

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ВОЛИНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ЛЕСІ  
УКРАЇНКИ**

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**ТОКАРСЬКА ЮЛІЯ ВАЛЕРІЇВНА**

УДК 271.2-472(477)"16/17"(091)

**ДИСЕРТАЦІЯ**

**УКРАЇНСЬКЕ (РУСЬКЕ) ПРАВОСЛАВ'Я В ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНІЙ  
ДУМЦІ ТА СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ РЕАЛІЯХ КІНЦЯ XVI –  
ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII СТОЛІТТЯ**

Спеціальність 032 Історія та археологія

Галузь знань 03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

\_\_\_\_\_ Ю. В. Токарська

Науковий керівник – Шваб Лариса Петрівна, кандидат історичних наук,  
доцент.

Луцьк – 2022

## АНОТАЦІЯ

*Токарська Ю. В.* Українське (руське) православ'я у церковно-релігійній думці та суспільно-політичних реаліях кінця XVI – першої половини XVII століття. – Кваліфікаційна праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 032 Історія та археологія. – Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, 2022.

У кваліфікаційній науковій праці здійснено комплексне дослідження стану українського (руського) православ'я в Речі Посполитій кінця XVI – першої половини XVII ст. Підкреслено збереження східно-візантійської зорієнтованості руської церкви в пошуках виходу із кризи церковно-релігійного життя й модернізаційних цілях інституційного реформування православної церкви. Наголошено на впливі західноєвропейської конфесіоналізації, спричиненої реформаційними та контрреформаційними рухами в Західній та Центрально-Східній Європі на поділ церкви руського народу на дві окремі гілки – уніатську та православну й досягнення кожною із них цілей реформування духовного й інституційного життя. Акцентовано на факторі зближенні церков на ґрунті ідеї «універсальної унії» та незалежного патріархату, як способу єднання руського народу Речі Посполитої в першій половині XVII ст. Прикінцево наголошено на утворенні окремих ідентичностей руського (українського) народу в православній та уніатській церквах як на чиннику їх розходжень в історичній перспективі.

У дисертаційному викладі йдеться про релігійні рушення кінця XVI – другої половини XVII ст. на руських землях Речі Посполитої, які мали тісні історичні паралелі з реформаційними та контрреформаційними явищами в Західній та Центрально-Східній Європі, де посилювалася залежність церкви від держави, зростала роль церковної влади в питаннях внутрішньої

дисципліни, контролю над чистотою віри, поширювався вплив світського елемента на справи релігії тощо.

Зазначено, що після тривалого потриденського реформування, католицька церква засудила вчення та декрети Реформації, визнавши їх еретичними та висунула нові ідеї щодо місії на Сході, які стосувалися можливості імплементації схваленої Фераро-Флорентійським собором унії східної і західної церков. Із цього фактору походила зацікавленість папи Григорія XIII у справах Київської митрополії в 1570-х рр. Зміна політики Риму мала для Київської митрополії двояке значення: по-перше, напрацьовані римською церквою критерії «ідеального» потриденського стану церкви, як у дзеркалі відбили кризу церковно релігійного життя руського народу; по-друге, посилили конфронтацію між православною і католицькою спільнотами Речі Посполитої. З метою протистояння католицькому натискові в кінці XVI ст., руське православ'я постало перед вимогою нагальних духовних, віровчальних та інституційних реформ.

Підкреслено, що в пошуку підтримки руські інтелектуали звернулися до своєї давньої східно-візантійської традиції, а ієрархи – до константинопольського патріарха, зверхність якого над Київською митрополією визнавалася ще з часів Володимира Великого. Після Флорентійської унії й падіння Константинополя, ієрархічна залежність Київської митрополії від вселенського патріарха суттєво ослабла. У XVI ст. церковні ієрархи сприймали цю фактичну самостійність як належне. Тому втручання патріарха Єремії II Траноса у внутрішні справи митрополії та низка його непопулярних рішень під час тимчасового перебування у Речі Посполитій в 1589 р. активізувала дії руських ієрархів у пошуках виходу із кризи. В Київській митрополії розпочався за всіма ознаками «революційний» рух за оновлення церковно-релігійного життя. Через сім років руські ієрархи дійшли до спільної думки про необхідність підпорядкування Київської церкви папі римському

Виявлено, що перші кроки зміни релігійного життя на руських землях належали світським людям: спершу братчикам, які своєю просвітницькою діяльністю розвіювали інтелектуальну та моральну стагнацію руського суспільства, згодом – представникам магнатських родів. Їх матеріальні й інтелектуальні ресурси забезпечили їм суспільну активність і першість у реформуванні руського православ'я. Публікацію Острозької біблії 1581 р., розглянуто як квінтесенцію матеріальних та інтелектуальних зусиль різних соціальних класів у реформуванні руського православ'я та їх спільної відповіді на нові вимоги Реформації. За початок руської літературної полеміки із латинським та протестантським світом взято твір Г. Смотрицького «Ключ царства небесного» (1587 р.), а піднесення православно-католицької полеміки до рівня інтелектуальних дебатів – твір В. Суразького «Книжиця о єдиній православній істинній вірі» (1588 р.).

Наголошено, що протягом другої половини XVI ст. руське суспільство, у різний час, з різною інтенсивністю та відмінними цілями, консолідувалося навколо ідеї духовної, віровчальної та інституційної реформи. Наймасштабніші проекти виникли в колі князя В.-К. Острозького – найбільш впливового, авторитетного і маєстатного руського магната. Унаочнено потребу В.-К. Острозького в реформованій церкві, оскільки під стягом православ'я гуртувалася магнатська опозиція до королівської влади, яка наступала на її права. Тому руська еліта прагнула утримати контроль над справами православної церкви. Із цих практичних потреб, а також із уявлень про значення «церкви-матері» для православного вірянина, виникла ідея запровадження патріархату на руських землях Речі Посполитої, яка еволюціонувала від планів перенесення патріаршого престолу на руські землі до піднесення митрополії до патріаршого авторитету. Ідея мала ситуативне значення і не розглядалася як перспективна у планах В.-К. Острозького. Тісні контакти князя із Римською курією надавали планам князя інший напрямок – міркуванням над ідеєю «універсальної унії» з Римом, у значенні екуменічного єднання східної і західної церков, що виводило унію за межі вузько

регіональної справи, тобто такої, яка була реалізована Римом на території Речі Посполитій і ратифікована на церковному православному соборі у місті Бересті 1596 р.

Програма унії руського єпископату, передбачала регіональну унію. З огляду «Артикулів, що належать до з'єднання з Римською церквою» (1596 р.) зроблено висновок про завдання унії в баченні руської церковної ієрархії, як такої, що мала ліквідувати церковний розкол, припинити окатоличення руського народу, зберегти східний обряд віросповідання («старовину») в умовах натиску латинської культури. Уніатська церква замислювалася як інституція, що в умовах бездержавності мала захистити права руського народу в політичному (радше, ніж в релігійному) сенсі. Отже, унійний акт поєднав частину ієрархів та вірян Київської митрополії з римо-католицькою церквою на умовах виходу з-під канонічного підпорядкування константинопольському патріархатові, визнання зверхності римського папи та прийняття католицької догматики. Старі церковно-релігійні інституції Київської митрополії розкололися на дві частини: одна залишилися в підпорядкуванні константинопольського патріарха, інша перейшла під зверхність римського папи. Берестейська унія легітимізувала розкол у руському суспільстві.

У дисертаційному викладі про поунійні реалії мовиться як кризові. Королівський універсал 1596 р. поставив православну церкву, яка не була в унії з Римом, поза законом. Зіткнувшись з королівською ворожістю, українська шляхта стала основним джерелом підтримки українського православ'я, а дебати в сеймі – основним засобом висловити опозицію до унії. В результаті низки заходів В.-К. Острозькому і його прибічникам вдалося зберегти структуру православної церкви. На цьому ґрунті зросла нова православна ієрархія, висвячена єрусалимським патріархом Феофаном в 1620 р. Осідком нововисвяченого митрополита Й. Борецького став Київ. А доберестейська доба реформаційного прориву в руській церкві зберігалася хіба що в етнічній пам'яті українців. Вона оберігала традицію протекторату над руською церквою, школою, письменством; організованих виступів на її

захист, підвищення громадської ініціативи і національної свідомості. Так, поволі, в протиставленні «Річі Посполитій Польській» витворювалося поняття «Русь», не тільки як національної чи релігійної стихії, але й громадське тіло – «Річ Посполита Народу Руського». Тому на початку XVII ст. можемо говорити про новий суб'єкт української історії – руський народ, як етнічну сукупність, на протигагу руському народові, ототожненому з руською шляхтою, а отже про процеси централізації та об'єднання, що від ідеї об'єднання церков допровадив до ідеї утворення незалежного патріархату в першій половині XVII ст. Речниками православної спільноти в цей історичний відрізок часу стали М. Смотрицький, Й. Борецький та З. Копистенський, які сконструювали основний каркас ідеологічної батьківщини для мешканців України-Русі, спільної для князя, і для ремісника, і для козака.

Ідею патріархату розглянуто у послідовності: переговорів між митрополитом Й.-В. Рутським, Й. Борецьким та М. Смотрицьким у 1623–1624 рр.; пропозиції короля Сигизмунда III скликати спільний собор 26 вересня в Кобрині 1626 р.; унійні заходи за участю М. Смотрицького й архимендрита П. Могили в 1627–1628 рр.; ініціативи митрополита Й. Рутського в 1629 р.; ініціюванні унійної спроби волинським воєводою А. Сангушком, польським королем Сигизмунда IV за участю П. Могили в 1636–1638 рр.; планів церковного примирення, ініційованих єпископом М. Терлецьким, підтриманих папою Урбаном VIII та польським королем в 1643–1646 рр. А також на прикінцевому етапі – вироблення проекту («Думки одного польського шляхтича грецької віри») для переговорної платформи православних ієрархів, автором якого, як вважають, був П. Могила. Питання патріархату в цій хронології подій, востаннє піднімалося в 1636–1638 рр.

Підсумовано, що усі унійні заходи 1623–1646 рр. завершилися поразкою зусиль долучених сторін. Старання двох історичних постатей митрополита П. Могили і короля Владислава IV запровадити універсальну унію зійшли з історичної сцени. Руська церква залишилася розділеною. Проте, конфесіоналізація сприяла зближенню церков і була відповідальна за успіх

переговорів про «універсальну унію». Тож у першій половині XVII ст. і православна, і уніатська частини церкви зазнали доконечних змін та пристосувалися до нових умов, кожна у свій спосіб, досягнули мету модернізації церковно-релігійного життя. Фактор утворення окремих ідентичностей у православній та уніатській церквах як на чинник їх розходження в історичній перспективі, з одного боку, й чинник можливого поєднання на ґрунті створення незалежного патріархату – з іншого.

**Ключові слова:** українське (руське) православ'я, Київська митрополія, Київська церква, східно-візантійська ідеологія церкви, церковно-релігійна полеміка, інституційна реформа церкви, Берестейська унія, церковний поєднавчий процес, незалежний патріархат, інституалізація.

## ANNOTATION

*Y. Tokarska* Ukrainian (Ruthenian) Orthodox Christianity in the ecclesiastic and religious discourse and sociopolitical reality of the end-16th and the first half of the 17th century – Qualifying scientific work as a manuscript

A thesis for a scientific degree of Doctor of Philosophy in History. Speciality 032 – History & Archaeology. Lesya Ukrainka Volyn National University. – Lutsk, 2022.

This qualifying scientific work is a comprehensive research of the state of Ukrainian (Ruthenian) Orthodox Christianity in the Polish–Lithuanian Commonwealth in the end-16th and the first half of the 17th century. The emphasis is made on the Ruthenian Orthodox Church’s continuous orientation to the Byzantine Eastern Orthodox tradition while looking for a way to overcome the crisis in the ecclesiastical and religious life and reform the Orthodox Church institution with the intent to modernize them. The Western European confessionalization due to the emergence of the Reformation and counter-Reformation movements in Western, Central, and Eastern Europe is highlighted as a cause of the division of the Ruthenian church into two branches – Uniate and Orthodox, with each attaining its goals for reforming spiritual and institutional life. The accent is made on the churches aligning on the grounds of the idea of ‘universal union’ and independent patriarchate as means of uniting the Ruthenian people of the Polish–Lithuanian Commonwealth in the first half of the 17th century. In the end, the formation of separate identities of the Ruthenian (Ukrainian) people belonging to the Orthodox and Uniate churches is pointed out as a factor of their long-term divergence.

The thesis summary draws attention to the religious turmoil of the end-16th and the second half of the 17th century in the Ruthenian part of the Polish–Lithuanian Commonwealth, which had close historical parallels with Reformation and Counter-Reformation in Western and East Central Europe, where the church became increasingly dependent on the state, the role of ecclesiastical authority



increased in the matters of internal discipline and control over the purity of faith, the secular influence on the religious matters grew, etc.

After the lengthy reform after the Council of Trent, the Catholic Church condemned the teachings and decrees of the Reformation, branding them as heretical, and proposed new ideas about its mission in the East as pertains to the implementation of the union of Eastern and Western churches approved by the Council of Ferrara-Florence. It was from that factor that the interest of Pope Gregory XIII in the matters of the Kyiv Metropolitanate in the 1570s stemmed. The change in Rome's policy had a twofold effect on the Kyiv Metropolitanate. First, the criteria of the 'ideal' post-Trent-Council state of the church established by the Roman Church reflected the crisis of ecclesiastical and religious life of the Ruthenian people. Second, it amplified the confrontation between the Orthodox and Catholic communities of the Polish–Lithuanian Commonwealth. To counter the Catholic push in the end-16th century, Ruthenian Orthodox Christianity had to undergo urgent spiritual, doctrinal, and institutional reforms.

In search of support, the Ruthenian intellectuals looked back to their long-time Byzantine Eastern tradition and hierarchs – to the Patriarch of Constantinople, whose dominion over the Kyiv Metropolitanate was recognized since the times of Volodymyr the Great. After *Laetentur Caeli* and the fall of Constantinople, the hierarchical dependence of the Kyiv Metropolitanate on the ecumenical patriarch became substantially weaker. In the 16th century, the clerical hierarchy took that *de facto* independence as a given. Therefore, the interference of patriarch Jeremias II Tranos with the internal affairs of the metropolitanate and a series of tough decisions made during his 1589 temporary stay in the Polish–Lithuanian Commonwealth stimulated the Ruthenian hierarchy to look for exit strategies for the crisis. The movement for reforming the ecclesiastical and religious life, a revolution in the making, took shape in the Kyiv Metropolitanate. In seven years, the Ruthenian hierarchy came to an agreement that the Kyiv Church had to become subordinate to the Pope.

According to the findings, the first steps toward the change in the religious life in the Ruthenian land of the Polish – Lithuanian Commonwealth were made by secular people: first, the members of brotherhoods, whose educational activity helped stop the intellectual and moral stagnation of the Ruthenian people, and, eventually, the members of magnate families. Their material and intellectual capabilities helped sustain their public work and make the most significant contribution to reforming Ruthenian Orthodox Christianity. The publication of the Ostrog Bible in 1581 is considered as a quintessential material and intellectual effort of various social classes to reform Ruthenian Orthodox Christianity and their joint response to the Reformation's new challenges. H. Smotrytsky's *Key to the Kingdom of Haven* (1587) is taken as the start of the Ruthenian literary polemic with the Latin and Protestant world, and it rose to the level of an intellectual debate with V. Surazskiy's *Book on the One Orthodox True Faith* (1588).

Also, the fact that Ruthenian society consolidated around the idea of spiritual, doctrinal, and institutional reform at various times, with varying intensity and all kinds of goals throughout the second half of the 16th century, is emphasized. The most ambitious projects arose in the circle of prince V.-K. Ostrozkyi – the most influential, authoritative, and wealthy Ruthenian magnate. He needed a reformed faith – and this fact is illustrated – because of the opposition of magnates to the royal authority that encroached on their rights. Therefore, the Ruthenian elite strove to stay in control of the Orthodox Church matters. From those practical needs and conceptions about the importance of the mother church for the Orthodox faithful, the idea of establishing a patriarchate in the Ruthenian territories of the Polish–Lithuanian Commonwealth arose, evolving from moving the patriarch seat to the Ruthenian land to elevating the metropolitanate to the level of a patriarchate. The idea was of situational importance and was not considered prospective in the plans of V.-K. Ostrozkyi. The prince's close contacts with the Roman Curia drove his plans in a different direction, i.e., the idea of a 'universal union' with Rome as an ecumenical union of Eastern and Western churches, which put the union outside the strictly regional matter as implemented by Rome in the territory of the Polish–

Lithuanian Commonwealth and ratified by the 1596 Orthodox Church Council in Brest.

The programme of the Ruthenian episcopate provided for a regional union. From the overview of the Articles Concerning Union With The Roman Church (1596), a conclusion is drawn regarding the goals of the union as seen by the Ruthenian Church hierarchy as to eliminating the ecclesiastical division, stopping the catholicization of the Ruthenian people, and preserving the Eastern ordinance ('the old ways') amid the pressure of the Latin culture. The Uniate Church was conceived as an institution that would protect the Ruthenian people's rights in the political rather than religious sense in the face of statelessness. As a result of the Union Act, some hierarchs and faithful of the Kyiv Metropolitanate became associated with the Roman Catholic Church on the condition of leaving the canonical subordination to the Constantinople Patriarchate, recognizing the Pope's authority, and accepting the Catholic dogma. Old ecclesiastic and religious institutions of the Kyiv Metropolitanate were thus split in two, with one part remaining subordinate to the Constantinople Patriarchate and the other to the Pope. The Union of Brest legitimized the divide in Ruthenian society.

The thesis indicates the post-union reality as a crisis. The Royal Decree of 1596 outlawed the Orthodox Church that refused to unite with Rome. In the face of adversity from the Crown, the Ukrainian nobility became the primary source of support for Ukrainian Orthodox Christianity and debates in the Sejm – the primary means of signalling the opposition to the union. Having taken a series of measures, V.-K. Ostrozkyi and his supporters managed to preserve the structure of the Ruthenian Orthodox Church. On this foundation, a new Orthodox hierarchy sprang, consecrated by patriarch Theophanes III of Jerusalem in 1620. Kyiv became the seat of the newly consecrated metropolitan J. Boretsky. The pre-Brest period of the reformational breakthrough in the Ruthenian Church remains perhaps only in the ethnic memory of Ukrainians. It preserved the tradition of protectorate over the Ruthenian church, school, and literature; its organized defence as well as rallying of public initiatives and national consciousness. This is how the concept of Ruthenia

took shape through the contrast with the Polish Commonwealth, not just as a national or religious force but a societal body – the Ruthenian People’s Commonwealth. Therefore, we can talk about a new entity in the history of Ukraine in the early 17th century – the Ruthenian people as an ethnic body in contrast to the Ruthenian people as the Ruthenian nobility – and, consequently, about the processes of centralization and consolidation, which brought us from the idea of uniting churches to that of establishing an independent patriarchate in the first half of the 17th century. The spokespeople of the Orthodox community at the time were M. Smotrytskyi, J. Boretskyi, and Z. Kopystenskyi, who constructed the framework for an ideological motherland for the population of the Ukraine-Ruthenia – from a prince to an artisan or Cossack.

The patriarchate idea is considered in the following order: negotiations between the Metropolitan J. Rutski, J. Boretskyi, and M. Smotrytskyi in 1623–1624; proposition of King Sigismund III to convene a joint council on 26th September in Kobryn in 1626; union-related events involving M. Smotrytskyi and archimandrite P. Mohyla in 1627–1628; initiatives of Metropolitan J. Rutski in 1629; the attempt at a union set in motion by voivode of Volyn A. Sanguszko and Polish king Władysław IV with the involvement of P. Mohyla in 1636–1638; church reconciliation plans initiated by bishop M. Terletskyi, supported by Pope Urban VIII and the King of Poland in 1643 – 1646. As the closing stage, we end with the concept (Thoughts of a Polish Noble of the Greek Faith) of a negotiation platform for Orthodox hierarchs, allegedly authored by P. Mohyla. The patriarchate issue is raised in 1636–1638 for the last time in this chronology of events.

Summing up, the conclusion is made that all unity-related measures in 1623–1646 ended in all the efforts of the parties involved being in vain. The endeavour of P. Mohyla and King Władysław IV, both prominent historical personalities, to establish a universal union ended in failure. The Ruthenian church remained divided. Still, confessionalization promoted the convergence of the two churches and was responsible for the success of ‘universal union’ negotiations. Therefore, in the first half of the 17th century, both Orthodox and Uniate parts of the church underwent

final changes, adapting to the new circumstances, each in its own way, and accomplishing the goal of modernizing the ecclesiastical and religious life. The formation of separate identities for Orthodox and Uniate churches is, on the one hand, a factor of their divergence from the historical perspective and, on the other hand, that of their potential consolidation on the grounds of creating an independent patriarchate.

**Keywords:** Ukrainian (Ruthenian) Orthodox Christianity, Kyiv Metropolitanate, Kyiv Church, Byzantine Eastern Church Ideology, ecclesiastical and religious polemic, institutional church reform, Union of Brest, church merging process, independent patriarchate, Institutionalization.

### Список публікацій здобувача

1. Токарська Ю. Українська суспільно-релігійна думка в утвердженні православного традиціоналізму і східної орієнтації Руської Церкви в умовах Реформації й католицької Контрреформації». *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія : Історичні науки.* 2019. № 5 (389). С. 188–198.
2. Шваб Л., Токарська Ю. Новації суспільно-релігійної думки в Україні на початку XVII століття. *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.* 2021 (53). № 1. С. 43–53.
3. Токарська Ю. Акція православно-католицького замирення в 1623 – 1628 роках. *Сіверянський літопис. Науковий журнал.* 2022. № 1 (163). С. 37–47.
4. Larysa Shvab, Yulia Tokarska. 1580s Transfer Attempts of the Ecumenical Patriarch's Seat to the Ruthenian Lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth (Rzeczpospolita). *Codrul Cosminului, Vol.28, Issue 1, July 2022.* P. 7–29.
5. Токарська Ю. Українське православ'я в церковно-релігійній думці та суспільно-політичних реаліях кінця XVI століття. *Débats scientifiques*

*et orientations prospectives du développement scientifique: collection de papiers scientifiques «ΛΟΓΟΣ» avec des matériaux de la III conférence scientifique et pratique internationale, Paris, 8 juillet 2022. Paris-Vinnytsia: С. 409–415.*

6. Токарська Ю. Українське православ'я на шляху до подолання інституційної кризи Київської церкви наприкінці XVI століття. *Збірник матеріалів IV Міжнародної науково-практичної конференції молодих учених, студентів та аспірантів 15 грудня 2020 року «Актуальні проблеми розвитку природничих та гуманітарних наук».* Луцьк, 2020. С. 360.
7. Токарська Ю. Рух за духовне та церковне відродження в Україні в останніх десятиліттях XVI століття. *Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 21 – 22 січня 2020 року).* Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2022. С. 28–33.
8. Токарська Ю. В. Волинський воєвода Сангушко, Владислав IV та Римський престол у змаганнях за утворення незалежного українського патріархату в 1635 – 1638 роках. *Актуальні філософські, політологічні та культурологічні проблеми розвитку людини і суспільства у динамічному та глобалізованому світі: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, м. Київ, 1 – 12 лютого 2022 р.* Київ: Таврійський національний університет імені Вернадського, 2022. С. 8–13.

## **ЗМІСТ**

### **ВСТУП**

### **РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА ДОСЛІДЖЕННЯ**

- 1.1. Історіографія проблеми.....21
- 1.2. Документальна основа дослідження.....40
- Висновок до першого розділу.....50

### **РОЗДІЛ 2. УКРАЇНСЬКЕ (РУСЬКЕ) ПРАВОСЛАВ'Я КІНЦЯ XVI СТОЛІТТЯ: ШЛЯХИ ВИХОДУ З КРИЗИ**

- 2.1. Східно-візантійська орієнтації Київської церкви на тлі Реформації та  
Контрреформації.....53
- 2.2. Інституційна та структурна криза в Київській митрополії.....72
- 2.3. Ідея патріархату та спосіб її втілення.....87
- Висновок до другого розділу.....98

### **РОЗДІЛ 3. ВІДЦЕНТРОВІ ТЕНДЕНЦІЇ В РУСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'Ї. БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ (1596 Р.)**

- 3.1. Передунійна полеміка.....101
- 3.2. Берестейське з'єднання як антитеза кризи в східно-християнському  
світі.....111
- Висновок до третього розділу.....134

### **РОЗДІЛ 4. ЕКУМЕНІЧНА ІДЕЯ ТА ПРОБЛЕМИ ЇЇ РЕАЛІЗАЦІЇ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XVII СТОЛІТТЯ**

- 4.1. Ідеологія церкви поунійної доби.....138
- 4.2. Змагання за об'єднання церков.....154
- 4.3. Київський патріархат у проєкті Петра Могили.....174
- Висновок до четвертого розділу.....184

### **ВИСНОВКИ**

### **СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

## ВСТУП

**Обґрунтування вибору теми дослідження.** Події останньої чверті XVI – першої половини XVII ст. в Київській митрополії великою мірою визначили перебіг подальшої історії церкви та відіграли вирішальну роль в історії українських земель. Події, що відбувалися протягом відновленої незалежності української держави й завершилися Об'єднавчим собором православних церков України 15 грудня 2018 р., зробили їх ще більш актуальними.

Конституювання помісної православної церкви України із подальшим отриманням автокефального статусу від вселенського патріарха Варфоломія означало повернення до церковних традицій, мови й культури українського народу, які свідомо спотворювалися, упосліджувалися й замовчувалися, мало важливе історичне значення й поновило інтерес до подій, що передували 1686 р. – часу підпорядкування Київської митрополії Московському патріархатові через надане йому право висвячувати митрополита київського.

Українській історіографії необхідний погляд на українську церкву кінця XVI – першої половини XVII ст., як на національну інституцію, охоплену загальноєвропейськими реформаційними процесами, здатну відповідати на виклики часу, реформуватися, втілювати новації, витворювати власну релігійну думку, осягати цілі й, в умовах неминучої конфесіоналізації, налагоджувати екуменічний діалог церков, керуючись не вузько-прагматичними цілями, а християнським вченням про єдність та потреби релігійного миру. Дискурс такого спрямування важливий в науковій праці й публічному просторі, оскільки має завершити, почату в XVII ст. справу утворення українського незалежного патріархату.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація виконана в рамках наукових тем «Актуальні проблеми нової та новітньої історії України: суспільство, політика, культура» (державний реєстраційний номер 0119U001845) та «Археологічні та історичні дослідження історії Волині доби пізнього середньовіччя» (державний



реєстраційний номер 0119U001838), що їх вивчає кафедра історії України та археології Волинського національного університету імені Лесі Українки

**Мета і завдання дослідження.** Мета дослідження полягає у виявленні особливостей церковно-релігійного життя на руських землях Речі Посполитої в контексті загальноєвропейських процесів конфесіоналізації наприкінці XVI – першій половині XVII ст.

Наукові завдання дослідження:

- виявити стан руського православ'я в умовах натиску латинської культури потридентської доби;
- визначити напрямки модернізації церковно-релігійного життя в ідеях та практиках руських соціальних станів і церковної ієрархії;
- сформувати погляд на унійний процес як на засіб виходу з інституційної та системної кризи руського православ'я через опертя на латинську культурну традицію;
- означити роль церковно-релігійної думки в утвердженні традиційного східно-візантійської зорієнтованості руської церкви;
- увиразнити альтернативну традиційній, прозахідну суспільно-релігійну думку й інституційну зорієнтованість у світських і церковних колах Київської митрополії;
- простежити виникнення ідеї українського незалежного патріархату та послідовність її втілення в рамках екуменічного процесу на руських землях Речі Посполитої.

**Об'єкт дослідження** – модернізація та конфесіоналізація церковно-релігійного життя в Київській митрополії під впливом європейських реформаційних та контрреформаційних рухів.

**Предметом дослідження** є українське (руське) православ'я у церковно-релігійній думці та суспільно-політичних реаліях кінця XVI – першої половини XVII століття.

**Хронологічні межі дослідження.** У дисертаційному дослідженні кінець XVI ст. – перша половина XVII ст. розглядається як доба нових суспільно-релігійних реалій, що виникли під потужним впливом Реформації та Контрреформації на традиційну православну церкву руського народу й спричинили потужні зміни в церковно-релігійній думці та інституційних реаліях Київської митрополії. Церковно-релігійне життя в першій половині XVII ст. вивчається за хронологією виникнення та втілення ідеї незалежного патріархату в рамках поєднавчого процесу православної та уніатської церков від 1620-х до 1647 рр.

**Територіальні межі дослідження.** Землі «києво-руської релігійно-культурної традиції» з офіційною назвою Київська митрополія й титулуванням митрополита як Київського, Галицького і всея Русі, яка за адміністративно-територіальним устроєм у кінці XVI ст. складалася із восьми давніх єпархій – Київської (митрополичої), Пінсько-Туровської, Полоцької, Володимирсько-Берестейської, Холмської, Перемишльської, Львівської та Луцько-Острозької.

**Наукова новизна отриманих результатів.**

*уперше:*

виокремлено ідею утворення українського патріархату із загального процесу реформування православної церкви;

виявлено домінуючий західноєвропейський вплив на суспільно-релігійну думку й інституційне церковне реформування руської церкви на противагу незначному впливу Московського патріархату;

заявлено про «універсальну унію» як екуменічну платформу «київського православ'я» з усунення поділу християнської церкви;

усталено специфіку модернізації церковного життя на руських землях Речі Посполитої;

обумовлено зворотній вплив церковного реформування в Київській митрополії на процес конфесіоналізації в усьому православному світі;

*поглиблено відомості про:*

причини кризи в суспільно-релігійній думці та етосі Київської церкви доберестейської доби;

політичний аспект Берестейської унії в захисті прав руського народу Речі Посполитої;

«універсальну унію» як ідейну платформу екуменічного процесу поберестейської доби;

участь ієрархії уніатської церкви й особисто митрополита Й.-В. Рутського в процесі об'єднання руських церков і створення незалежного патріархату;

*подальшого розвитку набули положення:*

про утворення окремих конфесійних ідентичностей та їх вплив на формування національної самоусвідомлення українського (руського) народу;

про причини поразки екуменічного процесу на руських землях Речі Посполитої;

про історичні наслідки для формування української державності утворення двох конфесійних ідентичностей на ґрунті утворення двох церков руського народу в кінці XVI – першої половини XVII ст.

**Практичне значення отриманих результатів.** Матеріали дослідження можуть використовуватися в наукових цілях, освітніх студіях, публічному (медійному) дискурсі й у певних формах громадського активізму.

**Апробація матеріалів дисертації.** Основні положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданні кафедри історії України та археології Волинського національного університету імені Лесі Українки. А також були оприлюднені на міжнародних і всеукраїнських конференціях: IV Міжнародної науково-практичної конференції молодих учених, студентів та аспірантів «Актуальні проблеми розвитку природничих та гуманітарних наук», 15 грудня 2020 року, м. Луцьк. Міжнародна науково-практична конференція «Молода наука Волині: пріоритети та перспективи дослідження», 12–13 травня 2020 року. Міжнародна богословська наукова конференція на тему: «Церква Христова: місія, діалог традицій та виклики

сьогодення», 21 травня 2020 року. Буковинська міжнародна історико-краєзнавча конференція присвячена 400 річниці Хотинської війни. Чернівці. 22 жовтня 2021 року. Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки : сучасні тенденції та фактори розвитку. м. Одеса, 21–22 січня 2022 року. Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку», 21–22 січня 2022 року, м. Одеса.

**Публікації.** Основні результати дослідження викладені у восьми публікаціях у наукових українських та зарубіжних виданнях.

**Структура та обсяг дисертації.** Зміст дисертаційного дослідження викладено у вступі, чотирьох розділах, висновках та списку використаних джерел. Загальний обсяг – 238 сторінок.

## РОЗДІЛ І. ДЖЕРЕЛА ДОСЛІДЖЕННЯ

### 1.1. Історіографія проблеми

Українська історіографія має сформовану продовж тривалого часу традицію вивчення історії та ідейних засад руської церкви кінця XVI – першої половини XVII ст. Вона сягає далеких часів української річпосполитської історіографії, яку вивчив Д. Вирський [151]. Релігійно-політична боротьба й полеміка доберестейської й поберестейської доби, висвячення православної ієрархії 1620 р., різнобічна діяльність П. Могили дали початок історичним працям в Густинському літописі, записках П. Могили [62], «Патериконі» С. Косова (перекладено Н. Сінкевич [304]), працях унійного єпископа Я. Суші. (Я. Суша, холмський єпископ, уклав першу історію уніатської церкви [128]). У XVIII ст. над «історією уніатської церкви працювали київський митрополит Л. Кішка та чернець-василіанин І. Кульчицький [190, с. 24].

Перші наукові праці з історії церкви написано в Київській академії з православного боку і в осередках Василіанського чину – з католицького. До дисертації залучено працю М. Бантиш-Каменського «Историческое известие о возникшей в Польше унии» [135], написану 1795 р., видану 1805 р., М. Маркевича «История Малороссии» (1842 р.), а також системну наукову працю «История Русской Церкви» у 12 томах (1857–1883 рр.) вихованця Київської духовної академії історика, митрополита М. Булгакова [254–259].

У другій половині XIX ст. церковно-історична література поповнилася працями І. Малишевського [262 – 264], С. Голубєва [164–166] (наукова праця С. Голубєва багатогранніша, він був редактором видання «Архив Юго-Западной России» [20–31], видавцем багатьох документів і полемічних творів [43–44 ]), Ф. Титова [332–333], І. Галанта [41], І. Каманина [220], М. Любовича [252–253], В. Завитневича [202] та ін. Поза Україною над історією церкви працювали Д. Зубрицький (Санкт-Петербург) [209–210], І. Чистович (Санкт-Петербург) [366], П. Жукович (Вільно) [54–55, 194–196], М. Коялович (Рига, Санкт-Петербург) [232–234] та ін. Автори об'єднані спільною думкою щодо

традицій, віровчення, канонічного права православної церкви. Ставлення до Берестейської унії у авторів критично-негативне з підкресленням частково деструктивної ролі вселенського патріарха, який ігнорував проблеми церкви руського народу допоки не здійснив паломництва до Московії. Зокрема, Ф. Титов про православність мислив категоричними імперативами: для громадянина московської держави і тим більше для українців («западно-русской народности», як їх називає Ф. Титов) зрада православ'ю рівноцінна погибелі [332, с. 3]. Ф. Титов доклав багато інтелектуальних зусиль, щоб підтримати і оправдати дії П. Могили, скеровані на об'єднання уніатської й православної церков у першій половині XVII ст., слідуючи за концепцією С. Голубєва.

Церковна тематика була предметом дослідження В. Антоновича [131–133], М. Грушевського [169–180], О. Левицького [180, 245–247], М. Максимовича [260], а також В. Завитневича [202], К. Харламповича [361–362], В. Фаворського [347] та ін. Усі праці ґрунтуються на джерелах, науковому аналізі і є новим ступенем пізнання української церковно-історичної реальності та її внутрішніх об'єктивних закономірностей. Історики дошуковуються істини в об'єктивних чинниках внутрішнього історичного розвитку, в суперечностях, що виникали у зв'язку із зародженням нових суспільно-політичних та церковно-релігійних реалій на руських землях Речі Посполитої в XVI–XVII ст. Історики розглядають їх із двох точок зору – зовнішніх впливів, чи то східних (візантійських і московських), чи то західних (протестантських і католицьких). Напрямок українського історіописання, започаткований В. Антоновичем, прийнято називати «народницьким». Йому властиве негативне ставлення до руської магнетерії, яка, на переконання вченого, не зробила ніякого добра українському народові.

Професор Київського університету В. Антонович, визнаний авторитет у наукових колах його сучасників, дав однозначну негативну оцінку унії кінця XVI ст., як події, яка призвела до винищення православного народу, його роз'єднання і знищення в ньому духу соборності [133, с. 7]. Йдеться про працю

В. Антоновича «Що принесла Україні Унія» (1871 р.). Оперта на велику джерельну базу, вона В. Антоновича безапеляційно сприймалася як об'єктивна і глибоко наукова. Тому, М. Грушевський, учень В. Антоновича, перевидав її накладом Наукового товариства Шевченка в 1900 р., вдруге працю опубліковано у Вінніпезі в 1991 р. [133].

До появи багатотомової праці М. Грушевського «Історія України-Руси» у 1880-х рр., серію розвідок про історію української церкви дав О. Левицький [245–246, 248]. О. Левицький категоричний у твердженнях про глибоку кризу Київської церкви у XVI ст. (саме О. Левицький створив концепт «глибока криза», яка тепер піддається критичному аналізу), що, на його думку, проявлялася в аморальному обличчі руських ієрархів, їх цілковитій байдужості до православного віровчення. Тож прийняття унії вчений вважає виключно зрадою батьківської віри, закликає православних безперервно засуджувати діяння митрополитів І. Потія та М. Рагози та всіх прихильних до унії [246, с. 3–80]. У таких міркуваннях спрощується погляд на діяльність, наприклад, митрополитів Й. Борецького чи П. Могили, які, як відомо, запроваджували школи за латинським взірцем, боролися з братствами за централізацію церковної інституції, мали тісні контакти з папським престолом тощо.

Праця М. Грушевського «Історія України-Руси» (1895–1933 рр.) [169–173] стала фундаментальним дослідженням історії України та її церкви. Зокрема, М. Грушевський бачить Київську церкву живим організмом, що ще з часів Ольги прагнув до церковної єдності. Тому унія не постає в характеристиці ученого як аномальний процес. Він покладає відповідальність на патріарха Єремію II Траноса за вчинки, що роз'ятрили стосунки між братствами і церковними ієрархами, а піднесення братств – попрянням церковного права вселенськими патріархами, як причину схилення церковної ієрархії до унії. М. Грушевський представляє більш повну, послідовну характеристику унії. Відомо також, що М. Грушевський гостро критикував М. Кояловича за поверхове роз'яснення суспільно-політичних причин унії.

Так само, як і С. Голубєва, – за обтічність думки про братські організації в Україні та ін. Часи після унії М. Грушевський вважав загальним погромом православної церкви. А її успіхи в 1620-х рр., як запоруку підтримки нового, потужного патрона руського православ'я – козаччини. З ім'ям П. Могили М. Грушевський пов'язав найкращі перспективи для українського національного і культурного руху. Ці міркування М. Грушевського набудуть широкого поширення в українському історіописанні.

Історія української літератури у викладі М. Грушевського становила важливе джерело дослідження (цитується видання 1995 р.). У першій книзі п'ятого тому подано аналіз української літератури до «першого відродження» [176], у другій книзі шеститомового видання [177] автор аналізує культурні й літературні течії «першого відродження» в Україні 1580–1610 рр. Хронологічні рамки шостого тому охоплюють 1610–1633 рр. [178] – роки переходу від очевидних здобутків «першого відродження» до реформ П. Могили. Початок нової літератури М. Грушевський пов'язує з іменами Г. Смотрицького. Православна полемічна література, як можна зробити висновок із суджень автора, була реакцією на критичні писання щодо православних П. Скарги, а особливо галицького єзуїта Б. Гербеста, тож пробудила інтелектуальну думку серед руських людей, головно у міщанському середовищі. У цій полеміці М. Грушевський наголошує на значенні писань І. Вишенського.

Концептуально праці М. Грушевського багато в чому нагадує книга В. Фаворського «Церква та національний рух на Україні в XVI–XVII ст.», видана 1929 р. Але В. Фаворський причини унії шукає в світлі нових майнових реалій, в занепаді церковного господарства, позбавленого підтримки землевласників, що зрадили православ'ю [347, с. 31]. Тому релігійно-національна діяльність князя В.-К. Острозького, в розуміння автора, становила виняток [347, с. 14]. П. Могила у В. Фаворського – «характеристичний опортуніст», який запевнив собі провідну роль у церкві з амбіціями патріаршого сану [347, с. 31–59].



Одним із найбільших наукових осередків у західній Україні наприкінці XIX ст. було Наукове товариство імені Тараса Шевченка, що з 1892 р. видавало «Записки Наукового товариства імені Шевченка» (Записки НТШ). У дисертації цитуються О. Сушко [321], В. Бучинський [147–148], І. Франко [358–359], Ф. Срібний [317], І. Крип'якевич [58, ], В. Доманицький [192–193].

Після Другої світової війни осередки вивчення історії православної церкви змістилися за кордон – у Німеччину, Чехословаччину, США, Канаду тощо. В дисертації представлений доробок українських учених зарубіжжя – О. Оглоблина [284–285], І. Власовського [153–155], І. Огієнка [281–283], А. Жуковського [199–201], М. Соловія [314–315], Б. Корчмарика [227–228] та ін. М. Довбищенко називає цей науковий доробок «державницькою історіографією» [190, с. 35], якій властивий позаконфесійний підхід, визнання пріоритету інтересів держави перед інтересами церкви, слабка джерельна база (у цьому зізнаються й самі автори досліджень), визнання в українській історії двох національних церков – православної та уніатської [190, с. 40].

О. Оглоблин відомий дослідженням «Гетьман Іван Мазепа та його доба» (1960). Ця доба остаточно змінила церковно-релігійну ситуацію на руських землях Речі Посполитої. Тому увагу акцентовано на інших дослідженнях О. Оглоблина, наприклад, на розвідці «Московська теорія третього Риму в XVI –XVII стол.» (1951). У ній йдеться про виникнення ідеї «Москви – третього Риму» в псковському науково-літературному гуртку першої чверті XVI ст. з розмислів монаха Філатея [285, с. 31]. Як відомо, із XVII ст. цей витвір став дороговказом політики московської держави, у світло якої потрапила й українська церква. З розвідки дізнаємося про деталі спілкування монаха Філатея з М. Греком, особою, наближеною до острозького гуртка й особисто В.-К. Острозького. Б. Кормарик у невеликому, але змістовному дослідженні, викриває тенденційні інтерпритації російськими істориками «наших найстаріших джерел» з метою ототожнення Київської Русі з Росією, здійсненої в XVI ст. [228, с. 8, 10, 15].

До канадського інтелектуального осередку разом із О. Оглоблином входив І. Нагаєвський [273–274], книга якого «Об'єднання церкви й ідея патріархату в Києві: Історико-богословська студія» (1961) [273] цитується в дисертації. Невелика за обсягом вона подає добре інтерпритовані факти про заходи щодо створення незалежного патріархату поєднаному процесі українських церков у 1623–1647 рр. Автор стверджує, що православні ієрархи і П. Могила до своєї смерті в 1647 р. перебували в постійному переговорному процесі з польським королем Сигизмундом III, а після його смерті – з Владиславом IV та Апостольським престолом щодо унії і запровадження патріархату на руських землях. Автор допускає, що Владислав IV особисто пропонував П. Могилі свою номінацію на київського патріарха тощо.

Перший том чотиритомового видання «Нарисів Історії Української Православної Церкви» І. Власовського видрукувано в 1954 р. в Канаді (в дисертації цитується за виданням 1998 р.) [153–155]. У слові «Від автора» І. Власовський нарікав на несприятливі умови для ґрунтовного дослідження історії церкви, очікував критики опонентів. Авторський виклад популярний, але ґрунтований на доконаних фактах. Концепція «Нарисів» виходить із положення, що релігія є важливим чинником націотворення.

У Празі в 1942 р. видрукувано двотомову працю І. Огієнка «Українська Церква» (в дисертації цитується видання 1993 р.) [283]. Як і І. Власовський, І. Огієнко співпереживає за тяглість помилок в українській історії. Тому виклад історії церкви І. Огієнко почав впрост із згадки про календарну реформу в XVI ст., хоч і обґрунтовану з наукового погляду, проте, не прийняту протестантським та православним світом. У цьому одному з історичних епізодів, І. Огієнко бачить причину утвореної прірви між православним Сходом і католицьким Заходом, не подолану продовж століть.

Книга українського історика, громадського і політичного діяча, багаторічного провідного українського історика у Франції А. Жуковського «Петро Могила й питання єдності церков» (1969 р.) [200] започаткувала нову важливу віху в моголезнавстві. Мета автора – досягнення максимального

об'єктивізму, уникнення ідеалізації постаті, життя й діяльність якої вивчається. А. Жуковським створено хронологію поєднавчого процесу (1623–1646 рр.); піддано ґрунтовному аналізу «Думки одного польського шляхтича грецької віри» (1645 р.), автором яких, як вважає, був П. Могила. А. Жуковський твердить, що екуменічна програма П. Могили на століття випередила екуменічний рух, яким сьогодні, як можна зробити висновок із дослідження О. Сагана «Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан» (2004 р.) [300], захоплюються всі далекоглядні діячі церковних деномінацій.

З діаспорної літератури, що виходила в римському осередку, до дисертації залучено праці о. С. Гаюка «Унійна діяльність Мелетія Смотрицького» (1970) [160], о. С. Семчука «Митрополит Рутський» (1967 р.) [303], А. Соколівка «Польща і Берестейська унія» (1960 р.) [313], о. І. Хоми «Київська митрополія напередодні Берестя» (1975) [363], О. Барана «Спроби єдності Церков в католицькій перспективі» (1988–1989 рр.) [136] та ін. Різні аспекти інституційної історії унійної церкви вивчали дослідники-василіани римського осередку в 1950–1980-х рр. Чимало цікавих суджень почерпнуто в «Літописі християнської церкви» о. А. Великого [36–37].

Годі собі уявити, щоб в Україні за часів панування комуністичної ідеології, яка заперечувала існування церкви і пропагувала войовничий атеїзм, працю наукових інституцій чи осередків з вивчення історії церкви. Проте, навіть у тих несприятливих умовах залишався вибір, – зосередитися на історії середньовіччя та археографічному опрацюванні джерел й емпіричних досліджень, які, однак не мали високого аналітично-методологічного рівня, а певне прикладне значення, як про це написав історик І. Скочиляс [305, с. 26].

У дисертації фактологічний матеріал про діяльності православних братств у XVI–XVII ст., церковно-літературні пам'ятки й «репертуар рукописної книги» [305, с. 27] почерпнуто у професора Я. Ісаєвича («Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст.» (1966 р.), «Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст.» (1972 р.), «Україна давня і нова: народ, релігія, культура» (1996 р.), «Українське

книговидання: витоки, розвиток, проблеми» (2002) [212–215; 203]. На стикові часу, між кінцем Радянського Союзу і початком нового історичного часу для української державності надруковано книгу С. Плохія «Папство и Украина» (1989 р.) [289].

Нові смисли історичних подій в релігійно-церковному житті України усталено друком першого тому збірника статей «*Mediaevalia Ucrainica*: ментальність та історія ідей» (1992) та науковими заходами з відзначення 400-ї річниці акту поєднання Київської митрополії з Римським престолом.

Першим томом збірника «*Mediaevalia Ucrainica*» Інститут археографії АН України започаткував видання, присвячене дослідженню категорій повсякденної культури, елітарним теоріям і, особливо, візантійсько-православному та європейсько-латинському корінню української думки. Від 1992 р. до 1998 р. видрукувано чотири томи видання.

У статті «"Чоловік добрий" і "чоловік злий": з історії ментальних установок в Україні-Русі кінця XVI – середини XVII ст.» Н. Яковенко міркує про зміни в аспектах культурно-національного мислення українців [381, с. 47] на тлі поширення гуманістичних та реформаційних ідей. Ідеться, передовсім, про «повсюдність проникнення західних духовних взірців у традиційне східно-візантійське мислення українців» [381, с. 51]. Висновки авторки однозначно пояснюють несприйняття соціальними «низамі» церковно-релігійних новацій, започаткованих руською ієрархією в кінці XVI – першій половині XVII ст. Тож успіх справи одразу був проблематичним, – вважає авторка. Дисертантка також опирається на інші висновки Н. Яковенко [380], Л. Довгої [191], В. Земи [207] та ін. Аналіз аспектів історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. Н. Яковенко продовжить у книзі «Пералельний світ» (2002 р.) [379].

Упродовж 1994–1996 рр. у Києві, Львові та в інших містах України відбулися «Берестейські читання», які започаткували міжконфесійний та міждисциплінарний діалог дослідників історії Церкви. У симпозиумах взяли участь авторитетні історики, богослови, світські науковці й церковні

достойники різних конфесій із Австрії, Білорусі, Італії, Канади, Польщі, Росії та різних міст України. Промови на визначені теми виголошували Б. Гудзяк, С. Сеник, С. Плохій, о. Г. Подскальський, М. Дмитрієв (Росія), Ф. Сисин, В. Перрі (Італія), О. Турій, В. Німчук, О. Цалай-Якименко, В. Александрович, єпископ Ігор (Ісіченко) та ін. Цей науковий захід охопив величезне коло питань, починаючи від історичних умов прийняття Берестейської унії до уявлень про національну й конфесійну ідентичність її учасників. За підсумками програми в 1995–1996 рр. було оприлюднено матеріали перших – шостих «Берестейських читань» [219; 184; 139; 140; 268; 346].

Не можна не помітити, що наукова подія не мала відгуку в українських православних колах. Дався в знаки їх традиційний погляд на унію, як на «зраду» чи польсько-єзуїтську «інтригу». В цьому контексті згадаємо заклик історика, греко-католицького священика Д. Блажейовського до рішень, «ґрунтованих на рації стану» для зміцнення України: «було б краще, якби ми мали одну Церкву, але мусимо погодитися з фактом існування різних Церков. Однак кожний має докласти старань для створення в Україні одного спільного патріархату й однієї спільної Церкви», – пише Д. Блажейовський [143, с. 224].

Помітною подією у наукових колах була оприлюднена в 2000 р. монографія Б. Гудзяка «Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії» [183]. Авторське дослідження має прикінцеву мету – знайти пояснення необхідності укладання унії руськими ієрархами із Римським престолом в кінці XVI ст. на тлі труднощів у вселенському православ'ї. Автор переконує, що кризовий стан вселенської патріархії ліг тінню на Київську митрополію і висвітлив її у спотвореному світлі. У той час польсько-литовська Річ Посполита перебувала у світлі реформаційних і контрреформаційних рушень, притягальних в українських та білоруських землях, тож укладання унії було процесом закономірним і необхідним.

В українській історіографії вивчалися інші проблеми історії церкви: «східна політика» Ватикану Е. Бистрицькою; формування української національної свідомості в контексті православної традиції (також інші) П. Кралюком [235–237]; протестантський церковно-релігійний рух та ін. В. Любашенко [251]; діяльність слов'яно-греко-латинської академії в 1576 – 1636 рр. І. Мицьком [272]; гуманістичні та реформаційні ідеї в Україні в XVI – на початку XVII ст. В. Нічиком [278–279]; політика Римської курії в українських землях в XVI–XVII ст. (також інші) С. Плохієм [290–291]; церква в Україні як частини вселенського православ'я О. Саганом [300]; православно-католицька полеміка та проблеми унійності доберестейської та післяберестейської доби В. Шевченком [369–372]; справа українського католицького патріархату в минулому і сьогодні І. Шевцівим [367]; етно-конфесійна належність національних меншин у Львові О. Гуль [181–182]; колонізаційна політика Польщі на руських землях в другій половині XVI – XVII ст. В. Щербака [226]; погляд на уніатську церкву з перспективи її існування С. Козака [225]; культура і традиція львівських братчиків О. Матковської [266] та ін.

Окремим набутком українського історіописання треба вважати дослідження історії ранньомодерної літератури. Фундаментальне видання академіка М. Возняка «Історія української літератури» у двох книгах (1992 р., 1994 р.) [156–157] вивчає різнопланові проблеми, у тому числі полемічні твори українського письменства XVI–XVII ст. Значна увага приділена І. Вишенському, якому відводиться видатна роль у творенні української національної самобутності. Значне місце аналізу творів І. Вишенського міститься у літературно-критичних працях 1895 – 1897 рр., вміщені у тридцятому томі 50-томового видання праць І. Франка [358–359].

Українська література ранньомодерної доби також вивчалася В. Микитасем [269], Р. Лужним [250], В. Крекотнем [238], О. Крижанівським та С. Плохієм [239], І. Ісіченком [211], Г. Грабовичем [168], третій том Берестейських читань присвячено українській культурі XVII ст. [139], Н.

Поплавською [292], Р. Ткачуком [334–335], Н. Сінкевич [304], Л. Тимошенком [330] та В. Земою [206]. У колі зацікавлень авторів – руська полемічна література кінця XVI – першої половини XVII ст., релігійна публіцистика та українська поезія вказаного періоду, українська мова і конфесійне питання, взаємодія «Схід – Захід і відтворення її в полемічній літературі, становлення музичного бароко в Україні тощо. В цьому контексті необхідно згадати дослідження Н. Яковенко «У пошуках нового неба. Життя і тексти Йоаникія Галятовського» (2017 р.) [382]. Навіть побіжний погляд на аналіз творів Й. Галятовського («Ключ розуміння» (1659 р.), «Месія правдивий» (1669 р.), «Стара західна церква новій римській церкві» (1678 р.) та ін.), здійснений авторкою, показує, що його різнобічні писання ґрунтувалися на літературі західного типу, що свідчить про інтегрованість західної й української культур.

У 2007 р. видрукувана монографія Н. Поплавської «Українська полемічна публіцистична проза кінця XVI – початку XVII ст.» [292]. Авторка пріоритетно вивчає католицьку й протестантську публіцистику та її впливах на наративні пошуки православних полемістів. Авторкою проаналізовано тексти Г. Смотрицького, В. Суразького, І. Вишенського, Клірика Острозького та І. Потія. У висновках Н. Поплавської йдеться про значимий вплив українського письменства на інтелектуальне та культурне життя України.

В останнє двадцятиліття в Україні видано ключові наукові дослідження з історії Київської митрополії – Д. Вирського, М. Довбищенка, Ю. Мицика, В. Нічика та З. Хижняк, І. Сковчиляса, В. Ульяновського, В. Земи та Л. Тимошенка.

Д. Вирський у книзі «Роксоланин серед сарматів: річпосполитська історіографія України (XV – середина XVII ст.) у двох частинах (2008 р.) [151] вивчає генеологію українських ідей і концептів у річпосполитській історіографії XVI – середини XVII ст., зокрема, місце в історіографії С. Оріховського («перехідне», як уважає автор), зацікавленість русинською історіографією в православних середовищах у зв'язку із широкозакроєною

справою відновлення православної ієрархії в 1620–1621 рр., намірене залучення до джерел літописів Нестора у С. Косіва (у виданнях Віленського церковного братства), Київ як столицю «руської античності» тощо. Сліди цих історіографічних сюжетів відлунюють до сьогодні девізом Я.-Щ. Гербута «Prawdą i Pracą» («Правдою і Працею»). Книга Д. Вирського багата джерелами й оригінальністю думок.

Книга М. Довбищенка «Волинська шляхта в релігійних рухах (кінець XVI – перша половина XVII ст.» (2008 р.) [190] формує широке уявлення про участь волинської шляхти в релігійному й соціальному житті Речі Посполитої у важливий історичний відрізок часу, коли польсько-литовська держава робила важливий вибір до якої Європи належати – католицької чи протестантської (про це йдеться у авторському вступному слові). Генеральна лінія викладу пов'язана із трактуванням впливу соціальних, культурних і релігійних перетворень у європейських державах у кінці XVI – першій половині XVII ст. на українсько-білоруську спільноту й осмислення цих нових ідей її нобілітетом. Авторіві важливий погляд на проблему з позиції перспектив націєтворення. Тож волинська шляхта трактується соціальним станом, творцем і носієм націєтворчих ідей, яка «залишила унікальний історичний досвід духовного та релігійного життя в багатоконфесійному суспільстві, позначений пошуками власної національної ідентичності, захистом і розвитком релігійного життя, а також створенням оригінальної системи міжконфесійного балансу і толерації в державі», – пише М. Довбищенко [190, с. 7]. М. Довбищенко в 2001 р. також впорядкував документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. («Архів Української Церкви». Т. 3) [19].

У праці «Галицька (Львівська) єпархія XII – XVIII ст.: організаційна структура та правовий статус» (2010) [308] І. Скочиляс проаналізував релігійні та соціокультурні аспекти церковного життя Галицької єпархії у тривалий історичний період (авторові йшлося про безперечний факт довгого інституційного буття церкви). Праця опирається на широку джерельну базу й



звертає особливу увагу на зв'язок між українською (руською) культурою та православною й унійною церквами (з 1700 р.). На їх взаємодії І. Скочиляс, по-перше, маркує українські етнічні кордони, по-друге, спостерігає за еволюцією протонаціональної ідентичності русинів на територіях Галичини, Поділля, а також в окремі періоди Брацлавщини, Південної Київщини та Русо-Валахії, яку єднала київська літургійна традиція, спільний слов'яно-візантійський обряд та еклезіальна пам'ять про минуле. Церковній інституції автор надає вирішальну роль у збереженні єдності української культури в реаліях політичних, станових і конфесійних поділів. Працю І. Скочиляса високо оцінила Н. Яковенко. Дисертантка ознайомена з іншими працями І. Скочиляса [305 – 307, 401].

Ю. Мицик, В. Нічик і З. Хижняк у 2013 р. видали книгу «Петро Могила» [271] (у 2014 р. книга перевидана під назвою «Святий Петро Могила»), у якій висвітлили життєвий шлях одного з найвидатніших церковних, культурних і політичних діячів свого часу П. Могили. Книга складається із двох частин: життєпису П. Могили і аналізу характерних рис його світогляду. Значне місце відводиться питанням боротьби за легалізацію та зміцнення православної церкви. Окремий розділ присвячено соборам 1629 р. З. Хижняк у групі інших авторів є співавторкою бібліографічного покажчика присвяченому П. Могили [162]. Дисертантка ознайомена зі змістом і концептуальною лінією інших праць про П. Могилу [277, 288, 297, 332, 364].

У 2014 р. В. Ульяновський видав фундаментальне дослідження історичного портрету В.-К. Острозького у книзі «Князь Василь-Костянтин Острозький: історичний портрет у галереї предків та нащадків» [344] (В. Ульяновський раніше був відомий як автор тритомової «Історії церкви та релігійної думки в Україні» (1994) [342–343], а в 2009 р., як автор монографії «"Славний для всіх часів чоловік"»: князь Костянтин Іванович Острозький: монографія» [341]). Нова книга про князя В.-К. Острозького, за висловлюванням автора, мала залучити до вивчення історії широке коло читачів. Автор відтворив генеологію роду Острозьких із XIII ст. У деталях

висвітлив життя батька (К. Острозького) майбутнього великого гетьмана литовського. Сам В.-К. Острозький представлений в усі періоди його життя. Показані його боротьба за батьківський спадок, урядове сходження, участь у великій політиці, роль у міжнародних відносинах. Відтворені стосунки В.-К. Острозького із козаками, Московським царством, молдавськими господарями тощо. Книга В. Ульяновського – знакова подія в історичній науці.

У контексті мовлення, відзначимо також дослідження життя князя В.-К. Острозького українського історика П. Сауха «Князь Василь-Костянтин Острозький» (2002 р. ) [302] та польського історика Т. Кемпи «Костянтин Василь Острозький (біля 1524/1525–1608): воєвода київський і маршалок землі волинської» (1997 р.) [402–403]. П. Саух – філософ, тому оцінювати його працю з точки зору історика недоречно. Проте, проголошене автором бажання вивчити життя В.-К. Острозького з погляду способу життя вельможі й притаманного йому світорозуміння важливе оригінальністю самого задуму. Дисертантка покладається на висновки Т. Кемпи про прив'язаність до «церкви-матері» у світогляді руського народу, й, зокрема, В.-К. Острозького.

Книга В. Земи «Київська митрополія перед викликами Ренесансу та Реформації» (2020) [204] присвячена спробам української (руської) православної церкви знайти порозуміння та поєднатися з Римом упродовж усього XV ст. Ці ідеалістичні прагнення мали на меті відродити універсальну єдність християнства, почавши із проведення спільних вселенських соборів і продовживши поверненням до східної моделі організації церкви – пентархії, яка визнавала першим за честю Римського папу. Автор дає ґрунтовний аналіз зближення Київської митрополії з латинським Заходом на тлі поєднання інтересів православних із протестантами перед укладанням Берестейської унії. У дисертації цитуються інші дослідження В. Земи [205–208].

Праця Л. Тимошенка «Руська релігійна культура Вільна. Контекст доби. Осередки. Література та книжність (XVI – перша третина XVII століття» (2020) [330] виняткова багатою джерельною базою, через яку вивчається історія руських осередків у Вільно, книговидання в часі «релігійного

відродження». Л. Тимошенко публікує полемічний твір І. Потія і тлумачить його провідну ідею, а також – проповідь Л. Кревзи на смерть Й. Кунцевича в 1625 р. Історія києво-руського християнства Л. Тимошенком подається у світлі високих інтелектуальних звершень. У дисертації цитуються інші наукові доробки Л. Тимошенка [324–329, 331].

Отже, українська історіографія має різнобічний досвід вивчення руської релігійної думки та церковного життя в Київській митрополії в кінці XVI – першій половині XVII ст. Ключові наукові дослідження видано в 2000-х рр., що є результатом нагромадженого історіографічного досвіду.

Російська історіографія є свого роду опонентом у дискусіях із українськими вченими, між ними виражена відмінність в трактуванні внутрішніх рухів української історії та історії церкви У Берестейських читаннях взяли участь російські історики М. Дмитрієв, Б. Флоря, С. Яковенко, які приурочили 400-літтю унійному акту 1596 р. дослідження «Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. (1996) [187] (праця рецензована Л. Тимошенком [326]). Книга складається з одинадцяти частин, написаних у вигляді нарисів з найважливіших проблем, що становлять те об'ємне тло, на якому визріла Берестейська унія. Автори повернулися до тих суперечок навколо унії, які дискутувалися у полемічній літературі XVI – XVII ст., і які, в 1990-х рр. вважали «одвічними» проблемами унієзнавства. У книзі чітко простежується відхід від традиційних догм офіційної православно-російської історіографії, яка завжди демонструвала ворожу неприхильність до унії та уніатської церкви. Обмежившись поясненням причин унії дією польсько-литовських єзуїтських інтриг, тобто – зовнішніми факторами. Однак, ні Б. Флоря, ні С. Яковенко не побачили у визріванні передумов унії національних чинників. Б. Флорі та С. Яковенко виявили в русинів (українців) генетичну схильність до католицизму. Саме тому міжконфесійні стосунки аналізуються за схемою Русь – Константинополь, Русь – Ватикан і Русь – Річ Посполита.

На думку М. Дмитрієва піднесення українсько-білоруської культури відбулося завдяки І. Федорову, А. Курбському, Ф. Косому, тобто руське національно-культурне і релігійне піднесення було продовженням московського. Що більше, російський історик І. Голенищев-Кутузов стверджував, що В.-К. Острозького при православ'ї втримував А. Курбський, оскільки в усьому іншому він був вірний королю і польській державі [161, с. 34–46] (про це також читаємо в документах про перебування князя А. Курбського [4; 5]). В пізніших дослідженнях М. Дмитрієв довів цю думку до логічного завершення [146, 188]. Автор переконаний, що русько-московські культурно-релігійні зв'язки були виразом спільності східнослов'янської православної культури, шляхи ж російського, українського і білоруського православ'я тимчасово розійшлися лише в першій половині XVII ст.; у другій чверті століття українсько-білоруське православ'я повернуло до Московії те, що було запозичене, перероблене і збагачене протягом попередніх десятиріч. Проте відомо, що Московія приєднанням 1686 р. Київської митрополії до Московського патріархату, насильно нав'язала Україні свою православну культуру, підмінивши нею українське православ'я, яке розквітло в епоху П. Могили, а українські клір і книжники, вивезені на схід, вестернізували Росію [374, с. 54–61].

Б. Флоря, російський історик-медієвіст, автор численних праць середньовічної та ранньомодерної історії Росії й Центрально-Східної Європи. Його праці базуються на широкій джерельній базі. Проблематика православної і католицької церков у Речі Посполитій також вивчається в контексті політичних реалій у Східній Європі в XVI – в першій половині XVII ст., які визначали польська і російська держави. Перше, ґрунтовне дослідження Б. Флорі «Русско-польские отношения политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII века» видрукувана 1978 р. [355]. У 2003 р. Б. Флоря видав ґрунтовне дослідження «Между Римом и Царгородом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 pp.» [350]. Книга написана на багатих джерельних матеріалах польського, римського,

українсько-білоруського походження. Автор поставив перед собою завдання формування неупередженого погляду на процеси в українсько-білоруських землях Речі Посполитої, що завершилися укладанням унійного акту. Б. Флоря вважає історію Брестської унії – історією ілюзій, хоча історично закономірною, але приреченою на крах. Брестська унія закріпила відмінність історичної долі Лівобережжя, Правобережжя і Галичини в XVI – XVIII ст.: «виросли важкі для теперішньої незалежної України протиріччя між її західною та східною частинами», – вважає автор [350, с. 284]. Висновкам Б. Флорі в українській історіографії протиставлено багато аргументів. Наведемо лише поширене в інфопросторі Л. Тимошенком повідомлення про підготовку ним до публікації нової монографії з історії унії. Л. Тимошенко звертає увагу (і закликає сучасне православ'я) усвідомити той факт, що унія окрім всього зберегла українське-білоруське православ'я, яке в епоху П. Могили досягло свого апогею, аж поки інші чинники стали визначати історію руських земель. Дослідження Б. Флорі висвітлюють широке кола проблем історії церкви у регіональному й загальноєвропейському контекстах [267; 351–356].

Треба відмітити, що в Росії приділяється значна увага історії України і Білорусі. Наприклад, там друкується збірник наукових праць «Славяне и их соседи», щорічник «Белоруссия и Украина: история и культура», спеціалізовані часописи «Древняя Русь: вопросы медиевистики», «Славяноведение», «Средние века» та ін. Серед авторів І. Макарова, С. Яковенко, Б. Флоря, М. Дмитрієв, Ю. Куракін, А. Рогов, А. Турілов, Б. Фочкін та ін. Дисертантка знайома з джерелознавчим дослідженням Львівського ставропігійного братства Ю. Шустової (2009 р.) та ін.

У російському інформаційному просторі все частіше з'являються статті, які наріжним каменем своїх наукових завдань бачать приборкання українського «сепаратизму», спровокованого впливом Заходу на штучне розпалювання сепаратистських настроїв в українському народі. У викладі доводять, що тези деяких українських ідеологів про різні ідентичності російського і українського народів безпідставні. У Росії створено галузь

«псевдоісторичної науки». Російські погляди на Україну не є породженням сьогодення. У «Документах, объясняющих историю Западно-русского края» 1865 р. видання, автори у вступному слові бідкаються, що «західна Європа так і не зрозуміла десять мільйонів людей, що живуть між великою Росією і Польщею, що мають свої особливості, але за духом близькі до великоросів, а належність цього народу до російської народності, вповні потверджується спільністю мови з великоросійською» [46, с. IV–V, XIV, XVIII та ін.]. Історіографія середньовіччя і ранньомодерного часу менше піддана імперському наративові.

Протягом ХХ ст. в Польщі було опубліковано низку наукових праць з історії православної церкви. Особливої уваги заслуговують ті, що були написані в 1930-х рр. Їх автори концептуально спиралися на дослідження М. Бобринського, Б. Батошевича, Е. Ліковського та ін.; наприклад, йдеться про фундаментальну працю Е. Ліковського «Unia brzeska» (r. 1596) [410] («Берестейська унія (1596 р.)»), український переклад якої з'явився у Львові в 1916 р.

В Україні традиційно спостерігаємо значний інтерес до польської історіографії [142, с. 32] (не залежно від тематики дослідження). Їй властиве опертя на широку джерельну базу, ґрунтовний аналіз (цю тезу підважив Л. Тимошенко), національна спрямованість трактувань тощо.

Отже, польські історики К. Ходиніцький і Я. Волінський досліджували головно проблему відносин польської держави з православною церквою [415]. Простежували зміст і динаміку розвитку цих відносин з кінця XIV ст. і дійшли висновку, що переломним моментом в історії ставлення польської держави до православної церкви стала унія [359, с. 338]. Я. Волінський підкреслював, що для польсько-литовської держави питання про унію католицької і грецької церков набувало важливого значення з точки зору внутрішньої єдності держави [414, с. 44–45]. Вони ж (та інші історики) обстоювали думку, що ідею унії висунули у Римській курії, зокрема папа Григорій XIII. Серед безпосередніх причин церковної унії називали утворення Речі Посполитої,

постання Московського патріархату (1589 р.), кризу в вселенського православ'я і в його руській гілці, внутрішню боротьбу в церковних колах, засобом подолання яких руські єпископи бачили унію з Римом. Щодо постаті князя В.-К. Острозького, Я. Волинський не вважає його противником унії, а лише противником умов унії. Цю думку також відстоював Т. Кемпа. Польські історики єдині у думці про негативний вплив унії на єдність польської держави.

Польська історіографія радянського періоду інтерпретувала, на дозволений офіційною ідеологією манер, різні аспекти унії. Тож Х. Міхнік, Л. Мослер замовчували об'єктивні факти унії в Україні кінця XVI ст., вона, у їх трактуванні, була лише зрадою ієрархами національних інтересів українського народу.

Професор Ягеллонського університету Ю. Геровський вважає, що руські ієрархи мали два шляхи виходу з кризи: повернення до споконвічних традицій церкви або до унії з Римом. Протестантська альтернатива виключалася, позаяк, на думку автора, деякі постулати протестантизму, такі як, одруження священників, причастя під двома видами, використання національної мови в богослужінні, були притаманні одвічно православній церкві. Тому для протестантський неофітів з магнатів і шляхти українських земель була тільки одна дорога – до католицизму [400, с. 65]. Оцінюючи Берестейську унію з точки зору інтересів Речі Посполитої, Ю. Геровський поділяє думку польських істориків, що унія вплинула на поглиблення релігійного розколу в державі (поряд з існуючим класовим і національним) і посилила боротьбу дезуніатів за відбудову православної ієрархії. Позаяк ініціативу перехопили міщани, братства і козаки, польська держава втратила можливість впливати на розв'язання питання. Ю. Геровський вивчає XVII і XVIII ст. під знаком цієї боротьби.

У дисертаційному дослідженні також залучені праці М. Бензи [390], М. Мельника [411], А. Пашка [413], А. Фенчака [399] та ін.

Як зазначав Т. Кемпа, поляки протягом XIX і XX ст. багато писали про князя В.-К. Острозького [402, s. 6]. Сам Т. Кемпа та Т. Хинчевська-Геннель є авторами цілісних наукових життєписів князя В.-К. Острозького. Їх монографії поцінують і цитують в Україні, завдяки повноті використаних джерел та оригінальності інтерпритацій. Взагалі, Т. Хинчевська-Геннель з'ясовує ширші питання, наприклад, національного самоусвідомлення руської шляхти і в цей контекст вписує руського православного магната. Т. Кемпа бачить у В.-К. Острозькому політичного діяча на церковній ниві. В цілому, якщо об'єднати загальним розумінням польську історіографію, то вона (а це, окрім згаданих, також О. Халецький, і К. Ходиніцький та ін.) не бачить протиріч між православною вірою і відданістю польській державі В.-К. Острозького. Щоправда, поряд із прихильним та об'єктивним потрактуванням його особи, в польській історіографії витворювалися легенди: про ув'язнення магнатом сина Януша після переходу на католицизм, про «таємниці смерті» сина Олександра та ін. З. Кухович навіть приписував В.-К. Острозькому психічні захворювання, називав його «мегаломаном та епілептиком» [407, s. 185]. Дисертантка також ознайомила з іншими працями польських істориків [400, 409–410].

Те, що українська, російська і польська історіографії різняться трактуванням подій у Речі Посполитій у XVI – XVII ст., явище закономірне і неунікненне. Кожна із тепер сформованих держав має свою рацію в поясненні здобутків і помилок політичних і державних рішень. Особливо це стосується польської держави, яка з причини нагромаджених слабкостей, втратила суверенний статус наприкінці XVIII ст. Тривалий час її інтелектуальна еліта розглядала річпосполитську демократичність, завдяки якій було укладено унійний акт, як слабкість, яку потрібно подолати.

## **1.2. Документальна основа дослідження**

У дисертаційному дослідженні використані історичні джерела двох типів: полемічна література (в оригінальних текстах і в перекладах) та



документи, що характеризують інституційну будову православної та уніатської церков та міжцерковні взаємини у XVI – XVII ст., з-посеред яких першоджерела та документи, видрукувані у збірках XIX і XX ст., які зберігаються в Центральному державному історичному архіві України у м. Києві, Національній бібліотеці України імені В. Вернадського (Відділ стародруків та рідкісних видань), Національній історичній історичній бібліотеці України тощо.

*Полемічна література.* Одним із основних джерел дисертації є полемічна література, яка, за висловлюванням І. Ісіченка, має значення «чинника національної самобутності» [218, с. 46]. Отже, це – твори релігійного характеру, присвячені питанням етосу християнської церкви, що продовж XV – XVII ст. виникали в руських церковних колах, і відтворювали ідейні протиріччя на цьому ґрунті. Дисертантка відштовхується від твору Г. Смотрицького «Ключ царства небесного» (1587 р.), який вважають знаковим, оскільки «з нього та з Василя Острозького почалася «нова» ранньомодерна література» [330, с. 218] і завершує требником, впорядкованим П. Могилою 1646 р., трактуючи його, як твір, що узгоджує східний і західний порядок проведення треб у розумінні пастиря східної церкви.

Дисертантка ознайомлена з оригінальними текстами «Апокрисис» (1597 р., 1598 р.) Хр. Філалета [92], «Антиризис» І. Потія (1597 р., 1599–1600 р.) (авторство І. Потія є предметом дискусії) [126], «Апологія» (або «Аполлея») [18], книжки руським діалектом написаної 1628 р., зверненої до не-уніатів заради їх єдності і порятунку Речі Посполитої», «Євангеліє Учительное, перекладене... за повелінням Петра Могили» 1637 р. [50], «Євхалагїон, або молитвослов, или Требник... Петра Могили» 1646 р. у трьох частинах [51–53], «Літос або Камінь із праці правди на розбиття митрополичого блудословія» [60] (також видано окремою книгою Г. Могильницькою (2009 р.)), написаного у відповідь на критику К. Саковича («Епанорторзіс або Перспектива» (1642 р.)) літургійного обряду обох церков, зокрема висміювання уніатів-католиків в обрядових помилках і у використанні православних богослужбових книг та

ін. «Літос» був відповіддю, автором якої вважають П. Могилу [314, с. 78], Й. Галятовського Месія правдивий Ісус Христос син божій» (1669 р.) [42] (твори Й. Галятовського опубліковано Л. Барановичем [137]).

У дисертації також аналізуються полемічні тексти, вміщені в серійному багатотомовому виданні «Русская историческая библиотека» («Памятники полемической литературы в Западной Руси» (Т. 4 (1878 р.), Т. 7 (1882 р.), Т. 19 (1903 р.)) [72–74]. Серед них твори єзуїтів з критикою православної церковної інституції, неосвіченості руських пастирів та іншого – «Доводи віри Римської Церкви» Б. Гербеста (1566 р.) [73, с. 613–632]), «Про єдність Церкви Божої під одним Пастирем і про відступ греків від цієї єдності» (1577 р.) П. Скарги [73, с. 223–562], його ж «Берестейський собор і його оборона. Твір Петра Скарги 1596 р.» [73, с. 939–1002], а також твори православних полемістів – «Писання про лютерів» (1580) Євстахія (архидиякона) [74, с. 47–182], «Книжиця о єдиній православній вірі» В. Суражського (1588) [73, с. 633–933], «Палідонія або «Книга оборони»» (1621 р.) З. Копистенського [72, с. 313–1200]. Першою суттєвою відповіддю, що надійшла із православного боку на книгу П. Скарги вважають «Ключ царства небесного» (1587 р.) Г. Смотрицького (вір уміщено в «Архиве Юго-Западной России» (Ч. 1, Т. 7) [25, с. 232–265].

Важливим джерелом є твори одного з ініціаторів унії, наближеного до В.-К. Острозького берестейського та володимирського єпископа, пізніше митрополита І. Потія «Унія Греків з костелом Римським» (1595) [73, с. 111–168; 90, с. 101–171]. Л. Тимошенко у книзі «Руська релігійна культура Вільна (XVI – перша третина XVII ст.» опублікував твір І. Потія про Берестейський собор» (1597) і витлумачив його зміст, називаючи безцінним свідчення учасника собору в Бересті 1596 р., а також визнаючи за І. Потієм особливий внесок у модернізацію Східної Європи [330, с. 235–327, 252].

У виданні «Тисяча років суспільно-політичній думці в Україні» (2001 р.), другий том якого присвячено полемічній літературі кінця XVI і першої половини XVII ст., опубліковано листи І. Потія до князя В.-К. Острозького («Лист до князя К. Острозького від 3 червня 1598 року» [80, с. 455–468]).

І. Потій переконує князя в спільності між греками і римлянами, і лист «Відпис на листа Клірика Церкви Острозької, відписаний у тому ж таки (1598 р.) [80, с. 455–468], у якому «будова на чужому фундаменті» бачиться авторові великою небезпекою [80, с. 455]. У цьому ж виданні – поетичний твір С. Кленовича «Роксоланія» (1584 р.) [80, с. 281–298], у якому постає образ «буколічної Русі від Холма до Києва», а «православна людність розселена у Сарматії, відокремленої лісами від московитів, а Київ постає як руський Рим» [204, с. 117]. Тут же «Ключ царства небесного» (1587) М. Смотрицького [80, с. 315–317], І. Потія «Унія греків з костелом римським» (1595) [80, с. 381–407] та ін. У другій книзі – твори І. Вишенського «Книжка» (1598–1601 рр.) [81, с. 7–38], С. Пекаліда «Про Острозьку війну під П'яткою» (1600 р.), Ю. Рогатинця «Пересторога, вельми потрібна на потомні часи...» (1605 – 1606 рр.) [81, с. 104 – 111], М. Смотрицького «Тренос, або плач» (1610) [81, с. 133–178], Й. Борецького «Протестація» (1621) [81, с. 286–299]. Духовний заповіт Й. Борецького 1631 р. опубліковано у Волинських єпархіальних відомостях 1863 р. [49], також «Exegesis...» (1635) С. Косова [57] та ін. Твори, залучені до дисертаційного викладу. Ці та інші літературні пам'ятки доступні також в інших виданнях [26–27, 44, 45, 55–56, 67, 71–74, 76].

Пам'ятки літературної полеміки зібрано в першій частині (Т. 7 (1887), 8 (1914) «Архиву Юго-Западной комиссии» [25, 26]. У сьомому томі – писання П. Могили (власноручні записи П. Могили про чудеса й чудотворні явлення в православній церкві [25, с. 49–66], канони та інші піснеспіви складені П. Могилою [25, с. 133–170]). У виданні вміщено твір «Ключ царства Небесного» (1587 р.) Г. Смотрицького [25, с. 241–249], Його ж «Календар Римський новий» (1587 р.), послання І. Вишенського до львівських братчиків [25, с. 24–26] із закликом до простоти і смирення буття («будьте нерозумними, простими, нехитрими» [25, с. 24]), *Verificatia niewinności* – твір М. Смотрицького, виданий Віленським православним братством у 1621 р. як відгук на висвяту православної ієрархії 1620 р. [25, с. 279–289] тощо.

Дисертантка вивчала документ «Діяння Київського собору 1640 р.» у викладі К. Саковича [72, с. 21–48]. Документ однаково цікавий і важливий, по суті, читаємо щоденник собору. Як розуміємо із «Діянь», православна церква надалі обтяжена проблемами, які характеризували її етос у доберестейську добу. Зі слів о. Ісайї: «...в нашій Руській Церкві є слов'янські книги, які небагато руських священиків розуміють [72, с. 27–28]. Тому митрополит П. Могила виніс на візію собору свій катехизис. Православні мали багато нез'ясованих віровчальних питань, вирішення деяких з них покладали на константинопольського патріарха, про що К. Сакович говорив із неприхованим скепсисом, бо на той час всім було відоме загравання К. Лукаріса з кальвінізмом. Насамкінець, митрополит застеріг, що на час собору ієрархи не повинні палити тютюн і перебувати в нетверезому стані [72, с. 29–30].

Комплекс полемічної літератури поберестейської доби переконує про непросту ситуацію в православній церкві щодо декларування своїх догматів (на відміну від уніатів, які знайшли в Римі кваліфіковану допомогу), тому причетні змушені були взятися не тільки за реформу власної церкви, але й за складання системного викладу основних засад православного вчення, що в 1645 р. у Львові було опубліковано як Катехизис П. Могили, вдруге в Москві в 1649 р. під тією ж назвою [62]. У дисертації цитується текст Катехизису, впорядкований і опублікований А. Жуковським в 1996 р. [56]. Прихильністю до рішень собору і особисто до П. Могили висловлював І. Галятовський. Він одним із перших став на оборону правдивих поглядів П. Могили ще у XVII ст., про це йдеться в творі І. Галятовського «Месія правдивий Ісус Христос син Божий» (1669) [42]. З такою ж прихильністю до праці П. Могили ставився його сучасник С. Косов, йдеться у його творі «Exegesis» (1635 р.) [57, с. 5–7] та ін.

Примітно, що у радянський період, корпус пам'яток, що традиційно називають «полемічна література» належав до дозволених джерел. Відома також окрема думка знавця полемічної літератури XVI – XVII ст. В. Земи про необхідність переглянути корпус виданих текстів, що увійшли до наукового

обігу протягом другої половини ХІХ – ХХ ст. і продовжують формувати уяву про полеміку. Перевірка цих пам'яток з точки зору правильності передачі основного тексту й атрибуції певним автором назріла вже давно. Суттєвим є також кодикологічне та текстологічне опрацювання відомих рукописних текстів та їх списків» [206, с. 45]. Утім, у дослідженні цитуються полемічні твори зі збірок: «Українська поезія ХVІ ст.» (1987 р.) [86], «Українська поезія ХVІІ ст.» (1988 р.) [87], «Українська література ХІV – ХVІ ст.» (1988 р.) [83]; «Українська література ХVІ – ХVІІІ ст. та інші слов'янські літератури» (1984 р.) [84], «Українська література ХVІІ ст.» (1987 р.) [85], «Українська поезія: середина ХVІІ ст.» (1992 р.) [88], «Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія» (у 2-х т., 1995 р.) [90] та ін. Підмічено широке тиражування творів І. Вишенського [38–40].

*Неопубліковані документи.* Архівні матеріали Центрального державного історичного архіву України (м. Київ) у дослідженні пояснюють деякі аспекти життя Київської митрополії. У фонді 48, вміщено листи І. Потія до великого гетьмана литовського Л. Сапіги (справи 493, 495, 499) [95–97] (два листи також видрукувані й проаналізовані Л. Тимошенком). Поунійні реалії боротьби «Русі з Руссю» поберестейської доби пояснюють документи фонду 182, зокрема йдеться про захоплення церковних споруд навзаєм уніатами і православними й вирішення цих спорів (справи 61, 62, 67, 70, 78 та ін.) [99, 100, 103, 106]. Документи цього фонду висвітлюють питання неприйняття рядовим духовенством і монахами унії й відмову визнавати митрополитів з'єднаної церкви (справи 64, 66 та ін.) [101, 102]. У цьому ж фонді міститься документ Владислава ІV з «Пунктами заспокоєння віри жителів Коронних... Руського народу православного...» 1632 р. (справа 77) (законодавчий акт, скріплений присягою королевича Владиславом Вазою, після коронації – польським королем Владиславом ІV, якими, по суті, було легалізовано православну церкву) [105] та відповідь православних на лояльність річпосполитського короля (документ фонду 223 (справа 479) [115]. Зміст документів, хоч і персоніфікований, все ж формує необхідну уяву про

боротьбу між двома руським церквами, визначальну для першої половини XVII ст. Документи також засвідчують прагнення короля примирити уніатів із православними (справа 84) [109]. Лист віленського, мінського і случького братств до митрополита П. Могили про захист православної віри, які треба порушити на сеймі 1640 р. та з проханням відкласти скликання помісного собору до завершення роботи сейму (справа 81) [108] засвідчує сильну сторону «православної партії» в стосунках між двома руськими конфесіями тощо. Майнові питання, занотовані у справах 27 і 32, фонду 221 позовах Київського митрополита М. Рогози до шляхтичів у 1590 р. і 1592 р. [113, 114] супроводжувалися звинуваченнями в грабежі, побиттях та убивствах підданих, прийняті нами як свідчення жорстких протистоянь між власниками духовного сану і мирянами і включені у контекст аргументації про кризові явища в церковній інституції, які, як стало відомо з опрацювання більшого кола джерел, хоч і мали системний характер, не мали виключно рис православних кіл Речі Посполитої.

*Опубліковані документи.* Важливу частину джерел дисертаційного дослідження становлять видрукувані продовж другої половини XIX – XX ст. документи під назвою «Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною Коммиссиею для разбора древних актов, Высочайше учрежденною при Киевском, Подольском и Волынском Генерал-Губернаторстве (виходив з 1856 р.) [20–32]. Документи, зібрані археографічною комісією, формують уявлення про руську церкву як соціальну інституцію, наводяться дані про кількість церков в єпископіях, матеріальний і духовний стан єпископату, міжцерковні відносини, міжособистісні відносини руського єпископату та ін. І все ж, ці документи не формують прямих причинно-наслідкових подій в Київській митрополії. До прикладу, в першому томі, першої частини «Архиву...» відтворено історію про невідповідну ієрарху поведінку «отця владики у вчинку, що криваве покарання за собою тягне...» К. Терлецького [25, с. 396–398, 401–405]. К. Терлецький відомий як один із організаторів Берестейської унії, тому очевидно, що видавці мали на меті очорнити не лише авторитет

конкретної особи, а одразу всіх прихильників унії та й саму унію. У цьому ж контексті читаємо оповідь про «двоєженця» митрополита Онисифора (Дівочки) і пов'язування його імені з солодкавим ставленням до жінок. У зв'язку з цим падають в око аналогії з накладенням анафеми московською патріархією на патріарха Філарета (Денисенка) в 1997 р. Одним із пунктів звинувачень так само було «жіноче питання» у житті ієрарха. Прийом очорнення українських ієрархів має давнє коріння.

У дослідженні залучено документи періоду П. Могили, пов'язані з православно-католицькою полемікою після висвяти патріархом Феофаном православної ієрархії 1620 р. [25]. У цьому томі поміщено різного роду записи, примітки П. Могили; господарські документи, каталоги книг, куплених П. Могилою у Кракові і Варшаві, тощо. В процесі праці особливий інтерес становили нотатки П. Могили 20–40-х рр. XVII ст., як джерело, що пояснювало зусилля церковних ієрархів та інтелектуалів, докладених до прищеплення переконання самодостатності руського православ'я в його історичному та сакральному бутті, уявлення про особливу опіку Бога над православною церквою утворили ідейну основу для об'єднання церков, і переконання, що достоїнство Київського митрополита повинно бути піднесено до сану патріарха. Ті же мотиви бачимо в полемічних творах Віленського православного братства на захист висвячення православної ієрархії, зверненні руських православних ієрархів до короля Сигизмунда III з роз'ясненнями причин законності їх висвяти єрусалимським патріархом Феофаном в 1620 р., в «Синописі» – творі на захист прав православної церкви та ін. [25, с. 49–132, 133–170, 171–180, 181–183, 188–189, 232–265, 279–344, 345–442, 443–510, 511–532, 532–576, 577–649].

Стисло в тексті дисертації використані документи з характеристикою поунійних міжцерковних відносин в Речі Посполитій, а саме: різного роду прохання православних дворян послам сеймів з домаганнями знищення унії і відновлення православної релігії, про позбавлення уніатських митрополитів і єпископів духовної влади, про дозвіл дворянству обрати нову православну

ієрархію та ін. [31, с. 44–46, 66–82, 116–130, 130–150]. Документи є свідченням тому, що унія поза очікуваним ефектом, розпалила протистояння руського народу. Ця боротьба «Русі з Руссю» ослабила позиції польської держави в контактах з Москвою і після смерті Сигизмунда III допомогла легітимізувати православну ієрархію на Варшавському сеймі 1632 р. (документи-інструкції руських дворян до сейму 1632 р. містяться також у першому томі, частині другій «Архиву...») [31, с. 162–181]. Тож ідея об'єднання українських церков під зверхністю патріарха розглядається в контексті змін, що відбулися після укладання Берестейської унії в 1596 р.

Аналіз документів Львівського ставропігійного братства свідчать про те, що братські кола не були носіями унійних ідей [27, 30]. Значення їх діяльності полягало головню у тому, що засобом книгодрукування вони посилили громадські контакти в руському суспільстві й усвідомлення спільної політичної мети різних суспільних станів.

Інформативними для дослідження є документи зі збірки «Дополнения к актам историческим, относящимся к России. Собраны в иностранных архивах и библиотеках и изданы Археографической комиссией (1848 р.). Из документів черпаємо відомості про контакти В.-К. Острозького з Ватиканом і схиляння його папою Климентом VIII до впровадження унії, бо хоч нікого присилувати не хотіли, але воліли «аби завжди помисли і воля єдиними були» [48, с. 155]. Наступний документ зафіксував позитивну відповідь В.-К. Острозького [48, с. 155–157]. В збірнику вміщені також інші важливі документи: 1) папери А. Посевіна (1581–1582 рр.), у яких автор звіряє плани щодо унію на руських землях; 2) договірні статті про надання православним жителям Речі Посполитої і Литви свободи у віросповіданні (листопад 1632 р.); 3) уривок зі щоденника депутата, учасника Варшавського сейму, про суперечки, що виникли з приводу дарованої русинам королем Владиславом IV свободи віросповідання (лютий – березень 1633 р.); 4) грамота польського короля Владислава IV про затвердження П. Могили в сані київського митрополита і надання православним єпископських кафедр в Луцьку, Перемишлі, Могилеві



(березень 1633 р.); 5) окружна грамота польського короля Владислава IV, яка схилила православних мешканців Русі і Литви вступити в союз з уніатами й обрати, за прикладом московитів, особливого патріарха, вересень 1636 р. та ін. [48, с. 160–163, 169–174, 174–175].

До дисертаційного дослідження залучено документи, що були надруковані на початку ХХ ст. В Петербурзі й у Львові, що пояснюють унійну акцію 1629 р. С. Голубєв опублікував православні документи [164, с. 353–371], П. Жукович – акти з колишнього архіву уніатських митрополитів, що переховувалися в архіві св. Синоду в Петербурзі [54], І. Крип'якевич – акти, що належали колись папському нунцієві А. С. Кроче, що перебував у Польщі в 1627–1630 рр. [58]. Особливо примітно, що в 1950–1980 рр. не публікувалося документів, які би проливали світло на унійні переговори між православною ієрархією Речі Посполитої і папським престолом.

Історична наука нагромадила низку документів Берестейської унії 1596 р.: «Правда про унію: Документи і матеріали» (1965) [70], «Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану» (1988 р.) [34], «Унія в документах» (1997) [91], «Берестейська унія 1596–1996» (1997 р.) [33] та ін. Трактатування змісту документів якісно змінилися після відзначення 400-ліття Берестейської унії в Україні у 1996 р. Результати дискусій була зафіксовано у виданні, здійсненому Інститутом історії Церкви і Львівською богословською академією під назвою «Берестейські читання» (1994–1996) за загальною редакцією Б. Гудзяка.

Комплекс видрукованих полемічних текстів і документальних свідчень про форми інституційної будови православної церкви дають часткові відомості про походження і заходи довкола утворення патріархії на руських землях в XVI – XVII ст., як результату завершених дій довкола поєднання церков на руських землях. Тому до вивчення теми залучено корпус документів, виданих отцем-василіаном А. Великим при підтримці всього василіанського чину у Римі. «Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia» (1953) [116]; Documenta Pontificum

Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075–1953) In. 2 vol. Vol. I.: 1075–1700 (1953) [119]; Epistolae Josephi Velamin Rutskyj Metropolitanae Kioviensis Catholici (1613–1637) (1956) [121]; Litterae S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes. Vol. 1–7, Vol. 1: 1622–1670 (1954) [125]; Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes 1550–1850 A. Welykyj (1959) [124]; «Documenta Unionis Brestensis eiusque auctorum (1590–1600)» (1970) [120] тощо. Це наймасштабніший проект задокументування історії України й Білорусі в другій половині ХХ ст. (документи із ватиканського архіву за 1557–1679 рр. також видруковано Л. Тургеневим в другому томі «Актов исторических» [1]. Із пізніших пам'яток важливими є двадцять три листи, відправлені папою Урбаном VIII з листопада 1645 р. до знатних осіб в Польщі з метою запровадження та ін. Увесь комплекс документів становить повноту дисертаційного викладу.

### **Висновок до першого розділу**

Підсумовуючи скажемо, що натеper історична наука, вивчаючи історію православ'я на руських землях Речі Посполитої кінця ХVІ – першої половини ХVІІ ст., напрацювала різноманітні дослідницькі методи й міждисциплінарні підходи, представляючи історію церковної регіональної інституції в світлі джерел і загального контексту історії християнської церкви. Ця позитивна зміна виопуклилася в історіописанні 2000-х рр., видруванням ґрунтовних праць, що вивчали різні аспекти історії Київської митрополії. Їх автори – В. Зема, І. Скочиляс, Л. Тимошенко, В. Ульяновський, Н. Яковенко та ін. Очевидно, що поява такого роду досліджень має опертя на історіописання попередніх років, головно дораднського часу, на дослідження в діаспорі, а також на повернуті в історичну науку репресовані імена і праці.

У дисертації звернуто увагу на ті історичні дослідження, які зробили найбільший внесок в опрацюванні тематики. Це – праці, що вийшли з Київської академії (з 1819 р. – Київської духовної академії) М. Бантиш-

Каменського, М. Маркевича, М. Булгакова, С. Голубєва, М. Любовича, І. Малишевського, Ф. Титова та ін.

Народницька школа історіописання, започаткована В. Антоновичем і розвинута М. Грушевським та ін. містить розмаїтий спектр фактів та ідей, які натеper витлумачуються з погляду нових методологічних підходів, проте й самі по собі не втратили значення силою інтелектуального проникнення в проблему.

Дослідження в діаспорі мають привабливість відсутністю ідеологічної заангажованості авторів, – по-перше; по-друге, ґрунтованістю цих джерел на збірках Ватикану (І. Огієнко, О. Оглоблин, А. Жуковський та ін.).

Особливо важливим, з погляду дисертантки, є започатковане 1992 р. видання Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського та Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. «*Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей*» (1992–1998) та видання Берестейських читань Інституту Історії Церкви Львівської Богословської Академії (1994–1996).

До дисертації залучено дослідження української полемічної літератури М. Возняка, М. Грушевського, І. Франка, а також В. Микитася, Р. Лужного, В. Крекотня, Н. Поплавської, Р. Ткачука, Н. Сінкевич та ін. Важливі підходи, міркування і висновки почерпнуті у дослідженнях В. Земи, Л. Тимошенка, Н. Яковенко.

Щодо російської і польської історіографії акцентовано на добре відомих в Україні дослідженнях Б. Флорі, учасника Берестейських читань), С. Яковенка, М. Дмитрієва. Дисертантка ознайоmlена з дослідженнями Ю. Куракіна, А. Рогова, А. Турілова, але в концептуальну канву висновки істориків не залучалися. Бачення, наприклад, унійного процесу в XVI ст. як історичної аномалії, не наближають до істинного розуміння історії України.

Польська історіографія історії церкви характеризується розмаїттям досліджуваних проблем. Причини такої уваги до середньовічної та ранньомодерної історії зрозумілі – послаблення річпосполитської держави, що

допровадило до понад столітньої бездержавності, змушувало заглиблюватися в історію Речі Посполитої в пошуках сильних і слабких сторін її політики. У дисертації цитуються найбільш знакові дослідження А. Брюкнера, К. Ходиніцького, А. Фенчака, Т. Кемпи, Й. Крайцера, З. Куховчиа, М. Мельника, Т. Хінчевської-Геннелъ та ін.

Джерельна база дослідження різнопланова: по-перше, полемічна література в оригінальних текстах і перекладах, здійснених в кінці XIX – XX ст. Значення полемічної літератури, як джерела, надважливе, оскільки полемічний твір демонстрував швидку реакцію окремої особи на симптоми змін. Інституційні зміни відбуваються повільніше, вимагають величезного матеріального ресурсу, тому розуміння динаміки процесу, напрямку його можливого розвитку формувала полемічна література.

Інший тип джерел – неопубліковані документи – залучені, здебільшого, для аргументації специфіки соціального стану духовних людей, що пояснюють політичну мету унійного процесу й мотивацію владик перейти під зверхність папи римського. Документи яскраво унаочнюють масштаби боротьби на руських землях після унійного акту з Римом. Щоправда, нічого не говорять про сприйняття унії, наприклад міщанами (за винятком об'єднаних у братства) і селянами. А необхідність розумінні чисельності прихильників і противників унії, їх географічного розселення, соціального статусу залишається великою.

Найширший спектр питань дослідження висвітлюють опубліковані в кінці XIX – XX ст. документи. Вони формують уявлення про Київську митрополію як інституцію, про внутрішнє наповнення її церковно-релігійного життя, а також знання полемічних текстів. Документи кінця XIX ст., видані зібрані і видані Археографічною комісією мають констатуючий характер і схиляють дослідника до однозначних висновків на користь православної конфесії, тож не формують причинно-наслідкових зав'язків подій у кінці XVI – першій половині XVII ст. в Київській митрополії. До дисертаційного викладу залучено збірники документів, виданих у XX ст., в тому числі полемічної

літератури і документів Берестейських соборів. Окремі документи чи твори, наприклад, текст І. Потія про Берестейський (унійний) собор залучено із дослідження Л. Тимошенка.

Особливо підкреслимо гідну науково-археографічну діяльність отців-василіан в другій половині ХХ ст., яка полягала в основному в публікуванні церковних джерел (також у виданні часопису «Записки ЧСВВ» і монографій), цитованих у дисертації. Титанічна праця о. А. Великого, при підтримці всього василіанського чину, увінчалася реалізацією наймасштабнішого проєкту з публікації джерел української і білоруської історії, відомої за назвою «Римські документи Католицької церкви на землях України і Білорусі, зібрані і видані заходами оо. василіан» (1952–1984).

У дисертації не униклося відтворення інтелектуальної й подієвої історії Київської митрополії як суто «лінійного процесу» (висловлювання І. Скочиляса). Проте, сформовано усвідомлення необхідності вивчення «києво-руської релігійно-культурної традиції» в аспектах еклезіальної структури, релігійної практики широких соціальних станів (міщан, селян) та тогочасного богослов'я.

## РОЗДІЛ 2. УКРАЇНСЬКЕ (РУСЬКЕ) ПРАВОСЛАВ'Я НАПРИКІНЦІ XVI СТ. : ШЛЯХИ ВИХОДУ З КРИЗИ

### 2.1. Східно-візантійська зорієнтованість Київської церкви на тлі Реформації та Контрреформації

XVI ст. з усякого погляду було сторіччям кризи і реформи у сфері суспільно-релігійної думки та організаційної форми існування східної і західної церков. Критерії такого занепаду відшуковуються на порівнянні з якісно вищому попереднім станом функціонування інституції, або ж за умов появи нового критерію «ідеального» стану, в світлі якого стара інституція втрачала значення «еталону».

З XV ст. східна церква переживала глибоку кризу, пов'язану із втратою Візантією її політичних і культурних позицій, а потім і повного завоювання Балкан імперією Османів. Політичне панування неправославних державців згубно позначилось на організаційному житті східної церкви. Київська церква ще з часів Володимира Великого й запровадження християнства на Русі була дочірною церквою Константинопольського патріархату, який цікавився руськими справами переважно з точки зору допомоги патріаршому престолу, тому несла на собі увесь тягар труднощів вселенського православ'я.

Католицька церква вважала, що простою заміною священників-«схизматиків» на ксьондзів можна було повернути Русь на істину віру. Протягом XV ст. польські королі та литовські великі князі, магнати і шляхта закріпили за собою право патронату над православною церквою. Світська влада привласнила собі виключне право призначати православних митрополитів, єпископів і кандидатів на нижчі церковні чи монаші посади, надавати у володіння церковні маєтності, видавати постанови з церковних питань, чинити суд і виносити вирок у правових спорах, які торкалися духовних осіб і церковного майна. Ця прерогатива отримала назву «права подавання» [32, с. 3–224]. Грамоти на єпископство видавалися здебільшого наперед, з правом зайняти кафедру як тільки вона звільниться, а боротьба за

кафедру могла закінчитися кровопролиттям [20, с. 7–12, 12–15]. Очевидним наслідком «права надавання» була корумпованість вищої ієрархії, занепад парафіяльних священиків тощо.

Семінарій для навчання осіб духовного сану не було. Анонімний автор «Перестороги» (1605–1606) писав, що давні великі ревнителі багато великим коштом церков і монастирів намурували..., золотом, сріблом, перлами і дорогим камінням церкви оздобили, книг багато язиком словенським нанесли, а от того, що найпотрібніше, шкіл посполитих не фундували...А за тим православ'я грецьке в занепад прийшло, і в занедбаня» [85, с. 86–87; 338, с. 188–189]. Тут таки довідуємося, що церква у XVI ст. була досить заможною інституцією, а в церквах, особливо в монастирях, зберігалися й відтворювалися не лише старожитні книжки, а й культурні традиції і писемність. Тож автор описує відомий йому колишній «ідеальний» стан інституції і тому реальний йому видається ганебним.

Той же лейтмотив знаходимо в А. Скуменовича: «Незнання спасенних речей і темнота так опанували плодовиті у християнстві широкі краї, що можна сумніватися, чи між духовними було б знайшлося хоч десять мудріших, які добре усвідомлювали собі свою віру..., а скільки то було таких ігуменів, що не лише не розуміли трудніших питань, але дуже часто не знали, скільки є Святих Тайн, та яка їх форма і матерія» [216, с. 15]. Сільські священники настільки збідніли, що мушили заробляти собі на життя селянською працею, церковна верхівка за своєю моральністю не відрізнялася від пересічної шляхти і розглядала «хліб духовний» так само, як і інший «хліб», тобто як спосіб придбати добро і маєтності. За єдиний пастирський обов'язок вони мали відправити літургію, «згідно вірнопідданства, а не за вченістю» [169, с. 261–287, 502–504; 174, с. 1–82]. Про занепад духовності загалом у руському суспільстві багато свідчать полемічні джерела XVI – XVII ст. У них нарікають на неписьменність, духовну темноту простого люду та поверхове засвоєння ними християнського віровчення [246, с. 70–78].

Документи також свідчать про збиткування над господарствами священників. Зокрема міщани міста Кременця та королівські піддані села Сапанівці, мало зважаючи на привілей, виданий ще Сигизмундом II Августом, спокійно користувалися лісом, пасікою та садом, що належали священнику церкви Святого Миколая отцю Остафію [94, с. 369–371]. Дійшло до того, що у справу мусив втрутитися король Стефан Баторій [94, с. 371–371 зв.]. Відомий випадок священника із кременецького передмістя отця Михайла. Шляхтич Л. Древинський відібрав у нього майно, а самого священника і його дружину заточив у в'язницю [94, с. 179]. Свідчень такого характеру досить багато [94, с. 491, 492, 571, 589–592; 111, арк. 1–1зв.; 113, арк. 1; 114, арк. 1] і всі вони є свідченням низького соціального статусу священнослужителів у руському суспільстві.

Митрополити мало відрізнялися від шляхти та своїх підлеглих архиєреїв. Король іноді затверджував на митрополічу кафедру не обраного собором кандидата, а того з єпископів, котрий сам проохав монарха про обдарування духовним хлібом. Про розлад в Київській митрополії видно з листа галичан до митрополита Онисифора (Дівочки), в якому вони пишуть про порочне співжиття в монастирях ігуменів з жінками і дітьми, про крадіж церковного краму, про єпископів, що поставляються на кафедри без згоди священників [21, с. 289] тощо. Сарказм, щодо облаштування православних монастирів далі висловлюватиме К. Сакович у 1640 р. [45, с. 46].

Проте, однакості в оцінюванні «ганебного» стану церковних справ на руських землях, немає. Враження П. Алепського під час подорожі по Україні в середині XVII ст. дещо інші. Він відмічав, що тільки тут усі прихожани під час служби користувалися молитовниками. Так П. Алепський зробив висновок про загальну освіченість українців, навіть жінок [17, с. 177–182; 185–189; 294, с. 172; 338, с. 190]. Звичайно, навряд чи всі уміли читати, але спостереження П. Алепського свідчать про відносну розповсюдженість освіти й авторитет книги в руському суспільстві. Очевидно мав рацію український історик-правознавець В. Заїкін, коли в рецензії на книгу



польського історика К. Ходиніцького, писав, що становище руського духовенства в XVI ст. було не таке вже невідрадне, як його змальовують історики [395, s. 933]. Б. Гудзяк вважає також, що українське священництво було цілком гармонійною одиницею в тодішній дійсності Литви і Польщі. Якщо порівняти становище римо-католицької та православної церков, то виявиться, що їхні проблеми були подібні. Вище латинське духовенство здобувало посади так само, як і православне – з ласки короля, що постійно мінялася, залежно від позацерковних чинників. Боротьба за посади і маєтності між шляхтичами – і католиками і православними – була однаково жалюгідною [183, с. 105]. Л. Тимошенко традиційну думку про церковну кризу заперечує зростанням кількості монастирів у XVI ст. Проте, руська церква, постала перед новими викликами часу, є в останню чергу через натиск латинської культури.

Католицизм в руських землях мав експансіоністські наміри [122, с. 10–11]. Проте, мову про утиски православних в Коронних землях, як уважає В. Ульяновський, треба вважати перебільшеними [342, с. 116]. За часів Сигизмунда I нав'язування католицизму або унії не було [342, с. 116]. Промовисті свідчення цьому знаходимо в XV ст., коли в жовтні 1423 р. католицький єпископ Королівства Польського отримав права інквізиції над православними, король Ягайло «зважився на політику толерантності» [205, с. 73] з уваги на небезпеку громадянської війни в державі. Тому 1430 р. видав Єдлінські привілеї боярам Галичини та 1432 р. (вступили в силу 1497 р.) – боярам Луцької землі [205, с. 83]. І. Мелешко, смоленський каштелянин, в 1589 р., на Варшавському сеймі в присутності Сигизмунда III нібито говорив: «дорогою є нам пам'ять про Сигизмунда I, він німців, як собак, не любив, ляхів з їхніми хитрощами не жалував, а Литву й нашу Русь полум'яно кохав і при ньому нам було дуже добре» [20, с. 87]. Ми посилаємось на виступ І. Мелешка як доказ релігійної толерантності у Речі Посполитій за Сигизмунда I та Сигизмунда II Августа. Проте відомі також висновки українських істориків О. Русиної, які відносять промову до памфлетного літературного жанру, який з певних поведінкових традицій не міг виголошуватися на такому поважному

зібранні [298, с. 95–103]. І в одному й в іншому випадку це не заперечує тезу про релігійну толерантність у Речі Посполитій. Якщо ж погоджуватись з подібним твердженням, то відсутність юридичних утисків необхідно пояснювати тим, що поляки, мали причину не задіювати католицький сепаратизм, вочевидь пов'язані із воєнними успіхами Москви. Те, що більша частина української магнєтерії залишалася православною, росло число православних церков і монастирів, свідчить про поступальний розвиток православ'я в кінці XV – першій половині XVI ст.

Тому дійсний стан православ'я і католицизму повинен був оцінюватися за якимсь іншим критерієм, ніж проста підбірка і трактування фактів. У першій половині XVI ст. ним був протестантизм.

Двері для проникнення протестантських течій на руські землі відкрила Люблінська унія (1569 р.), результатом якої стало включення її більшої частини сучасних земель до складу Речі Посполитої [122, с. 8]. На Галичині вплив реформаційних рухів, що мали німецьке походження, почався значно раніше, в 1520-х–1530-х рр. і охопив міщанські верстви. Шляхетська реформація, що мала «політичний, а не ідеологічний зміст» [169, с. 12; 340], стала наростати в 1540-х–1560-х рр.

За свідченням російського дослідника М. Дмитрієва, міщани менше піддавалися впливу пропаганди, тому польсько-литовські протестанти мали вплив лише на представників магнатсько-шляхетських родин, пов'язаних із польською аристократією та двором. Отже, «не литовсько-польські кальвіністи відіграли вирішальну роль у генезі реформаційних рухів в Україні, а лише ідеї «руського» протестантизму в 1560-х рр. починають захоплювати православне населення України» [186, с. 45–46].

Натепер є усталеною концепція про два потоки протестантизму в руські землі – зі Сходу (єресі) і Заходу (реформаційні рухи) [363, с. 5–75]. Реформаційні антикатолицькі рухи, що закликали до відміни celibату й надання дозволу одружуватись священникам (ксьондзам), до допуску мирян до управління церквою, причастя під двома видами, народної мови відправ,

обмеження церковної юрисдикції та влади верховних керівників церкви над помісними церквами були не актуальними для православних, в церковно-культурній практиці яких вони узаконювалися [186, с. 46]. Проте, важливішим є інший погляд на роль Реформації: нові реформаційні рухи мали тенденцію опиратись на антитезу західної і східної церков, покликаючись на окремішність східної церкви та на її особливості, аби збити претензії Риму на універсалізм і виключне (монопольне) представництво апостольської традиції: «римський папа – антихрист, папський престол – сідало сатани» [186, с. 46].

Цю антитезу уособлював С. Оріховський, який походив із двох католицьких родів, укорінених у Перемишльській землі [311, с. 44; 340, с. 410], але охоче приписував собі русинське походження, що відомо із його численних творів і листів [311, с. 41] (тривалий час С. Оріховського таки дійсно вважали за сина православного священника і шляхтича-латинника [275, с. 161]). С. Оріховський – «територіальний русин» (як писала про осіб, що схилялися до «руського племені», але не мали руського походження Н. Яковенко), – був видатним представником польського Ренесансу, автором показової формули «русинська нація, польська нація» [168, с. 131], а також трибуном руської справи в багатьох починаннях, у тому числі історіографічних [151, с. 45]. У брошурі «Baptizmus Ruthenorum» («Хрещення русинів») (1544 р.) він нагадує про нагальну справу – поєднання з русинами. Доводить, що різниці між обома церквами незначні, а роз'єднання походить від упередження у ставленні один до одного. В другій брошурі проти целібату «De lege coelibatus contra Syricius» («Про закон про целібат проти Сірікія») (1547 р.) [90, с. 224–252], С. Оріховський відкликається до права і потреби людської природи, а також повторює аргументацію попередньої брошури про законність і рівноправність східної віри. В питанні целібату він знайшов емоційних прихильників серед шляхти: «.. і це було дуже зручним моментом, щоб простягнути руку «руській вірі» для спільного наступу на «римлян», – писав М. Грушевський [177, с. 19]. Зацікавлення С. Оріховського

українськими (рутенськими) справами була зумовлена не самими біографічними моментами і не вичерпувалася тим, що в своїх псевдонімах (Orichovius Roxsolanus, Orichovius Ruthenus) він наголошував на своєму походженні, а навіть шкодував, що його предки повірили оманливим умовлянням латинських жерців, «їм навіяли, – переказував автор, що хрещені греками, якщо не перейдуть до латинців, не вважатимуться християнами» [90, с. 224–225], тоді дорога греків бачилася С. Оріховському доброю і єдино правильною, бо «воліли ліпше у вигнання піти, аніж згубити себе... хто стане засуджувати греків? А хто – александрійців? Хто – антиохійців або германців або моїх рутенців? – допитувався автор. – А вони ж, аби уникнути тенет, покинули гільдебрантів, а також александрійців з матір'ю всіх розпусників Римом. Чесне життя і скромні звичаї вони противили не авторитетові, а розпусті ...» [90, с. 239].

Свідчень про тогочасне ставлення до С. Оріховського руських кіл немає, але в «Палідонії» (1619–1622 р.) З. Копистенський серед фрагментів аналізу висловлювань С. Оріховського про значення патріархів в християнській Церкві [398, s. 88], схаактеризував його такими словами: «...правий і старий правди мовця лях» [169, с. 222; 168, с. 32; 398, s. 88]. Польська історіографія в особі К. Ходиніцького, А. Фенчака [395; 398 – 399] та ін. звинувачує українських опонентів в приписуванні С. Оріховському руського походження і віднесення його до українських літераторів. Інші представляють С. Оріховського місцевим патріотом, захисником інтересів «Русі-України, чи члена українського народу» [152, с. 52]. Очевидно, що С. Оріховський таки дійсно проживав у двох сферах буття: реальній – польській і мітизованій – українській, які були рівноцінними елементами його особистості. Пізніше зречення ним «лютеранської зарази» й повернення до католицизму, було також свідченням перемоги в ньому східного (рутенського) містицизму, який не бореться, а «вірить, щоб знати і знає, щоб вірити» [369, с. 209].

У 1580-х–1590-х рр., виступаючи проти католицької критики, руські полемісти використали багато з того, що прокламувала стара реформаційна

література. Саме вона стала прологом до великої релігійної полеміки кінця XVI – першої половини XVII ст. Православні прийняли все суголосне з протестантизмом, що давало оправдання й укріплення православної доктрини і церкви, підносило їх самовпевненість, енергію і рішучість боротьби за рівноправність, за емансипацію від католицької опіки і влади, за автономію православного життя – все те, що виявило себе в 1580-х рр.

Протестанти, зі свого боку, формували перспективні цілі мирного завоювання православних та союзу з ними проти католиків, зважаючи на зовнішню спільність у культурі, догматиці і почасти церковній організації. Розхитуючи православ'я, протестанти вважали головним об'єктом критики католицьку церкву. Шляхта, зі свого боку, знайшла у протестантах спільників, але релігійна сторона Реформації їх цікавила менше, ніж бажання обмежити претензії духовенства та перебрати частину церковного майна. Властиво тоді, як і в 1562–1563 рр., шляхті вдалося частково задовольнити свої вимоги. Коли ж до того прилучилася католицька політика Стефана Баторія і Сигизмунда Вази, що усувала іновірців від впливових, особливо сенаторських посад, – тоді весь інтерес шляхти до реформи згас. Шляхта використала реформаційну хвилю для поширення своїх класових привілеїв, а не для того, щоб поступитись в ім'я з'єднання з православ'ям [340, с. 409–415]

У часи найвищого злету Реформації, в першій половині XVI ст., руська магнетерія виявляла подиву гідну пасивність. Українські та білоруські магнати традиційно мали більшу маєстатну, суспільну й політичну вагу відносно польсько-литовської; представники таких фамілій, як Острозькі чи Вишневецькі, не мали собі рівних у верхівці польсько-литовської держави. В цілому православні магнати обіймали в другій половині XV – першій половині XVI ст. досить високі державні посади: В.-К. Острозький – великий гетьман литовський, воєвода трокський, староста віленський; І. Ходкевич та О. Юр'євич – воєводи вітебські; київські воєводи – князі Д. Путятич, І. Глінський, О. Гольшанський, Ю. Ходкевич, А. Немирович, Г. Ходкевич; воєвода підляський – І. Сапега, воєвода трокський – І. Горностай та ін. [255, с.

93]. Проте проявляли пасивність, про яку М. Попович пише, як про одну з українських історичних загадок [294, с. 156].

Для М. Грушевського вона була цілком зрозумілою в пов'язанні з політичними реаліями в Європі, що оправлялася від реформаційного ентузіазму і реальним перебігом подій у Речі Посполитій: мандат Сигизмунда II Августа від 20 жовтня 1569 р. «розвіяв ідилічні сподівання на відновлення та довічне об'єднання християнського світу в одну монолітну церковно-релігійну спільноту» [253, с. 174]. На думку М. Грушевського, від Люблінської унії Річ Посполита рушила назустріч своїй державній катастрофі і здемаскувала невідрадне становище Руського воєводства, чие життя, в'яжучись «тисячами нитками» [175, с. 14] з польською культурою, ніяк не могло сподобити себе до польських умов. У стані «своєї безсильності й безвиглядності» [175, с. 30], а головне небажання приладнати себе до польських взірців та суспільно-ідеологічної динаміки перебувала православна церква Речі Посполитої. На відміну від затруєної реформаційними інноваціями католицької Європи тут ще скніли в мороці кризи, що потягла за собою чорні дні «летаргії і апатії» [175, с. 68]. Представники книжності, літературності, – зауважував з цього приводу М. Грушевський, – «почувши як життє оминає їх, безнадійно спустили руки, навіть не стараючися приноровитися самим і приноровити свою книжність, літературу до тих нових потреб і вимог життя і в почуттю своєї безсилості й непридатності для суспільності замикалися в свої келії та церкви» [175, с. 30–31].

Отже, якщо прийняти за справедливі твердження про спричинений Реформацією тотальний нігілізм в поєднанні з занепадом візантійської духовності [369, с. 221], то маємо підстави погодитися з М. Грушевським у тому, що: «староруська культура, і так зрештою занедбана й зведена до убогих огризків в ужитку життя, в сім новім оточенні не надавалася нінащо» [175, с. 15–16]. Полеміка із латинянами, що народжувалася повільно, але невідворотно, звернулася до староруської традиції, щоб підкреслити зв'язок із Константинополем, і вказати на незадовільне правове і політичне становище

руських людей у Речі Посполитій. На цій основі роль ображених солідаризувала православних із протестантськими угрупованнями.

Не останнє значення для оновлення церковно-релігійного життя на руських землях мав той факт, що в першій половині XVI ст. уже існували тенденції аналогічні тим, що принесли пізніші реформаційні рухи, це – критичні погляди на церковну традицію, бажання дати нову рецепцію біблійних текстів як підставу більш раціонального християнського світогляду, наблизити мову віри до мови посполитих через друк Святого Письма і літератури [292, с. 154–160] тощо. Звідси маємо Пересопницьке Євангеліє (1561 р.), 11 послань Артемія – колишнього ігумена Троїце-Сергієвого монастиря, засланоного на Соловки за «лютеранську ересь». Утікши з Соловків, і з'явившись у Литві, Артемій зрікся скитництва, став нетерпимим до єретиків, і твердив про загальне спасіння православних та необхідність суворо дотримуватись давнього обряду [276, с. 29–31]. Лютеранство, доктрини чеських братів, кальвінізм і аріанство, поширюючись серед литовської і польської шляхти, посилили ці тенденції. До них прилучилася праця московських проповідників раціоналістичних поглядів, які заявили про себе на Волині в 1550-х рр. – Феодосій Кривий (Косой), Ігнатій, Васяян, Хома [343, с. 174–181]. А згодом, критичний зміст щодо ширших суспільно-політичних понять перенесеться в історіографією, якою будуть активно цікавитися в православних колах. У першій половині XVII ст. історіописання «вийде на рівень національної справи» [151, с. 175].

Прихильність руських магнатів до євангелістів була явище не випадковим, а таким, що мала за собою цілком раціональні підстави. Євангелісти не приймали деякі сторони православного ритуали, до прикладу, шанування ікон і мощей, молитви до святих тощо. З іншого боку вони прихильно ставились до православних традицій, як-от чаша, жонате духовенство та ін. Щонайбільше об'єднувало євангелістів з православними, то це спільне протистояння латинству. Проте, як показав приклад ігумена Артемія, консерватизм православних не злився з реформаційна ідеологією.

Міщани, нижче духовенство, шляхта і частково магнати, що становили соціальну базу реформаційних рухів, дбали більше за політичні, а не теоретико-релігійні цілі. Реформувати стару церкву виявилось куди безпечніше, ніж будувати нову. Тут у пригоді стала маєстатність церкви, про яку згадував і критикував Анонім, а її консерватизм забезпечував відчуття причетності до староруської традиції, що занепала разом із Київського Руссю.

Руська спільнота звикла солідаризуватися із ширшим православним світом (цей факт до деталей простежується у житті і праці В.-К. Острозького в релігійних справах [344, с. 867–1163]). Влада і вплив патріарха, що служили основою цього зв'язку, здавалися корисним засобом нового церковного будівництва. Хаотичності і неорганізованості реформаційного руху православні могли протиставити традицію і консерватизм. Ось чому, згодом, вони постануть проти календарної реформи, бо він роз'єднуватиме їх зв'язок із церквою. Але більше тому, що ініціатором реформи була Римська курія. У цьому протистоянні утверджувалася ідея зв'язку з патріархом, а носіями її були міщанські братства, які на той момент володіли найсприятливішими економічними резервами і поступовими цілями. У патріархах вони шукали собі союзників проти владик і переконували, що в церковних і культурно-церковних справах все мусить робитися за згодою патріарха.

На час укладання Люблінської унії 1569 р. Реформація в Польщі і Литві уже сягнула свого апогею і все ж реформаційні ідеї і конфесії ще довго продовжували приваблювати представників польської, а особливо литовської і української еліт.

Криза в церковній спільноті та небезпека втратити свій традиційний етос, спонукала русинів взятися за оновлення православного релігійного життя та визначитись у власній східнохристиянській культурно-релігійній традиції. Щоправда «українське відродження» [235, с. 10] проходило під знаком католицької Контрреформації, яке, керуючись рішеннями Тридентського собору (1545–1563 рр.) під проводом нещодавно заснованого



(1534 (1540) р.) ордену єзуїтів, повело системну боротьбу з тими вадами церкви, що їх викривали протестантські полемісти.

Про роль єзуїтів у Речі Посполитій не спостерігаємо однастайності суджень. Були і є ті, хто не применшує заслуг єзуїтів. Їм опонують ті, хто закидають останнім провину, через яку Річ Посполита втратила свою самобутність [386, с. 2]. Так чи інакше, але польська держава стала для єзуїтів землею їх духовного подвигу. Так, у листі вченого-богослова А. Сальмерона, після слів «в Польщі майже уся шляхта затруєна ересями» [321, с. 30], – повідомлялося: «...говорили ми кілька разів з королем і з католицькими мужами – та на наш превеликий жаль відібрали нам усяку надію, щоб можна було сподіватись якого добра... Проти ересей не наважиться виступити ні один біскуп, – а кукіль росте і росте» [321, с. 31], а нунцій Ліппоман відверто повідомляв: «...даремна усяка робота – Польща для Риму пропаша» [321, с. 30]. Причину поширення нововірства П. Канізій, автор «Катехізиса», в листі до І. Лойоли, пояснював так: «...не була би в Польщі страшна отся пошесть, коли би біскупи вмiли, хотiли та могли боронити перед ворогами Церкви себе і свої овечки та провадити дуже добре своє духовенство... Отут, – засвідчує П. Канізій, – для робітників Христових чудове жниво, а крім того отсе королівство отворить нам двері нести світло Євангелія до сусідніх народів. Бо кріпкий тут осідок сатани – в Литві, на Руси, В Пруссії, Мазовії, Жмуди та Московщині та в тих безмежних просторах безбожних Татар» [321, с. 42–43]. У цих словах – сенс і стратегія масштабних планів єзуїтів по здобуттю поганського Орієнту [369, с. 227]. Не всі духовні і не всюди в Речі Посполитій могли змиритися з упродовженням ордену Ісуса, бо дух їхньої пропаганди жадав повернення до старого, тобто католицького ладу, а його в 1550-ті – 1560-ті рр. якраз і бракувало. Засоби впливу, які несли з собою єзуїти, могли виконувати потрібну компенсаторну функцію.

Після Тридентського собору єзуїти розгорнули широку місійну, освітню і політичну діяльність. У 1579 р. Стефан Баторій, виконуючи обітницю, після взяття Полоцька, заснував там єзуїтський колегіум, передавши йому всі

Православні Церкви (8) й монастирі міста (7); у 1582 р. відкрилася єзуїтська колегія в Ризі; в 1585 р. в Несвіжі, маєтку М.-Х. Радзивіла; у 1586 р. – у Вільні тощо. Дедалі більше православних шляхетських родин почали віддавати своїх дітей для навчання до єзуїтських колегіумів. У місійно-експансіоністській меті єзуїтів (а саме такою вона від початку замислювалася) був сильний розвиваючий культурний елемент, під світло якого потрапила верхівка руського суспільства – Радзивіли, Ходкевичі, Сапеги, Острозькі. «Шляхта полишила собі необмежене панування на сім світі, але в справах «не від мира сього» піддалася повному і абсолютному пануванню католицької науки», – писав М. Грушевський [175, с. 40]. За ідеальний зразок такого синтезу служить заповіт брацлавського каштеляна В. Загоровського (1577 р.), в якому він писав, що сини його від семи років повинні вчитися руської мови, а опанувавши її – латини. Далі їх тітка-опікунка повинна подбати про навчання дітей в єзуїтському колегіумі у Вільні. Водночас каштелян наполягав, щод сини його плекали руську віру, звичаї і мову, оженилися з дівчатами однієї з ними віри, прагнучи створити богобоязливу сім'ю [20, с. 67–69].

Єзуїти успішно використовували в своїй місійній діяльності проповіді. Вони виголошували їх скрізь – на площах, торговищах, громадських зборах – усюди, де сходилися люди. Розповсюджували друковані тексти проповідей, книги. А. Посевіно у Вільні видрукував «руською мовою» кількасот католицьких катехізмів. Радив знайомити русинів із витягами з історії Флорентійського собору, творами Т. Аквінського, «Катехізмом» П. Канізія, твором П. Скарги «Про єдність Церкви Божої під одним пастирем» (1577) [73, с. 223–526] та деякими зі складених ним життєписів святих, переглянути й виправити всі руські богослужбові книги, видати й розповсюдити їх.

Пасивний супротив поляків єзуїтським амбіціям тривав аж поки не вийшов у 1577 р. із твором «Про єдність Церкви Божої під одним пастирем» П. Скарга – «ідеал духовного патріота, гордості католицького світу Польщі, людини великого серця, перед яким схилялися навіть його відверті вороги, а ще взірець того типу церковного діяча, чією совістю керувало благо

Вітчизни» [369, с. 227]. Слова, що за інших обставин, влучно характеризували П. Могилу.

Руська православна полеміка великою мірою проявляла нетерпимість до поглядів П. Скарги. На те були явні причини, позаяк перше програмне видання твору містило підрозділи «Про блуди в руському набоженстві» і «Про причини занепаду Руської Церкви», в яких автор висловлювався так: «...а тобі, народе руський, показуємо, щоб не сподівався собі нічого доброго в руській і грецькій церкві і жодної в ній направи», поки не відбудеться злука з намісником Святого Петра [327, с. 45]. Отже, бачимо джерело несприйняття твору П. Скарги православною спільнотою. Проте, П. Скарга таки дав привід обвинувачувати себе православним ревнителем віри, бо на їх загальне бачення трактувати Святе Письмо можуть лише ті, кому вручена влада від Бога [386, с. 46–47], в чому відмовлено і протестантам, і католикам. Таке ж переконання визначало ставлення П. Скарги до православних вірян, яких він, зрештою, добре знав, працюючи у Львові, Вільні, Полоцьку, Ризі, Дерпті та інших містах. Безмежна відданість Скарги-теолога католицькій церкві під орудою папи римського, яку він декларував у своїх творах і щоденній практиці, стала наріжним каменем міжконфесійного розбрату в Речі Посполитій. Атмосфера, спровокована П. Скаргою, не була винятковим явищем у руських землях. У В. Земи знаходимо концептуальну лінію відношення латинників до православних русинів продовж XV ст. Якуб із Парадижа називав православних русинів невірними, що мешкають поряд із вірними литовцями перебуваючи у вірі греків, а тому що вони не здійснюють нападів на християн їх не схиляють до перехрещування [205, с. 72; 204, с. 86–97].

Поза полемічними традиціями, які з точки зору опонентів П. Скарги піддавалися критиці, спадщина цього полеміста-теолога вивищує його з-посеред інших бажанням поєднати людське розуміння з божественною мудрістю в облаштуванні держави та її інституцій. «Рука сучасного уряду, – заявляв він, – повинна направляти народ на шлях, що веде до вічного спасіння [385, с. 124–125], або «...політику належить приладжувати до теології, яка

керує всякими науками та життєвими основами [385, с. 197]. Через те «богослов та проповідник може повчати про війну, закони, управління, суди, уряд, економіку, сейми, ради – про все, що потрібно для шанування Бога та спасіння людей» [385, с. 197]. Ці наголоси на поєднанні теології і політики мають виразну соціальну спрямованість. Православні полемісти могли доглядити цю особливість у творі П. Скарги, позаяк руські реалії засвідчували їх злободенність.

На кращих літературних зразках виховувалося покоління людей. «Цнотлива і покірна» руська шляхта почала втягатися у вир шляхетської Польщі після Люблінського сойму 1569 р., коли руські землі пов'язалися з Річчю Посполитою, в сам розквіт «золотого віку» польської літератури, польської культури, польського політичного і громадського життя, коли його крива підіймалася стрімко вгору і не відчувалось недалекого упадку і сеї культури, і сього політичного життя, що несла за собою католицька реформація...», – писав М. Грушевський [177, с. 44]. У руській Речі Посполитій сформувався новий тип шляхтича і магната, який ще не розірвав з руською конфесією у 1570-х рр., але вже мав прихильний досвід до католиків і протестантів у 1580-х рр. Широко цитований заповіт каштеляна В. Загоровського найкращий тому зразок: він – руський патріот, ностальгує за батьківщиною в татарському полоні, де й помре 1580 р., він же заповідає навчати дітей у єзуїтських школах [385, с. 197]. Тестамент В. Тяпинського пересипаний погордою до «староруської простоти» [385, с. 197].

Що могла і таки перейняла від П. Скарги частина руської православної ієрархії, то це його унійну доктрину, головним проповідником якої у 1570-х–1580-х рр. він був. У кожному разі через чотири роки (1590 р.) трактат «Про єдність Божої Церкви під одним пастирем» (написаний польською мовою) було перекладено мовою русинів. Відтак не лише руська еліта, але й чимало міщан православного віровизнання отримали можливість ознайомитися з комплексом ідей П. Скарги щодо унії, а частина з них прийняла їх, тобто стала дивитися на унію як на «давньо історичне надбання своїх предків, як на кращу

форму церковного життя» [319, с. 98]. «Універсальна унія» в розумінні В.-К. Острозького теж походила із цих переконань.

Інша частина православного світу Речі Посполитої з такою ж ревністю унійну доктрину не приймала. Причина криється у реакційних поглядах П. Скарги на слов'янську мову, яка не відповідала вимогам сакральної «тримовності» – латинської, польської і грецької в Речі Посполитій. У редакції 1590 р. автор вилучив розділ про мову, проте важливіше полягає в тому, що твір П. Скарги створив прецедент для початку православної полеміки. Православні не мали необхідної спаяності, щоб виступити єдиним фронтом проти латинян, але відбулося пробудження руського інтелектуального спротиву, що наростав до моменту укладення Берестейської унії й поновився в 1620-х рр. на ґрунті потреб захисту православ'я.

Найбільш поширеною формою протидії православної церкви стала ігнорація, заклик не читати книг латинян і не слухати їх проповідей [79, с. 257–258, 261–262, 287–289]. А задля укріплення стійкості віри запропоновано переклади твори отців Церкви: Йоана Златоустого, Григорія Богослова, Василя Великого, Кирила Александрійського, Йоана Дамаскина. Велика надія покладалася на полемічні твори пізніших грецьких авторів. Князь В.-К. Острозький здобув на Афоні слов'янський переклад творів Григорія та Нила, митрополитів Солунських. А. Курбський захоплено писав з приводу цих рукописів, що вони чудово заперечують всі силогізми папи, Томи Аквінського, єзуїтів [79, с. 236–238, 302; 4, с. 305 ] тощо.

Православні полемічні збірки другої половини XVI ст. були спрямовані проти католиків, євреїв, протестантів і мусульман, про що свідчать статті, вміщені в Супральському полемічному збірнику 1578–1580 рр. [293, с. 1–41], «Житіє Григорія Омиритьського», «Особе мовлення до жидів», що мають значні авторські інтерпретації. У збірці так само вміщені похвала слов'янській мові, Євангеліє, видане В. Тяпинським, виписки з польської хроніки «Про Махмета», «Житіє» блаженного Кирила Філософа [206, с. 51–52] тощо. З новотворів – «стаття про страждання св. ап. Андрія, про блудних Римських

пап, про яких написано у старих хроніках, про збурення від антихриста Риму та інша тематика, скеровано проти латинян [206, с. 51–52].

Досить повну картину про зміст православних полемічних творів 1580-х рр. дасть характеристика одного з них, наприклад, «Посланіє до латин из их же книг 1582 года [73, с. 1123–1148]. Автор полемізував із П. Скаргою, а надто з висунутими ним положень унії, покладаючись на обширні цитати з його твору. Апелював до західних джерел, посилався на висловлювання західних авторів, які пояснювали віровчення католицької церкви. Як відомо на Ферраро-Флорентійському соборі католики і православні дійшли згоди про примат папи, погодженої також з митрополитом Київським Ісидором. П. Скарга і в листі до князя В.- К. Острозького, й у творі «Про єдність Церкви Божої» (1577 р.) звертався до цього історичного факту. Отож полеміст доклав чимало літературного хисту аби піддати сумніву першість римського папи в християнській церкві: «...Папа Римський пишеться вселенським, і скелею, і вікарієм, і слугою слуг Божих; а з тих титулів жодного немає за правилами апостольськими та святих отців» [73, с. 1123]. «Пишеться папа по-латині, ніби з покори Христові..., слуга слуг Божих. А чому ж як Христос ходив, так не ходить , але завжди його носять» [73, с. 1124]. Твір насичений антиклерикальним змістом, що солідаризує автора «Посланія...» із протестантами і, як протестанти, він запевняє, що «в Римі і від римської блудниці має народитися антихрист і до того заледве чи не від папіси, як того знак уже був (явлений) в папі Йоанові VIII, року вісімсот шістдесят після Христа [73, с. 1135]. Автор демонструє ортодоксально-православні погляди. Пізніше знайдеться багато його послідовників, які, щоправда, дошукують більш виваженої аргументації. Хоча автор «Посланія...» все ж мав очевидну перевагу над автором «На богомерзкую, на поганую Латину» (кінець XVI ст.), який не дбає по-рабськи про достовірність фактів, наприклад, перераховуючи нововведення двадцяти п'яти римських пап, яких він буває плутає. Порівнюючи стан релігій в Речі Посполитій, він вважає, що тільки православ'я залишається незмінним повз віки. Зраджуючи правді в

описі надзвичайно важливих питань, автор «На богомерзкую, на поганую Латину» ніби ухиляється від вирішення чи прояснення питань, від яких надто багато залежало в церковно-релігійному житті Речі Посполитої. У творах православних полемістів ще довго не буде суспільних рецепцій, бо виходили вони з-під пера чернечої братії – «уразливих, містичних натур» [73, с. 1135]. Так трапляється й з творами І. Вишенського, якими буде зачитуватися чернеча братія, але які не міститимуть стратегії «відродження» церкви, за яке так опікувався афонець І. Вишенський [292, с. 177–187]. Отже, православна думка завдячує ученим мужам Супральської обителі збереженням віками усталеної традиції, закладенням основ наукової полеміки, що розгорнеться в кінці XVI – на початку XVII ст. і все це в умовах унійних заохочень русинів з боку латинян.

Зі щойно написаного зробимо висновок, що польська Контрреформація стала збудником для української суспільно-релігійної думки, але твердження православної історіографії про «великий вплив єзуїтського руху на українське православ'я», як вважає історик Б. Гудзяк [183, с. 110], є перебільшеним. За двадцять років діяльності єзуїти так і не змогли повернути на католицизм навіть значну частину магнатів: у 1587 р. в сенаті Великого князівства Литовського серед 39 сенаторів католиками були тільки семеро, решта залишалися православними, кальвіністами, лютеранами, аріанами, хоча в Коронній Польщі їх вплив був значно більшим. Але польська влада змушена була дотримуватися консенсусу, позаяк не могла обходитися без підтримки шляхетського загалу (наприклад, для підписання Люблінської унії, чи обрання нового короля), тому «не могло й бути мови, щоб якусь частину шляхти позбавити прав чи привілеїв на релігійному ґрунті» [183, с. 110].

Процес відродження і реформ в умовах Реформації і католицької Контрреформації проходив поступово. З 1560-х–1580-х рр. у Короні Польській і Великому князівстві Литовському було дуже неспокійно, але православно-церковний темп життя на руських землях на рівні ієрархії, духовенства змінювався мало. Ієрархія пізно прийшла до усвідомлення потреб реформ, а

ще пізніше до втілення конкретних заходів, спрямованих на оновлення церковного життя. Загальні настрої середини й кінця 1580-х рр. у Речі Посполитій, діяльність мирян, а також зацікавленість вищих церковних достойників із грецького Сходу врешті-решт змусила руських єпископів задуматись над дійсним станом їхньої церкви.

## **2.2. Інституційна та структурна криза Київської митрополії**

У світлі католицького блиску, що надала йому католицька Реформа, українське православ'я побачило себе відсталим, пасивним, дезорганізованим. Протягом століть, перед унією, руська спільнота перебувала в стані суспільної апатії, яка «стала чи не нормою її менталітету», – як висловилася історикиня Н. Яковенко [383, с. 196]. Для русинів Речі Посполитої необхідність реформи церкви була цілковито новим уявленням, яке, однак, перетворилося на неминучу реальність їх існування.

Про те, що Київська церква переживала «великий освітній і моральний занепад», – в історіографії твердження загальновідоме. Низький церковний рівень спричинився до того, що освічені українські верстви, магнати і шляхта, покидали свою церкву і наvertsались на латинство або протестантизм. Архимандрит Дерманського монастиря І. Дубович у «Гієрархії» (1644) свідчив про те, що багато найзначніших руських шляхтичів тому перенеслися до римської церкви, що в цілій руській церкві не було кому повірити своєї совісті, та не можна було ніде дістати духовного корму для душі» [216, с. 15], тобто отримати належну сповідь.

Поступова зміна стану православної церкви в Речі Посполитій відбувалася відколи не стало руської держави, ні Велике князівство Литовське, ні Річ Посполита не гарантували першорядного становища руській православній спільноті та й самі перебували в «розбещені» [153, с. 199]. Люблінська унія (1569 р.), укладена коштом українських земель, – Підляшшя, Волині, Київщини, Брацлавщини, – принесла українському населенню різке посилення визиску, що супроводжувалося національно-релігійною



дискримінацією, полонізацією й покатоличенням [310, с. 24]. Уражене національне почуття, яке тоді підмінялося поняттями політичної, класової, географічної, релігійної й культурної приналежності [175, с. 16] витворило властивий стиль поведінки русинів в інокультурному середовищі, а це – неприйняття нових порядків, недовіра до них, звідси – джерело суспільної апатії.

У другій половині XVI ст. надійшла пора боротьби двох культур – русько-візантійської і польсько-латинської [292, с. 101–131; 293]. Віра стала болючим фактором обмежень, які терпіла руська спільнота від переможних польсько-литовських кругів [295, с. 144–145]. Тому церква стала осередком і вогнищем цієї боротьби.

Як пам'ятаємо, руська шляхта з недовірою і образою віднеслася до сентенцій П. Скарги схизматика-русина, майже поганина, який має зректися своїх помилок. Тому «руські багатії» скупили та спалили всі примірники першого видання твору «Про єдність Церкви Божої під одним пастирем». З другого видання 1590 р. розділи вилучили.

З іншого боку, змушені до самозахисту русини, стали шукати нових шляхів, для збереження релігійної, культурної та етнічної самобутності і рух за духовне, церковне і культурне відродження, що розпочався в останніх десятиліттях XVI ст., привів руських лідерів до усвідомлення центральної ролі грецької спадщини в релігійній та культурній самобутності руської нації, або, як її називали, нації «грецького закону» [224, с. 11].

До кінця невідомо, якою мірою руська церковна ієрархія в другій половині XVI ст. дбала про усунення викривлень в церковному житті. Маємо відомості про скликання двох церковних соборів: православного обласного собору 1546 р. та 1588 р. – у Вільні. Перший скликався за ініціативою короля Сигизмунда I, який від багатьох князів і панів почув про непорядки і несправедливості між духовенством грецького закону, а також між князями, панами і простими людьми і що єпископи поступають не по правилах св. Отців. Чи дійсно відбувся собор і що на ньому було постановлено невідомо.

Ініціатива його скликання 1588 р. виходила від митрополита С. Белькевича; король Сигизмунд II, на його прохання, своїми листами сповістив про собор єпископів, архимандритів і друге вище духовенство. При тім король висловив побажання, щоб на соборі «старанням митрополита для постановлення віри і закону християнського, все скінчилося добре, згідно зі словом і наказом Божим» [153, с. 200]. Інших відомостей про цей собор не маємо. Можемо твердити, що церковні ієрархи пасивно ставилися до проблем в середині інституції, які зовнішнім спостерігачам були більш очевидними. Ось чому ініціатива реформування церковного життя в Україні походила від мирян. Осередок зацікавлених людей зібрався в Острозі.

Шлях до релігійної реформи в 1580-х рр. торували школа і видавництво в Острозі, фінансовані князем В.-К. Острозьким (свідчення А. Посевіна про князів Слуцького і Острозького, що мають свої школи і друкарні знаходимо в «Актах. Дополнения к актам историческим» [2, с. 286]) і численні міські братства (перед вело братство і братська школа при Успенській церкві у місті Львові [25]). Через книгодрукування та освіту вони знову наблизили грецький Схід до руських релігійних діячів. Як і поляки-католики, вони відтепер могли послатися на далеку і давню церковну владу, яка надавала легітимності їхнім діям.

У тому ж часі Константинопольський патріархат поновно зацікавився православ'ям у руських землях Речі Посполитої. Східні патріархи спочатку через посередників, а згодом і особисто почали підтримувати рух за реформу в Київській митрополії. Властиво патріархи після Флорентійської унії і поділу Київської митрополії втратили юрисдикцію над руською церквою. Тому контакти, що з'явилися в 1580-х рр., мали два взаємовизначальні значення: з одного боку, русини потрапили в поле інтересів константинопольського патріарха, з іншого, константинопольський патріархат поновив юрисдикцію над Київською церквою. Щоправда, результат інтересу і втручання вселенського патріарха в справи Київської митрополії не мав однозначно позитивних наслідків.

Явище, коли ченці та ієромонахи, православні духовні з грецького Сходу мандрували через Волощину, Молдову, Русь та особливо Московщину було звичним для XVI ст. Ченці, священники і єпископи тікали до Москви від життя під мусульманами. Кінцеву мету свого порятунку греки бачили в Москві, а не в Києві, а через руські землі мандрували тому, що єдиний шлях на Московщину пролягав через руські землі (крім мало згадуваного кримського шляху). Не було більш яскравого свідченням другорядності Київської митрополії в баченні константинопольського патріарха, як ці мандри греків до Московщини. Інше факт ще більш промовистий: у 1500 – 1575 рр. патріархи не залишили жодних свідчень про Київську митрополію [183, с. 120]. Київські митрополити могли очікувати хіба що «небесної винагороди», як трактувалася патріархами надана їм милостиня ще до падіння Константинополя у 1453 р. [183, с. 120].

Між тим освічені греки почали прибувати в українсько-білоруські землі наприкінці XVI ст. завдяки покровительству князя В.-К. Острозького і реформаторській діяльності братств. У Львові заможні греки були членами Ставропігійного братства, й, отримавши міське право, постійно проживали у місті.

В.-К. Острозький був головним учасником подій, що передували Берестейській унії. Він став речником руської православної спільноти не в останню міру тому, що серед православної ієрархії не знайшлося особи рівної йому за впливом, авторитетом і маєстатністю. Для В.-К. Острозького, як і для імператора Костянтина, чи князя Володимира Великого, церква була його підопічною [406, с. 208–209]. Православні полемісти початку XVII ст. підносили авторитет князя як незламного борця, мецената і захисника православ'я [344, с. 25]. Інші описували його як людину набожну, як носія глибоко закоріненої у свідомості русинів патристичної категорії «матері-церкви», а звідси робили висновок, що втручання князя у релігійні справи вмотивоване синівською відповідальністю за її долю. «Наголошення на «материнській» функції Церкви і спільній відповідальності за «церкву-Матір»,

було сотеріологічним тлом спільної участі мирян і православної ієрархії у житті Руської Церкви», – вважає М. Мельник [411, с. 97].

У 1580-х рр. князь не брав до уваги руської церковної еліти, зважаючи на її дискредитований авторитет. Тому в 1590-х рр., коли справу радикальної реформи церкви перебрали на себе єпископи [384, с. 41–57], В.-К. Острозький різко відмежувався від їх починань. Можливо тому, що його авторитет у такій важливій справі неналежно трактували. В.-К. Острозького, крім іншого, вважали найбагатшим магнатом у Східній Європі. Проте, хай би як високо оцінювався статок князя [402, с. 96], ці кошти не були достатніми для реалізації такого масштабного проєкту, як реформа цілої інституції. Зміни, що очікувалися в Київській митрополії, мали епохальне значення і не були під силу одній людині. Тому, якщо твердимо про затишся, що панувало в Острозі в 1570-х рр., то брак коштів, міг його пояснювати. В.-К. Острозькому закидали різне: і м'якість, непослідовності та пасивність у «застосуванні своєї політичної влади і авторитету для досягнення культурних цілей» [169, с. 480–483], і поступливість королеві, і зміні поглядів під чужим впливом, і, навіть психічну хворобу чи епілепсію [344, с. 37, 38]. В.-К. Острозький об'єктивно ніс у собі подвійні стандарти [344, с. 15–50]. Його спосіб життя, а отже мислення, нічим не відрізнявся від традиційного для шляхти на ту пору: інтриги, розкіш, зловживання владою, засилля розваг тощо. Але саме у таких зловживаннях звинувачували церкву і реформа мала на меті їх усунення. Усе разом проявилось в найбільш відповідальний момент – укладання Берестейської унії.

Непослідовність В.-К. Острозького пояснюється не стільки особливостями його вдачі, як це твердив М. Грушевський, а й перехідним станом тогочасного польсько-литовського суспільства. В.-К. Острозький виріс в добу конфесійних експериментів, бурхливого розмаїття доктринальних підходів та винятково високого рівня релігійної терпимості в Речі Посполитій. Про релігійну толерантність можуть свідчити привілеї духовенству, що надавалися князями литовськими, а пізніше польськими королями, людям

«релігії грецької», в 1499 р. великий Князь литовський підтвердив привілей часів Ярослава, сина Володимира; польський король Сигизмунд I підтвердив Олександрів привілей у 1511 р.; в 1563 і в 1568 р. Сигизмунд II Август на генеральних сеймах, за згодою всіх чинів Королівства Польського, надав два привілеї руському народові, якими зрівняв їх у правах і свободах з людьми «римо-католицького закону»; в 1569 р., приєднуючи Литву і руський народ до Королівства Польського «як рівних до рівних, вільних до вільних» [205, с. 73; 135, с. 60–63; 198, с. 1–13, 29–42], обіцяв, що надалі на них будуть поширюватися всі привілеї Литовського Статуту (крім тих, що суперечили існуючому польському законодавству), а це – діловодство (крім «справ, що стосувалися Магдебурзького права, чи інших прав по звичаю коронному» [129, с. 81], що мало надалі вестися руською мовою [129, с. 102; 135, с. 60–63]; набуті же князями та «іншими жителями та потомками їх, як римського так і грецького віросповідання достойності та положення» мали зберігатися» [129, с. 84]. Всі права і привілеї від Казимира Великого, Владислава Ягелла, Владислава і Кизимира Ягелоновичів, Олександра і Сигизмунда I і сина його Сигизмунда Августа, аж до останнього короля Станіслава Понятовського, у 1573, 1576, 1587, 1633, 1649, 1669, 1676, 1679, 1735 і 1764 рр. в присягах, пактах, конвентах зобов'язувалися оберігати права руського народу на вільне православне сповідання. Грамоту про права та привілеї православної церкви отримав О. Дівочка від короля Стефана Баторія. Про привілеї православної церкви та її духовенства навіть у 1695 р. писав у своїх листах ненависник православних Сигизмунд III [115, арк. 1–2]. Саме він підписав привілеї про урівнювання прав православного духовенства з католицьким.

Атмосфера почала змінюватися з початком 1580-х рр. Період розгубленості в традиційних релігійних спільнотах минув і прийшла пора відновлення рівноваги. «Острозький порівняв освітній стан духовенства з європейським, і прийшов до висновку, що кандидати на духовенство повинні навчатися у відповідних школах, тому почав закладати школи в тому числі і вищу школу у другій половині 1570-х рр. в Острозі» [282, с. 46], – писав

митрополит Іларіон (Огієнко). Дискусія про час виникнення Острозької школи, віднайденням в м. Готі (Німеччини) Я. Ісаєвичем примірника «Букваря», видрукуваного в 1578 р. в Острозі І. Федоровим, повинна закінчитися. Дата виходу «Букваря» – 18 червня 1578 р. Отже до літа 1576 р. вже існувала друкарня та школа [213, с. 54–57]. Аргумент Я. Ісаєвича достатньо переконливий, щоб остаточно визначити час заснування школи кінцем 1576 р. [272, с. 80]. Погоджуючись з оцінкою І. Огієнка про те, що «...ця найперша вища школа, академія мала величезне значення в історії культури України» [282, с. 46], все ж наголосимо на тому, що статус цієї школи був не визначений. В.-К. Острозький більше цікавився діяльністю гуртка вчених, тому не було ні статуту, ні програми школи. Вона мало приваблювала синів руської шляхти [143, с. 147–148; 224, с. 10–11], оскільки у 1574 р. в Ярославлі виникла перша єзуїтська школа, що від часу створення школи в Острозі, перебувала з нею у постійному суперництві.

Отже, виникнення школи в Острозі вмотивовувалося потребою в освічених священниках, яких мали вчити добрі вчителі [286, с. 54–59]. Посилені пошуки князя «добрих вчителів» виявились мало результативними. Коли В.-К. Острозький заявив А. Болоньєті, що «готовий покласти життя за унію» [183, с. 185], нунцій порадив йому працювати для цього хоча б на власних землях – розповсюджуючи корисну літературу, призначаючи на парафії досвідчених душпастирів, даючи молоді міцні знання з питань доктрини. А. Болоньєті запропонував В.-К. Острозькому звернутися до папи, котрий міг би допомогти з освіченими кадрами, – хоча знайти відповідних людей і не було легкою справою, – на що той охоче погодився [183, с. 185]. Таким чином плани В.-К. Острозького, а тим більше потреби Київської церкви розходились з реальними можливостями, зміни носили локальний, ситуативний характер.

Заможний шляхтич В.-К. Острозький з глибинним розумінням ситуації, започаткував важливі справи, що мали неперехідне значення, але не завершальну мету. Він підготував ґрунт для наступного поживлення

контактів між патріархатом і руською православною спільнотою, яке розвивалося від середини до кінця 1580-х рр.

Оскільки ієрархія Київської митрополії на перших етапах релігійно-культурного відродження не відігравала провідної ролі, руська церковна реформа, як це видно з діяльності В.-К. Острозького гуртка, залежала від окремих мирських починань, що вилились у співпрацю відносно невеликих груп вірних та нижчого духовенства. Одним із інституційних виявів цієї взаємодії стали церковні братства. Братства – це певна форма структурованості церковно-побутового парафіяльного життя, формальна організованість яких в Україні відбулася у 1586 р., коли антиохійських патріарх Йоаким V схвалив статут Львівського братства та, по суті, офіціалізував процес, що зародився у «глибокій старовині» [153, с. 212; 170, с. 449–509; 352, с. 116–130]. У цілому були засновані чи діяли такі братства: Львівське (1586 р.), Віленське (1588 р.), Красноставське (1589 р.) [112, с. 40], Рогатинське (1589 р.), Сатанівське (1590 р.), Берестейське (1591 р.), Городоцьке (1591 р.), Комарненське (1591 р.), Черемиське (1592 р.) [183, с. 188], Мінське (1592 р.) [7, с. 53–54], Оршанське (1592 р.) [7, с. 57–58], Люблінське (1594 р.) [7, с. 105], Гольшанське, Галицьке, Більське (1594 р.) [7, с. 67–69], Луцьке (1617 р.) та інші. Перелік братств наводить польський вчений К. Левицький [409, с. 54–55].

Діяльність братств треба розглядати як бажання задовольнити освітянські та культурні потреби православних християн на руських землях, що виросло у різномірну форму благодійної діяльності. Вона виражала стихійне прагнення руської міської, переважно нешляхетської, верстви, що багатіла, завдяки поживленню економічного розвитку міст в другій половині XVI ст., до змін у релігійному житті. Відомо, що членами братств, зокрема Ставропігійного у Львові, було багато греків, які отримавши міське право, постійно проживали у місті [181, с. 23], тож необхідно припустити, що вони мали великий вплив на діяльність братств, так само, як на погляди і плани князя В.-К. Острозького присутні у його оточенні греки.

І князь В.-К. Острозький, і світські братські організації використовували грецьких церковнослужителів, які подорожували до Московщини, щоб отримати гроші для підтримки своєї видавничої та освітньої діяльності. Декількох греків залучили до роботи в руських школах і друкарнях. Проте, між руською та грецькою православними спільнотами не відбувалося налагодження структурних, інституційних зв'язків, що, за замислом В.-К. Острозького, мали вивести Київську митрополію на якісно нові перспективи існування. Тому заходи і В.-К. Острозького, і братств мали перехідний характер.

Слабкостей контактам між грецькою і руською православними спільнотами надавала непослідовна політика самого патріархату. Становище самих патріархів було нестійким, фінансово скрутним й морально ослабленим. Відносини із греками ініціювали в руських колах, зокрема В.-К. Острозьким і острозьким гуртком. Дітей князя вчили греки Є. Натаніїл, який трудився також над перекладом Біблії. Співпрацював з ним Ф. Грек, якому король Стефан Баторій, за сприянням князя, дарував посаду архимандрита Жидичинського монастиря й монастирські статки [20, с. 138–142, 221–223, 250–252].

Думки про нагальну необхідність фундаментальних змін у ситуації, що склалася у руському православному світі, збігом обставин, легітимізував патріарх Константинополя Єремія II Транос. На той час авторитет київського митрополита, який продовжував титулуватися «Київським, Галицькими і всієї Русі» остаточно занепав, він фактично втратив можливість повноцінно управляти церковним життям [360, с. 27]. Зміни, що їх започаткував патріарх Єремія піддавали сумніву існуючі структури тогочасної руської церковної спільноти й заперечували підвалини східно-християнського церковного устрою. Такий вплив на Київську церкву могла би мати й григоріанська реформа католицизму. Отже, реформами патріарх порушив питання про роль митрополита в руській ієрархії та про прерогативи ієрархів у Київській церкві. Сподіваючись прискорити відродження Київської митрополії, патріарх



захитав деякі її основні інституції [255, с. 253; 124, с. 190–192; 394, с. 339–340]. Події пов'язують із приїздом у 1585–1586 рр. у Річ Посполиту антиохійського патріарха Йоакима V. Він став першим патріархом, який побував переїздом у руських землях і залишив свідчення про Київську митрополію. Патріарх традиційно прямував у Московщину і лише переїзд через руські землі, прилучили патріархів до життя Київської митрополії, а руські люди, користаючись з нагоди, шукали підтримки патріархів у боротьбі, як вони вважали, з негідними носіями духовного сану.

Йоаким V прибув до Львова в січні 1586 р., вступивши у місто з широкою процесією [3, с. 180–181; 65, с. 433]. Найважливіший документ, що вийшов від антиохійського патріарха, був затверджений ним статут Львівського братства, відповідно до якого братство звільнялося від влади єпархіального архиєрея і діставало право стежити за життям духовних людей і мирян. Братство, що особливо важливо, могло чинити опір єпископу, якщо він почне правити Церквою не за законом істини [353, с. 46]. Патріарх видав ще й інші документи, в яких наголошував на потребі проведення реформ: 25 (15) січня 1586 р. звернувся до руського духовенства та вірних, де наголошував на потребі проведення реформ, 26 (16) січня – з нищівним обвинуваченням духовних двоєженців. Йоаким V оголосив про відлучення від церкви священників, які, повдовівши, одружилися вдруге чи жили в конкубінаті, вищих ієрархів, які в своїх єпархіях терпіли розпусту такого роду. Миряни (братчики) домоглися свого, зате українська ієрархія раптом опинилася в атмосфері морального гоніння. Поза іншими конфліктами, що супроводжували життя священників, церква потрапила під гніт мирян. Духовенство не прийняло такого стану речей. Вищі ієрархи церкви не сприйняли заснування братств, а Львівський владика Г. Балабан відразу вступив з ним у напружені стосунки. Багато фактів свідчили, що серед братчиків часом поставала церковна отаманія і взагалі вони вдавалися до «громадянського папізму», рятуючись від усього цього, руський єпископат пішов на унію, де цього отаманства бути не могло [283, с. 131–132].

В історичних дослідженнях утвердилися думка, що братства відіграли важливу роль у розвитку української культури, але якщо говорити про перспективи Київської митрополії, то вони мали сумнівне значення. Церковні братства не консолідували українське суспільство, їх значення було визначальним у 1580-х рр., але ситуативно необхідним.

На початку 1580-х рр. постали дві проблеми, які вивели взаємини між Київською митрополією та Константинопольським патріархатом на передній план: календарна реформа та перспектива створення патріархату на східнослов'янських землях. У центрі обох подій був В.-К. Острозький.

Комісія з календарної реформи постала у Римі 1575 р. й уже за п'ять років запропонувала папі план дій: відкладати зміни з обрахунком часу далі не випадало, зокрема й унаслідок наукового поступу [204, с. 224].

Впровадження календаря спиралося на буллу («*Inter gravissimam*») папи Григорія XIII 1582 р. [204, с. 224]. Відразу, 24 лютого 1582 р., король Стефан Баторій прийняв його та своєю грамотою ввів як обов'язковий для всіх підданих Речі Посполитої. У 1583 р. папа послав своїх послів у Константинополь до патріарха Єремії із пропозицією прийняти календар, а також нунція А. Посевіна – до В.-К. Острозького. Цього ж року, в липні, А. Болоньєті зустрівся з В.-К. Острозьким і переконував його в необхідності реформи [204, с. 224]. Князь не погодився ні з астрономічними, ні з теологічними міркуваннями нунція, лише визнав необхідність повернення святкування Пасхи та інших свят до строків, установлених Нікейським собором [343, с. 161]. Інший аргумент В.-К. Острозького збігався із твердженням Г. Смотрицького у тому, що обрахунками у святкуванні Великодня можна дійти аж до літнього сонцестояння [204, с. 224]. Про відмову князя А. Болоньєті одразу повідомив папу.

В.-К. Острозький звертався до патріарха з питанням про календар і отримав послання із посланням не приймати нового календаря. В листопаді 1583 р. патріарх скликав собор східного духовенства. 20 листопада собор виніс

постанову визнати календар лише новим експериментом і залишити за старим календарем канонічну силу [343, с. 161].

Проти календаря виступила Острозька академія, відізвавшись на подію твором Г. Смотрицького «Ключ царства небесного» (1587 р.) з посвятою князю В.-К. Острозькому [25, с. 231–249]. «Із календарної справи, – писав Г. Смотрицький – вийшло мало добра, а лише розруха по цілому світу сталася. І не тільки в церковних, але й у справах світських». І далі оцінив календарну справу як шкідливу, а не помічну [25, с. 237–242].

Спроба завести новий календар силою розтривожила руську спільноту. Відомий факт, коли у Львові католицький архієпископ Я. Соліковський на свято Різдва Христового за старим календарем позамикав усі руські церкви. Відомо як дві сотні ремісників католицького визнання напали на кафедральний собор св. Юра й намагалися осквернити храм за допомогою кісток свійських тварин [204, с. 226]. Г. Балабан з галицькими шляхтичами на початку лютого 1584 р. уніс у цій справі протест до міського уряду [3, с. 281–283]. І хоча Стефан Баторій наступними указами заборонив насильне впровадження реформи [3, с. 315–316], між світськими і церковними людьми вчинялися великі кривди, і плач великий, і нарікання, і грабежі, і навіть убивства [3, с. 315]. Отже, нововведення, на якому наполягав папа, у руських землях викликало повсюдний супротив. Ця справа зачепила інтереси багатьох людей, навіть простих посполитих, які брали шлюби з католиками, чи православними. Календарний конфлікт тривав роками [3, с. 316].

Справа нового календаря зміцнила стосунки між Київською митрополією й Константинопольським патріархатом. Патріарх Єремія II Транос впритул познайомився із церковним життям у Київській митрополії. Але його усвідомлення необхідності реформування Вселенського патріархату, якими він активно опікувався, здається не поширювалися на руську церкву. Вочевидь, ця ситуація була нова і не вповні зрозуміла для Константинополя.

Улітку 1588 р. константинопольський патріарх перебував у Речі Посполитій. Від польського короля Сигизмунда III він отримав грамоту, яка

визнавала верховенство патріарха над руською ієрархією і кліром. Було узаконено право патріарха наглядати за станом справ у Київській митрополії, проголошувати церковні законодавчі акти й здійснювати судочинство над усім православним духовенством, від найвищого чину до найнижчого. Король заборонив цивільним чи церковним властям яким-небудь чином обмежувати владу Єремії над Київською церквою [22, с. 124 – 126]. Грамоту Сигизмунда занесли в книги віленського магістрату, переписували в церквах, розвішували на міських брамах [7, с. 121] тощо.

Втручання Єремії у внутрішнє життя Київської церкви було безпрецедентним за весь час існування Київської митрополії. Найперше на Віленському соборі (1589 р.) (статус зібрання, що проходило у Вільні, а також у супральному монастирі, Бересті, Тернополі за участю патріарха до кінця не з'ясовано, оскільки вони проходили «імпровізовано», проте їх і не називали помісними (митрополитальними), тут відтворено оцінку В. Власовського [152, с. 200]) О. Дівочку позбавили митрополії. 21 липня видана патріарша грамота про позбавлення сану всіх двоє- і троєженців. На соборі висвятили нового митрополита – М. Рагозу (відповідно до королівського привілею від 27 липня 1589 р.). Патріарх прийняв також постанову про заборону в межах митрополії адміністративної і релігійної діяльності ієрархів, котрі приїздили з інших патріархій без уповноваження Константинопольського патріарха [255, с. 461].

Опісля відбулася низка послідовних подій: на соборі в супральному монастирі 3 – 4 серпня 1589 р. був засуджений архимандрит Т. Злоба; 6 серпня 1589 р. відбувся собор у Бересті, де патріарх Єремія призначив своїм екзархом єпископа Луцького К. Терлецького. Наприкінці жовтня – в середині листопада 1589 р. відбувся Тернопольсько-Кам'янецький собор за участю патріарха Єремії, митрополита М. Рагози, п'яти єпископів та львівських братчиків. На ньому Львівське братство було знову оголошене ставропігіальним, за ним визнавалося право на Онуфріївський монастир, самостійне обрання священиків, усунення недостойних членів, утримання школи і друкарні, пряме підпорядкування патріарху. Рішення підписали 13 листопада 1589 р. патріарх,

митрополит і всі єпископи. Патріарх затвердив статут братства і наклав анафему на всіх його недоброзичливців [255, с. 261].

1590 р. єпископи домовилися скликати синод в Бересті, аби навести лад в митрополії. На соборі було домовлено передати контроль над монастирями духовним особам, що мало би покласти край наявній доти практиці, за якої світські особи розпоряджалися монастирським майном. Тоді ж було оголошено декларацію про бажання укласти унію з Римом, яку підписали всі архиєреї митрополії [204, с. 229]. До синодів вороже ставився В.-К. Острозький, якого непокоїли втаємничеість зібрань і відсутність на них світських людей [204, с. 230].

Окремою дискусією проходить в українській історіографії питання про канонічність чи неканонічність рішень патріарха. Б. Гудзяк, наприклад, вважає їх канонічними, інші – А. Павлов, В. Ульяновський, а перед ними М. Грушевський, В. Антонович та ін. – неканонічними. Насьогодні важливий ширший погляд на проблему, а саме: наслідки рішень патріарха для структурної будови Київської церкви, для церковно-релігійного життя руського народу і перспективи зв'язків Київської митрополії з Константинопольським патріархатом.

Спосіб усунення О. Дівочки був уперше застосований в історії Київської церкви. Від моменту розділення Київської митрополії в середині XV ст. Константинополь фактично не мав впливу на обрання київських митрополитів, а тим більше зміщення їх з посад. Не всі патріархи отримали повідомлення про призначення митрополита М. Рагози, бо висвячення відбулося в межах трьох тижнів перебування його в Речі Посполитій. Схоже, що в Київській митрополії, Єремія вчинив так, як з ним обійшлися в Московському царстві 1589 р., вимагаючи підписати грамоту про створення московського патріархату, тобто, отримавши Єремію у фактичні заручники, московські бояри діяли на свій розсуд [169, с. 417]. Крок патріарха Єремії не зміцнював, а роз'єднував руських ієрархів із матірною церквою.

Такою ж неоднозначною для долі Київської митрополії була справа призначення К. Терлецького зверхником над рештою руських єпископів [20, с. 252–256]. Очевидно, патріарх ще до приїзду в Річ Посполиту був поінформований про труднощі в православній церкві через спілкування з В.-К. Острозьким, братчиками, прибулими на руські землі греками тощо. Його дії можна пояснити, по-перше, прагненням укріпити православну церкву, по-друге, мати над нею контроль. У «Пересторогах» (1605 р.) [7, с. 34–36] (антиунійному полемічному творі) анонімний автор писав, що патріарх мав сумніви щодо здатності М. Рагози управляти справами митрополії і при тім висвята відбулася. Згодом митрополит і екзарх стануть активними учасниками укладання унії з римським престолом. Дії патріарха Єремії не мали стабілізуючого впливу на церковно-релігійне життя на руських землях. До укладання унії патріарх ухвалив кілька неканонічних рішень в Київській митрополії, після – визнав другорядність ролі митрополита, а також неканонічно запровадив Московський патріархат. Інституційне життя в Київській митрополії набуло ознак нестабільності.

Заходи Єремії таки змусили пасивну ієрархію замислитися над потребою реформ і усунення моральних викривлень, на які вказували їм світські люди. З іншого боку, зверхність патріарха Єремії відштовхнула очільників руської церкви від Константинопольського патріархату, хоча за замислом мала їх укріпити. У діях Єремії простежується вузько прагматичний інтерес, який не був сприйнятий руськими ієрархами. Перебуваючи в інокультурному середовищі вони і без того потерпали від почуття другорядності. Тож шляхи виходу з церковної кризи ще тільки окреслювалися. Але вже тоді, 1583 р., у розпал дискусій щодо календарної реформи, братчики Львівського ставропігійного братства повідомляли патріарха про чимало вірних, які прагнуть перейти під зверхність Риму, але зі збереженням грецьких обрядів.

### 2.3. Ідея патріархату та спосіб її втілення

Календарна реформа виявила релігійний і політичний формат проблем. Перемовини між константинопольським патріархом і римським папою щодо спільної зміни календаря тривали до 1584 р., до моменту, поки про них дізналася турецька влада й покарала Єремію депортацією на Родос. Ідея перенесення патріархату на східнослов'янські, а згодом руські землі, що трансформувалася в ідею руського незалежного патріархату, тісно впліталася в багатовекторний контекст політики кінця 1580-х рр.

Для перших двох термінів перебування Єремії на патріаршому престолі (1572–1579 рр., 1580–1584 рр.) було характерно його спілкування із західними християнським світом. Від 1570-х рр., із пожвавленням за папи Григорія XIII проунійних заходів у Римі, Єремія підтримував тісні контакти з німецькими лютеранами (через листування, переклад Аугсбурського Символу віри грецькою мовою ще за життя М. Лютера, через заклик до полеміки тощо). Лютерани, зі свого боку, теж шукали контактів із греками. 1573 р. до Константинополя вирушили послы імператора Максиміліана на перемовини із султаном Селімом II. До складу делегації було включено лютеранського пастора і професорів Тюбінгенського університету Я. Андрее та М. Крузія, які привезли листа константинопольському патріархові Єремії II. У відповідь, зіставивши православне та католицьке вчення, патріарх наголосив на істотних розбіжностях із протестантською доктриною [204, с. 231]. У цих діалогах патріарх Єремія послідовно, з повагою до опонентів, боронив традиційні церковні інститути, за що отримав визнання також у римо-католицьких полемістів. Ось чому, коли папа Григорій XIII 24 лютого 1582 р. підписав булу про зміну літочислення, у католицьких колах від Єремії очікували схвалення цього рішення. Посланцеві Римської курії Л. Челіні, 28 травня і 10 червня, на авдієнції в Єремія, патріарх не відкинув самої пропозиції, проте вказав на невідповідність григоріанського календаря канонам Нікейського собору (325 р.). Перемовини з Л. Челіні, вочевидь, переконали Єремію, що папа ухвалюватиме рішення після узгодження сторін. Тому, довідавшись про

рішення папи наприкінці червня – на початку липня 1582 р. про запровадження нового календаря в Речі Посполитій у русько-білоруських землях [289, с. 39] у той час, коли він продовжував перемовини з Л. Челіні, Єремія різко поміняв відношення до запровадження нового календаря. Саме тоді він надіслав листи до предстоятеля Київської церкви митрополита Онисифора (Дівочки), до віленських міщан і князя В.-К. Острозького, в якому писав, що виступає проти реформи календаря й закликає всіх православних дотримуватися старого, юліанського календаря для обчислення пасхальних свят. Довідавшись від князя В.-К. Острозького про великі невдоволення між руськими людьми, патріарх відрядив у Річ Посполиту протосинкела Никифора [9, с. 249] та архимандрита Діонісія і руського спудея Теодора, що мав бути за перекладача, щоб ті уважно вивчили ситуацію і скріпили віру руських людей. Патріарх обіцяв відрядити і другу місію на руські землі із просвітительськими цілями. Хоча листи і патріарші посланці не вирішили проблем, спричинених «латинськими зіркоблустителями» [262, с. 98]. Досі русини боролися з натиском Реформації й Контрреформації самі, не отримуючи жодної підтримки від Константинополя. Календарної проблеми патріарші листи не вирішили, однак початок діалогу було покладено.

До часу постановня питання нового календаря, Єремія, після усунення 1579 р., вдруге займав патріарший престол. Втретє його призначили в 1589 р. (перебуватиме на патріаршому престолі до дня смерті в 1595 рр.). Відомості про його зміщення відгукувалися жалем серед русинів, у тому числі й у В.-К. Острозького. Б. Флоря писав, що за оцінкою англійського візантиста С. Ренсимена, Єремія належав до найвидатніших з патріархів, які займали константинопольський трон під османською владою [353, с. 46], а інтриги довкола патріаршого престолу кидали Константинопольський патріархат в інституційний хаос [394, с. 251].

Князь В.-К. Острозький мав особливу прив'язаність і шанобливе ставлення до Константинополя. Тому усунення Єремії від патріаршого престолу «всенайгіршим» інтриганом Пахомієм 1584 р. глибоко вразило князя.



Перипетії у Константинополі та прихильне ставлення Риму до патріарха Єремії змусили папу Григорія XIII задуматися над планом приведення до унії східних слов'ян, принаймні такі плани фіксуються до 1582 р. Східні слов'яни в 1570–1580-х рр. також дедалі більше задумувалися над питанням статусу Константинопольського патріархату. В.-К. Острозький, зі свого боку, замислився над можливістю забрати Єремію або на Московщину, або на Русь у свої володіння [183, с. 180].

Уповноважені від римського імператора та папи прибули до Московського царства ще в 1576 р. У листі до І. Грозного підкреслювалося неймовірне благочестя московитів і висловлювалася впевненість у можливості переконати московитів «відкинути ті відмінності, які існують між законом грецьким та римським» [368, с. 68], що проклало би прямий шлях до унії з католицькою церквою.

Того ж року в московську землю прибуло ще одне посольство на чолі з Р. Кленхеном. Р. Кленхен мав рекомендаційний лист від папи Григорія XIII. Святіший владика мав намір переконати російського царя поєднатися з Апостольським престолом «аби така важлива і прегарна частина християнського тіла, так би мовити, з'єднавшись в єдину істоту з іншими членами, діяла в сукупності та згоді з ними» [66, с. 39]. «Не можна покладатися на Константинопольського першосвятителя», писав папа, бо він цілком залежить від султана, «тому буде значно пристойніше, коли його величність вступить в союз з Римською Церквою...» [66, с. 58].

Надії на можливе підпорядкування московитів зміцніли під час місії І. Шевригіна у Римі 25 серпня 1580 р. Якраз тоді, польський король Стефан Баторій осаджав місто Псков. Російський цар і Боярська дума ухвалили рішення звернутися до папи з проханням посприяти примиренню між Московським царством і Річчю Посполитою [312, с. 213]. Грамоти з цим проханням і мав вручити «паробок молодой» (І. Шевригін походив із незнатного роду, бо «доброго сина боярського» у зв'язку з війною посилати остерігалися [312, с. 213; 356, с. 4–10]) – І. Шевригін у Римі. Папа Григорій

XIII добачив у проханні привід, щоб схилити Московське царство до унії з Римом.

Польський король Стефан Баторій був одним із тих, хто не піддався перебільшеним сподіванням щодо намірів московського царя погодитися на унію з Римом. І. Грозного він називав «катор, не схильним прийняти католицьку віру» [1, с. 13], і запевно мав рацію, бо ще в 1510-х рр. у Московському царстві виявили ворожість до західних наук, тоді як в Європі набирав обертів реформаційний рух [369, с. 189–194; 414, с. 9–10]. А. Посевіно таки прислужився припиненню польсько-російської війни, але віросповідна частина програми апостольського легата була зірвана. Цар І. Грозний відповів на аргументи А. Посевіна, що «нам з вами не зійдеться віра наша, віра християнська з давніх літ була собі, а римська церква була собі... Нам мимо своєї віри істинної християнської нікотрої віри хотіти нема чого, ні вчення ніякого мимо істинної християнської своєї віри не потребуємо» [1, с. 13]. І. Грозний відкинув і останній аргумент А. Посевіна – рішення Флорентійського собору. Але цар назвав собор і унію актами протиправними, якими знехтували і греки, і його предки [369, с. 183–186; 377, с. 1–5]. Вони ж вірять Христу та Євангелії, а не тим грекам, що унію прийняли [263, с. 133; 221, 5–9]. Греки втрачали авторитет у Московії. Стандартний титуляр «отець отцем», як звернення до вселенського патріарха в XVI ст., у Московії стало вживатися до московського патріарха в XVII ст. [69, с. 126–127, 135–136, 141].

Отже, вінець цих сподівань у XVI ст. повторився вдруге: 1519 р. папа Лев X у благому намірі привести Московське царство до замирення з Римським престолом, обіцяв князю московському королівський вінець, а митрополитові – патріарший сан, навіть затуливши очі на московсько-литовську ескалацію і експансіоністські зазіхання Москви [369, с. 183; 349, с. 6–17]. Тепер, як і тоді, сподівання апостольської столиці на унію з московитами остаточно розвіялися. «Саме тоді, у 1580 р., на зворотному шляху, що пролягав через руські землі, пропозиції А. Посевіна зустріли розуміння у православних Речі Посполитої», – пише Б. Гудзяк [183, с. 181]. У

руських землях італійці зустрілися з кількома руськими князями й деякими членами руської шляхти. В розмовах їм заявили, що якби їм відкрили очі, вони не вагались би покинути православ'я та з'єднатися з римською церквою (князь В.-К. Острозький контактував із А. Посевіно ще в 1576–1580 рр. [331, с. 152]). Тож ця прихильність руської світської верхівки наштовхнула А. Посевіна на думку, що унія прийде на Схід зі Львова й Луцька, з Вільна й Полоцька [289, с. 28].

А. Посевіно розпочав активні переговори з В.-К. Острозьким про об'єднання церков. Заходи щодо унії на найвищому рівні розпочали втілювати в 1580 р., а руські землі потрапили в поле зору Риму. Донесення А. Посевіна щоразу посилювали цей інтерес [289, с. 31; 414, с. 10], тим більше, що папський посол перманентно не довіряв російському цареві. Тому, коли виникла ідея перенесення Константинопольського патріархату із ворожого середовища, А. Посевіно навіть не розглядав Москву як місце його можливого осідку [289, с. 45]. Тепер інтерес і патріархату і апостольської столиці зійшлися у Київській митрополії. Ситуативно він звівся до втілення ідеї перенесення патріархату в руські землі.

Щойно наведені факти, упевнюють нас в тому, що Рим у справі унії від початку був націлений на Москву [1, с. 7–32]. Руські землі потрапили до поля зору Риму пізніше, через донесення А. Посевіна, який не довіряв І. Грозному, але й сам потерпав від недобррозичливості кардинала ді Комо; коли зайшлася про перенесення патріархату, А. Посевіно радше пропонував Рим, ніж Москву.

Ось чому походження ідеї патріархату у руських землях, як пише Б. Гудзяк, треба шукати не в Римі, а в Острозі [183, с. 181]. Стефан Баторія, якого папський нунцій А. Болоньєті посвятив у цей план, поставився до нього скептично. Що ж до В.-К. Острозького, то він був особою зацікавленою в римській версії створення східнослов'янського патріархату, що диктувалося, як пошаною до Єремії й бажанням дати йому захисток в Острозі, так і можливими унійними перспективами цієї справи. Те, що в самого В.-К. Острозького, якого Єремія називав «покровителем Святої Церкви» [402, с. 93],

а поляки «орієкунет і obrońcą Cerkwi» («опікуном і захисником Церкви») на 1580-ті рр. не було жодних протиріч щодо використання, зацікавленого у руських церковних справах, римського престолу, видно з кількох приватних фактів його життя. Його син Януш і донька Катерина та той час уже навернулися на католицтво (за П. Скаргою у 1577 р.), у 1583 р. зрікся православ'я син Костянтин. І, якщо князь, як пише у монографії Т. Кемпа, боляче переживав відхід від православ'я своїх дітей [402, s. 113], то все ж не противився їх одруженню з католиками. Януш тричі шлюбівав католичок С. Середі, К. Любомирську, Т. Тарловну. Інші його доньки вийшли заміж за протестантів: Катерина – за кальвініста К. Радзивілла, Ельжбета (Гальшка) – за аріанина Я. Кішку. В.-К. Острозький поза тим, що важко переживав рішення дітей, усе ж умів пошанувати їх вибір. У 1603 р., коли пристарілий князь, розділяв маєтний спадок між православним Олександром і католиком Янушем, зобов'язав їх толерувати в своїх володіннях як православ'я, так і католицизм [402, s. 114]. Його син Олександр проявлятиме належну активність у боротьбі за православ'я у сеймових дебатах на початку 1600-х рр. У певний момент, кола, прихильні православ'ю, приймуть його за свого нового патрона, що прийшов на зміну німецькому батькові, але він помре 19 листопада 1603 р. [344, с. 568] у віці 33-х років (як занотує хронікер Є. Єрлич, діти В.-К. Острозького в молодому віці «були надто розпусні» [123, с. 33]).

Віротерпимість князя найдоречніше пояснюється його маєтковими інтересами. Н. Яковенко пише про шлюбну стратегія шляхетського роду як про добре продуману «фамільну політику», спрямовану на зміцнення позицій роду в суспільстві та владних структурах, шляхом підтримання родинних контактів між «людьми великими» [379, с. 40]. По шлюбі з Сюзанною Середі, угорською шляхтянкою Острозькі отримали володіння на території Священної Римської імперії і почали відігравати певну роль у відносинах між імператором та польським королем. Натомість одруження сина Олександра – православної надії батька – з прихильницею єзуїтів Г. Костчанкою мало на меті отримання володіння на Ярославщині, що сполучило б князівські

маєтності на Волині і Малопольщі [286, с. 15–16; 223, с. 113–137]. Тому підтримка В.-К. Острозьким ідеї створення в Речі Посполитій православної патріархії мала також вузько прагматичну мету. У випадку її здійснення князь розраховував мати на таку церкву значний вплив, тим більше, що головним містом патріархії серед інших пропонувався Острог, а головою новоствореної єпархії – кізкійський архієпископ Д. Раллі-Палеолог, котрий у цей час проживав у князя [272, с. 23].

Улітку 1583 р., зустрівшись із А. Болоньєті, Д. Раллі, переконував нунція, що створення патріархату в руських землях було б належним і найкоротшим шляхом до примирення Київської митрополії з Римом. А. Болоньєті відзначав, що Д. Раллі знов нагадав йому про цю ідею через якусь приватну особу, і здогадувався, що у того були свої причини проштовхувати її. Та все-таки, вважав нунцій, план Д. Раллі вивести руських єпископів з підпорядкування правлячому патріархові константинопольському, вартий того, щоб над ним подумати. Отож, передаючи його на розгляд Риму, нунцій додав, що, як він вважає, сам Д. Раллі був би не проти очолити такий новостворений патріархат, але при цьому зазначив, що Боже провидіння часто звертає людські розрахунки на шлях несподівано благодатний. У лютому вже в Константинополі розійшлися чутки про ліквідацію патріархату [183, с. 181].

Після заслання Єремії на Родос навесні 1584 р., ідея Д. Раллі про створення патріархату у володіннях В.-К. Острозького трансформувалася в Римі у пропозицію перевести Єремію в руські або ж московські землі. Серед міст нового осідку патріарха, поряд з Острогом, називалися міста Львів, Слуцьк, Київ, звідки патріарший вплив міг легко поширитися на Москву. Плани Риму не розголошували серед спільноти, не виказували їх також В.-К. Острозькому. Як пояснював А. Болоньєті, князь мав запевнити патріарха, що османці позбавили його патріаршої гідності, розвідавши про симпатії до унії. Таким чином В.-К. Острозького змушували підтримати ідею перенесення патріархату, не розкриваючи перед ним загальних намірів папи [402, с. 129].

Однак, згодом справа патріархату перестала серйозно розглядатися Римом як частина його унійної програми, мабуть, у зв'язку з можливим повернення Єремії на престол у Константинополі. Та й В.-К. Острозький не наполягав більше на цьому проєкті, усвідомивши, що Єремія в цілому не толерує Флорентійської унії, а традиційно зорієнтований на східне православ'я князь, покладався у цій справі на думку патріарха. Третя сторона, якою були османці, не прямо, але опосередковано вплинули на рішення папи «закрити» проєкт східнослов'янського патріархату. Папа, не безпідставно боявся, що розвідавши їх наміри, османці не випустять Єремію, оскільки самі на той час розглядали питання про відновлення Єремії на престолі.

До ідеї утворення патріархату в Речі Посполитій частина католицьких і православних (І. Потій) кіл повернулася під час візиту патріарха Єремії до Речі Посполитої у 1588–1589 рр. Відбуватиметься це, однак, без участі В.-К. Острозького і так само без результату. У 1588 р., коли патріарх Єремія прибув у Річ Посполиту, канцлер Я. Замойський у розмові з папським легатом згадав про наміри переміщення патріархії, назвавши можливим кінцем осідку патріарха Київ. Я. Замойський переконував, що це сприятиме унії. Коли Єремія, втретє поставлений на патріаршество, їхав в Москву через Річ Посполиту, у Львові він зустрівся з канцлером. 5 жовтня Я. Замойський повідомив Рим про зміст розмови з патріархом. Ішлося, зокрема, про перенесення патріаршої столиці до Києва – давнього центру митрополії всієї Русі. Канцлер також вважав, що дана акція в майбутньому може привести до об'єднання церков. За словами Я. Замойського, патріарх Єремія розмірковував над цим проєктом [117, s. 249–250]. Проте, він також не мав вікінчення.

У Московії, під час перебування Єремії II Траноса в 1589 р. (якраз тоді патріарх підписав грамоту про створення Московського патріархату), патріарху пропонували їхати у Володимир і там заснувати осідок патріархії. Тож у зручний момент московити теж пропонували перенести патріархат до Москви. Греки, попри те, що отримали щедre подання, за яким, властиво, й приїхали, не погодилися на цю вимогу, «навіть, якщо ціною їх першості була

чим дужча залежність від турецької влади і служіння їй, або ж зближення грецького православ'я із католицизмом» [300, с. 228]. Єремія також не міг прийняти пропозиції, бо це, по-перше, вражало б його патріаршу гідність, по-друге, порушувало б еклезіологійний принцип територіальної прив'язаності єпископів. Московські ж бояри тримали б Єремію, радше, в ув'язненні, як це сталося під час його перебування 1589 р., а ніж, визнали би його патріаршу зверхність.

Отже, перенесення осідку патріарха в східнослов'янські землі була реальною лише в площині припущень (в українському варіанті) або інтриг (у варіанті московському). Її використовували, по-перше, як засіб для реалізації більш перспективних ідей – унії Риму із Київською церквою, по-друге, – для створення патріархату в Москві.

Московські володарі протягом кількох століть виношували плани політичної єдності східних слов'ян. Наслідком їх втілення стали зміни в титулярі великого князя московського, який із середини 1480-х рр. почав називати себе «государем и великим князем всея Руси», що містило в собі виразні претензії на зверхність над всіма східнослов'янськими (руськими) землями, значна частина яких перебувала у складі литовської та польської держав [299, с. 62; 1, с. 81–82, 84–85, 224–232; 11, с. 164, 176]. Наполягаючи на своїх правах на загальноруську «отчину», московські володарі центральним об'єктом своїх претензій бачили Київ [299, с. 62]. Політична вага Києва не бралася до уваги, йшлося про зорієнтованість на «давнину» (традицію).

Нахил Константинополя до замирення з Римом, століттями формував у московитів уяву про особливу місію Москви в порятунку православ'я: «Флорентійський собор та поведінка Ісидора змусили північно-східну Русь остаточно і гостро висловитися на предмет об'єднання з Римом; зрозуміло, що рішучість московського уряду триматись батьківського передання, давнього благочестя і не допустити жодної новини у церкві належить до числа явищ, які визначили майбутню долю східної Європи», – писав історик С. Соловйов [316, с. 301]. Московська церква зайшла в опозицію не лише до Риму, а й до

Константинополя. А ідейною основою цієї амбіції стала візантійська «теорія богообраності народів та наступності царств» [261, с. 527], відповідно до якої влада «самодержця Ромеїв» поширювалася і на справи Духа, тобто релігії та Церкви. Народжена в боріннях «старого» й «нового» Риму, вона тепер підказувала необхідність свого застосування в Московії, де знедавна політико-державні успіхи стали інтенсивно переводитись в ідеологічно-духовний капітал [369, с. 160]. Своє оновлене обґрунтування ця вже спрактикована теорія знайшла в низці творів про Фераро-Флорентійський собор [309, с. 3–11]. Майже всі вони були створені в кінці 1440-х – на початку 1450-х рр. і авторство їх приписують учасникові цього собору ієромонаху Симеону. В. Шевченко звернув увагу на те, що твори Симеона рясніють всілякими гіперболізаціями, що мало в'яжуться із свідченнями хроністів собору. Загалом виглядає на те, що Симеон створив міфи про покарання відступників смертю біскупа І. Болонського, недугою імператора, який суперечив Ефеському митрополиту Марку тощо. Митрополит Йона (останній митрополит, який мав титул «Київського і всієї Русі», возведений Єремією II Траносом у сан патріарха московського 5 лютого (26 січня) 1589 р.) у подальшому скористався цим прийомом: коли Візантію завоювали турки, митрополит в окружному посланні пояснив це Божою карою за відступництво греків до латинства. Іншими словами московити історію Флорентійського собору забарвили «виключно в російський колір» [369, с. 163]. За тим ідеологи московської Русі прийшли до висновку, що «вище, велике християнство», «більше, істинне православ'я», «православ'я у присутньому смислі» – це якраз тільки руське православ'я. Оцінка «руського православ'я» у запропонованому варіанті була нищівно критикованою А. Карташевим та І. Ортинським: «Одним з найнерозсудливіших та найнебезпечніших видів московського християнства є історико-паталогічне пов'язання зі старим, давнім, первісним. Невільницьке пов'язання зі старовинним ставало підставою самовпевнености, витворюючи ідеологію, яка охоплювала Москву самообманом вищости та здійснених ідеалів», писав – В. Шевченко [369, с. 163]. На соборі 1569 р. московські



єпископи склали присягу: не відступати від московської церкви і визнавати лише того митрополита, якого буде обрано в Москві. Тут же говорилося про московську церкву окремо від київської [295, с. 172].

Характерною особливістю московської церковності, була пов'язаність церкви зі світським правителем, що тісно єднало її з візантійською імперською моделлю. За тією ж візантійською традицією, церква миропомазала нового царя, а митрополит ставав речником імперської влади. Саме цей союз з державною владою запевнив московській церкві за деякий час незалежність від патріархів. Тоді ж теорія першості «Москви – третього Риму» лягла в основу національно-релігійної свідомості [362, с. 31; 414, с. 27–28], а також перспектив політики Московського царства, у світло якої втрапить і Київська церква.

Об'єднавши майже всі землі центрального регіону в другій половині XVI ст. великий князь Іван III почав претендувати на землі колишньої Київської Русі, які були частиною Великого князівства Литовського [280, с. 63; 388, с. 102–130]. Загальноруські претензії були сформульовані 1503–1504 рр., коли великому князю литовському Олександру (який на той час став правителем Польщі) та його брату Владиславу Угорському прямо заявили, що вся руська земля є «отчиною» московських володарів, а не тільки ті міста й волості, «які, – за словами Івана III, – нині за нами»; при цьому останній, покликаючись на безперервний династичний зв'язок між московськими і давніми київськими князями, не приховував своїх намірів: «своїй отчині все доставати» [85, с. 81–82].

Тож на запровадження патріаршества в Москві треба дивитися як на засіб боротьби з литовською Руссю, – писав К. Харлампович у праці «Малоросійський вплив на великоруське церковне життя» [362, с. 15]. Православна традиція Київської Русі була використана Москвою для ідейного обґрунтування її великодержавних інтересів.

Утворення Московського патріархату остаточно поховало будь-які претензії на утворення патріархату на руських землях. Константинопольський

патріарх лише поглибив слабкість церкви, яку представляв. Руська спільнота з острахом оглядалися на московську реальність, про жорстокість і темноту якої знала ще з часів князя А. Курбського [79]. На цій підставі українська церковна еліта неохоче йшла на зближення з московським патріархатом, а другорядний статус київської ієрархії, яку їй забезпечили реформаторські рішення Єремії, привели її до унії з Римом. У першій половині XVII ст. утворення Московського патріархату в руському церковному середовищі стане за приклад власних прагнень до утворення незалежного патріархату в церковному поєднувачому процесі.

### **Висновок до другого розділу**

Про етос церкви у XVI ст. (чи то східної, чи західної, чи регіональної інституції) немає узгоджених суджень в історіописанні. Утім, перевагу мають ті, хто вважають XVI ст. часом кризи і реформи в царині суспільно-релігійної думки й організаційної форми існування східної і західної церков. Етос Київської митрополії потрапляв під світло загальних процесів у вселенському православ'ї й реформаційних процесів у католицькій церкві. Отже, узгодимо міркування у цьому питанні. Л. Тимошенко вважає стан руської церкви у XVI ст. не таким уже й безвідрадним на ґрунті спостережень про зростання кількості монастирів (ці міркування підтверджено дослідженням С. Горіна [167]). Б. Гудзяк бачить руську церкву в тіні кризового стану вселенського православ'я, який великими зусиллями, але без успіху, прагнув змінити патріарх Єремія II Транос. Ці міркування узгоджуються між собою інформацією з полемічних джерел XVI – XVII ст., у яких нарікають на вади духовного люду. Інший тип джерел викривають другорядність соціального стану православного єпископату й священництва. А у світлі сильної позиції католицької ієрархії Речі Посполитої, цей фактор відігравав чи не найважливішу роль в песимістичному бачення стану «східної церкви Речі Посполитої».

Істинний стан і православ'я і католицизму висвітлювався на фоні етосу третьої християнської конфесії – протестантизму з його виразним,

антиклерикальним змістом. У цьому сенсі обидві християнські церкви мали пройти шлях інституційного, освітнього й віровчального оновлення. Але православна й протестантська конфесії знайшли порозуміння на антитезі до католицизму. Персональну цю антитезу уособлював «територіальний русин», видатний представник польського Ренесансу С. Оріховський.

Після Тридентського собору, як фактору католицького оновлення, у Центрально-Східній Європі широку місійну, освітню й політичну діяльність розгорнули єзуїти. У їх місійно-експансіоністській меті був сильний розвиваючий культурний елемент, під який потрапила верхівка руського суспільства – Радзивіли, Хоткевичі, Сапеги, Острозькі. Ось чому опір цьому натискові з боку руської шляхти був пасивний. Ситуацію змінив погордливо-зневажливий тон твору П. Скарги «Про єдність Церкви Божої під одним Пастирем» 1577 р.

Руська полеміка першою проявила нетерпимість до постулатів П. Скарги й, використавши багато із проклямованого реформаційною літературою, сформувала свій специфічний полемічний стиль – натепер мало прийнятний етичний спосіб довести несправедливість католицьких звинувачень у бік власної церкви.

Отже, саме натиск латинської культури, змусив русинів шукати нових шляхів для збереження релігійної, культурної та етнічної самобутності. Рух за церковне й культурне відродження, що розпочався в 1580-х рр. привів руських лідерів до усвідомлення центральної ролі грецької спадщини в релігійній і культурній самобутності руської нації. Цей проєкт реформ, підтриманий одним із найбільш маєстатних магнатів Східної Європи В.-К. Острозьким, не був надто успішним, бо основні сподівання на реформування церкви пов'язав із Константинопольським патріархатом. Ідея перенесення осідку патріарха на руські землі, яка еволюціонувала в ідею православного незалежного патріархату, була одним із мало перспективних епізодів у руслі цих реформ. Потреба реформування церкви руського народу виявилася багато масштабнішою і витратнішою, ніж міг цьому зарадити великий статок В.-К.

Острозького. Не вповні реалізований проєкт реформи Київської митрополії в 1580-х рр., став однією з передумов унійного процесу 1590-х рр.

Прикінцево наголосимо на ролі старих руських аристократичних родин Волині. У кінці XVI ст. саме вони, організовані в шляхетсько-магнатські групи, окреслили нові пріоритети та перспективи у віровизнавчому та націєтворчому житті регіону» [190, с. 7]. Острог (а також Гоща, Олика, Володимир, Луцьк) були центрами релігійного, суспільно-політичного та наукового життя. Руська шляхта, як ніхто інший, потребувала реформованої церкви, позаяк вона оберігала традицію, яка запевнювала історичну тяглість їх родів. Ось чому ідею патріархату треба шукати в Острозі.

На прикладі суспільно-релігійного життя князівських та магнатських родин регіону ми можемо спостерігати процеси руйнації давньої системи національно-релігійних відносин руського соціуму та витворення нових етноконфесійних реалій на базі католицизму, православ'я, унії та протестантизму [190, с. 7], – так роль магнатсько-шляхетського стану бачить М. Довбищенко.

### РОЗДІЛ 3. ВІДЦЕНТРОВІ ТЕНДЕНЦІЇ В РУСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'І КІНЦЯ XVI СТОЛІТТЯ. БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ (1596 Р.)

#### 3.1. Передунійна полеміка

Великі зміни в суспільно-політичному мисленні русинів у 1570-х–1590-х рр. призвели до справжньої духовної та міжконфесійної війни до і після проголошення Берестейської унії. Як пам'ятаємо, ще в 1577 р. В. Загоровський не бачив нічого загрозового в тому, щоб діти його вчилися в єзуїтів. А через двадцять років І. Вишенський, різко постав як проти єзуїтів, так і проти всієї системи західної науки, хоч західна наука була якісно вища й розвиненіша проти східної, про що цілком резонно заявляв, наприклад, І. Потій. Тож католицько-православні відносини набували нових характеристик, а справа календаря, вперше за довгі часи, зіткнулися конфесійні інтереси в теоретичному і практичному смислах.

Першою конфліктуючою стороною стали львівські міщани [170, с. 243–244] (цей факт задокументовано в протоколах братства за 1590 – 1644 рр. [29, с. 58–305; 29, с. 164–352]). Після кількох виграних справ, вони зорганізували депутацію до короля і домоглися від нього грамоти, яка пояснювала, що реформа календаря не може бути підставою насилля над православними. Справа мала продовження на сеймі 1585 р., де об'єдналися всі православні сили. До Варшави виїхала православна галицька шляхта на чолі з Г. Балабаном, позаяк, митрополит М. Рагоза не поїхав. Роль патрона взяв на себе В.-К.Острозький і саме він змусив католицьку партію до поступок на користь православних. У результаті, король видав привілей, що не тільки підтвердив свободу православних обрядів, але й визнав право будувати всякого роду церкви, школи, шпиталі тощо. Львівські міщани одразу скористалися результатами перемоги, заходилися викупувати друкарню І. Федорова, що знаходилася в заставі у кредиторів; задумалися над

відкриттям школи, щоб протиставити греко-слов'янську науку латинській [81, с. 11] тощо.

На фоні цього загального піднесення, у Львові, влітку 1586 р. вийшла брошура галицького єзуїта Б. Гербеста під назвою «Основи віри Римської Церкви та історія грецького невільництва» [81, с. 11], в якій автор апелював до «іншування русинів» [204, с. 213]. Вона, як вважає М. Грушевський, проголошувалася в львівській католицькій кафедрі, роздавалася під час викладів Б. Гербеста [175, с. 111]. Б. Гербест оповідає про відвідини Львова. Зустріч із львівськими священниками приводить Б. Гербеста до констатації їхньої вражаючої «невченості» [204, с. 214.]. Також Б. Гербест пише про «дурну і мізерну Русь» [71, с. 597] і образливі слова про православну церкву: «Пан-біг жидів карав у ласці своїй, давав їм пророків; тепер на них – гнів божий – пророків не мають. Так от і від греків, а з ними і від Руси Бог все відібрав. Не мають ані пам'яті, щоб уміти «Отче наш» і «Вірую в Бога»; ані «Бога, щоб добачати спасенні речі; ані доброї волі, щоб добре жити...» [71, с. 597]. Зміст Гербестових звинувачень, який так обурював православних, не був чимось винятковим. Католики ще в XV ст. описували звичаї православних у викривленому світлі [204, с. 216] (на Гербестові писання відгукнувся Г. Смотрицький «Календарем Римським новим» (1587 р.) [25, с. 250–265]).

Проте, наприкінці XVI ст. був очевидним наступ єзуїтів [356, с. 64–83], зокрема, – П. Скарги, Б. Гербеста, Я. Вуека. У В. Земи читаємо, що після Тридентського синоду почалося схиляння русинів до унії з Римом, зокрема були наміри перевести окремі сільські громади на латинський обряд. Цьому й заповзялися сприяти єзуїти [204, с. 216–217].

На початках православні мусили послуговуватися аргументами протестантів [204, с. 141], зокрема, католикам відповів аріанин, близький до князя В.-К. Острозького, Мотовило. «Відповідь» Мотовила не була опублікована, тому маємо про неї лише згадки в двох листах А. Курбського [323, с. 122]. А. Курбський, зі свого боку, переконував протестантів в оманливості їхніх поглядів схилити на свій бік православ'я. Намагання А.

Курбського були марними, про що він сам писав віце-канцлеру Євстафієві Воловичу [79, с. 254, 266–275, 281–287; 5, с. 288].

І. Вишенський вважав, що православні недогледіли писань П. Скарги: «...тому не дали ми ніякої відповіді на ту книжку, бо її я аж до цього часу не читав. А чому? Ту таємницю можу відкрити для вас і для інших благовірних подвижників, які хочуть боротися проти мисельнопомильних духів, тобто бісів» [40, с. 192]. Далі радить боротися з духами і напастями, що мороком покривають розум, та з Ісусовими помислами братися до читання й торкатися до єретичних книг і «неправду їхню, прозрівши, викривати» [40, с. 192].

У дійсності, пам'ятаємо, що реакцію на антиправославні твори Й. Сакрана здійснив ще римо-католик С. Оріховський [204, с. 103–114], який, у розпал Реформації на теренах Корони Польської і Литви, шукав шляхів до міжконфесійного порозуміння [81, с. 153–164]. Це саме можна сказати про біскупа Й. Верещинського, хоча православних він картав за нетерпимість до римо-католицизму. Пізніше, Я. Щасний-Гербурт у «Розмислі про народ руський» (1613 р.) терпимо і навіть толерантно ставитиметься до римо-католицької Русі [416, с. 92–96]. Інша річ, чи прихильність латинян несла в собі силу духовного єднання православних?

Об'єднані антикатолицькими настроями, на боці православних часом виступали протестанти. Їх література, особливо та, що видавалася в соцініанських центрах на Волині і Поділлі, була написана у меншій мірі русинами, у більшій – німцями [375, с. 73–86]. Православні вели полеміку й супроти них. Протестантів, без вагань, звинувачував архиєпископ Євстахій у «Писанні проти лютерів» (1580 р.) [71, с. 42–182; 86, 194–196]. Автор заперечував основні постулати протестантства, захищав поклоніння іконам і звичай запалювання у церкві свічок. Найцікавіший однак, розділ про науку із викладом своєрідного православного обскуратизму: істина не в знанні багатьох мов, а в науці Духа святого, то ж автор радить «не вдаватися в науку сторонню та різну», а жити у Христі: «не у словах людської мудрості, а в науці Духа Святого» (автор переказує слова з Першого листа св. Павла до коринтян

2.4). Тим заперечує просвітні заходи протестантів, які не раз ставали вчителями і в православних школах. Анонім у «Вірші проти протестантів» із Києво-Могилянського рукописного збірника 1580-х–1590-х рр. пише: «люб'язний народе християнських полків, / Письмо вам з'являє тих живучих вовків, / Брехливої віри єретицьких дітей, / Тікайте від неї із чортівських сітей» [80, с. 277–280]. Загалом протестантська полеміка догматична і неагресивна. М. Грушевський твердить, що руське світосприйняття було суголосним реформаційному, але не з точки зору консервативних релігійних традицій, а з точки зору суспільно-політичних потреб руської спільноти.

Успішно користується з протестантських джерел С. Зизаній [301, с. 204]. Основні положення його релігійно-філософського погляду викладені в «Поясненні Нікейського символу» (1595 р.). Він був сформульований на противагу догматичним засадам католицької церкви [31, с. 43]. С. Зизаній самостійно пояснював правильність канонів православної церкви і відійшов від цілого ряду положень офіційної православної доктрини, що нерідко траплялося в руській богословській думці в кінці XVI – початку XVII ст., як про це пише М. Коялович [233, с. 153]. Тут має значення мета православної полеміки – протиставити істинність православ'я католицизму. «Пояснення Нікейського собору» С. Зизанія якраз і зважали один з полемічних творів, що «найбільш заважав у справі унії» [233, с. 153].

Націленість полеміки супроти католиків і протестантів демонструвала політичний підхід у справі церкви. Після другого видання твору П. Скарги, 1590 р., мніх І. Вишенський покинув усамітнення і перетворився в народного трибуна Русі. Поява І. Вишенського означала, що українська полеміка перейняла тон суто православний (царгородський), орієнтований на патріархат. Тон І. Вишенського – тон пророка, який слав з Афону в Русь пристрасні послання, вказівки як їх треба читати, наказував, картав суспільні порядки [240, с. 211] тощо.

І. Вишенський вперше відізвався «Писанієм до всіх, у землі Лядській живущих» в 1592 р. [2, с. 224]. Це була реакція на конспірацію Г. Балабана і



шляхтичів проти львівських міщан, які під протекторатом патріарха прагнули встановити контроль і відновити свої зверхні права над львівськими владиками. По суті, Г. Балабан вирішував конфлікт, що тривав продовж 1570–1580-х рр. [181, с. 24]. Тоді ж у Белзі в першій половині 1590 р. відбулося перше зібрання владик, що вирішили відійти під протекторат Риму. Рішення собору трималися в таємниці, але Г. Балабан, розпочавши кампанію проти братчиків, покладався саме на його рішення. У відповідь братчики в 1592 р. звернулися до патріарха Єремії і патріарха александрійського М. Пігаса за допомогою в протистоянні Г. Балабанові. Про цю ситуацію писав у записці, доданій до листа на ім'я патріарха Єремії від 7 вересня 1592 р., С. Зизаній [7, с. 45]. У ній, у найтемніших фарбах, описав стан руського духовенства («миру горе от соблазн!») [7, с. 45]. Ось у цій ситуації І. Вишенський негайно відізвався із закликом до покаяння в стилі пророків: «Ніде немає місця без гріховної недуги – все струп, все рана, все пухлина, все гнильство, все вогонь пекельний, все хвороба, все гріх... А ви погордуєте памяття предків ваших!» [2, с. 224]. І. Вишенський двічі посилав кляття єпископам і остерігав їх перед зайвими надіями на панів, закликав покаятись. Послання піднесло авторитет автора серед руських людей. Александрійський патріарх Мелетій закликав І. Вишенського покинув афонське усамітнення і приїхати на Русь. І. Вишенський повернувся в 1621 р.

У тому ж дусі виправлення християнського життя була написана «Порада як очистити церкву Христову, заплюгавлену зрадливими пастирами і нечестивим житієм оних їм наслідуючих» [2, с. 262]. І. Вишенський радить позбутися обрядової формалістики (колядок, щедрівок тощо) і закликає боротися проти польської шляхти і міщанства зі своїм єпископатом. В іншому творі закликає розірвати з канонами і традиційним устроєм православної церкви, закликаючи обирати собі пастиря згідно його життя і розуму. Звучить як заклик до виборної пресвітеріанської церкви. Для проведення таких змін не було іншого шляху, як тісний союз з протестантами і спільна боротьба з королівським правом патронату. Але І. Вишенський таких висновків не

дійшов, радив покладатися на Бога і чекати від нього дива [170, с. 556]. А в «Посланні до князя Василя Острозького» напише слова, які треба прийняти як апофеоз визнання православної віри, її вічного тривання у часі – «віра грецька врата адові подолала, а латинська не подолала» [2, с. 262–264].

Тож І. Вишенський шукає образ «ідеальної» церкви. Цю дилему «вирішив» у зверненні до ініціаторів унії митрополита М. Рогози, єпископів І. Потія, К. Терлецького, Л. Пелчинського, Л. Збируйського, Г. Загоровського в «Писанії к утекшим од православної віри єпископам» (1598 р.). Розбираючи тези уніатів, головню щодо зверхності папи, автор зайняв консервативну позицію в питаннях віри. Тепер він вважав не тільки основні догми, але й форми і церемонії православної церкви незмінними. І. Вишенському йдеться про стару, соборну традицію православ'я [7, с. 235–237]. А що традиції церков втілювалися по-різному, то ідеалом І. Вишенського відповідала церква, якою прагнула бути церква руського народу XV – XVI ст., в час, коли вироблявся її соборний характер. Ось чому в «Писанії» в найяскравіших епітетах він картає присталих до унії. І. Вишенський говоритиме про церковну традицію, яку згодом перервала унія. Церква, що була ідеалом В. Суразького до І. Вишенського і З. Копистенського після нього.

Писання І. Вишенського марковані майже довершеним способом духовних почувань. Його пророцтва викликали захоплення, особливо серед чернечої братії. Але з раціональної точки зору його ідеали відображали не реформу, а реакцію (лейтмотив «Терміна о Лжи» (1598 або 1600 р.)) і не могли забезпечити поступовості церкві руського народу. Недаремно його «Терміна» не була видрукувана і не стала набутком загалу. Її читали в тісних монаших келіях, або ж світські прихильники «старої простоти» («будьте нерозумними, простими, нехитрими» [25, с. 24]), з-посеред яких зростатиме зріз людей, що не приймуть унію, й утворять соціальний ґрунт, на якому відродиться православна церква в першій половині XVII ст. Проте, керманичами українського суспільного, релігійного і культурного життя на кінець XVI ст.

будуть інші люди, які руський консерватизм скерують у русло західної культури.

В уніатській полемічній літературі кінця XVI ст. вивищується постать І. Потій [335, с. 188–196] із його 150 одиницями текстів відомих на сьогодні [330, с. 247]. М. Грушевський, пише, що «ним займались мало і не радно» [177, с. 195] і характеризує його, як «організатора і політичного борця, і одинаку літературну силу уніатів» [177, с. 194–195]. І. Франко висловився про писання І. Потія, як про найкращу пам'ятку полемічної літератури» [358, с. 19].

Натепер гуманітаристика, зацікавлена аспектами життя та діяльністю І. Потія, вповні описана Л. Тимошенком [330, С. 235–251]. Лише її перелік уневажнює слова М. Грушевського, хоча ґрунтовного дослідження цієї важливої постаті унійної полеміки й акції, як пише Л. Тимошенко, немає.

Також ніхто в українському історіописанні не знайшов підстав звинуватити одного з основних ініціаторів і промоторів унії між східною та західною конфесіями І. Потія в корисливих цілях, як-то, К. Терлецького чи Г. Балабана (щойно згаданий І. Вишенський таки адресував І. Потієві звинувачення в поглинанні його «славолюбієм і бажанням першим сидіти» [7, с. 212], але постать І. Потія від цього не маліла). Прихильність І. Потія до унії, яка у його листах постає як «свята згода», настільки ревна, що він не зупиняється перед засобами боротьби і не полишає надію, що православні таки перейдуть до унії [330, с. 248]. М. Довбищенко у книзі «Волинська шляхта у релігійних рухах» навіть робить спробу захистити І. Потія від закидів у застосуванні «жахливих» методів навернення православних до унії [330, с. 249; 190, с. 426–427].

Полемічний метод І. Потія Л. Тимошенко характеризує як синкретичне сполучення античних, західнороманських і греко-візантійських культурно-релігійних джерел та глибоку орієнтацію на місцеву українсько-білоруську традицію. Будучи прихильником «руськості» київського християнства, він обстоював і східну і західну релігійно-культурні традиції [330, с. 248], вважаючи її доброю руською старовиною [25, с. 190–196].

Звернення до твору І. Потія «Унія, або виклад попередніх артикулів, до з'єдинення Греків з костелом римським. У Вільно. Року [від] Божого народження 1500 дев'яносто п'ятого» [80, с. 397–407], покаже з перших сторінок про вболівання автора за «людей християнського православ'я», яких піддають блюзнірству всіма еретичними і диявольськими сектами, «а ми ведемо своїх до давньої згоди, яка була спочатку за часів з'єднання» [80, с. 398; 73, с. 146 ], тож «унію учинено з волі Божої, бо Христос дбав про єдність своєї церкви» [73, с. 147], а ті, хто не розуміють цього чи противляться, побуджені «головним ворогом роду людського, спричинником всіх розсварів та ненавистей» [73, с. 147], тобто сатаною. Унія тут зветься «великою річчю», «святою згодою», яка не може прийматись без утруднень. Виклад його стриманий, мало емоційний, лише раз автор виявляє обурення, коли йдеться про православну доктрину про папу-антихрист [73, с. 147], або ж коли остерігає «неукого простака руского» від протестантів. Сам твір обговорює «перші п'ять статей», які б «од тієї святої згоди могли б відтягти» [73, с. 147]. І. Потій веде мову, звернену до руського шляхтича Т. Скумина, якому присвячено твір, як до відомого поборника східної церкви, але й прихильного до унії і до свого народу. Сама унія розуміється не як нововведення, а як давня – «з предків своїх». Поняття народ тут вживає як «кров наша». Основний інтерес вступного слова в книзі «Унія» полягає в тому, автор бачить серед поборників унії освічених, чесних і свідомих своєї місії людей [80, с. 381–382].

Сам твір більш схоластичний, аніж суспільно-політичний, бо зовсім не торкається проблеми поєднання римо-католицизму з польською експансією. Щодо цього дуже яскраво висловлювався І. Мелешко в «Промові на Варшавському сеймі» (1589 р.). Автор бачить пряму загрозу для політичного статусу руського народу. Пізніше, в листі до князя В.-К. Острозького, І. Потій навіть застеріг, що не треба змішувати справ духовних і світських [80, с. 455–467], хоча в дійсності їх змішала сама руська реальність, І. Потій не міг того не бачити.

Одним із кращих творів І. Потія може вважатися «Лист до кн. Острозького» (1598 р.) [9, с. 280 – 293; 80, с. 455–468]. У листі від 3 червня 1598 р. І. Потій тлумачить поєднання з Римом як відновлення Фераро-Флорентійської унії та ліквідацію «проклятої схизми». Відтепер, об'єдналися всі частини церковного тіла, зберігаючи старожитні обряди [204, с. 261]. Він промовляв переможним тоном, як автор справи, що звершилася: відновлення церковної єдності між «греками и римлянами», з вихвалянням благодатей, що приносить унія. Звертаючись до князя В.-К. Острозького як спадкоємця Володимира Великого полеміст повторює аргументи, добре відомі із текстів П. Скрги: єдину римську церкву, поширену по всьому світові, освячено святими мучениками і просвітлено догмами [204, с. 261]. Докоряє князеві, що не витримав послідовності вчинків, не прийняв унії. Такі інтонації критики князя за недалекоглядність мислення щодо унії змішуватимуться із вихваляннями стійкості в збереженні православ'я і супроводжуватимуть його до смерті в 1609 р. (і після неї) [344, с. 15, 25, 27, 36, 39, 45 та ін].

Практична мета І. Потія так і не була досягнута, хіба що спричинилася до відповіді Клірика Острозького, що стала видатною пам'яткою православної полемічної літератури [335, с. 64–67; 404, с. 141–171]. Відповідь невідомого дизуніта зіперта на цитатах із святих отців і Біблії. В уяві автора постають апокаліптичні картини розбрату й руїни, що їх нібито спричинила унія. У тому ж пророчому тоні викриває розбрат панів із підданими й владарів із владарями, ламання присяги, порушення старожитної віри предків [204, с. 263–264]. тощо. У Клірика Острозького «боротьба Русі з Руссю» [61, с. 8], яку спричинить унія, уже окреслена словесно.

У Л. Тимошенка читаємо про полемічний твір І. Потія про Берестейський собор і про передбачення його існування російським знавцем української полемічної культури І. Єрьоміним, який доводив його існування на підставі текстології творів І. Вишенського. Віднайшла примірник твору І. Потія про Берестейський собор російська дослідниця А. Зьорнова у 1599 р. І

тепер твір увійшов до каталогу видань кириличного шрифту XVI ст, який уклала О. Гусєва, – пише Л. Тимошенко [330, с. 268].

У творі «Унія» 1595 р. І. Потій уже заявив свою прихильність до «святої єдності», а тепер, його завдання бронити поєднання православних з католиками, бо, на його подив, не всім така єдність по душі. Тож автор відразу заявив мету свого твору – об'єктивне інформування суспільства [330, с. 270]. В аргументації І. Потій звертається до Флорентійського собору, який поєднав християнські церкви, і до митрополита Ізидора – її провідника у Східній Європі. Заперечувати таку «святу згоду» можуть лише «дияволи», так називає І. Потій противників поєднання Київської церкви з Римом [330, с. 271]. Автор спрямовує свої аргументи і проти попів, які не мають володіти владиками, і проти «таємної змови», яка нібито вчинена владиками, і проти В.-К. Острозького, який змовився із протестантами та ін. У цілому, східне християнство автор описує в темних тонах, але протиставляючи західний і східний обряди, пише «у нас» і «в них» [330, с. 271–272, 273]. На захист унії І. Потій поставив канонічно-богословський, історично-правовий, громадянсько-політичний і соціальний аргументи [330, с. 274; 204, с. 255–260].

Не можна не помітити, що полемісти в аргументації відштовхуються від Фераро-Флорентійського собору. В. Зема знаходить коротку нотатку про унію в рукописі Києво-Печерської Лаври 1580-х рр., у книжечці В. Суражського, у Клірика Острозького, в окремих рукописних кодексах і друках, в «Палідонії» З. Копистенського, а також, як бачимо, в І. Потія. Аргумент у православних і католицьких полемістів застосовується для різних цілей: у першому випадку засуджуються його рішення (впровадження філіокве, причастя опрісноками та ін.), в іншому – задіюють як аргумент на користь унії.

Полемісти кінця XVI ст. не були диспутантами в звичному для нас розумінні; крім догматичної та політичної дискусії, література цього роду містила вираз почуттів обурення і неприйняття противника. Жорстко описував дії і висловлювання полемістів А. Брюкнер: «Вступаючи в бій, вони ніколи не дбають про правду, кожен із них уже безроздільно володів нею, і тому-то,

найкращі аргументи, якщо вони надходять від опозиції, відлітають, мов горіх від стіни, не залишаючи й сліду, а вся полеміка зводиться до безугавних повторювань одних і тих самих звинувачень та доказів, маючи за головну мету – зрізати, знеславити або висміяти опонента в очах свого власного табору» [392, s. 578].

Прокльони, якими сторони осипали одна одну сприймаються як заклинання – анафеми, що мали сенс слова і дії. Тому що В.-К. Острозький, І. Вишенський і Клірик Острозький підносили ідею страждання як уділ благочестивих, блаженної простоти і погорди до світської мудрості людей, апологію щасливого поновлення грецької церкви, яку ревно боронив І. Вишенським. Потрібно було лише перемогти аскетичну спадщину, її самовідречення і пасивність, щоб автор «Перестороги» пригрозив королеві повстанням, якщо він і надалі вестиме свою неправдиву релігійну політику, а М. Смотрицький, уже на початку XVII ст., висунув ідею незалежного патріархату.

### **3.2. Берестейське з'єднання (1596 р.) як антитеза кризи в східно-християнському світі**

Наприкінці 1580-х рр. із стану пасивного споглядання за упадком церковного життя, руських єпископів будили три основні чинники: по-перше, усвідомлення крайньої внутрішньої богословської, інтелектуальної, культурно-ідеологічної, адміністративної й політичної невідповідності Київської церкви; по-друге, неадекватність заходів, вчинених патріархом Єремією II Траносом та загальної спроможності Константинопольського патріархату йти назустріч невідкладним потребам руської православної спільноти; по-третє, динамічно наступаюча загроза з боку протестантизму та реформованої католицької церкви на спосіб існування традиційного київського православ'я. Перед церковними людьми відкривалася невідома до того дійсність, у якій майже всі аспекти їх традиційного мислення підлягали переінакшенню [219, с. 108].

Загалом, феномен зміни, переворот старого порядку, відхід від традицій та різнорідний радикалізм характеризували всю Нову добу. Новаторство стосувалося передовсім організації релігійної спільноти. Панувала атмосфера поділів та роз'єднання і альтернативних конфедерацій та союзів. У цілій Європі духовні та політичні лідери розглядали можливості партнерства та інтеграції на противагу до небезпечної тенденції релігійного партикуляризму. Руська церква не становила винятку в закономірному процесі і мала багато власних підстав до впровадження змін.

Канонічна залежність Київської митрополії від Константинополя ослабла ще з часів Флорентійської унії. Де-факто незалежний статус митрополії сприймався церковними ієрархами XVI ст. як даність, тому канонічне втручання патріарха Єремії у внутрішні справи Київської митрополії засуджувалося багатьма єпископами і підштовхувало єпископат до пошуку шляхів унії з Римом. Руські ієрархи зважилися кинути виклик і протестантському радикалізмові Реформації і експансії католицькій Реформі у відповідь, і зухвалій немічності східної патріархії. Щодо останньої, то ієрархи зіткнулися з вимогою патріархату надсилати до Константинополя кошти, взамін на надію отримати реальну допомогу в боротьбі проти наступу оновленого католицизму та загрози, що нависла над руською самобутністю в Речі Посполитій. Всі ж біди руської церкви, на думку вищого духовенства, постали «ні з якої іншої причини, а тільки через незгоди з римськими єпископами» [360, с. 31].

Після від'їзду патріарха Єремії за межі Київської митрополії руська церковна ієрархія мусила миритися із другорядним статусом, що забезпечили їй рішення патріарха Єремії щодо виключного статусу братств, поставивши їх у залежність від торгово-ремісничого елементу. Братства, зі свого боку, також не спромоглися конструктивно використати надану їм східним патріархам владу без реформування церкви на засадах нових реформаційних вимог. Члени Львівського Успенського братства, ніби у підтвердження власної неспроможності опанувати ситуацію в церкві, в листах до



Константинопольського патріарха вимагали від нього рішучих, додаткових заходів, погрожуючи змінити зверхника Київської митрополії і перейти до унії. Ось, що вони писали у листах від 6 лютого та 7 вересня 1592 р.: «...багато притакнуло віддатися римському самовладному архиерейству і спробувати під папою римським, відправляючи в Церкві без перепони все своє по закону грецької віри, – писали братчики; «...народ міркує, що віри Христової можна правовірно держатися і під римською властю, як було споконвіку, бо в многовладстві нашім є безвладство, батьківські права потоптані і брехня ніби православних учителів-лицемірів покрила церкву. Всі люди в один голос кажуть: коли не поправиться в Церкві, то до решти розійдемося, відступимо під римський послух у святім «супокою» [239, с. 82]. У цілому це твердження більш декларує, ніж прицілюється на певну дію. Братчикам довелося б потупитися привілеєм врядування у церкві, це – по-перше, а, по-друге, змінити церковну та політичну орієнтацію, що не суміщалось із декларованими завданнями братств. Проте, поглядом на Захід уже існувала альтернатива і братчики звернулися до московського царя з проханням допомогти грошима для захисту руської віри.

Тож зіткнення двох моделей реформування церкви – церковної і світської – було неминучим, так само як і суспільних сил, що за ними стояли.

Реальний шлях до унії проклав львівський єпископ Г. Балабан, коли наприкінці 1589 р. – на початку 1590 р., вперше порушив питання про злуку з папським престолом в розмові з Я. Д. Соліковським, латинським архиєпископом у Львові. Г. Балабан не так, щоб мав великі симпатії до Я. Д. Соліковського, стосунки між ними налагодилися лише в 1585 р., при тім, що причини конфліктів залишалися [3, с. 291]. Проте, Г. Балабан мав власні амбітні плани: сильна особистість він не погоджувався із зверхністю братчиків, тому й звернувся із проханням звільнитися з «неволі» у братства [185, с. 6]. Г. Балабана двічі переслідувала небезпека втратити святительський сан і в нападі крайньої безсильної злоби він доходив до того, що приїжджав до католицького єпископа і нібито впав до його ніг і зі слізьми благав звільнити

його з неволі патріархів, обіцяючи перебувати в послушанні папі римському (про це згодом свідчив І. Потій) [245, с. 81]. А за свідченням іншого сучасника, Г. Балабан доходив до того, що «був би радий взяти допомогу у самого диявола, а не те, що в папи римського» [7, с. 65]. Після сутичок із братчиками єпископ і сам зажадав прав гегемона в своїх володіннях. У цих твердженнях є лише доля правди, буквально за декілька місяців до Берестейського собору Г. Балабан відмовився від участі в ньому. Берестейський собор усунув його з кафедри. Він також 17 листопада 1605 р. відмовився прийняти зверхність уніатського київського митрополита. Погляд на процес, у якому задіяно не просто окремі особи, а ціла інституція, не дає розуміння причинно-наслідкових значень. Так само в особистих мотивах Г. Балабана не можна доглядіти справжніх причин поєднавчого процесу, суть якого полягала в усуненні слабкостей Київської митрополії.

Невдовзі до єпископа львівського приєдналися К. Терлецький – єпископ луцький, Л. Пельчицький – єпископ пинський і турівський та Д. Збируйський – єпископ холмський і белзький. На початку 1590 р. на приватному зібранні, без участі митрополита (у І. Власовського – соборі) в Белзі (єпископській столиці Д. Збируйського), вони підписали декларацію про готовність до церковної унії за умов збереження обряду і порядку, прийнятих у східних церквах. Єпископи заявили, що завдання досягти злагоди і єдності впливає з покладеного на них пастирського обов'язку шукати власного спасіння та спасіння ввіреної їм пастви. Дійсно стан руської церкви був до такої міри критичним. Вочевидь, стан церкви, за яким вони спостерігали, видавався їм критичним, тому й шукали найрізноманітніші способи цьому зарадити. Як щойно згадувалося, Г. Балабан мав власні, хоч і не до кінця зрозумілі, мотиви. Однак ми не знаємо, що спонукало кожного з ієрархів підтримати Г. Балабана.

Про помисли і дії луцького єпископа К. Терлецький також багато невідомого, в цілому, як і Г. Балабан, він був суперечливою фігурою. Про нього в найкритичнішому тоні говорив І. Вишенський. Документи ХІХ ст. звинувачують його у честолюбстві і пожадливості, а також у дуже серйозних

злочинах при здійсненні єпископського урядування. До прикладу, священники Луцького собору скаржилися, що єпископ К. Терлецький піддав їх світському та духовному суду, несправедливо звинувачуючи в розкраданні церковного майна і, що вони, заради свого оправдання, направили депутатів до митрополита київського [20, с. 219–228]; Я. Жаровницький скаржився на єпископа К. Терлецького, що він з натовпом озброєних людей вчинив розбій і грабунок володінь Жабче і Губин [20, с. 223–228]; і, нарешті, А. Закревський скаржився на єпископа про грабунок і згвалтування дівиці Палажки [20, с. 394–398, 401–405]. Про гріхопадіння К. Терлецького та суперечку з Г. Балабаном згадує також О. Левицький [248, с. 32–33; 59, с. 8]. До якої міри були справедливими такі звинувачення, не беремося говорити. Відомо, що саме К. Терлецького патріарх Єремія обрав своїм екзархом [20, с. 252–256]. Цей факт може свідчити про відданність К. Терлецького грецькій церкві. Відомо також, що К. Терлецький одержав традиційну освіту і не знав латини. Приязне ставлення до Риму міг набути у спілкуванні з латинським єпископом Б. Мацейовським, котрий за час свого єпископства проявляв рідкісні у середовищі польської ієрархії розуміння і симпатію до руської церкви, допомагав їй, навіть матеріально. Б. Мацейовський міг порадити К. Терлецькому спробувати пошукати згоди між єпископами щодо унії з Римом. Сучасник, анонімний автор «Перестороги», вкладав в уста К. Терлецького слова, які він нібито виголошував перед владиками: «Тепер східні патріархи, користуючись вільним шляхом у московську землю, почнуть часто їздити туди заради збирання милостині і, їдучи туди і назад, не оминатимуть нас; скориставшись королівськими грамотами на право чинити суд і розпоряджатися в нашій Церкві, не оминуть всякий раз користуватися своїм правом і стануть знову «мутити між нами»... А от король жалує нам достоїнства, і не відніме їх у нас, як лише за тяжкі переступи, що смертю караються, а патріарх, через порожні наговори, може кожного з нас обезчестити, позбавленням сану. Посудіть самі, яка це тяжка неволя...» [7, с. 211]. Отож К. Терлецький не правильно відмовляти К. Терлецькому у

внутрішніх спонуках ступити на шлях унії. В О. Левицького є згадка про К. Терлецького, де він говорить про «неволю», як і Г. Балабан [245, с. 81].

Про єпископів Л. Пелчицького і Д. Збируйського нічого не відомо, ні про них особисто, ні про їх пастирську діяльність. Відомо лише, що до часу своєї смерті вони покійно працювали на корсїть унії православної руської Церкви з Римом. О. Левицький давав нелесну характеристику єпископам, але й на неї, як на достовірне джерело інформації покластися не можна [245, с. 87–88].

Белзька декларація укладалася таємно і в документах Берестейського собору її зміст не розголошувався. Про своє рішення єпископи повідомили короля Сигизмунда III. Це сталося (як припускають) щойно у 1591 р., оскільки відповідь короля надійшла 18 березня 1592 р. У своєму листі, першому королівському документі, король схвально поставився до рішень владик і пообіцяв надати їм підтримку у цій справі і захистити в разі обструкції патріарха, а також заручився, що усі права і привілеї церкви будуть збережені, навіть примножені [73, с. 1133–1137; 413, с. 148]. Однак, не виглядало, щоб король був ініціатором чи мав намір прямо чи опосередковано робити щось далі, аби заохотити єпископів до дії. У Римі ж все ще нічого не знали про плани єпископів. Загалом, унія русинів не надто хвилювала польську світську та церковну еліту, яка охоче латинізувала б усіх православних у Речі Посполитій (щоправда, таким є погляд на проблему в українській історіографії, польська сторона представляє іншу точку зору на берестейські події, про що свідчить доповідь Т. Хинчевської-Геннелъ на Других «Берестейських читаннях») [184, с. 87–108].

Таємний зміст Белзької декларації пояснюється, вочевидь, потребою приховати її зміст від братств, які за жодних обставин не поступилися б контролем над ієрархами. Владики ж, відповідно до церковного права, вважали цілком припустимим і законним приймати будь-які рішення щодо церковного життя, виключно на церковному рівні без залучення світського елемента. Були також певні, що така ініціатива викличе рішучий протест широких верств руської спільноти. Владики не вважали за доцільне

розголошувати свої плани, в які, все ж були посвячені і окремі представники руських магнатських родин – В.-К. Острозький, Ф. Скумин-Тишкевич та ін. На церковних соборах, по реформах патріархів, братства набули вагомого представництва, тому владики мусили поза цими соборами розглядати питання про перепідпорядкування Київської митрополії Апостольському престолу. Деякі церковні історики вважають, що белзькі рішення були опозиційні напрямку, підтриманому патріархом Єремією, який посилив світський вплив у справі церкви.

На соборі у Бересті, в червні 1590 р. єпископи прийняли кілька постанов щодо церковної дисципліни, а також ухвалили збиратися тут кожного року на Різдво св. Йоана Хрестителя, тобто 24 червня. Соборний документ показує, наскільки зросло серед владик усвідомлення необхідності не просто навести лад у церковних структурах та відновити дисципліну, а й «думати над церковними справами, про школу, науку, шпиталі та інші добрі справи, щоб усі єпископи та усі цивільні стани працювали на заснування, підтримку та зміцнення» таких інституцій [183, с. 276; 370, с. 50–66].

Постанова про скликання соборів свідчила, що церковна ієрархія вийшла з інерції, за якою жила майже ціле століття. Відновлення інституту соборного управління було необхідною передумовою для реформування Київської церкви та традиційних засад віри. У наступні роки скликалося кілька соборів, у яких як правило брали участь усі владики.

Наступного 1591 р. собор відбувся не у червні (як приписували), а в жовтні і запровадив низку церковних реформ, але питання Риму у ньому не згадувалося. Обговорювалися проблеми церковного управління, літургійних практик, народних релігійних звичаїв, видавничої справи, освіти та фінансування друкарень і шкіл та ін. Двадцять один конкретний пункт передбачуваних змін у Київській митрополії свідчили, що руські ієрархи все таки добачили основні проблеми церкви і мали розуміння як їх впровадити. Наступний собор вирішено скликати не в 1593 р., пропустивши один рік, зважаючи на масштабність завдань для вирішення.

У міжчассі, в січні 1593 р. помер єпископ володимирський і Берестейській М. Хребтович. Князь В.-К. Острозький настійливо наполягав, щоб його товариш, берестейський каштелян І. Потій, вдівець, обійняв спорожнілий єпископський престол. Від початку вагався сам І. Потій, тому відмовився звернутися до короля про потвердження. Але Сигизмунд III знав, що Острозькі, Радзивіли і Сапіги підтримували його кандидатуру, тому король зупинив свій вибір на І. Потієві [7, с. 63]. І. Потій (в миру Адам Львович Потій) перед рукоположенням прийняв постриг з монаршим ім'ям Іпатій.

Щодо І. Потія маємо різні судження: до прикладу, православна історіографія ХІХ ст. схильна звинувачувати І. Потія в порушенні канону, який забороняє єпископську кафедру займати колишнім протестантам, а про відомого уніатського митрополита І. Потія розповідали, що в молодості він «усіх вір спробував»: був кальвіністом, аріанином і на кінець і «жидовскою вірою не гребував», тобто був послідовником «жидовствующого антитринітарства, можливо в душі Феодосіан», – писав О. Левицький [248, с. 43]. Між тим І. Потій чи не єдиний з-посеред руської шляхти, хто після захоплення кальвінізмом (а дехто стверджував, що він навіть прийняв кальвінізм під впливом М. Х. Радзивіла «Чорного») перейшов не до латинської, а до православної церкви, в якій був охрещений. Це безперечно свідчить, що І. Потій був прив'язаний до батьківської віри і почувався відповідальним за долю рідної церкви, яка, на його думку потребувала допомоги західної церкви. Немає також сумніву в тому, що І. Потій виношував найшляхетнішу мету порятунку Київської церкви. Його цивільна кар'єра складалася блискуче (він – випускник Краківської академії, Берестейський земський суддя (з 1580 р.), берестейський каштелян і сенатор Речі Посполитої в 1588–1593 рр.), але він покинув її заради «святої справи», як називав унію з Римом у творі «Унія» 1595 р. Він позбувся крісла сенатора, про яке пізніше мріяли уніатські єпископи, з впливовим місце в дворянській ієрархії [185, с. 6]. Саме він виступив ініціатором аби в богословських дискусіях, у момент перебування патріарха Єремії у Речі Посполитій, приймали участь всі

зацікавлені сторони: патріарх, руська ієрархія, латинські єпископи і богослови. В.-К. Острозький знав про зацікавленість І. Потія у примиренні з «панамі латинської церкви», тому покладав великі надії на нового єпископа, що не менше, як він, переживав занепад церкви [7, с. 63–66]. В.-К. Острозький сподівався, що І. Потій разом з єпископами візьме відповідальність на себе і виведе Київську церкву з кризи. 6 червня 1593 р. у листі до І. Потія напередодні скликання собору князь закликав єпископа старатися «з усією силою і міццю», щоб на соборі було зроблено бодай перший крок у досягненні порозуміння і єдності з Римом [120, с. 8–10; 7, с. 63–66]. В Острозі, як напише в творі про Берестейську унію, І. Потій друкувалися «універсали», в яких обґрунтовувалася ідея об'єднаного синоду [330, с. 272].

Отже, В.-К. Острозький виходив із того, що Київська митрополія є помісною церквою з чітко окресленими територіальними межами, зі своєю літургійною і канонічною традицією [350, с. 235–238]. Вона може і повинна відновити сопричастя з латинською церквою, оскільки не має суттєвих догматичних розходжень. Церковна руська традиція повинна залишитися непорушною, а руська ієрархія і духовенство повинні мати однаковий соціальний статус, і що вірні помісної церкви, яка увійшла в унію з Римом, повинні й далі зберігати приналежність до східної церкви. Відповідно до задуму В.-К. Острозького, Київська церква мала домовитися зі східними патріархами та московською й молдовською церквами про спільне порозуміння з папським престолом. К. Харлампович вважав, що православних-руських тягнув до Москви «голос крові, історичні традиції і єдність віри» [362, с. 15], а виразником такого усвідомлення вважав самого В.-К. Острозького. Щодо прихильності В.-К. Острозького московському патріархові існують інші версії, наприклад та, що відмовляє в особливій повазі князя до московського патріархату й бажанню його втручання в справи руської церкви. С. Терновський не знаходить в листі В.-К. Острозького до І. Потія слів, якими би він звертався за допомогою чи порадою до Московського патріарха в лиху годину для «западнорусской церкви» [362, с. 15]. Водночас

С. Терновський «вказує, що взагалі «вельможі південноруські дуже вороже ставилися до Москви і до московського уряду» [362, с. 15]. У цьому, можливо, криється причина неузгодження І. Потія з позицією В.-К. Острозького. Згодом у відповіді на побажання В.-К. Острозького І. Потій висловиться, що й сам мріяв про залучення московської держави до унії з Римом, але хто туди поїхав, той не очікував добрих результатів: «хто не знає, якими великими є в народі московському грубість, упертість і забобонність?» [362, с. 15].

Немає свідчень про промосковські настрої й митрополита М. Рагози. М. Дмитрієв пише про якогось «турейського ігумена», який приїхав у Річ Посполиту з проханням про матеріальну допомогу для його монастиря. Далі подорожній поїде «до християн», швидше всього в Москву. І. Потій просить М. Рагозу дати ігумену рекомендаційний лист [185, с. 7]. А листом до коронного гетьмана Я. Замоїського, М. Рагоза засвідчив готовність фактично припинити зносини з Константинополем, бо вважав, що всі, хто їдуть до Москви через Річ Посполиту із листами патріархів, є шпигунами [7, с. 78–79].

Зрештою В.-К. Острозький пропонував соборові вислати представників руської церкви до всіх чотирьох східних патріархів. Однак, знаючи про становище патріархів під турками, неможливо було серйозно сприймати таку пропозицію: османська влада неприхильно ставилася до будь-яких намірів осягнення єдності східних християн, вбачаючи в тому загрозу для свого панування над християнським населенням імперії, тому умова В.-К. Острозького лише прикро вразила І. Потія і не слугувала осягненню спільної мети.

І. Потія і руських патріархів, без сумніву, не могла не стривожити пропозиція В.-К. Острозького ввести зміни у деякі аспекти руського церковного життя, зокрема «у Святі Тайни та інші людські вимисли» (у руській версії листа до І. Потія є лише слова «вимисли людські»). Руські ієрархи не прийняли навіть думки про внесення змін в найсвятіший вияв православ'я. В.-К. Острозького вважали або мало тямущим, або непослідовним, або навіть таким, що не стояв в обороні Київської церкви. Чи



так, чи інакше, авторитету В.-К. Острозького серед руських патріархів у справі унії позиція князя не сприяла [183, с. 283]. П. Кралюк пише, що князь підпав під сильний вплив социніан і радив єпископам слідувати тим шляхом [235, с. 21]. І. Потій протестував у листі-відповіді від 24 червня 1594 р.: «То для вашої милості пишу, що мені не подобаються оті присмаки, які ваша милість у них добачає, і серце моє жахається чути таке від вашої милості» [7, с. 88–90; 120, с. 54–55].

Про поширення серед їх вірян єресей, особливо аріанства, говорили єпископи на соборі 24 червня 1594 р. і заявляли, що потребують допомоги для їх поборення. Така допомога, як уже з'ясувалося, не могла надійти від східного патріарха, хоча свою церкву вони продовжували ідентифікувати зі східною церквою. Тому у їх висловлюваннях не було категоричних суджень щодо східної церкви. Усвідомлюючи, що Київська церква є лише частиною Східної Церкви, руська ієрархія прийняла думку В.-К. Острозького, що будь-яка унія має охоплювати християнський Схід і Захід, а свій самостійний вчинок, єпископи виправдовували посиланням на залежність східних патріархів від іновірців: їхні церковні зверхники, константинопольські патріархи, були неспроможні на поміч, і, навіть, коли б того прагнули – не змогли б. З іншого боку, підвладна їм Київська церква разом із константинопольською вже уклала унію з Римом у Флоренції [208, с. 53–68; 231, с. 28–44]. Отже, такий крок єпископів не був в уяві церковників якоюсь нечуваною новиною, а вважався поверненням до традицій їхньої церкви. Тому продовж 15–16 місяців, до червня 1595 р., всі єпископи пристали до ідеї церковної унії з Римом.

У той же проміжок часу В.-К. Острозький, оборонець руської церкви, могутній православний магнат, який першим порушив питання унії з Римом і заохочував єпископів шукати можливостей до укладання загальної унії між східними і західними церквами, з прихильника унії перетворився на її небезпечного противника. Кожен, хто вивчав чи побіжно торкався цієї теми, зрештою висновував власні версії змін у поглядах В.-К. Острозького. Виглядає, що істинні мотиви такої переміни ніхто й ніколи так і не зможе

розгадати. Деталь із твору І. Потія про Берестейську унію, яку повідомляє Л. Тимошенко [330, с. 272], теж не наближає до розуміння, що трапилося із планами князя.

Багато чинників відіграли свою роль. Доки справа не вийшла у практичну площину, князя тішила роль поважного учасника переговорів (із А. Посевіно) без опонентів і конкурентів. Відколи вони з'явилися, проявилися непорозуміння. Тоді що ж підштовхувало князя до тих, чи інших рішень? Що брало гору – почуття власної зверхності чи вболівання за справу? Князя обурило перехід його синів Костянтина і Януша до католицької церкви, він навіть думав позбавити їх права наслідування. Батько міг почуватися зрадженим, але гору взяли маєстатні справи магната.

Важливіші чинники зміни позиції, заглиблені у відстороненні В.-К. Острозького від провідної ролі у дискусіях і переговорах про унію в 1590-х рр. Він був власником 35 міст і 1000 сіл, був київським воєводою, якому підлягали всі нижчі уряди, був патроном 1000 церков, якому константинопольський патріарх і польський король віддали опіку над руською церквою й дозволили ставити кандидатів на єпископів та митрополита, а Луцько-Острозьку єпархію він взагалі майже сам обсаджував; з його волею рахувалися більше, як з митрополитом чи патріархом, він звик себе вважати за голову руської церкви і присвоював собі право втручатись у внутрішні церковні справи, накидав єпископам свою волю, а коли не хотіли його слухати обурювався і давав їм відчуття свій гнів. Тож гонор князя був уражений. І. Потій, провідник пастви, теж людина гонору і впливу, вважав самого князя «за одну з овечок, котра потребує проводу» [208, с. 53–68]. Врешті, читаємо у В. Балабушевича: «...йому бракувало, як міцних перконань, так і сильного характеру, і він легко піддавався навіюванню...» [134, с. 175–177].

У пошуках інших причин, звернемося до оточення князя. Відомо, що в найближчому оточенні В.-К. Острозького були греки, яких він запрошував до закладеної ним школи, оскільки серед своїх не було освічених людей, а латинників не хотіли. Оферти князя і братських шкіл приймали часто такі

греки, які під впливом тоді поширеної релігійної Реформації набралися єресей і ввійшли в конфлікт із своєю духовною владою. Оточення князя – К. Лукаріс, Х. Броневський, якийсь священик Василь, Мотовило, що відповів від імені князя на твір П. Скарги «Про єдність Церкви Божої» [323, с. 221–128]. А. Курбський, отримавши цей твір від В.-К. Острозького, обурювався навіть гадці князя прислати цю книжку, «написану диявольським сином» [22, с. 145]. Взагалі аріани і польські социніани вважали князя своїм прихильником. У листі до І. Потія хвалить князь антитринітаріїв [7, с. 93]. Князь перебував під впливом свого протестантського оточення, ворожого Римові, і склав з протестантами навіть союз для боротьби з унією та запевнив собі їх допомогу, написавши до протестантського собору в Торуні (11–16 серпня 1595 р.) відповідний лист, у якому запевнив у своїй давній прихильності до протестантів і до спільних інтересів, а навіть спільній релігії православних і протестантів [74, с. 641]. Фрагмент, коли князь посилав на Торунський з'їзд протестантів свого посланника, згадує І. Потій, а добачив цю деталь Л. Тимошенко [330, с. 272)]. Можливо тут схована розгадка, чому князь так завзято і довго боровся проти унії. А якщо взяти до уваги традиційний український консерватизм, якому ми приділили багато уваги у першому розділі, і віднести В.-К. Острозького до ревного поборника українського православ'я, яким він і був насправді, то наша версія набуде остаточної завершеності. Принагідно зазначимо, що йдеться лише про погляди самого В.-К. Острозького. Насправді протиунійні настрої в руській спільноті були більш глибоко занурені у свідомості русинів та суспільно-політичній дійсності, в якій вони перебували.

Отже, єпископи почали висловлювати побоювання щодо позиції В.-К. Острозького і, відповідно, думати про необхідність додержання обережності і секретності у підготовці до унії. Далі справа рухалася стрімко, поза його віданням.

У 1595 р. відбувся черговий собор у Бересті, який закінчив свою роботу 12–22 червня. На соборі було ухвалено документ під назвою «Артикули, на які

потребуємо гарантії від Панів Римлян». Біля слів «приступимо до єдності з Римською Церквою» стоїть дата 1–11 червня, значить обговорення документа тривало наприкінці травня. Відкриті загальні соборні дискусії, тривали, очевидно, продовж кількох днів. Артикули від початку були складені руською мовою, але у Рим переслано копію польською мовою. Її підписантів підписало п'ятеро руських духовних осіб: митрополит М. Рагоза, єпископи І. Потій, К. Терлецький, Л. Пельчицький, а також Бобринський архимандрит Й. Гоголь. Вісім печаток скріплювали цей документ (нині зберігається у ватиканських архівах) [120, s. 448–449]. На соборі єпископи опрацювали текст офіційного листа до папи, в якому містилися заява про єпископів та про прийняття ними рішень приступити до унії зі Святим Апостольським престолом у Римі та делегувати єпископів І. Потія та К. Терлецького до Риму для укладання унії [120, s. 448–449; 7, с. 94–95].

Лист нунція до Риму від 7 липня 1595 р. з повідомленням про роботу собору і прийняті на ньому рішення містить цікаві подробиці [120, s. 90–91]. На соборі були присутні представники багатьох знатних родів – «католики, єретики, русини», тобто всі вони були руськими, але належали до трьох конфесій – римо-католицької, протестантської і православної. Присутність руської знаті на соборах та при обранні церковних достойників була усталеним звичаєм у руській церкві [155, с. 12–15]. Дивною може здатись присутність на соборі латинян і протестантів. Очевидно, особи, що лише нещодавно відійшли від батьківської віри, ще не потрапили під остаточний вплив полонізації і проявляли живий інтерес до церковних справ.

Увесь тягар ситуації ніс на собі митрополит М. Рагоза. Він очолював Київську церкву і розірвати узи із Константинополем, усталені від часів хрещення Русі, «було справою надважкою» [404, s. 48]. Дії митрополита виглядали часом непослідовними і ризикованими для справи унії. Митрополит довго вагався і не був упевненим у запровадженні унії на окремих руських землях. Очікувані вигоди були надто, а у повітрі уже витала загроза екскомунікації і низложення зі сторони патріарха, що безперечно справили б

відповідне враження на широкі маси і могли спричинити гострі конфлікти всередині руського суспільства. Додаймо уже існуючі погрози владикам і відкриється уся складність ситуації.

Написаний наприкінці серпня інший лист М. Рагози до Ф. Скумина-Тишкевича виказує на побоювання митрополити щодо можливих наслідків унії [120, s. 127–128; 7, с. 113–114]. Магнат Ф. Скумин-Тишкевич, на якого М. Рагоза орієнтувався більше, ніж на В.-К. Острозького, сам перебував в сум'ятті і навіть прийняв сторону В.-К. Острозького в 1595 – 1596 рр., хоч і клявся в дотриманні генеральної лінії. Разом з ним хитався і М. Рагоза. І лише тоді, як М. Рагоза втратив надію опертися на новгородського воєводу, він написав до В.-К. Острозького з проханням про аудієнцію, щоб довести свою невинність і вказати на істинного винуватця ситуації, що склалася. Благов допомогти скликати собор світських і духовних осіб в Новогрудку, його резиденції, оскільки не довіряв іншим єпископам [185, с. 11].

Щодо непевної позиції М. Рагози називаються кілька фактів. Давши опосередкований поштовх до унії у 1590 р., святитель згодом «вдавав, що нічого не знає, а коли йому повідомили, він став грати роль ревного православного, якого потрібно умовити», – писав М. Костомаров [229, с. 217]. Підписом М. Рагози не скріплена інструкція православних єпископів до польського короля Сигизмунда III. У січні 1595 р. стало відомо, чому М. Рагоза так непевно поведився. З листа Володимирського єпископа І. Потія (26 січня 1595 р.) [7, с. 81–82] довідується, що єпископи кілька разів поспіль збиралися для обговорення проблеми унії та способу її підготування. Підписані в Сокалі артикули щонайменше порушували субординацію. Святитель нашвидкуруч «слово у слово» [7, с. 82] переписав лист і відіслав його Новгородському воєводі та Городенському старості Ф. Скумину-Тишкевичу. Звертаючись до «мудрого, завбачливого пана» [7, с. 83], М. Рагоза мовив про спільний намір когорти православних єпископів пристати до римського костела як про «нову новину і вельми нашим предкам і Вашій милості моєму милостивому пану нечувану» [7, с. 83].

В особі В.-К. Острозького і його оточення складалася відверта, непримиренна опозиція. Не мав успіху навернення до унії ні лист І. Потія до В.-К. Острозького [120, s. 75–78; 7, с. 97–99], ні зустріч князя з єпископом на початку липня 1595 р., ні лист-наполягання переглянути погляди щодо унії і нового собору Сигизмунда III до В.-К. Острозького, датованого 18–28 липня 1595 р. [120, с. 82–87; 7, с. 99–104].

Усі статті «Артикулів» порушували питання, що вимагали нагального розв'язання і, в цілому, зосереджувалися довкола двох питань: збереження східної традиції руської церкви і покращення її становища в польсько-литовській державі. Єпископи потребували запевнень, що союз із Римом дійсно покладе край упослідженню їхньої церкви, занепаду її внутрішнього життя. Вони хотіли отримати гарантії від Риму щодо непорушності східних звичаїв, а від польського короля і сейму запевнень щодо статусу їхньої церкви у польсько-литовській державі.

Детальний аналіз змісту «Артикулів» знаходимо в багатьох дослідженнях, автори в цілому не мають розбіжностей в їх оцінці. З певного погляду цікавими є статті 14 і 32, де єпископи звертаються до короля з проханням про заборону в'їзду на територію польсько-литовської держави будь-якого від патріархів з листами про їхнє низложення. Ними, як вважають, керував страх, що В.-К. Острозький з його великими зв'язками з патріархами докладеться до екскомунікації тих єпископів, які пристануть до унії [120, с. 61–67, 67–75]. Окрім того грецьким єпископам, монахам і священникам заборонялося здійснювати будь-які духовні відправи на руських землях. Руській ієрархії йшлося про те, щоб обмежити політичний вплив патріархів на їх церкву, але не відмову від східної традиції. Руський консерватизм домінував навіть у такій радикальній справі, як об'єднавчий процес з Римом [408, с. 26–44].

Побоювання «грецького месіанства» мало також проекцію на нещодавні події у московській державі – створення патріархату. Греки запобігали перед московськими правителями, отримуючи від них дарунки, тому ідеологія

об'єднання східних слов'ян під зверхністю Москви, не суперечила грецьким вигодам. З цього погляду, унія, нехай і приховано, мала антимосковський характер. І хоча дискусії на Перших «Берестейських читаннях» (у ній брали участь В. Пері, визнаний знавець грецьких рукописів, М. Дмитрієв з Московського державного університету, судження якого широко дискутувалися учасниками зібрання, Б. Гудзяк – тоді директор Інституту історії Церкви, о. Г. Подскальський, Т. Хинчевська-Геннель, науковий працівник Інституту історії Польської Академії Наук у Варшаві, історик С. Плохій та ін.) увінчалися висновком про те, що московити не мали впливу на унію.

Статті, де йшлося про рівноправне становище Київської церкви в Речі Посполитій, торкалися проблем, які постали внаслідок національного і релігійного утиску і, які, навряд чи можна було вирішити самим королівським декретом, особливо в Короні, де польська шляхта ревно обмежувала повноваження королівської влади. Прийняття латинською знаттю й ієрархією вимог руських владик вимагало радикальної зміни в існуючих відносинах. Тоді, коли польська культура після укладання Люблінської унії (1569 р.) стала панувати на теренах цілої польсько-литовської держави, коли католицизм тріумфально відновив тут свої позиції, латинські церковні і світські чинники не були готові бачити культурно занепалу руську церкву рівною зі своєю і відповідно ставилися до неї. Тут умови статей, виконання яких залежало від держави, лишилися не виконаними. Король обіцяв свою згоду і підтримку в усьому, що стосувалося внутрішнього життя церкви, зокрема в захисті її майнових прав. З відповіді короля видно і виразну зацікавленість держави в посиленні церковної дисципліни, порядку та єдиноначальності; король не лише схвалив зміцнення влади єпископів над нижчим духовенством і мирянами, а й обіцяв видати постанови, які би зробили порядок непорушним [120, s. 63]. Однак зобов'язання щодо місць в сеймі залежало від думки самих сенаторів та сейму; надання рівного з католицьким духовенством статусу і відповідних прав та привілеїв повинно було бути обговорене поміж

православною та католицькою ієрархією перед тим, як будуть прийняті будь-які рішення; питання про впровадження двох православних єпископів до трибуналу також залежало від згоди католицьких ієрархів; король був готовий заборонити перетворення церков на костели в своїх володіннях, але не в маєтностях шляхти. Таким чином, королівська відповідь не гарантувала нічого з того, що вимагала православна ієрархія [219, с. 60–61].

І. Потій і К. Терлецький вирушили з Кракова до Риму 26 вересня 1595 р. Король Сигизмунд надав їм кошти для спорядження, а нунцій виділив кошти на дорожні витрати. Єпископи прибули до Риму 15 листопада. Урочисте зібрання, на якому Київську церкву було прийнято у єдність з Апостольським престолом у Римі, відбулося 23 грудня 1595 р. І. Потій і К. Терлецький на святковій церемонії прийняли католицьке віросповідання. Слова папської конституції «Magnus Dominus» («Великий Господь») «Ми дозволяємо, допускаємо і розрішаємо» свідчили про милостиве прийняття верховною владою під свою руку смиренного прохача. Руські єпископи прийняли ритуальну сторону з відчуттям повної покори. Конституцію доповнила булла «Dekret Romanum Pontificet» («Годиться Римському Архиєрею»), видана папою Климентом VIII 23 лютого 1596 р. Київські митрополити одержали широкі права. Папською булою визначились і їх повноваження, яких вони набули впродовж століть існування Київської церкви, починаючи від призначення митрополитів і їхньої залежності від константинопольських патріархів до обрання власною ієрархією і фактичною автономією в межах митрополії. Ці та інші римські документи встановили юрисдикцію апостольської столиці над руською церквою. Здавалося, що церква руського народу, набула повноважень і прав, які мали підняти авторитет і статус Київської митрополії. Проте, ці документи не можуть трактуватися як повне прийняття Берестейської програми, позаяк рівність обрядів визнано не було.

Остаточне унійне питання очікувало вирішення на архиєрейському соборі Київської митрополії. Згоду на його скликання дали папа Климент VIII і король Сигизмунд III. Митрополит М. Рагоза призначив його скликання на 6



жовтня 1596 р. [230, с. 16–20; 232, с. 38]. У архиєрейському посланні чітко визначено мету собору – досягнення згоди із західною церквою, йшлося про «універсальну унію», яку обстоював також В.-К. Острозький [230, с. 18]. Але в документах унійного собору переважали положення, що були характерними для римо-католицької ідеології унії.

Місце собору, за загальними твердженнями, призначено у Брест-Литовську. Але порозуміння конфесії не дійшли. На унійному соборі зібралися дев'ять духовних уніатів, які представляли шість єпархій Київської митрополії – володимирсько-берестейську, луцько-острозьку, полоцьку, пінсько-турівську і холмську; дев'ять римо-католиків; четверо єзуїтів, серед них П. Скарга; двоє греків з Риму. Світських осіб на соборі представляла найвпливовіша златинізована магнетерія Великого князівства Литовського. На думку Л. Тимошенка у соборі велика роль була відведена єзуїтам. 10 жовтня останнє слово виголосив дуже дієвий П. Скарга. Нависла загроза позбавлення православних єпископських кафедр М. Копистенського і Г. Балабана, а також ліквідації Львівської єпархії на підставі її, начебто створення без санкції митрополита. У М. Копистенського мали забрати кафедру і передати уніатові [325, с. 155–160; 325, с. 59–75].

Одночасно скликаний православний собор зібрав 151 особу. На собор разом прибули В.-К. Острозький, К. Лукаріс [118, с. 35]. На засіданні духовного кола виділявся протосинкел константинопольського патріарха Никифора [118, с. 35], який керував нарадами духовного кола, а також ігумени й архимандрити великих монастирів. У середовищі духовних виняткове значення мала присутність Г. Балабана (львівського) і М. Копистенського (перемишльського). Великий вплив на перебіг собору мав В.-К. Острозький.

Найважливішою проблемою, як вважає Л. Тимошенко, є питання правосильності Берестейських соборів. Щодо унійної церкви його висновок такий: унійна церква, незалежно від того, що була легітимізована урядом та законодавство Речі Посполитої, привілейованою не стала. «Протекція польського уряду поширювалася лише на сферу її боротьби проти

православних. Тому М. Грушевський визначає юрисдикційний статус уніатської церкви як церкви «”півпротегованої”», – пише Л. Тимошенко [325, с. 161]. Щодо православної церкви то від Берестейського собору до відновлення ієрархії у 1621 р. вона також мала проблеми з канонічністю, оскільки не мала митрополита. Чи не тому на уніатів і православних лягла, за слушним висловом Н. Яковенко, «тінь церковної анафемі»? І тих і других огорнув запал цілком світської ворожнечі. Починалося велике протистояння, яке вповні не вирішено і досі, – завершує думку Л. Тимошенко [325, с. 160–161].

Тож унія здійснилася. Після Берестейських соборів руське православ'я розділилося на два ворожі табори і стан церкви ще більш ускладнився. Позицію руських ієрархів послаблювала заплутаність особистих цілей, непослідовність руської магнетерії тощо. Наприклад, І. Потій, який виступав основним ідеологом унії, не міг зустрітися з Київським митрополитом М. Рагозою, який навіть у листах до І. Потія нічого не писав про унію.

Н. Яковенко переносить вирішення проблеми в площину ментальних стереотипів української шляхти: «У широкому культурному сенсі пієтит перед «старовиною» логічно призводив до того, що всяке нововведення сприймалося як виродження, погіршення «доброго» минулого. І хоча зміни поволі таки наставали, але в моделі світогляду, оберненого обличчям до «старовини», зміщення тих чи інших шарів усталеного буття бачилося як глобальна катастрофа, руїна, кінець часів...», інші, які «відверто закликали знехтувати «старим» – здеградованим і безперспективним, як вони вважали – і йти назустріч «новому», бачилися відступниками, руйнівниками «завітів отців» [379, с. 145]. А ось як про це писав у «Пересторозі» (1605 р.) анонімний автор: «...це до останньої згуби всієї Корони Польської веде, бо по тому ніхто свого права ані вольностей знати не буде, і в короткім часі до великого замішання дійде» [85, с. 45]). Отже, Н. Яковенко йдеться про ментально-руську опозицію унії, як «новині», що загрожувала втратою ідентичності та була об'єктивною «формою середньовічного самоусвідомлення русинів» [379, с. 146]. Обидві

сторони однаковою мірою шукали опертя в патріархальних вартостях, з різницею у тому, що «старовина», як її розуміли оборонці православної церкви, вела до консервації темряви й невігластва, «старовина» ж як основа й інструмент до унійної реформи була шляхом до оновлення церкви, тобто являла собою «благочесну й виправдану» «новину», а це, у свою чергу, давало останній шанс «порятунку» «презацного народу руського» – в сенсі радше політичному, ніж релігійному [379, с. 146].

Таким чином, завдання унії можна об'єднати у таких пунктах: в унії бачили засіб ліквідації церковного розладу; унія мала припинити процес окатоличення руського народу та піднести авторитет кліру, який через освітнє невігластво і низький соціальний статус був критичним; сформувати з середовища священнослужителів нову українську інтелігенцію, через формальне зрівняння в правах з католиками; зберегти східний обряд віросповідання («старовину») в умовах натиску латинської культури; уніатська церква замислювалася як інституція, що в умовах бездержавності мала захищати права руського народу в сенсі радше політичному, ніж релігійному.

Отже, модернізацією української церковності наприкінці XVI ст. опікувалися сили, об'єднані різними цілями. Першою спробою змін була ідея перенесення східного патріархату в руські землі. Її витoki ведуть до острозьких кіл і особисто князя В.-К. Острозького. Цілі князя мали двояке значення – вболівання за церкву-матір Київської церкви, а також, цілком можливо, що князь, у межах задуму, реалізовував так звану «фамільну політику» суголосну князівським амбіціям «розростання роду в надрегіональну політичну одиницю» [379, с. 40], або засобом церкви, впливати на польського короля [272, с. 23].

Серед ширшого загалу руської магнетерії побутовала релігійна строкатість. Традиційне православ'я руських магнатів у середині й другій половині XVI ст. спершу витіснялося протестантськими «новинками», а з «наступом зміцненого потриденського католицизму поверталось в обійми

ортодоксального віровчення» [379, с. 43]. Але водночас діяли певні нормативні засади світських уявлень, як-то обов'язок патронату над «своїми», пошанування предків (незалежно від їхнього віросповідання) тощо. Тому етос вищих станів руського народу вершився на перехресті «християнського» і соціального буття.

Оскільки соціальний престиж руської шляхти не був пов'язаний із віровченням (йдеться про кінець XVI ст.), вона якнайменше була зацікавлена в справах церкви. «Перелік імен найпомітнішого панства, яке обіймало виборні земські уряди Волинського, Київського і Брацлавського воєводства в останній чверті XVI – середині XVII ст., підтверджує, що ключові пости земського самоврядування належали переважно православним, рідше – католикам і лише в поодиноких випадках – протестантам, але теж переважно «своїм»: Чапличам, Гойським, Немиричам, Горностоям», – пише Н. Яковенко [379, с. 38]. Це в 1630-ті–1640-ві рр., у час дискусії про вживання «нових» титулів (1638–1641 рр.), які, на думку старої знаті, принижували гідність «старої Русі», спалахнув регіональний (руський) патріотизм на порозі двох світів – західного і східного (Переяславські угоди 1654 р.) [379, с. 38].

Міщани – братський рух, при всьому своєму консерватизмі й бажанні вірно і непохитно залишитися при візантійській традиції, прагнув до розвитку церковного життя (свідчення цьому знаходимо у творі М. Смотрицького, «*Verificatia niewinności*» («Верифікація невинності»), виданому віленськими братчиками 1621 р. [25, с. 279–289]), щоправда, взявши дещо із засобів і методів, даних реформаційними течіями XV – XVI ст. Руські ієрархи знаходилися в перманентному протистоянні з церковно-міщанськими братствами. На їх голови з Афону сипалися звинувачення палкого ревнителя православ'я І. Вишенського.

Церковна православна ієрархія, як ніхто інший, була зацікавлена у модернізації церкви і власного соціального статусу, загроженому руськими аристократами – «людьми великими». Низка, уже цитованих, свідчень про грабежі, грабунки, навіть убивства в митрополичих володіннях, мали

соціально-станову зумовленість, пов'язану з процесом формування та розподілу шляхетської земельної власності, що розпочався у другій половині XVI ст. і законодавчо регулювався Литовським Статутом. Серед найпоширеніших способів набуття землеволодіння були продажі та купівлі, застави, дарування, рідше – обміни та оренди. Значних масштабів дістав такий спосіб, як «вибиття із держання» шляхом збройного наїзду [144, с. 103]. А в кожному конкретному випадку «вибиття із держання» створювало прецедент до конфлікту між тим, що є світським і тим, що є церковним. Тому помітними є факти, коли католики ревно захищали православних, а православні, наприклад, патрунували католицькі храми. К. Ходиніцький у наводить фрагменти промови К. Збараського, католика, на сеймі 1623 р., де він гостро промовляв на захист православної церкви [394, с. 473–475]; Т. Кемпа перечислює культові споруди, що наприкінці XVI – на початку XVII ст. функціонували в Острозі: мечеть, синагога, аріанська молішня, кальвіністський та католицький храми – «цей останній, якого ще в 1430-х рр. зафундував кн. Василь Красний, був відбудований і матеріально забезпечений коштом «ревнителя православ'я» князя Василя Костянтина Острозького» [402, с. 112]. Тож цілком конкретні чинники не дозволяли митрополитові належно управляти церквою.

Тож низка несприятливих для етосу Київської церкви факторів, змусила ієрархів шукати вихід із кризи і саме так, як вони її бачили. Тому унія була не «відходом», а шляхом виходу із кризи. Унії сприяла також духовна і світська влада Речі Посполитої, а також східний патріарх Єремія II своїми реформаторськими діями виявив неспроможність патріархії позитивно впливати на ситуацію в Київській митрополії.

У передумовах визрівання унії очевидні й національні чинники: прагнення владик-уніатів до захисту національної церкви (руської віри). А православну опозицію, що створилася, не влаштував передусім проект регіональної унії, який здавався їм заміною руської віри на католицьку й розцінювався як національна зрада. Крім того, негативний вплив на розвиток

подій мало те, що унійний собор відбувся після, а не до візиту руської делегації до Риму, як того вимагала православна опозиція на чолі з князем В.-К. Острозьким [326, с. 148]. М. Дмитрієв наполягає на тому, що в унійному процесі зіткнулися два релігійних світогляди – католицький і православний, що й унеможливило створення в XVI – XVII ст. проміжної регіональної християнської культури і стало однією з найголовніших причин надзвичайно гострої конфесійної боротьби [219, с. 68]. Висновок М. Дмитрієва не відтворює різноманітність політичних і церковно-релігійних контекстів у Речі Посполитій.

### **Висновок до третього розділу**

Наприкінці XVI ст. православна полеміка мусила відповісти на очевидний наступ єзуїтів – П. Скарги, Й. Гербеста, Я. Вуєка, завданням яких було схилити «дурну і мізерну Русь» (Й Гербест) до унії з Римом.

Руська полеміка мала два спрямування – суто православне (царгородське), зорієнтоване на патріархат і уособлене І. Вишенським і уніатське, пов'язане з іменем ініціатора унії з Римом І. Потієм. Полемічний метод І. Потія поєднував античні, західнороманські й греко-візантійські культурно-релігійні джерела та глибоку орієнтованість на русько-білоруську традицію. Спільним для двох полемічних напрямків можна вважати їх нав'язаність до рішень Фераро-Флорентійського собору з протилежними оцінками його рішень.

На православній полеміці зростав зріз людей, які не прийняли унії й утворили соціальний ґрунт для відродження православної церкви на початку XVII ст.. Проте керманічами суспільно-релігійного і культурного життя на кінець XVI ст. були люди, які руський консерватизм скерували у річище латинської культури й підтримали регіональну унію з Римом.

З викладу розділу можемо зробити висновки щодо передумов Берестейської унії: по-перше, вона була наслідком діяльності єзуїтів у Центрально-Східній Європі, які пропагували унійну ідею після схвалення її Тридентським собором (першою такою спробою було прихилення до унії

православної церкви Московії в 1580-х рр., яка, однак, не була реалізована); по-друге, другорядне становище руського православ'я в Речі Посполитій у порівнянні із католицькою церквою (ця обставина мала набагато більше значення, ніж «криза» Київської церкви, яку концептуально увиразнив В. Антонович); по-третє, відкритість руської церкви до західних впливів, що якісно змінили її етос в другій половині XVI ст., зокрема рецепція концеліаризму й екуменічного єднання західної і східної церков в ідеях і практиках руської ієрархії XV ст.; по-четверте, негативні наслідки втручання у церковно-релігійне життя Київської митрополії константинопольського патріарха Єремії II Траноса, який понизив статус руської ієрархії більше, ніж вона потерпала від другорядності в чужому їй культурному середовищі й спровокував інші конфлікти у руській спільноті; по-п'яте, не зовсім успішна реалізація програми церковних реформ у 1580–1590-х рр., промотором якої був князь В.-К. Острозький, прихильник «універсальної унії».

Завдання унії можна об'єднати у наступні пункти: по-перше, унія мала вирішити питання підвищення статусу руської ієрархії (підтвердити їх колишні привілеї, повернути маєтки, що колись належали єпархіям, і звільнити їх від податків) і авторитету кліру; по-друге, зберегти східний обряд віросповідання в умовах натиску латинської культури. Отже, уніатська церква замислювалася як інституція, що в умовах бездержавності мала захистити права руського народу в сенсі політичному, радше, ніж релігійному.

Собор у Бересті 1596 р. легітимізував розкол у руському суспільстві. Київська митрополія поділилася на прибічників і противників унії. На відомих фактах про учасників альтернативного православного собору можна судити про кількість одних та інших. Отже, якщо діяльність братств може слугувати показником релігійної зорієнтованості руських міщан, тоді можна говорити, що міщани в переважній більшості були на боці православ'я. Маса білого духовенства, очевидно підтримували єпархіальних ієрархів, тому священники Львівської та Перемишльської єпархій (Г. Балабан та М. Копистенський зріклися унії), здебільшого залишалися православними, а священники інших

епархій, очевидно підтримали унію (за винятком низки парафій луцько-острозької епархії, що свідчило про істотний вплив В.-К. Острозького на Волині). Більшість монастирів залишалося на боці православ'я. На православному соборі були представники дванадцяти монастирів проти трьох на уніатському. Найбільший серед них – Києво-Печерський монастир на чолі з Н. Туром виступив проти унії.

Монастирську опозицію щодо унії викликало кілька факторів. По-перше, це була традиційна ворожість ігуменів та архимандритів до місцевих єпископів, які претендували на монастирські прибутки. По-друге, держателями монастирів часто були одружені миряни. Унія з Римом і переоблаштування церковного життя згідно з вимогами Контрреформації були для таких людей особистою загрозою. По-третє, ченці були хранителями догматів православної віри, противниками будь-яких зовнішніх впливів, а отже пристрасно виступали проти «псування» їхньої віри з боку Риму. На захист чистоти православної віри поставив своє слово І. Вишенський.

Активну участь в православному соборі у Бересті взяли представники православної шляхти, які досить категорично засудили унію. Роль шляхти у протистоянні між православними і католиками була досить важлива, оскільки часто саме шляхта, як власник якогось міста чи села, вирішувала яка церква існуватиме на їхній території (гарантувалося правом патронату). Саме ставлення шляхти було вирішальним у питанні швидкості та масштабу поширення унії. Істотна кількість делегатів на православному соборі були представниками православної шляхти Речі Посполитої, отже частина православної шляхти оберігала свою релігійну ідентичність і створювала запоруку майбутнього відновлення православної ієрархії в 1620 р. патріархом Феофаном.

Бачення ширшого контексту стосунків між уніатами і православними в Київській митрополії після унійного акту, на яке скеровує І. Сковчиляс, уможлиблює висновок, що перші поберестейські десятиліття не існувало суттєвих відмінностей між уніатами і православними, ні в релігійній культурі,



ні в повсякденному побуті; мало наголошувалося на підлеглості Римському престолові та ін. У цій узгоджувальній атмосфері, могли боронити власні права й православні, й уніати, що уможлиблювало в майбутньому розвиток обох церков. Релігійна атмосфера змінилася після 1621 р., коли козацтво нагодилося втручатися у конфесійні справи насильницьким способом. Відтоді світська влада почала практикувати жорстку дискримінацію православних, а місцева церковна адміністрація – політику ексклюзивізму. У першій половині XVII ст. і православні, й уніати мали мотиви до поєднання й, можливо, створення незалежного українського (руського) патріархату.

## РОЗДІЛ 4. ЕКУМЕНІЧНА ІДЕЯ ТА ПРОБЛЕМИ ЇЇ РЕАЛІЗАЦІЇ В ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XVII СТОЛІТТЯ

### 4.1. Ідеологія церкви поунійної доби

Поунійні реалії заявили про себе кризою в усіх сферах суспільно-політичного й релігійного життя [98, арк. 1–2; 103, арк. 1; 104, арк. 1; 106, с. арк. 1; 111, арк. 1; 307, с. 272; 351, с. 22; 130, с. 17–21]. Доберестейська доба реформаційного прориву у руській церкві зберігалася хіба що в етнічній пам'яті українців. Вона оберігала традицію протекторату над Київською церквою, школою, письменством; організованих виступів на їх захист, підвищення громадської ініціативи і національної свідомості. Так, поволі, в протиставленні «Річі Посполитій Польській» витворювалося поняття «Русь», не тільки як національної чи релігійної стихії, але й громадського тіла – «Річі Посполитої Народу Руського» (як висловився Ю. Рогатинець в «Пересторогах»).

Носіями національного самоусвідомлення були С. Оріховський, який свої послання творив з «любов'ю до Вітчизни», якою була для нього Русь, В. Загоровський напучував дітей триматись «звичаїв цнотливих і покірних руських» («Духовний заповіт», 1577 р.) [82, с. 171], В. Тяпинський свою культурну працю чинив, «як русин для них, русів» (передмова до перекладу Євангелія, 1580 р.), С. Кленович оспівував землю русів, в якій «зберігають закони та звичаї предків / Руси і далі ідуть шляхом дідів і батьків» і «не гірший Грецької землі», а Київ «важить стільки, скільки для всіх християн Рим стародавній колись» [86, с. 152–153, 159]. Україна – не лише Русь, чи Роксоланія, але й Україна – так каже анонімний «Epicedion», жалібний вірш на смерть І. Вишневецького [86, с. 169–196]. Для автора рідна земля – самодостатнє соціумне тіло.

Україна як батьківщина мислиться Г. Смотрицькому в «Ключі царства небесного» (1587): «Благословенство і ласку на світі в Бога і Творця свого беруть ті, у батьківщині та добрах яких не дідичить чужак і коли не втікають і

не забувають: ото чужі... Таким благословенням пошанував та наділив Бог того великого Володимира, який преславно і вельми чудово хрестив Руську землю, чесна лінія церкви та роду його й донині не перервалась» [81, с. 315].

Не позбавлені національного самоусвідомлення уніати. Уперше, як припускають, сказали про «націю» в передмові до книги «Унія» 1595 р., у якій анонімний автор говорить про «славний народ руський» «для своєї нації людей» [81, с. 315]. Серед уніатів не завжди було так. Для основного ідеолога унії І. Потія несправедливий мир багато важливіший, ніж ворожнеча і справедлива війна. Тому і ставиться до Острога з погордою, – це для нього чуже, бо до культури на православній основі його ставлення негативне (лейтмотив «Відповідь Клірику Острозькому» 1599 р.).

Український (руський) патріотизм у «лояльного громадянина Речі Посполитої» Й. Верещинського закликає підняти колишню славу Русі, звести її з руїн і дорівняти у правах та вольностях і в потузі до двох інших народів – поляків та литовців» [81, с. 408–425]. І що вже І. Вишенський відхрещувався від заповітів з народом: «... і народу я не знаю, в бесіді з ним не спілкувався...» [40, с. 178–189], зрікаючись форми національного консерватизму, що проявлявся в негативному ставленні до чужих звичаїв, почувався апостолом таки цього, руського, народу.

Зауважимо, що вся попередньо цитована література ще мало говорить про загальне усвідомлення руським народом належності до «нації», але XVII ст. понесло гасло «доброї старовини» і в ньому дошукувалися ідей національної (регіональної) ідентичності, покладеної на православну традицію – руська віра, руська церква, письменство і «Києва – другого Єрусалима». В суспільно-релігійній думці доберестейської доби, як зауважив М. Возняк, ніде не згадується Москва [157, с. 56].

У цілому, українська історіографія вкрай різниться позиціями істориків стосовно «московського сліду» в українських реаліях кінця XVI – XVII століть. О. д-р І. Нагаєвський, наприклад, пише: «щойно по виїзді митрополитів із Києва на північ та оснування там патріархату 1589 р., що стало

безпосередньою причиною переходу Української Церкви під безпосередню юрисдикцію Риму в 1596 році, коли в Україні настала релігійна боротьба...» [273, с. 5]. Доказів того, що унія українськими ієрархами приймалася як протиставлення Московській патріархії, а отже «московського сліду», не виявлено. В «Унії Греків з костьолом римським 1595 року» І. Потій звиряється, що дбав «єдине про порядок у Церкві Божій» [73, с. 115] і про прозріння народу руського, який «не відає правди про загублену єдність римської і грецької церков та й звідки знати має, якщо книг мовою руською не пишеться...» [73, с. 115–117].

У контексті мовлення важливі висновки робить Л. Тимошенко щодо стану церкви Московського царства в XVI ст. «Навіть побіжний погляд показує, що від середини століття вона перебувала в глибокій кризі», – пише Л. Тимошенко [329, с. 171]. Ані її організаційна структура, ні релігійна культура, ні церковна освіта, ні рівень літературної полеміки, ні мирянське життя (не сформоване у братства) не могли бути ні зразком, ні підтримкою для релігійної культури Київської митрополії. Ось чому «московського сліду» в суспільно-релігійних реаліях Київської митрополії, не знаходять.

Ідеї «доброї старовини» витворювалася у вкрай несприятливих суспільно-політичних обставинах: кон'юнктура другої половини XV – першої половини XVI ст., що наприкінці XVI ст. урухомила діяльність братств, які впливали на більш інертні, хоча ієрархічно вищі верстви руського суспільства – шляхту, магнатів, духовенства, стали посередниками між зверхниками руської церкви і константинопольським патріархатом, на початок XVII ст. перестала існувати. Але нова соціальна свідомість, – як вважає М. Грушевський, – дана відродженням XVI ст.: реформаційною західноєвропейською динамікою, трансформованою українським міщанством, склала союз козаччини з галицькою інтелігенцією (духовною і світською) в першій чверті XVII ст. «Весь національний рух XVII ст. йшов цим імпульсом Реформації, підготовленими сектантськими рухами попередніх століть і трансформованим львівським міщанством у другій половині XVI ст....

Міщанство, як рухомий фактор суспільного руського життя цілком занепало. Війна за рівноправність «в лещатах шляхетського і старостинського утиску», закінчилася поразкою «”руської вулиці”» [178, с. 10].]

Зовнішні сили, на які спиралися львівські братчики, разом з внутрішньою кон’юнктурою, як то статус руських міст, також занепали. На Волощині йшли усобиці, Московська смута на довгий час позбавила православних надії на допомогу з цього боку. Протестантський світ, що вважав своїм обов’язком підтримувати боротьбу православної спільноти проти уряду і клерикальної партії, змалів. Острозькі й інші православні князі програли протистояння з королівською владою, – «Берестейській собор відбувся і унія Київської митрополії з Римом була проголошена і частково втілена у життя, а самі князівські родини або вимерли, або втратили свою опозиційність до короля і відійшли від політики підтримки Православної Церкви» [290, с. 430]. Щось мало об’єктивно-неминучі наслідки: у 1608 р. помер патрон руського православ’я князь В.-К. Острозький. Немічного, постарілого князя, хоча й з належною князеві пошаною, описує О. Левицький на судовому процесі над Г. Монтовт [246, с. 67–68]. Інші, один за одним відходили з життя (чи до римського костелу) православні патрони міщанства.

Навіть авторитет І. Вишенського уже мало важив для виправлення ситуації. Монахами з монастиря Ксенова, він передав коротеньке послання до «Христоролюбивого братства львівського» [25, с. 21], підписане цим разом «Іоанн русин Вишенській». Вказівка «русин» мала переконати адресатів триматися віри, високо цінувати свою простоту: «будьте і дурні, і нехитрі, і ненапоумлені...» [25, с. 25]. Але пишучи ці рядки, автор і сам бачив, що історія скерована в інший бік, що спокуса науки та освіти занадто велика, і що русинам нічого протиставити, тому «соромляться» і «скорблять» і «терплять досаду» в зносінах із супротивниками. Автор, окрім голослівного запевнення, що «наша правда, наша істинна віра і наше по вірі життя буде», більшого й не міг запропонувати [25, с. 26]. Ці слова уже не мали практичної цінності для тих, хто стояв на сторожі православної віри, хіба що драгували її супротивників.

Львівська громада переживала тяжкі часи ([306, с. 775–794]. Про це свідчить «Лямент до короля», написаний для братських послів, висланих на варшавський сейм на початку 1609 р. Львівська громада волає до найяснішого, милостового короля, що оборонити їх від вигублення. А дати їм «пашу якусь», брати з них данину, та й їх самих до якоїсь потреби прилучити за уподобанням своїм, позаяк вони теж є «добром Речі Посполитої». «Просимо справедливості святої та порятунку, аби ми до рівних вольностей з народом Польським були долучені» [209, с. 232]. У листі до ігумена Києво-Видубецького монастиря намісника кийвського уніатського митрополита у м. Києві А. Грековича до митрополита І. Потія мовиться про виступи киян проти унії 24 січня 1610 р. [101, арк. 1].

Послам доручалося, виголошуючи цю промову, добиватися аби руське міщанство Львова було зрівняне у політичних і економічних правах (задокументовано від Люблінського сейму 1569 р. до 1654 р. в постановах дворянських провінційних сеймів [31, с. 66–81, 85–102 та ін.), у відправленні церковних обрядів з польським тощо. Коли ж таке зрівняння неможливе, тоді, щоб у Львові було запроваджене окреме руське право, як у Кам'янці-Подільському [31, с. 46–66]. Коли б і таке визначалося за неможливе, то, щоб Львівській Русі були надані права, якими користуються львівські вірмени [209, с. 232]. М. Грушевський таку ситуацію коментував: «У таких умовах, розуміється, не було що думати про провід в національній організації «Річі Посполитої Народу Руського», взагалі про яку-небудь ширшу акцію» [178, с. 15].

Православні залишилися без ієрархії: львівський владика Є. Тисаровський, згодився прийняти унію і тільки так дістав королівську підтвердження, а потім своєї присяги не дотримав, і, очевидно в таких умовах не було ніякої надії утримати православну ієрархію при королівському праві надавання. Весь план церковної реформи і культурно-національного відродження «Річі Посполитої Народу Руського», «так своєрідно скомбінований з елементів реформаційного народноправства і канонічного

клерикалізму царгородського патріархату, був підкопаний в своїх основах» [172, с. 12].

Разом із тим, із погляду дальшого існування православної церкви програш був тільки частковим, оскільки В.-К. Острозькому та його прибічникам з числа шляхти, духовенства та міщан, таки вдалося зберегти православну церковну структуру. В перші десятиліття XVII ст. вона змогла вистояти у боротьбі з підтриманою королем уніатською церквою значною мірою завдяки підтримці середньої та дрібної шляхти [190, с. 131–183 та ін.]. Разом з тим ця церква потребувала нового протектора більш потужного та рішучого ніж дрібно шляхетська клієнтела колишніх православних магнатів. «Гнана урядом Церква змогла знайти таку підтримку та захист тільки в особі іншої опозиційної уряду сили, а саме української козаччини», – пише С. Плохій [290, с. 430].

Вирішальна участь козаччини у висвяті нової православної ієрархії 1620 р. свідчила про те, що у справі захисту православ'я та представлення інтересів «народу руського» на зміну князівській верстві все виразніше виступала козацька верства. Православні інтелектуали взяли на себе функції легалізації цього явища в очах їхніх сучасників. З вимиранням, або окатоличенням і полонізацією князівських родів, чий уявний зв'язок з князями Рюрикового дому був уже добре «удокументований» тогочасною історичною традицією, «благодать» великокняжого Києва повинна була спочити на чийхось інших плечах, які були, принаймні, потенційно здатні продовжити князівську традицію захисту та підтримки православної церкви» [290, с. 430].

Козаччина вимагала переосмислення інтелектуального набутку доберестейської доби. С. Пекалід у творі «Про острозьку війну під П'яткою проти низових» (1600 р.) представив конфлікт козаччини з домом Острозьких [90, с. 40–77]. У цілому зміст поеми на початку XVII ст. мав двояке значення: по-перше, острозька «традиція» трактування козаччини не відповідала потребам часу; по-друге, князі Острозькі були представлені в поемі у повному блиску своєї київської традиції – як нащадки князя Володимира та інших

правителів Київської Русі. Серед пращурів Острозьких Пекалід згадує міфічних та реальних князів: Руса, Кия, Рюрика, Ігоря, Ольгу, Святослава, Володимира, Ярослава, Мечислава та Романа. Слово С. Пекаліда впліталось в загальний хор реанімування ідеї «богохранимості» міста – «другого Єрусалиму» в руській православній інтелектуальній традиції початку XVII ст. Легенда про Київ – «матір руських земель» служила за відправну точку, але їй потребувала нового осмислення (подібно до трактування козаччини), яке руські інтелектуальні кола здійснили продовж 1620–1640 рр. У такий спосіб «Україна-Русь, озброєна латинським досвідом, творила власну версію міфу «трансляції столиць» як одного з доказів безперервності й тяглості власного історичного буття» [379, с. 296; 380, с. 52–76].

Ідеї православних, у цьому контексті, опиралися на непорушну ще з часів А. Боголюбського традицію, що церковна організація, яка складалася впродовж кількох століть на давньоруських землях, віддавна «розглядалася Константинопольським патріархом як непорушна цілісність» [274, с. 3–4]. Київські митрополити виступали послідовними прихильниками єдності церковної організації усєї Русі. Тож у XVII ст. зберігалися резерви для реанімування православної ієрархії. Як бачимо в окружному посланні митрополита Й. Борецького 15 грудня 1621 р., українські мислителі розвивали ідею «богоспасаємого міста Києва, другого руського Єрусалима, принаймні у пильних духовних потребах, минаючи безбожну уніатську яму» [163, с. 263; 380, с. 52–76].

Московські книжники, використали саме цю релігійно-політичну традицію, проголосивши Русь – Росію, «Новим Ізраїлем», Сіоном, царством, яке «Владика Христос уподобив країні обитованій» [296, с. 78–79]. Київська середньовічна держава з її ідейною спадщиною раннього руського християнства була тим джерелом, з якого витікала в новому історичному вимірі політична паралель «Єрусалим – Рим – Москва». Багато пізніше М. Кохановський, автор «Синопису», з благословення архимандрита Києво-Печерської лаври І. Гізеля в 1674 р. поставить Київ у центр династичної історії



«народа Росийского», але вже з метою поєднати територіально і духовно Москву з Україною.

Таємна висвята ієрархів православної церкви, що у жовтні 1620 р. здійснив єрусалимський патріарх Феофан, примусила вчених людей взятися за перо. Місцем висвяти став саме Київ, адже до цього київські митрополити перебували ближче до Варшави, а до поділу Київської митрополії – у Москві. Тобто деінде, але не в Києві.

Із формального боку ця акція була протиправною, однак її учасники не сумнівалися у своєму моральному праві. Обґрунтовуючи і пропагуючи власну правоту, новопоставлений митрополит Й. Борецький та ієромонах (від 1624 р. архимандрит) Києво-Печерського монастиря З. Копистенський упродовж 1620-х напишуть кілька творів [349, с. 140], що стануть програмовими для діячів київського церковного кола, в тому числі для П. Могили та його оточення. Йдеться про трактат З. Копистенського 1621 р. «Палідонія чи Книга оброну» [73, с. 313–1200; 202; 67; 163, с. 266–282], меморіал «Protestacja» («Протестація») (1621 р.), традиційно атрибутований Й. Борецькому (М. Грушевський схилився до авторства З. Копистенського [178, с. 22]), «Justifikacja niewinności» («Оґрунтування невинуватості») (1623 р.) М. Смотрицького [25, с. 511–532], про так званій «Густинський літопис» (1624–1627) [77]. Усі вони, як абсолютно точно зауважила Н. Яковенко, «...»сконструювали» основний каркас «ідеологічної батьківщини» мешканців України-Русі, спільної і для князя, і для купця, і для ремісника, і для козака» [379, с. 306]. Тому від кінця XVI ст. можемо говорити про новий суб'єкт – руський народ, як етнічну сукупність, на протипагу руському народові ототожненого з «руською шляхтою», а отже і про процеси централізації і об'єднання, що від ідеї об'єднання українських церков – православних та уніатських – привели до ідеї київського патріархату, щоправда, яка, не мала успішного втілення [256, с. 483].

Щодо щойно потрактованої ваги полеміки, яка відродилася щойно в 1621 р., бо від 1610 р. панувала суцільна інтелектуальна тиша, існують інші

пояснення уявлень про історичну тяглість., наприклад, О. Толочка. Він пише, що реанімація давньоруської традиції спиралася на парадигми польських хронік, а не на «власну історичну пам'ять», «не стільки наближаючи Русь до України, скільки віддаляючи Україну від Русі» [336, с. 117]. Йдеться про «відшукування» історичної тяглості, у ті чи інші «докази» якої, за висловом І. Шевченка на адресу П. Могили, їхні автори вірили «мабуть, не більше, ніж в існування Геракла чи Апполона» [373, с. 186]. Отже, бачимо розрізненість процесів: з одного боку уявлення про соціальну рівновагу, право і справедливість таки покладалося на культ тяглості «старовини», з іншого – формувалися вкрай консервативні життєві орієнтації [379, с. 309]. І хай щира оборона заповітів батьків у Г. Смотрицького, Клірика Острозького чи І. Вишенського у книжників 1620 р. звучить не так переконливо, інші – З. Копистенський, Й. Борецький, М. Смотрицький, хай би які новації не впроваджували, а системно пов'язують східнохристиянське вчення з історією руської церкви. П. Могила знайде цим ідеям практичне застосування.

Три частини величезного трактату З. Копистенського, який формально є відповіддю на брошуру віленського уніатського архимандрита Л. Кревзи «*Obrońa jedności cerkiewnej*» («Оборона церковної єдності») (1617 р.), традиційно для тих часів аргументує тезу про неправомірність вселенських претензій Римського престолу і про канонічну вищість Константинопольського святительського осідку, а доля Русі, згідно з Божим передбаченням, нині вручена в руки православної церкви, бо на ній лежить «знак притомності Духа Святого и благодаті його» [72, с. 841]. Безпосереднім доказом цього є здатність до чудо творення, що проявляється передовсім у Києво-Печерському монастирі. Тому відновлення православної ієрархії, так само було наслідком промислу Божого [72, с. 1066]. Закиди про те, що від православної церкви відійшла знать, З. Копистенський виправдовує словами, що «істинно Христовою є Церква гнана й бідна, а не багата й пишна» [72, с. 814] і закликає читача не журитися відходом від церкви знаті [72, с. 830]. Навпаки, сповіщає про прихід «днів спасіння» [72, с. 858]), коли всі земні

царства впадуть, а «небесним приготовано вічне перебування» [72, с. 867]. І саме його заслужать руські люди, які нині «по всьому Сходу і в нашій Русі» спасаються багатотерпимим життя і очікують часу, коли преблагий Бог не погордує і вислухає благання народу [72, с. 869]. У роздумах З. Копистенського важливим є переконання З. Копистенського, що руська церква асоціюється у нього з Києвом. В острозький період, Київ не брався до уваги, як місце, куди В.-К. Острозький планував перенести осідок константинопольського патріарха чи утворити власний патріархат.

Отже, ідея про об'єднувчу й лідерську місію церкви в житті руського народу обґрунтовувалася двома основними тезами: по-перше, руська церква є особливою, оскільки від моменту виникнення перебуває під опікою Бога, достовірні знаки чого явлені в Києві, і тому саме звідти почнеться пробудження руського роду; по-друге, втрата знаті є лише доказом стійкості самої церкви, і не є для вірян згубним явищем.

Упевненість З. Копистенського звучить цілком по-новаторськи, суголосно ментальним ціннісним змінам середньовіччя. І цілком по-іншому в порівнянні з «квилінням» М. Смотрицького у його відомому творі «Треносі тобто плачі Єдиної Святої Вселенської Апостольської Східної Церкви» (1610 р.) [93, с. 163–168]. «Горе мені бідній, горе нещасній, і з усіх боків з добра ограбованій! Горе мені на світську ганьбу тіла мого з шат оголеній! Біда мені нестерпними тягарями обтяженій! Руки в оковах, ярмо на шиї, пута на ногах, ланцюг на бедрах, меч над головою обосічний, вода під ногами глибока, вогонь на боках негасимий, звідусіль крики, звідусіль страх, звідусіль переслідування... Тепер я посміховисько світові, а раніш була подивом для людей та янголів» [36, с. 9–10].

Для М. Смотрицького втрата церквою її знатних патронів теж гідна оплакування і жалю: «Де інші дорогі і так же неоцінимі тієї ж корони камінці – славні доми руських княжат, неоціненні сапфіри і безцінні діаманти, – княжата Слуцькі, Заславські, Збараські, Вишневецькі, Сангушки, Чорторійські, Пронські, Ружинські, Соломирецькі, Головчинські,

Крошинські, Васальські, Горські, Соколинські, Лукомські, Пузани та інші без ліку?.. Це ви з мене злочинці таку оздобну шату здерли...» [36, с. 14–15]. Проте, саме М. Смотрицький був активним ініціатором і учасником об'єднання українських церков, зблизився з уніатами і першим з-посеред руських ієрархів висловився на користь українського незалежного патріархату.

Історіографія XIX – XX ст. рясніє поясненнями змін у позиції М. Смотрицького. В М. Кояловича читаємо, що коли М. Смотрицький занурився у колію життя православних, то побачив необхідність захищати православну істину, але розумними аргументами. Їх він вивчав у латинських і протестантських науках. Тому й прийшов до переконання, що обидві системи сильні, що істина сама по собі відносна, і що все тут залежить від бажання і вміння знайти аргументи (довести) [234, с. 143]. Першою причиною М. Коялович називає упереджене ставлення витонченого й інтелігентного М. Смотрицького, сина ректора Острозької академії Г. Смотрицького, до грубих і неосвічених мирян (братчиків), які разом з ієрархією засідали на соборах [234, с. 141–142]. М. Смотрицький надав справі суто церковні та релігійні форми і, як вважає А. Великий, спричинив на дальші десятиліття невластиву боротьбу між уніатами і православними [36, с. 202].

Книга М. Смотрицького появилася у Вільні, польською мовою. Тому що книжка могла викликати заколот у державі та пошкодити інтересам Корони в її змаганні за московський трон, з наказу короля Сигизмунда III було встановлено розслідування у цій справі. Друкарів арештували, книгу конфіскували, покарали писаря і управителя друкарні, книгу заборонили продавати і купувати під загрозою кари у розмірі 5 тисяч злотих. Самої книги все ж не вдалося знищити і вона з Литви дісталася на Волинь і Русь, і навіть у Московщину. Щоб обмежити її вплив, проти книги і автора виступив П. Скарга і опублікував відповідь «На тренос і плач Теофілія Ортолога до Русі, грецької віри, пересторога» (1610 р.), де показав, що книга насичена протестантським духом. Другу відповідь написав бувший студент римської

Колегії св. Анастасія І. Мороховський (після смерті І. Потія – єпископ володимирський) під заголовком «Парегорія, тобто успоковння злісного плачу мнимої святої східної Церкви, видуманого Теофілом Ортологом» (1612 р.).

Активність київського інтелектуального осередку стрімко зростає за часу перебування на митрополичому престолі П. Могили в 1633–1647 рр. (У «Панегірику» Є. Плетенецькому П. Могила названо гідним продовжувачем справи Є. Плетенецького [44, с. 2]).

У 1635 р. з друкарні Києво-Печерського монастиря вийшов «Paterikon» («Патерик») С. Косова [26, с. 448–472; 217, с. 223–225; 304, с. 5–8]. С. Косов уперше коментував сформульовану в «Густинському літописі» концепцію п'ятиразового хрещення Русі [301, с. 204–231], яка підкреслювала давність і безперервне тривання християнської традиції, нібито зародженої у Києві з апостольських часів. Головний пропагандистський акцент праці задекларовано в передмові: «Як колись говорив один з єгипетських монахів: проголошуй громоподібним голосом: Київ наш є небом» [26, с. 449]. Тож до Києва, немов до неба, належить у молитвах звертатися християнам, якщо вони хочуть врятувати душу [26, с. 456].

Суттєвої зміни у київському письменстві 1630–1640-х рр. зазнає теза З. Копистенського про те, що світська знать є річчю мало суттєвою для справжньої церкви, можливо тому, що на митрополитство було затверджено П. Могила – людину з найвищих аристократичних кіл. Відтепер в руських творах, «через культивування геральдичних віршів і популяризацію генеалогічних легенд руського православного панства, виразно наголошувалося про присутність у Руській Церкві сильних світу цього» [373, с. 186]. Щоправда сам П. Могила у виданому 1644 р. Києво-Печерською друкарнею трактаті «Lithos» («Літос») [27, с. 1–414], відкидаючи закиди свого опонента К. Саковича (вір писався як відповідь на книгу К. Саковича «Perspektiwa» («Перспектива»), про що писав автор у назві твору), що руська церква нібито немає майбутнього, бо її покинула здатна оборонити віру знать, посилається на біблійне «не надійтесь на князів, на людського сина, бо в ньому

спасіння немає» (Пс. 146,3). П. Могила нагадує читачеві: християнська церква взяла початок не від панів, а від убогих рибалок, а щодо Русі – то вона має захист від самого Христа [27, с. 1].

Проте далі декларацій такого роду ні сам П. Могила, ні люди з його оточення не заходили. І. Оксенович-Старушич, наближена до П. Могили людина, намісник Києво-Печерського монастиря і ректор Київської колегії, в 1641 р. У погребовій проповіді на смерть князя І. Четвертенського висловлював думки, далекі від доктрини про «убогих рибалок» як єдиних носіїв благодаті, а вказав на два стани, що «найвищий архітектор світу зафундував» – підданий і панський і, що звідтоді, Бог почав любити людей, які носили шати священницькі й королівські й передавали їх від роду до роду... І тепер князі тих родів сяють як небесні місяць і сонце [89, с. 250–256].

Нового у цих мотивах є те, що тепер чеснота оспіваного героя має проявитися у відданості гнаній православній церкві. Над «князями світу цього», як переконує автор, мусить височіти православна церква, яка забезпечить міцний фундамент тривалості їхніх родів [89, с. 267–268]. Думок, що «відступники від православ'я..., загинуть і пам'ять про них щезне..., а їх багатства, міста і села і багато підданих у чужі руки впадуть», дотримувався також П. Могила [25, с. 49–132].

На ідею керівної ролі церкви в житті багатих і бідних, знатних і простолюдинів русинів натрапляємо у «Требнику» (1646 р.) П. Могили: «архієреї повинні овець приводити життєвим прикладом і наукою, а не вівці архиєрея», – писав він [51, с. 34]. Такий акцент, зважаємо на думку Н. Яковенко, доволі новий для руської конфесійної свідомості [379, с. 320]. Ще в З. Кипистенського теза про лідерську місію церкви передбачає її сотеріологічні завдання, а не агресивний диктат. Мотив, проте, добре знаний із тексту про Берестейську унію І. Потія, опублікованому Л. Тимошенком: то, «хто ким володіє – попи владиками, чи владики попами?» [330, с. 271].

Згадана зміна опиралася як на суб'єктивні, так і на об'єктивні причини. Однією з таких є властолюбивий, жорсткий характер П. Могили, добре

відомий його сучасникам (про особливості особистих рис характеру і вченості П. Могили багато пише Ф. Титов в критичній праці «Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт церковно-исторического исследования С. Голубева» [332, с. 16–17]). Сучасник П. Могили Й. Єрлич повідомляв про смерть П. Могили в «Хроніці» (1647 р.) в трьох рядках складає йому стриману похвалу, проте далі на довгих сторінках описує інший бік життя П. Могили: він і підступний і жорстокий, срібллюбивий і віроломний» [164, с. 472]. У передмові до «Тріодіона» (1640 р.) П. Могила заявив про те, що сам, натхненний Духом Святим, має предначальствувати всім і вести архиєрейський чин, ідучи до царства небесного [164, с. 472]. Ті ж мотиви містяться в передмові-посвяті П. Могили до Ф. Проскури Суданського (чи Б. Стенкевича) в «Учительній Євангелії» (1637 р.) [50, с. 3–11]. У «Требнику» він каже: «... нині з благословіння і повеління... Петра Могили» [333, с. 323].

Для змін інтелектуальній парадигмі були об'єктивні причини: руська церква справді потребувала організаційного оновлення, здійсненого в ході «православної Контрреформації» [200, с. 7], яке б круто піднесло її роль. Шлях до такого оновлення, як і свого часу З. Копистенський, П. Могила бачив через піднесення Києва – «трону митрополії». Першою мала піднятися руська церква, потому – столиця митрополії мала повернутися до Києва і так відновиться «руський правопорядок». У таких категоріях відродження православ'я на руських землях мислилося панегіристам (1633 р.) [87, с. 63–64; 171, с. 396–399].

Шляхи З. Копистенського і П. Могили розійшлися. З. Копистенський орієнтувався на пізньосередньовічну візантійську традицію, так само, як В. Суразький, Клірик Острозький та І. Вишенський. Ці полемісти демонстрували православний консерватизм і не сприяли витворенню шляхів виходу з кризи українського православ'я. Але їх інтелектуальні зусилля створили ідейний ґрунт для висвячення православної ієрархії Антиохійським патріархом Феофаном, який, як свого часу Константинопольські патріархи, перебували в Києві, подорожуючи до Москви [222, с. 283]. А П. Могила

розмірковував над різними варіантами відновлення церковної єдності на руських землях, у тому числі над унією: «...думка про унію зародилася на початку XVII ст. поміж православними... На жаль ми не можемо вказати на окремі імена з боку уніатів, а посилаємося тут на людей благочесних і посвячених у таємницю такої важливої справи; проте між православними про унію висловлювалися Й. Борецький, тоді митрополит Київський і П. Могила, архимандрит печерський», – читаємо у С. Барановського [138, с. 753–754].

У «Требнику» (1646 р.) П. Могили знаходимо підтвердження його узгоднюючого ставлення до католицької церкви. Особливе значення у «Требнику» має перший розділ, у якому аналізується сім таїнств та визначаються обряди, пов'язані з їх виконанням. Ця частина інспірована литинським «Rituale» («Ритуал»), виданим папою Павлом V 1614 р., але зберігає православне віровчення. При визначенні обрядів поодиноких таїнств, у випадку розходжень між східним і західним звичаєм, П. Могила назагал старався узгодити обидва звичаї та знайти компроміс між теологічними принципами. Так, у «Требнику» зазначається, що хрещення є довершене як через цілковите занурення особи у воду, так і обливання водою, з голови почавши та всього тіла. Щоб кожна церква, отже, зберегла першу чи другу форму хрещення, за звичаєм якого вона притримувалася ще з давніх часів [51, с. 8]. За часів П. Могили грецька церква поновлювала миропомазання не тільки католиків, але також і відступників, які його отримали в православній церкві. П. Могила визнавав, що три таїнства не можна ніколи поновлювати: це – хрещення, миропомазання і священство [51, с. 191]. «Требник» за католиками, уніатами і відступниками визнавалися їхні хрещення і миропомазання [51, с. 154]. На використання П. Могилою грецьких, слов'янських і латинських джерел вказував А. Жуковський. Він же писав, що до цього факту негативно ставилися М. Грушевський, П. Куліш, який «усією своєю душею ненавидів П. Могилу за те, що останній був проти з'єднання України з Московою» [199, с. 168] Ось що писав з цього приводу П. Куліш: «Тепер представники церковної ієрархії, з Могилою на чолі, почали навчати, що Католицька Церква різниться



від Православної тільки деякими обрядами. Ці різниці Могिला всілякими способами згладжував у виданих ним требниках, пристосовуючи православне богослужіння до католицького, а щоб ще сильніше впливати на уми в душі з'єднання нашої Русі з Польщею, поставив по всій Київщині, Сіверщині і Полтавщині так звані фігури, або розп'яття, подібні до католицьких. А оскільки московські богослужіння й наспівом, і деякими формальностями відрізняються від усталеного Моголою і фігур, чи розп'ять, по московських дорогах взагалі було не видно, то й створювалося для спостерігача таке враження, ніби руська віра – це одне, а московська – інше» [244, с. 189–190].

У «Требнику» містяться настанови священникам, щоб вони зверталися до осіб, над якими здійснюють таїнство (шлюбу), українською мовою, це – поперше [51, с. 407]. По-друге, П. Могिला пропонував священнику в шлюбному обряді запитувати наречених, чи не давали слова кому іншому і чи знають про те присутні [51, с. 416]. Цей ритуал також наближений до католицького.

Тож П. Могила був промотором національно-культурного розвитку України, не поєднуючи ці перспективи з Москвою. Коли відбулося підкорення Київської митрополії Московському патріархату, швидко виявилися розходження у віронауці. А. Карташев визнавав, що багато чинів і молитов у «Требнику» «відкрито взяті» з «Rituale» і це було характерним для ідеології П. Могили, який мріяв психологічно наблизити і помирити православну віру з латинською. «Справжнє зближення і з'єднання церков було близьке аристократу Петру Могилі, а тотальна зрада з перебігом у чужий табір, і плямування звідти його минулого було йому огидним» [222, с. 287; 297, с. 124].

П. Могила демонстрував широкий погляд на церковну справу, спроби діалогу з католицькою церквою скеровувалися на оборону Київської церкви. Коли К. Сакович нетактовно напав на православну церкву і на уклад життя руського народу у своїй праці «Епанортосіс» (1642), П. Могила рішуче став на оборону православ'я в «Літосі», категорично відкидаючи підпорядкування православної Церкви папі [60, с. 411–414], але і не був проти зближення з

Римською церквою. А К. Саковичу відповідав: «Східна церква завжди просить Бога про з'єднання Церков» [60, с. 415]. Слово про П. Могила завершено цитуванням слів із ґрунтового дослідження В. Завитневича «Палидония З. Копистенского и ея место в истории западно-русской полемики XV и XVII вв.» (1883) «... ця тріада якнайкраще переконує нас в тому, що тут ми маємо справу не з яким-небудь сучасним московським наперсником, який сліпо вірить усяким небилицям і готовий піти на плаху через зміну одного слова в старій книзі, хоч би воно було втіленням глупоти» [202, с. 376].

Отже, руські полемісти, маючи завдання обороняти свою віру від навали західних конфесій, поставлені віч-на-віч з представниками тих конфесій, вимушено шукали самостійного ґрунту для своєї суспільно-релігійної думки. Вони твердо стояли на засадах східної церкви, але не могли цілковито прийняти ні специфічно-візантійського висвітлення тих засад, ні католицького, ні, тим більше, московського з його самовпевненим догматизмом, з обмеженою полемікою з іншим конфесійним світом. А таку мову потрібно було знайти, бо полеміка не могла обмежуватися лише формальним фіксуванням різниці позицій, а мусила заглибитися до самих основ того чи іншого світоглядів та переглянути їх цінність з догматичного та церковно-правничого погляду. У цьому словесному двобої не було переможців чи переможених. Серединний шлях, якого прагнув досягнути П. Могила, уможлилював вихід із ситуації: поступитися у другорядних справах, щоб відстояти суттєві, ось чому митрополит був готовий визнати примат римського папи серед патріархів, заради збереження східного обряду й внутрішньої самостійності церкви руського народу.

#### **4.2. Змагання за поєднання церков**

Про католицькі симпатії П. Могили було відомо ще від часу боротьби за вакантний пост архимандрита Києво-Печерської лаври після смерті З. Копистенського 21 березня 1627 р. [163, с. 63]). П. Могила був одним з чотирьох претендентів і вибір братії схилявся не на його користь. В одному з

аргументів його звинувачували у приязних стосунках з М. Смотрицьким, якого ченці кафедри підозрювали у католицьких симпатіях [163, с. 74–77; 348, с. 50]. Висвяченню на Києво-Печерську архимандрію в грудні 1627 р., П. Могила завдячував Й. Борецькому, який мав великий вплив на лаврську братію, а особливо на київську шляхту. Відомо також, що Й. Борецький в заповіті не прямою, але приховано назвав своїм наступником П. Могилу [49, с. 640–647].

П. Могилі від самого початку довелося включитися у загальноцерковні справи, а особливо в акцію релігійного примирення з уніатами, бути одним з чільних представників православної церкви, намітити план узгодження між роз'єднаними церквами.

Думка про зближення між православними й уніатами, в першій половині XVII ст., знаходила прихильників серед людей протилежних таборів. До неї, по-перше, приставав польський уряд. Литовський канцлер Л. Сапіга в листі до Й. Кунцевича, називав унію сварливою і неспокійною подругою, яка спричиняє чисельні непорозуміння, або – невгамовною спільницею, яка приносить державі багато бід [163, с. 82]. А. І. Потій у листі до Л. Сапіги скаржився на утиски уніатів [95–97]. Позаяк, унія, поза очікуваним результатом державного облаштування, спричинилася до жорсткої боротьби між прихильниками унії і православними, більш далекоглядні люди вихід із складної ситуації бачили в зближенні між уніатськими і православними церквами [234, с. 119–120]. До цієї ж думки все більше схилялися й уніати, «обмануті в пишних обіцянках католиків, які дивилися на унію, як на перехід до латинства, як щось заледве терпиме в умовах папської влади» [265, с. 119; 165, с. 10]. Депутатам, відрядженим до Києва з метою ведення переговорів, вони переказують, що спільно узгодили план примирення і хочуть до тієї справи докласти зусиль [7, с. 224]. Плани про з'єднання з уніатами обговорювалися також у православних колах. Один із учасників переговорів із боку православних вірян каже про «кляту унію, що потурбувала панській спокій, і не тільки в країнач, в князівстваї, повітах, в містах, містечках і в селах

селян, міщан із міщанами, жовнірів із жовнірами, але й духовних з духовними, а, на остаток, – монахів з монахами й до непогамовного гніву доводить і розпалює різні нещастя [73, с. 113–114].

Документи свідчать про легальні і нелегальні шляхи боротьби православних людей із заходами уніатських владців [31, с. XLVII, 35–39, 40–44]. Відомо, наприклад, як в 1610 р. православне духовенство звернулося до козацького гетьмана Г. Тискиневича за допомогою у розв'язанні конфлікту з ігуменом Видубицького монастиря, намісником уніатського митрополита І. Потія, А. Грековичем, який заборонив православним священникам проводити богослужіння в Софійському соборі, поки не визнають уніатського владику [10, с. 65]. Про своє рішення він повідомив митрополита листом від 1 березня 1610 р. [100, арк. 1; 101, арк. 1–1 зв.]. У відповідь на дії намісника, гетьман у своєму листі від десятого травня того ж року дозволив київському підвоєводі «вбити того офіціала Грековича як пса» [26, с. 66]. В 1615 р. справу розглядав Люблінський коронний суд і був змушений констатувати відмову київських православних священників визнати уніатського митрополита [102, арк. 1–2]. Врешті-решт А. Грековича схопили козаки та втопили в ополонці на Дніпрі в 1618 р.

Тож поберестейська дійсність, попри очікування, виявилася складною: обидві сторони розпочали змагання за визнання за ними єдино правильної позиції; не добираючи слів, учасники спору почали затягу полеміку; політичний і громадський тиск, який не відмовлявся від аргументів сили і насилля та використання свого економічного і соціального становища, посилювався. Незадовго справа набирала вигляду боротьби за права і привілеї боярства і втручання світських чинників (міщанів) у справи церкви [10, с. 65]. Церковне і релігійне об'єднання, яким завершилося XVI ст., замість стати чинником об'єднання, стало чинником роз'єднання руського народу. У прогалини, що утворилися внаслідок боротьби «Русі з Руссю» проникли сторонні зовнішні національні, громадські, станові інтереси, а навіть державні і політичні справи.

Майже на кожному сеймі і сеймиках православна шляхта ставила вимогу усунути з держави Берестейське порозуміння [31, с. 66–102], на що негативно реагувала державна і церковна влада з католицькою більшістю. Напруженими у цьому відношенні були 1605–1609 рр. [31, с. 47–66], і, згодом 1620–1630-ті рр. У першому десятилітті справу відхиляли через різні інші клопоти, а назву «люди старої грецької віри» кожна сторона пояснювала на свою користь. Від 1620 р., з моменту відновлення православної ієрархії, об'єктом примирення стала, по-перше, справа визнання її з боку держави; по-друге, визнання за православною громадою церковних маєтків. Майже щорічно державний сейм виносив загальну конституцію такого змісту: «Заспокоєння з'єднаних у грецькій вірі людей, з уваги на невідкладні справи Річі Посполитої, відкладаємо до наступного сейму, а нині зберігаємо спокій усіх сторін, як для духовних, так і для світських людей усякого звання і положення» [273, с. 267]. Довге правління Сигизмунта III стало гарантією цієї релігійної політики протягом майже 45 років, і лише після його смерті в 1632 р. [123, с. 39], у часі вибору його наступника Владислава IV, справа зрушилася з місця; але протягом усього XVII ст., окрім деяких, швидше фактичних поступок, справа залишалася не розв'язаною [340, с. 37–47].

Берестейське церковне поєднання відбувалося за чітко визначеними умовами церковного і цивільного змісту. Цивільною умовою, поставленою перед польською владою, було допущення руських єпископів до сенату, де латинська ієрархія посідала провідне місце. Проте, умова набула сили лише в 1791 р., коли до сенату був допущений київський митрополит. Але Річ Посполита уже занепадала, через чотири роки вона втратила самостійність, а київські ієрархи свій привілей. До власного занепаду польська державна та її церковна політика змагалася швидше за ліквідацію українського католицизму, ніж за виконання умов Берестейського поєднання. Вже в 1622 р. католицький єпископат пропонував скасувати унію, а її визнавців перевести на латинський обряд. Відомий ще й інший факт: у розпалі боротьби між руськими вірянами, багато людей шляхетського стану переходили до польського табору,

приймаючи латинський обряд. Проти цього протестував митрополит Й.-В. Рутський у Римі, і внаслідок цього папа Урбан VIII 7 лютого 1624 р. видав декрет, яким строго забороняв латинським духовним особам чинити таке перетягування [119, с. 456–457]. Знаючи про труднощі Речі Посполитої налагодити внутрішнє співжиття з козаччиною і сусідське співжиття з Московщиною («саме через церковну хвіртку щораз частіше встрявала й важко натискала на Польщу за царів Олексія, Петра I, Катерини II Романових» [36, с. 269]), можна вважати, що одним із факторів занепаду польської держави, було невирішеність руського питання наприкінці XVIII ст.

У перше тридцятиліття після унії польська держава толерувала лише половинчасті розв'язки: в 1607 р. – у Львові, в 1610 р. – у Перемишлі, в 1620 р. – у Києві, вона не визнавала правомірність відновлення Феофаном православної ієрархії, нехтуючи навіть завіряннями православної сторони в лояльності до уряду та, навіть, аргументом про християнську єдність грецької і латинської віри. Про єдність церков йшлося в творі «Гармонія Східної Церкви з костелом Римським 1608 року» [73, с. 171].

Щойно після смерті Сигизмунда III ця обставина змінилася; на виборному сеймі 1632 р. православна ієрархія домоглася визнання своєї легітимності, в значенні визнання її польським урядом. Важливо, що головною особою в цій події з боку православної ієрархії був П. Могила, тоді архимандрит Києво-Печерської лаври. На сеймі він виступав як представник Київського митрополита І. Копинського [332, с. 8] (постанова сейму відома під назвою «Статей для заспокоєння руського народу»).

У І. Скочиляса читаємо, що на початку 1620-х рр. між православними та уніатами поживалися контакти з метою відновлення єдності Київської митрополії [306, с. 784]. А першою спробою до порозуміння між православними й уніатами, як вважають історики, дійшло у 1623 р. у «Розмові у Києві» ініційовані Й.-В. Рутським і підтримані православними, зокрема Й. Борецьким та М. Смотрицьким [306, с. 784; 163, с. 83; 234, с. 120]. М. Смотрицький у творі «Parenesis» («Паренесіс»), який він написав 1629 р.,

занотував, що від року 1623 було розпочато розмови про згоду між православними та уніатами [234, с. 120].

М. Смотрицький повідомляв про плани спільного собору, що виникли в часі перебування православного митрополита Й. Борецького й архієпископа М. Смотрицького у Варшаві на Генеральному сеймі в 1623 р. На ньому православні ієрархи домоглися рішення про припинення відвертого гоніння, відміни відповідних декретів, майнових захоплень тощо. Тоді ж король Сигизмунт III скликав спеціальну комісію для вивчення тієї справи. Тоді ж виник проєкт, що в разі примирення уніатів і православних, вони виберуть собі патріарха, і «таким чином їх церква сама, без втручання греків чи москалів, зможе самостійно вирішувати свої справи» [273, с. 14; 274, с. 10]. Однак, на цей момент православний єпископ І. Копинський розіслав свої послання проти такого примирення і проєкту. Одночасно православні владики заявили, що собор цей не може відбутися інакше, як під проводом константинопольського патріарха [172, с. 13].

Змісту подальшим подіям надало вбивство 12 листопада 1623 р. уніатського Полоцького єпископа Й. Кунцевича в його резиденції у Вітебську. Подія справила неабияке враження на протилежні табори. Православні посполиті Вітебська зазнали переслідувань; десять горожан стратили; заборонили будувати православні церкви тощо.

Усе ж митрополит Й.-В. Рутський уповноважив своїх делегатів під час поїздки у Київ до православних властей в січні 1624 р. обговорити питання примирення церков й утворення окремого патріархату на зразок Москви [116, с. 10]. Настанови Й.-В. Рутського склали 7 пунктів: у першому Й.-В. Рутський хотів об'єднатися з православними «як із синами і братами в одному народі руському народженими» [138, с. 755–756]; у другому пункті наказував випитати православну сторону, чи «щирим серцем бажають вони з'єднання, як про те в різних місцях відзивалися і до друку подавали» [138, с. 756]; у третьому пункті вимагав, щоб представники православних з'їхалися на відоме місце «полишаючи залежність від братств, а інакше справа не матиме

продовження»; в 4-му пункті призначав місце собору, в 5-му пункті визначав число депутатів від сторін; в 6-му говорив про обрання для обох сторін патріарха, в 7-му наказував «втлумачувати православним», що єдність викликана «не якимсь пострахом, як про це люблять говорити в православних колах, а з «повинності пастирської». У 8-му пункті Й.-В. Рутський перефразував перший пункт [138, с. 755–756]. С. Барановський, витяги із статті якого щойно цитувалися, написав, що таємниця планів крилася в бажанні Й.-В. Рутського поставити патріархом себе, а не когось іншого [138, с. 756]. Восени 24 листопада 1924 р. відбулася спільна конференція, в якій узяли участь усі католицькі владика, три архимандрити та особи нижчих духовних санів. Православну сторону представляв архієпископ М. Смотрицький та представники шляхти, від королівської комісії – князь О. Заславський. Інші православні владика не прийшли (можливо через згадане нами послання І. Копинського). Конференція не мала успіху.

Світські люди польської держави так само уклали досить оригінальний план релігійного примирення: православні й уніати повинні зібратися на спільний собор і спільно вибрати патріарха. Ініціатори цього плану мали насамперед політичні цілі. Вибір спільного патріарха значно полегшив би зв'язки руського народу як з Росією, так і з Заходом, а релігійна самостійність руських земель служила б тоді додатковою гарантією нерозривності її із Річчю Посполитою [234, с. 120].

Латинська ієрархія звернулася до нунція Ланцелоті з вимогою довести до відома папи Григорія XV (1621–1623 рр.), що русинів легше примирити через індивідуальне навернення на латинство, ніж через унію їх церкви з Римом. Однак папа не погодився з таким розумінням справи [297, с. 30]. У 1625 р. з листа свящ. Конгрегації від 25 січня довідуємося, що новий папа Урбан VIII (1623–1644 рр.) підтримав ідею заснування окремого патріархату [125, с. 26]. Однак Конгрегація повідомила нунція, що не бачить можливості досягнути цієї мети через скликання собору [125, с. 52, 57]. Очевидно, католикам була неприйнятна традиція участі мирян у соборах, на Заході



світські люди не могли хоч якось втручатися у справи церкви, та ще й у таких важливих справах. Інше: Рим дотримувався постанов Флорентійського собору і вимагав від православних ієрархів змінити сповідання віри відповідно до його приписів.

Між тим, вітебські події спровокували від'їзд архієпископа М. Смотрицького на Схід. К. Харлампович вважає, що вже тоді у М. Смотрицького існували сумніви щодо примирення східної церкви з Римом і утворення самостійного київського патріархату [361, с. 391]. Повернувшись, архієпископ привіз із собою патріаршу грамоту про скасування ставропігій і сам був іменованій патріаршим екзархом. Через чутки про патріарші грамоти, в 1626 р. він не зміг повернутися в Київ. М. Смотрицький запросив князя О. Заславського в Острозі дати йому номінацію на архимандрію в Дермані. Князь, за порадою митрополита Й.-В. Рутського, постановив приєднати здібного М. Смотрицького до справи поєднання церков.

Після повернення М. Смотрицького король Сигизмунд III знову оголосив свій універсал, в якому доручив провести спільний собор католиків і православних, цим разом, мабуть, на прохання митрополита Й.-В. Рутського. Цей собор намічено зібрати у містечку Кобрині 26 вересня 1626 р. [7, с. 226; 163, с. 91–92].

Митрополит Й.-В. Рутський скликав туди своїх духовних людей, але православні представники знову не з'явилися, пояснюючи, що в королівському універсалі не було виразної згадки про них. Тоді ж архієпископ М. Смотрицький зголосився взяти справу у свої руки й уже в червні 1626 р. стало відомо, що М. Смотрицький перемінився у поглядах і після повернення зі Сходу готовий скласти католицьке вісповідання [128, s. 35–69], але просив князя О. Заславського зберегти таємницю задля успіху задуманої справи. Про таємне католицтво М. Смотрицького знав митрополит Й.-В. Рутський. Це він повідомив папу Урбана VIII про можливий успіх примирення руських церков і просив його прийняти умови М. Смотрицького, тобто зберегти його таємницю, бо так можна вигідніше працювати над справою. Й.-В. Рутський

писав також, що під час подорожі на Схід, М. Смотрицький мав із собою катехизм православної віри проти кальвінізму, але на його опублікування повинна дати згоду православна ієрархія. Отже, якщо звістка про його приєднання до католицької церкви стане публічною, то справа рухне [273, с. 22]. Папа визнав за Й.-В. Рутський рацію.

М. Смотрицький, правдоподібно, сподівався на підтримку близьких йому людей – Й. Борецького і П. Могили. На підставі розвитку подій, треба думати, що ні Й. Борецький, ні П. Могила не цуралися зближення з уніатами. Але обидва добре розуміли, що без точно визначених умов цього примирення і без належної підготовки народу, не можна сподіватися на успіх.

М. Смотрицький «кинув» притягальний клич «поєднання Русі з Руссю» [163, с. 324] і звернувся, насамперед, до константинопольського патріарха в серпні 1627 р. Його лист до К. Лукаріса містить доволі цікавий момент: при кінці листа М. Смотрицький пише, що руська Церква останнім часом у дечому заблудила, маючи на думці деякі полемічні листи, наприклад, Т. Ставровецького, та, що він бачить єдиний вихід для неї у згоді і єдності з Римом. І сам патріарх К. Лукаріс приніс би багато добра цілій східній церкві, якби пристав на загальне примирення. Інакше, тепер чи в майбутньому, вона буде відірвана від його власті [163, с. 153]. Патріарх не відізвався.

Тоді М. Смотрицький вирішив оприлюднити свої погляди на соборі, на якому сподівався отримати підтримку руських ієрархів, передусім Й. Борецького і П. Могили, який на той час вже був печерським архимандритом. Такий собор відбувся 8 вересня 1627 р., з присутністю М. Смотрицького, Й. Борецького й П. Могили. На ньому з'ясувалося, що М. Смотрицький в своїх унійних домаганнях зайшов аж надто далеко, тому православні ієрархи вимагали від нього виготовити відповідний «катехизис», який би пройшов відповідну цензуру. Аби полегшити своє завдання М. Смотрицький запропонував видати свої міркування щодо «шести різниць між церквою східною і західною» [163, с. 153], що й було прийнято собором. У цьому ж часі М. Смотрицький вів унійні переговори з Дубенським

архимандритом І. Дубовичем, що мав такі уповноваження від митрополита Й. Рутського.

Щоб вплинути на суспільну думку, М. Смотрицький пускав поголоски, що уніати готові відмовитися від верховенства папи, та готовність знову об'єднатися з православними, як також про заходи короля щодо утворення спільного патріархату [24, с. 244].

Водночас із підготовкою ієрархії переговори між уніатською і православною сторонами велися у польському сеймі в листопаді 1627 р. Обидві сторони знаходили спільну мову, завдяки виваженим судженням волинського депутата Л. Древинського [197, с. 128].

З листа М. Смотрицького до митрополита Й.-В. Рутського, якого повністю видрукував М. Коялович [234, с. 366–373], довідуємося між іншим про погляди П. Могили на унійні справи, які він висловив під час зустрічі з М. Смотрицьким у Дермані. Як виявилось, П. Могила довгий час мав сумніви щодо добра унії, особливо в частині підпорядкування папі, але М. Смотрицькому таки вдалося переконати «чисту, побожну, покірну, розумну людину і від того часу М. Могила міцно тримався думки про заснування Київського патріархату» [234, с. 369].

У 1628 р. в Городку на Волині, де був маєток Печерської Лаври і в якому взяли участь Й. Борецький, М. Смотрицький, єпископ луцький І. Борискович, єпископ холмський П. Іполітович та архимандрит П. Могила, відбувся собор. М. Смотрицький представив свій обіцяний меморіал про різницю між східною і західною церквами. Авторів вони видавалися мало важливими, тому він не очікував гострої реакції ієрархів, утім, вони вирішили винести його розгляд на Помісний собор, в якому взяли б участь також представники духовенства і мирян, шляхта і міщани. Організацією цього собору зайнявся сам митрополит І. Борецький, який грамотою від 26 травня 1628 р., запрошував на собор до Києва, на Храмове свято Печерської Лаври (Успіння) 15 серпня 1628 р. зацікавлених духовних і світських осіб [172, с. 73]. Щоб надати соборові державне схвалення, було віднайдено привід – сеймовим універсалом

закликалося православне духовенство прибути на собор для остаточного вирішення питання участі руських не-уніатів в субсидіях на державні видатки, відповідно до їх можливостей прилучилися до порятунку Речі Посполитої. У Городку було вирішено, що М. Смотрицький підготує проєкт згоди між православними і уніатами, який видрукується і буде розісланий до часу його проведення. Але М. Смотрицький написав великий трактат про занепад православної церкви, взявши за претекст свою подорож на Схід, а тільки в додатку додав розділ про різницю між східною і західною церквами. У творі, названім «Apologia peregrinatyeu do kraiów wschodnych» (1628 р.) («Апологія мандрівки до східних країв, відбутої в роках 1623 і 1624, оббріханої фальшивою братією...»), М. Смотрицький обвинуватив руську православну церкву в тому, що вона відійшла від справжньої православної віри, і переповнена ересями і всю критику вів з погляду католицької науки. Причину упадку православної церкви М. Смотрицький бачив у тому, що вона не прийняла унії, що вона у полеміці з католиками користувалася аргументами протестантів. До занепаду грецьку і руську церкви довів розрив між церквами. То хто може сказати, як відступитися від константинопольського патріарха і визнати папу? Отож потрібно старатися, щоб і патріархи об'єдналися з папою. Врешті, потрібно більше коритися Богу, як належить людям, а Бог хоче єдності й любові. Змалював М. Смотрицький і матеріальні приваби Заходу: матимуть тоді світські люди всі духовні й світські благодаті, які давно втрачені: церкви піднімуться з упадку, народ руський поверне собі давні вольності; шляхетному станові відкриються двері до земських і сенаторських урядів; міщан допустять до міських урядів; збудуються школи, прикрасяться церкви, монастирі прийдуть до кращого стану. Нарешті всьому народові руському, бідному і замученому з цієї причини, по містах і селах утре його щоденні сльози. Ще на цім світі дасть народові руському тішитися дарами небесними, а після цього минушого щастя удостоїть вічної втіхи в Царстві Небеснім [172, с. 77].

«Апологія» зробила гнітюче враження. Навіть після століть великих принижень українського православ'я «Апологія» сприймається як велика

образа почуттів православного християнина-українця, рівна хіба що до писань П. Скарги. З тими ж пригніченими почуттями І. Борецький і П. Могила відмовилися від плану поєднання Церков за планом М. Смотрицького.

М. Смотрицький прибув до Києва 18 серпня 1628 р., тоді вже засідав собор у Печерському монастирі і саме обмірковував «Апологію». Від М. Смотрицького вимагали зречення свого писання. Про перебіг розмови і хід собору є два джерела: одне православне – «Аполлеіа апології» («Виправдання виправданню»), надруковане в Києво-Печерській лаврі 1628 р. [18] (Видрукувана також у С. Голубєва [163, с. 302–315]), друге – «Протестація» М. Смотрицького, які подають дещо інший зміст про зустріч, як і про сам собор. У кожному разі, після тривалих переговорів і довгого обстоювання своїх поглядів, М. Смотрицький погодився привселюдно покаятися і на другий день на свято Успіння Пресвятої Богородиці, під час літургії, відбулася анафема «Апології», деталі якої містяться у трьох джерелах: в «Апологія апології», «Протестації» і в праці митрополита Макарія (Булгакова) «История Русской Церкви» [255, с. 356–357]. 24 серпня з'явився пастерський лист, який сповіщав вірним про соборні події.

Правдоподібно за загодою владик, архієпископ виїхав із Києва до Дерманя. Він писав 28 вересня до Л. Древинського, великого підчашого, що був затятим оборонцем православних вірян, про свої намагання помирити «Русь з Руссю». В листі проглядається чистота його намірів та бажання єдності руському народові, бо «як своїми письмами колись ересь насадив, так і тепер хотів її направити» [119, с. 401]. В апеляції до суду М. Смотрицький підтвердив свої погляди в «Апології». Тепер уже нічого не стояло на перешкоді оприлюднити його перехід до католицької церкви. Папа Урбан VIII оправдав його слабкість на соборі, надіслав йому свої привітання і надав титул архієпископа Гієрополісу. Після цих подій М. Смотрицький не проявляв більшої діяльності аж до своєї смерті 27 вересня 1633 р. [119, с. 401; 124, с. 109–114].

Якщо припустити, що для П. Могили та Й. Борецького проблема єдності

церков була близькою їх розумінню, то цілком очевидно, що «Апологія» глибоко торкнула їх релігійні і патричні почуття. Все, що чинив далі П. Могила, є яскравим свідченням цьому. Якщо «ставлення П. Могили раптово змінилося до М. Смотрицького, відразу після прочитання його «Апології», а разом і до його планів об'єднання церков, то причина цього в двох різних площинах бачення «універсальної унії» [200, с. 119].

Для М. Смотрицького, як і для деяких католиків того часу, єдиною справжньою була тільки католицька церква, всіма ересями «хворіє», на їх думку, друга сторона, тому унія уявлялася тільки як безапеляційне підпорядкування латинській церкві. Як вірний син своєї православної Церкви, П. Могила не міг погодитися на такий підхід до справи екуменізму, тому ніхто інший як П. Могила, 14 серпня 1628 р. вимагав від М. Смотрицького, підписання анафеми на «Апологію», що він і зробив, а 15 серпня також П. Могила роздав кожному єпископові по свічці і по листку «Апології» для її спалення, на знак вічного осудження. Активна участь П. Могили в засудженні планів М. Смотрицького – це протест проти приниження і невірного трактування православної церкви та проти її підпорядкування католицькій церкві. Проблема зближення церков у понятті П. Могили впливала із самого Християнського вчення про єдність та з потреби релігійного миру, а не взаємного поборювання та самознищення. Це мало бути «добровільне об'єднання для зміцнення загальної Христової Церкви» [200, с. 119].

Про унійну акцію 1629 р. маємо докладні документи з різних джерел: С. Голубев подає православні матеріали [163, с. 353–371], П. Жукович опублікував акт із колишнього архіву уніатських митрополитів, що зберігалися в архіві св. Синоду в Петербурзі [194; 195; 196], І. Крип'якевич опублікував акти, що належали папському нунцієві А. Санта Кроче, що перебував у Польщі в 1627–1630 рр. [242], А. Великий опублікував документ із архівів Конгрегації пропаганди віри [125]. Тому маємо низку документів, що з'ясовують питання об'єднувчих заходів 1629 р.

Тож М. Смотрицький спричинив кризу в переговорному процесі. До неї

неодноразово поверталися, але інші люди з іншими засобами і впливами. Митрополит Й.-В. Рутський, отримавши підтримку від папи, якому переслав звіт про стан своєї митрополії через прокурора Василян о. Миколу Новака, продовжував працювати над ідеєю об'єднання церков під верховенством одного патріарха. Тепер, на його прохання, з Риму Й.-В. Рутський отримав катехизм патріарха Лукаріса з його «кальвіністськими блуканнями» [119, s. 401; 124, s. 109–114] і хотів використати його як аргумент в дискусії з православними ієрархами. Основою подальших дискусій був новий проект, віднайдений в актах Львівського братства, датований 1629 р. І. Нагаєвський вважає, що за стилем мови цей проект має належати найближчому оточенню П. Могили і наводить дещо відмінну редакцію пунктів примирення [273, с. 32–33] від пунктів, вміщених в С. Голубева та М. Грушевського.

Проект містив наступні положення: наука про походження св. Духа визнається за нейтральну; православні мають прийняти догмат про чистилище, але вони можуть вірити чи не вірити в очищення вогнем; мають також вірити в блаженство праведних душ перед страшним судом; латинники не мають права відмовляти правильності таїнствам східної церкви і її ієрархії; Русь має визнавати першість папи і його зверхність над церквою; зверхність константинопольського патріарха над руської церквою залишається в силі, але під умовою, щоб кожний новий патріарх виявився перед польським урядом, що він правильно вибраний і правовірний, на доказ чого має прислати своє кредо. [172, с. 97]. Ось цей проект і став основою, навколо якої оберталися унійні розмови в 1629 р. Щоправда католицька сторона могла мати певні застереження щодо тривалості такого проекту, зважаючи на відносини в Константинополі на даний час, але про критику чи спротив положенням проекту нічого не відомо.

Ініціатива православних послів М. Кропивницького і Л. Древинського на варшавському сеймі в лютому 1629 р. про проведення спільного собору православних й уніатів, увінчалася універсалом короля в березні 1629 р. про спільний собор. Проте, все виглядало так, що собор не виправдає сподівань

ініціаторів. Й. Борецький виявив велику поступливість і прихильність до королівських ініціатив, аж так, що викликав обурення і протести православних шляхтичів, що були на війні зі шведами під Мальбургом і заявляли про свою готовність «кров свою пролити за віру і правду» [163, с. 365–368]. Другий протест прийшов від запорозьких козаків, які вислали свої депутатів А. Лагоду та С. Сосимовича для нагляду за ієрархією. Накінець, православна шляхта протестувала проти зловживань короля, який мету собору із «успокоєння» релігійної справи перетворив на об'єднання з римською Церквою. Шляхта забороняла митрополитові І. Борецькому «синодувати», а короля просила «щоб релігійна справа була вирішена сеймом, а не тими синодами» [163, с. 364–365]. Ці протести вплинули на перебіг київського собору. Загальна ситуація виглядала так, що митрополит Й. Борецький взагалі вагався чи не зачинити собор. Серед змішання і суперечок минув перший день, на другий день козаки (не запрошені, окрім двох представників) погрожували кровопролиттям. Архимандрит П. Могила, гірко плакав, коли виголошував своє слово у третій день праці собору, просив примиритися, але безуспішно. Сльози П. Могили викликали слова одного козака: «Буде унія господарникові (архимандритові) та Й. Борецькому така, як війтові вперше» [58, с. 11]. Без шляхти собор не міг продовжувати працювати, про що сповістили короля і просили призначити час другого собору [58, с. 24–25]. В о. І. Нагаєвського читаємо: «Отже цей синод терпів невдачу через натиск простолюддя, яке мало визнавалося на догматичних справах та натискало на свою ієрархію не йти на ніяку угоду, бо і цьому проєкті добачало якусь інтригу, за якою крилися наміри латинізації українського і білоруського народів» [273, с. 35–36].

Отже, православна ієрархія низкою послідовних дій достатньо прозоро переконувала у прихильності до об'єднання роз'єднаних руських церков, але мала глибокі сумніви, що визнавши першість папи, втратить дотеперішні права, обряди, привілеї. «Вони хотіли засісти за одним столом з опонентами – посередині між Римом і Константинополем (навіть незважаючи на



кальвіністську освіту патріарха), але як рівні з рівними», – пише о. І. Нагаєвський [273, с. 36].

Православній ієрархії бракувало щирості і віри у свою власну силу, переконаності у правильності справи. Її, очевидно, відлякувала також практика примушування до переходу в католицьку церкву і митрополит Й. В. Рутський неодноразово скаржився на дії католиків папі Урбанові VIII [125, s. 117; 1, с. 208–209]. Існували й інші фактори, що стримували православну сторону від швидких дій: по-перше, польський король Сигизмунд III однозначно показував, що зацікавлений в руському конфесійному єднанні; по-друге, уніати після тридцяти років після проголошення унії так і не отримали місць в законодавчих палатах, щоб там захищати права своєї церкви, а такою й була мета унії кінця XVI ст. І навіть в таких обставинах справа єдності церков у 1629 р. в переговорному процесі між уніатами і православними не виглядала такою, що добігала кінця.

Промотором такого переконання був митрополит Й.-В. Рутський. Для нього навіть негативний перебіг київського православного зібрання мав свій результат. Було очевидно, що дві основні особи – митрополит І. Борецький та архимандрит П. Могила – щиро співчують справі. Щоб заохотити православних він вкотре висунув проблему створення патріархату для русинів: «Звичайний нарід дуже бажає патріарха; тільки й знає в релігійних справах, що йти за патріархом: чи не було б вказано утворити гідність патріарха, обсадити її відповідним чоловіком і при його помочі привести православних до унії» [200, с. 121]. Кандидатом на патріарший престол Й.-В. Рутський вважав печерського архимандрита П. Могилу, який, як вважав Й.-В. Рутський, міг таємно перейти до унії, а далі шляхом пропаганди привести до неї всю церкву [121, s. 207, 230, 288].

У процес, несподівано для Й.-В. Рутського, втрутилася Конгрегація пропаганди віри, яка через нунція С. Кроче 18 серпня 1629 р., повідомила митрополитові Й.-В. Рутському, що забороняє проведення спільних заходів (соборів) ієрархів унійної й православної церков [195, с. 672–673].

Й.-В. Рутський потерпів велику поразку в своїх змаганнях за об'єднану руську церкву.

Вдруге очевидна поразка Й.-В. Рутського відбулася на конвокаційному сеймі 22 червня 1632 р. Сеймові передували дві події: смерть митрополита І. Борецького 2 березня 1631 р. (його, без згоди короля, заступив І. Копинський, архієпископ із Смоленська-Чернігова, хоча за бажанням Й. Борецького його мав заступити П. Могила) і смерть короля Сигизмунда III 30 квітня 1632 р., які дали привід до посилення релігійної боротьби. Добре зорганізована православно-протестантська коаліція на сеймі поставила категоричну вимогу: спочатку повинні бути вирішені справи церкви, і лише згодом сейм погодиться розглядати інші справи. Для розгляду спірних питань було утворено дві комісії. Комісія для східних католиків і православних під головуванням самого королевича Владислава розглядала питання в ракурсі, поставленому М. Кропивницьким, підсуддею брацлавським, що виступав з благословення П. Могили: вся вина за неспокій в державі лежить на унії, тому її необхідно скасувати. Проект на користь православних опротестовував сам митрополит Й.-В. Рутський, але протест не мав сили зірвати роботу сейму; митрополит Й.-В. Рутський досі не був допущений до Сенату.

На елекційний сейм 22 вересня 1632 р. прибула численна депутація від православних аби не дати Й.-В. Рутському опротестувати рішення сейму. Протест Й.-В. Рутського учасники сейму не почули через галас, який влаштувала протестантсько-православна коаліція. Усі події на елекційному сеймі мали логічне пояснення, адже «статті примирення» гарантували свободу уніатам і не-уніатам.

Тріумфом православних цього часу, без перебільшення, були: легалізація православної церкви у Речі Посполитій, постановою польського сейму «Про заспокоєння громадян... релігії грецької» 1632 р. та прихід 7 травня 1633 р. на митрополичий престол П. Могили (І. Копинський відступився від митрополичої кафедри й на схилі свого віку виступав за

перехід української церкви під юрисдикцію Московської патріархії) [172, с. 170–171]. Розпочалася «золота доба» руської церкви [8, с. 18–19, 22–23]. Багатогранна реформаторська, пастирська й законодавча діяльність П. Могили мала великий вплив на східну церкву. Деякі дослідники, наприклад Є. Голубинський, П. Куліш, засуджували П. Могилу за те, що прийняв номінацію ще за життя свого попередника, але православна церква потребувала змін, а П. Могила мав можливості їх втілення.

На «статті примирення» повинна була дати згоду католицька церква, тому король спровадив пишну делегацію на чолі з Ю. Оссолінським до Риму. Дипломат їхав з інструкцією короля: якщо не можна папу прихилити до затвердження «статей примирення», то хоча б отримати мовчазну згоду, а Владислав IV приведе до єдності не лише всіх своїх підданих, але цілу Швецію й Московію. Рим поставився холодно до запевнень короля, позаяк, на той момент, Уран VIII отримав протест митрополита Й.-В. Рутського та його ієрархії [119, с. 506]. Напевно, саме цей історичний момент затримав уніатську церкву на руських землях. Багато римо-католиків уже готувалися до скасування унії [127, с. 264]. Треба визнати провідну роль у цьому процесі митрополита Й.-В. Рутського.

Папа Урбан VIII, отримавши запевнення короля про його волю діяти для загального примирення церков, вичікував подальшого ходу подій. Із засідання св. Конгрегації кардиналів у присутності папи 24 вересня 1635 р. довідуємося, що там обговорювали звіт нунція з Варшави про намір короля злучити поєднану руську церкву з Римом, але поки що «православні зволікають, дарма, що патріарх Константинопольський єретик» [116, с. 267]. Тому, десь у цьому часі, знаходимо удокументовану згадку про те, що Владислав IV мав намір заснувати окремих патріархат для східних християн.

З «Актів св. Конгрегацій про поширення віри» (1954 р.) довідуємося, що на таємному засіданні св. Конгрегації 11 лютого 1636 р. обговорювався проєкт про загальне примирення, надіслане князем А. О. Сангушком, при чому він радив звернути увагу на двох православних людей: митрополита

П. Могила та єпископа А. Пузину, що мають великий вплив на всіх [116, s. 272]. Отже, після поразки у 1629 р. справа знову стала актуальною.

У 1630-х рр. змагання за об'єднання руських церков формували негативний досвід з боку двох сторін. Проте, пошуки шляхів виходу з кризи тривали. У 1633 р., до спроби укладання «універсальної унії», як митрополит київський, був причетний саме П. Могила. П. До цього часу він був другою особою в руській церкві, тримався думки Й. Борецького і почасти М. Смотрицького.

З боку православної сторони справа примирення і патріархату походила з Волині від князя А. О. Сангушка, який таким чином відреагував на перегляд в 1635 р. польським сеймом «Пунктів заспокоєння народу релігії грецької 1632 р.». Православна сторона сподівалася отримати більше, а уніатська втрачала набуті переваги в часі укладання унії. Руські ієрархи знову пристали до думки, що лише свій незалежний патріарх зможе поладити справу.

Унійні переговори 1636–1638 рр. залучили вузьке коло осіб – князя А. О. Сангушка, короля Владислава IV і Римський престол. Ця акція цілковито ігнорувала уніатів і домовленості проходили між Римом і православними ієрархами. А. О. Сангушко повідомляв папі, що й руське населення вороже ставиться до латинського священництва. Тому Рим утаємничував справу навіть перед королем.

Утім, Владислав IV самостійно ініціював звернення до митрополита Й. Рутського (31 серпня 1636 р.) [107, арк. 1–2] і митрополита П. Могили (5 вересня 1636 р.) аби церкви спромоглися обрати з-посеред себе патріарха, як у Москві. Патріархом, на переконання короля, міг бути П. Могила, хоча його ім'я відкрито не називалося. Напевно, сама ідея патріархату, раз по раз виникала, через присутність такої авторитетної постаті як П. Могила. Його попередник, І. Копинський був, за всіма характеристиками, людиною відповідною високому місцю – аскетичних переконань, простої, але сильної віри, авторитетний серед простих людей, але опору своїй Церкві бачив лише

у православ'ї. А П. Могила визнавався переважно в аристократичному колі – у впливовій меншості [332, с. 9–10]. Ось чому П. Могила зайняв митрополичу кафедру за згодою короля, який тривалий час не визнавав православної ієрархії, висвяченої Феофаном.

Скориставшись з чуток про можливе призначення кандидатури П. Могили на патріарха, колишній митрополит І. Копинський почав ширити неправдиві відомості про свого суперника. У К. Харламповича знаходимо таке: «Митрополит Петро Могила відпав від християнської віри, а від папи отримав благословення в патріархи після присяги королеві, панам і арцибіскупам [...]» [362, с. 52–53]. У дійсності, ім'я П. Могили в 1630-х р. згадують учасники процесу князь А. О. Сангушко і король Владислав VI як кандидата на патріарший престол, але в самому переговорному процесі П. Могила участі не брав. І. Копинський навмисне фальшував обставини і знецінював ім'я П. Могили. Розголос митрополита спонукав багатьох ченців втекти на Московщину. Їх лякала негативна відповідь Риму в справі незалежного патріархату. Рим визначився в думці, що не бажає відштовхувати від себе східну церкву, а користуючись із труднощів у Константинополі прагне посилити там свої позиції [116, s. 216]. Так, добігли кінця унійні змагання А. О. Сангушка, короля Владислава VI і Римського престолу. В 1637 р. на сеймі православні ієрархи навіть не ставили питання патріархату, спільного для обох руських церков.

Окрім внутрішніх спонук, що вели православних до унійних цілей, були й інші, опосередковані добрим відношенням православних владик до короля Владислава IV, поцінуючи докладені королем зусилля для підтримки православної церкви. Король проявляв зацікавленість до об'єднання церков з державно-політичного погляду, а православні до унії з симпатії і конкретної вдячності до короля. П. Могила 26 жовтня 1636 р. надіслав пастві грамоту, в якій закликав всебічно обдумати і пристати до справи примирення [164, с. 148–149], а Львівський літопис записав коротеньку згадку, що митрополит П. Могила походить із княжого роду і має

стати першим «руським патріархом» [273, с. 47]. Ця записка «ультра-православного» братства вказує на те, що справа заснування патріархату і загальної згоди церкви знову набула конкретних форм.

### **4.3. Київський патріархат у проєкті Петра Могили**

Про серйозність наміру П. Могили заснувати патріархат стає відомо вже в 1636 р. з листа невідомого Фрука до католицького єпископа у Володимирі Й. Баковецького 18 червня 1636 р. У ньому автор пише, що єпископ А. Пузина з Луцька-Острога і сам митрополит П. Могила серйозно думають над планом примирення і заснування патріархату [273, с. 48]. Цих осіб король у листі до А. О. Сангушка називає «улюбленими братами» [119, с. 449; 389, с. 271]. Вістки про наміри П. Могили доходили з іншого табору, наприклад, о. Пафнутій із Густинського монастиря писав до Москви, що П. Могила відпав від християнської віри й одержав благословення від папи римського в патріархи, щоб йому бути патріархом християнської віри, і, що заприсяг королеві та всім панам радним і ляцьким арцибіскупам, що він своїм навчанням направить християнську віру й установить всю церковну службу за наказом папи римського, римську віру і всі церкви християнські в усіх польських і литовських містах «”поверне в ляцькі костели”», а всі руські книги усуне» [68, с. 78]. Як згадувалося, І. Копинський наклепами збунтував монахів Свято-Михайлівського монастиря проти П. Могили [68, с. 78]. Сам П. Могила, грамотою до пастви, так само дав привід думати, що доведе справу до кінця.

Позитивне налаштування короля Владислава IV у справі запровадження незалежного руського патріархату, історики пояснюють особливістю вдачі короля. Він – ідеаліст, який бажав добра своїй державі. Відомо також, що Владислав IV підтримував таємні відносини з козаками, а Б. Хмельницький до смерті короля висловлював йому свою щирю пошану. С. Голубев, один із найкращих знавців тих часів, у неодноразово згадуваній праці, видрукував лист, віднайдений в архіві монастиря св. Духа у Вільні. В інструкції, яку привіз до Вільна уповноважений короля, йшлося: «Говорить через мене Й. М.

Король... все, що він зробив для вас (православних) на Сеймах сталося тому, що ваші наставники обіцяли дійти згоди. Король стверджує, що багато людей грецького закону від вас утікає, уніати й не-уніати переходять на латинство, як світські, так і духовні. Як же їм вас не покидати, якщо суперечки не припиняються і церкви помалу переминюються на костели. І коли ви самі не дійдете згоди, пропадете...» [164, с. 123–124]. І далі: «...розсилаючи наші листи у згаданій справі до вищого духовенства обох сторін і деяким світським особам, – бо у вас і братства мають вплив на релігійні справи, – ми хочемо, щоб ви ще раз перед початком наступного сейму зійшлися разом і знайшли такі рішення, щоб між вами, обома сторонами, могло бути довершене об'єднання і згода. Бо доки ви не знайдете надійних засобів для згоди у своїх справах, доти одна сторона не перестане турбувати іншу звинуваченнями і утисками» [273, с. 54]. Тож позиція короля Речі Посполитої могла відбивати описаний стан справ у руських церковних громадах.

5 лютого 1637 р. завершилося життя митрополита Й.-В. Рутського. Його заступив Р. Корсак. Заохочення до унійного пов'язання двох церков він не мав.

Тому до 1643 р. справа просувалася мало. Причиною, що мала визначальний вплив на ситуацію, була вимога Риму, щоб православні ще перед початком спільного собору прийняли умови, визначені Флорентійським собором, або ж у справі спільного собору, радили звертатися до нунція в Польщі, якому ще в 1629 р. були визначені межі можливих контактів.

Так тривало до 1643 р., коли з ініціативи холмського уніатського єпископа М. Терлецького, ревного ісповідника унії, Рим погодився розпочати нову унійну акцію [1, с. 208–209]. М. Терлецький запропонував, з метою підтримки і подальшого розширення унії, вислати до різних визначних осіб у Речі Посполитій папське брєве. До списку долучено 24 особи – короля, важливих латинських прелатів, високих світських службовців і найвпливовіших воєвод. У цьому списку М. Терлецький подавав також трьох осіб православного віросповідання: Київського митрополита П. Могилу,

чернігівського воєводу А. Киселя і Луцького підскарбія князя Г. Четвертно-Четвертинського [200, с. 131].

До П. Могили листовно звернувся сам папа і закликав митрополита повернутися в лоно католицької церкви, щоб подбати про власне спасіння й про спасіння всіх тих, що йдуть його слідами..., що священна колегія кардиналів познайомить його докладно з намірами Римського престолу, та щоб Могила запропонував прислати до Риму довірених осіб, двох монахів для безпосередніх переговорів і розгляду справи [297, с. 39–40]. Конгрегація радила задуматися над трьома, з її погляду, важливими справами: що з усіх апостольських столиць тільки одна римська церква має неперервне наслідство первосвящеників і зберігає православну віру і науку, успадкованих від верховних апостолів Петра і Павла; що римська церква має від Господа, в особі Петра, запевнення, що не викривить його віри, і, що всі вищеназвані апостольські престולי, які відірвалися від Римського, знаходяться під ярмом рабства невірних тощо [164, с. 285–287].

Унійні плани православної сторони в 1640-х рр. з'ясовує зміст записки «*Modus concordiae generalis a parte desinutorum conceptus*» з інструкціями у справі унії, яку привіз до Риму о. В. Маньо. Історики не мають прямих доказів, що записка написана П. Могилою, проте опосередковано її зміст і суть дуже схожі на ті, що висловлювалися у проектах, надісланих до Риму П. Могилою і А. Киселем [200, с. 131]. У цьому документі автори ні словом не обмовилися про створення в Речі Посполитій окремого від Константинопольського патріархату для русинів, як це було у 1636 р. Проект за своїм змістом нагадував той, що розглядався у 1629 р. Те, що о. І. Нагаєвський в праці «Об'єднання Церков й ідея патріархату в Києві» (1961 р.) на сторінках 32–33 цитує «*Modus concordiae*» і видає його за документ 1629 р., може вказувати не лише на помилку автора, але й на спільність змістів документів, про спричинилися до помилки автора.

Отже, «*Modus concordiae*» містить наступні положення: православні не вносять до Символу Віри доповнення «й до Сина», віруючи, що святий дух



сходить від батька, латинське вірування, що Дух походить і від Сина не вважається за ересь; православні віряни повинні вірити в існування третього місця чистилища, хоч і не зобов'язані вірити, що очищення душі в ньому проходить через вогонь; православні повинні вірити, що душі святих перебувають на небі; всі руські грецького обряду, що знаходяться під владою польського короля, безпосередньо залежатимуть від константинопольського патріарха, якщо він буде вірувати згідно з поданими вище пунктами і своє ісповідання віри пришле польському королю, митрополитові і всім руським єпископам; обряди і звичаї залишаються для східної церкви недоторканими; православні люди не засуджують латинських оплатків, посту в суботу, причастя під одним видом, як і навпаки, латинники не осуджують православних обрядів; всі руські грецького обряду визнають, що римський престол є перший між престолами, а римський первосвященик є первопрестольним, і йому належить не тільки перше місце і головування на соборах, але й право скликати собори, затверджувати їх постанови, звертатися до церкви з посланнями, нагадуваннями і застереженнями; безпосередня підлеглисть патріархові є в тому, що митрополит поминає патріарха за богослужіннями; патріарх затверджує митрополита на кафедрі, але тільки на перший раз, – далі поставлення митрополита шляхом виборів має відбуватися без участі патріарха, аж поки Константинополь не звільниться від ярма невірних; патріарх призначає митрополита своїм екзархом аж по кінець його життя і митрополит відає всіма церковними ділами, не звертаючись за санкцією до патріарха, це тому, що комунікація з Константинополем утруднена, через ярмо невірних, є випадки симонії тощо [164, с. 144–145]. Дискусії навколо проекту зводяться в основному до питання про авторство: чи могли православні автори зробити стільки поступок на користь римської церкви? Достеменно відомо тільки те, що проект не розглядався [37, с. 116–117].

Відомо, що існував ще один документ «Думки одного польського шляхтича грецької віри» (1645 р.), написаний, як вважає А. Великий,

П. Могилою і А. Кисілем [35, с. 513–524]. Дискусія довкола цього питання триває довший час. Але відповіді не знайдено. А. Жуковський пише про два проєкти, автором якого був П. Могила і окремо А. Кисіль і, що вчені користуються переказами світських осіб, а не оригіналами [200, с. 136]. І. Васовський ставився також до авторства П. Могили досить скептично: «...митрополит Петро Могила людина високоосвічена й життєво досвічена, напевно не міг так нелогічно мислити, як представлено в Інголі (Ф. Інголі – секретар Конгрегації пропаганди, що переклав «резюме» італійською мовою), зокрема щодо папського примату в церкві, і так наївно думати про переведення унії через сеймики (шляхетські), з'їзд і сейм, після всієї піввікової боротьби з унією і напередодні найбільшого козацького повстання Богдана Хмельницького» [154, с. 176–178; 47].

Отже, достатньо задокументованих доказів про авторів документів немає. Але, зрозуміло, що їх зміст востаннє нагадаю про плани патріархату, перед тим як Україну охопить повстання під проводом Б. Хмельницького.

Цей важливий проєкт, А. Великий, пропонує розглядати у двох формах: систематичній, речевій, як її «уклав якийсь римський урядовець для кращого розуміння і представлення Конгрегації Пропаганди Віри» [37,1 с. 18–119; 35, с. 513–524; 35; 36], і у формі розповідній, як він був написаний автором. Отже, в другому, первісному вигляді проєкт складався з двох частин: 1) виявлення недоліків Берестейського з'єднання; 2) пропозиції щодо правильного і довготривалого з'єднання Церков. У першій частині, тобто в критиці Берестейської унії, називалося недоліки унії: брак чистого і святого наміру в його авторів; невідповідний спосіб її проведення. Щодо самого поняття унії, автор (А. Великий вважає автором П. Могилою) сформулював завдання: «... злука (унію) і одність (унтів) – це дві різні речі; одність виключає подвійність, складеність; злука прагне до того, щоб пов'язати двоє в одне ціле, не знищуючи злучених з собою двох частин; така злука сталася кілька разів, а останній раз у Флорентійській злуці греків і латинян. Тим часом злука українців з латинянами в цьому королівстві виглядає протиприродно такій

злуці, маючи на меті не збереження обряду, а зміну грецького на латинський і тому вона не мала успіху» [37, с. 118–119]. Далі автор поширює думку, що такої зміни у новому з'єднанні не потрібно, бо «спірні точки між греками і латинянами радше словесні, як дійсні, і такі, що стосуються самих лише богословів, яким про них треба б і дискутувати» [37, с. 118–119], і твердить, що творці Берестейського порозуміння зробили якраз навпаки, і тим не зблизили роз'єднаних, але ще більше віддалили від себе.

У другій частині проекту, автор (П. Могила) заради успіху пропонував вчинити в майбутньому точно навпаки. Отже, на переконання П. Могили намір, спосіб і характер з'єднання, вимагають чистого наміру, заінтересованості і навіть жертви з боку творців. Щодо способу, то автор вимагав повної рівноправності й участі мирянського елементу, пропонував проведення спільної наради (конференції) підпертої силою конституції, а не спільного синоду, уникаючи так перешкоди з боку Риму для участі католиків. Конференція мала висунути питання: порушити справу на повітових сеймиках і вибрати відповідних делегатів; порушити справу на державному сеймі і виготовити закон-рішення про такий з'їзд-конференцію, з відповідними санкціями для порушників; визначити місця, предсідників і посередників з'їзду; окремо розглянути справи серед духовних людей і мирян, кожний за своєю компетенцією; винести рішення і постанови на державний сейм; відсутні на з'їзді не матимуть права протестувати, а в часі підготувань з'їзду буде заборонена агітація обох сторін [37, с. 119–120].

Про найголовнішу частину проекту сказано в третій частині, де дано детальний аналіз самого з'єднання. Автор розвиває думку, що така злука, тобто з'єднання не може порушувати окремішності й відрубності двох з'єднаних речей, тобто, не може бути одністю (унітас) або тотожністю. Ця точка проекту, на думку його автора, найважливіша. П. Могила виходить із загального твердження: «...бажаючи будь-якої згоди, сторона сильніша і розважливіша мусить переконати простішу й слабшу в тому, щоб залишити справи другорядні, які з часом і так будуть поладнані, та й ті, що можуть

викликати ще більші суперечності, а користі не принесуть жодної, або дуже незначну» [37, с. 123–125]. І далі: «...довготривалі розходження між греками і латинянами спричинили багато проблем, які згодом, тут у нашій батьківщині збільшили взаємні оскарження...», однак «коренем усього лиха було розходження греків і римлян у справі першості найвищого архиєрея. З цього кореня поволі вийшло багато неправдивих наук, і щоразу більш небезпечних, і все це лихо перейшло від греків до українців, що тримаються грецького обряду. Тому нам, що хочемо повернути цю справу до її святих початків, треба відкинути все те, що згодомросло і далі наростає під час цього розходження» і «...нам треба поступати тим самим способом у цій святій справі (як на Флорентійському соборі), і тепер можемо застосувати цей спосіб багато простіше і безпечніше, ніж свого часу греки і латиняни, бо тоді все-таки йшла гостра дискусія і диспутанти були далекі від порозуміння і про пресв. Євхаристію, і про походження св. Духа, і про чистилище, і про поосібний суд і т. п.; а тепер всі освічені українці є повнотою переконані, що ті, що заперечують св. Тайни, не признають почитання і слави Святих, осібного суду, молінь і богослужб за усопших і чистилища, – проявляють себе радше єретиками, ніж українцями. Про походження ж св. Духа, як про справу нелегко зрозумілу для всіх..., дехто ще вперто її обстоює, але поважні люди її дуже добре уявляють і як слід розуміють» [37, с. 123–125]. Залишалось, отже, до розгляду примат (першенство). На початку подальшого розгляду тієї справи, автор залучає своє, удокументоване історією, свідчення: «на початку Грецька Церква визнавала примат Римського Архиєрея і сьогодні це визнає в своїх літургійних піснях, і тому грецька віра є правовірна і свята. Все інше прийшло згодом і було осуджене. Сьогодні українці розходяться у цій справі, і згода здається немилою, хіба одна сторона уступить другій, або знайдеться, за натхненням св. Духа, якийсь новий вихід» [37, с. 123–125]. То як бачиться авторові вихід? І тут П. Могила розвиває саме цей новий свій спосіб. У загальному він полягає в тому, що все, «що було первісне – це нехай лишається в цілості незмінним і зараз, а чого первісно не було (а прийшло згодом) – те

потрібно усунути. А було так, як каже П. Могила, «щоб грецьким обрядом безпосередньо володів латинський, бо греки мали свого Настоятеля, що признавав примат, але залежав від патріарха свого обряду» [37, с. 123–125]. На цьому місці П. Могила розв'язує трудність, що об'єднання українців є тільки об'єднання обряду. То як можна погодити залежність від константинопольського патріарха і визнання примату римського архієрея? П. Могила пропонує розв'язку, пишучи: «слушно припускаємо і розумно сподіваємося, що коли б він (патріарх) був вільний, то думав би те, що наказує правдиво: але тому, що він у ярмі поган, то уважається за недіяльного, але не потрібно через це його усувати. Бо правдою віри завжди було, що буде «один пастир і одне стадо»; а тому що існує велика надія, що колись християни, при Божій допомозі, звільняться з пут поган та повернуться до згоди між собою, тому не потрібно вибивати з рук нагоди для цього святого, загального поєднання і злуки, через відчуження українців від свого пастиря і патріарха; лише в тому належить їх випередити, щоб ті, що є зараз вільні, зробили якнайшвидше те, що інші, в турецькому ярмі, не можуть. Отже не потрібно ані творити окремого патріарха, ні не потрібно встановлювати безпосередньої залежності церкви українців від римських архієреїв, але нехай залишаться всі в своєму правопорядку. Лише в такій формі можна говорити про з'єднання» [37, с. 123–125]. Запевнивши собі право на беззмінне дотримання східного грецького обряду, П. Могила приступає до найважливішої частини мовлення – обсадження Київської митрополії: «а тим часом наш митрополит не ходитиме до Риму, як це робить одна частина українців, ні до Константинополя, як це є звичаєм другої частини, але хай буде постійно поставлений собором архієпископів і єпископів... і кожний з них, після вибору на митрополію і виведений на архієпископський престіл, нехай складає ісповідь єдності священної віри, признання першості римського архієрея, і цю свою ісповідь хай проголосить публічно: по-грецьки, по-латинські і по-українськи – по цілій Русі; а на цьому соборі нехай буде зобов'язаний цей

митрополит, а кожний єпископ митрополитові, скласти на цю ісповідь торжественну присягу» [37, с. 123–125].

Міркування П. Могили послідовні і виважені, тому Рим позитивно віднісся до проєкту П. Могили. Але не в усьому. П. Могила, як щойно зазначено, вважав, що обсадження місцевими єпископами не потребує затвердження в Римі, а в Римі вважали, за потрібне затвердження папи, бо інакше митрополія буде без керівництва. Конгрегація не приймала в даному питанні остаточного рішення, а лише наказала зібрати докладні дані про митрополита П. Могилу і єпископа А. Пузину [37, с. 125].

Ці переговори, як і попередні, не дали очікуваного результату. Гору взяли підозри й недовір'я сторін. А 1 січня 1647 р. митрополит П. Могила помер. 25 лютого 1647 р. духовенство і руська шляхта обрали С. Косова митрополитом Київським, Галицьким і всієї Русі. Римська курія прагнула використати смерть П. Могили для швидкого приєднання православних до унії, тому король Владислав IV, який не покидав надії примирити православних з уніатами [109, арк. 1], доволі довго зволікав із затвердженням нового митрополита. 4 червня 1647 р. С. Косов отримав королівський привілей на митрополію [304, с. 23]. Причин вибору С. Косова на митрополію було кілька, передовсім зіграла роль його близькість до особи київського каштеляна А. Киселя, як пам'ятаємо, він був прихильний до міжконфесійного порозуміння, і навіть до унії з католиками, непокоючись «за те, що діється в Україні», як довідуємося з листів А. Киселя до річпосполитських вельмож [270, с. 353, 351–363]. Другою виразною обставиною була асоціація осіб С. Косова і П. Могили, яка забезпечувала дотримання в митрополії *status quo*. Однак, С. Косов, не маючи такої великої коаліції, як його попередник, мав бути більш лояльним у вирішенні політичних справ. 18 січня 1649 р. номінацію С. Косова визнав константинопольський патріарх Парфеній II, який призначив С. Косова своїм екзархом [304, с. 23–24].

З огляду на те, що С. Косов значною мірою залежав від київського каштеляна, він був змушений зважати на поради А. Киселя в частині церковної

політики, отже в питанні церковної політики. У листі від 13 грудня 1647 р. А. Кисіль закликав митрополита розпочати унійні переговори. На початку 1648 р. він неодноразово зустрічався з королем Владиславом IV і коронним канцлером Є. Осолінським. Навесні 1648 р. відбувся церковний собор у Вільно, на якому відбулося погодження поглядів католицьких та православних ієрархів. Однак повстання Б. Хмельницького та смерть короля Владислава IV 20 травня 1648 р., перервали ці переговори [304, с. 23–24].

Отже, констатуємо безперечний факт, що унійні змагання для усіх учасників не мали практичного результату. До цього училися різні фактори: атмосфера недовір'я, в якій проходили переговори про з'єднання церков, попри запевнення сторони не розуміли одна одну. Православні прагнули порозуміння, але як рівний з рівним. Рим пропонував з'єднання на принципах Берестейського собору, але, для православних це було неприйнятним. Уніати знаходилися чи не в найгіршому становищі, особливо після 1632 р., коли король узаконив православну ієрархію і оперся на П. Могилу в переговорному процесі. Й.-В. Рутський грав не останню роль в об'єднавчому процесі, проте навіть в історичних дослідженнях його участі не надають належного значення.

Головною помилкою ініціаторів унії, як вважає В. Антонович, було те, що вони не звернули увагу на засадничу рису в устрої православної Церкви – її соборний характер, невизнання покірною послушенства ієрархам в справі віри, відсутність централізації в самій ієрархії тощо. Отже, В. Антонович, вважав, що нерозуміння соборної засади православної Церкви, викликав проти себе найсильніші протести: «міцно скріплені на соборній засаді, православні могли витримати двовікову тяжку боротьбу за свободу своєї релігійної совісті. Починаючи від князя Костянтина і закінчуючи поневоленими українськими громадами, всі стани українського народу в боротьбі за віру мають в засадах соборний устрій церкви і в них знаходять головну підтримку і силу...» [24, с. 2–3]. Правдою є те, що уніати Берестейського акту поєднання, не мали авторитету у православних вірян.

Великою помилкою всіх унійних заходів було те, що вони не мали широкої соціальної бази, переговори велися тільки на верхах, справи утаємничувалися, так, породжували різні слухи (як, наприклад, про католицизм П. Могили), подразнювали суспільство. Усі проекти були анонімними. Для справи такого масштабу, очевидно потрібно було визрівання розуміння і прихильності багатьох поколінь. Все, навіть відхід із життя головних дійових осіб з'єднання – митрополита Й.-В. Рутського в 1637 р., П. Могили в 1647 р. і короля Владислава IV в 1648 р., що унія не на часі.

Давня ідея створення руського патріархату в єдності Римським престолом «реанімувалася» в планах регіональної «нової унії» кінця XVII – початку XVIII ст. [307, с. 273]. Її уможливили нові політичні обставини – ослаблення козацтва, стабілізація відносин Речі Посполитої з Московією та конфесіоналізація внутрішньої політики короля Яна III Собеського і його наступника Августа II. Генерально ця політика відмовлялася від проекту порозуміння з козаками (які, тим часом шукали порозуміння з московським царем [12]) та фаворизувала уніатів коштом православних [307, с. 273–274; 43, с. 194–205]. Проте, незважаючи на тиск із Риму, Ян III Собеський застосовував дуже обережну тактику, не наполягаючи на проголошення унії в православних єпархіях (Львівській, Перемишльській, Луцькій, Київській). Як і раніше, король толерував таємний характер католицьких декларацій руських владик, а укладеним з Московією Вічним миром (1686 р.), гарантував вільне сповідання ортодоксальної віри в польсько-литовській державі, тим уможливаючи співіснування в Речі Посполитій двох руських церков.

### **Висновок до четвертого розділу**

Поунійні реалії в Київській митрополії заявили про себе розладом в інтелектуальній та суспільно-релігійній царинах життя. Проте, опершись на спадок ревнителів православної думки С. Оріховського, Г. Смотрицького, В. Загорівського, В. Тяпинського, С. Кленовича з одного боку, й уніатської – з



іншого (І. Потій) русинська самосвідомість зберігала києво-руську традицію і понесла в XVII ст. гасло «доброї старовини» і в ньому дошукувалася ідеї регіональної (національної) ідентичності. А що соціальні прошарки, що урухомлювали церковно-релігійне життя «східної церкви Речі Посполитої» поволі покидали історичну сцену, то нова протонаціональна свідомість українців торувала собі шлях, долаючи перепони боротьби «Русі з Руссю». Переосмислення інтелектуального набутку доберестейської доби, що згас до 1610 р., здійснили С. Пекалід, Клірик Острозький, Й. Борецький, М. Кохановський, З. Копистенський, М. Смотрицький, С. Косів, П. Могила, а також І. Трофимович-Козловський, Й. Кононович-Горбацький та ін., що брали участь у написанні творів П. Могили. Вони долучилися до ідеологічного обґрунтування тієї ідентичності, що в 1620-х рр. «вибухне як один народ» (слова Н. Старченко в інтерв'ю Радіо Свобода в 2019 р.).

Зміни у київському письменстві фіксуються в 1630–1640 рр. після затвердження на митрополитство П. Могили, в особі якого Київська церква, від 1620 р. розділена на дві конфесії, здобуде нового покровителя з високих аристократичних кіл. П. Могила, наділений діловими й літературними талантами, підносячи православну церкву на належну їй висоту, забезпечить фундамент тривалості руських княжих родів. Основні твори П. Могили, у яких він уніфікував, систематизував, розробив єдині правила церковного життя, догматичного вчення, чину богослужб тощо були: «Антологія, сиреч молитви» (1636), «Євангеліє учительное» (1637), «Літос» (1644), «Православне сповідання віри (1640–1645), «Требник» (1646).

Складність поберестейської дійсності виявилася у таких факторах: змаганні сторін за визнання за ними єдино правильної позиції; посилення політичного і громадянського тиску з аргументами сили і насилля та використання свого економічного і соціального становища. Незадовго справа набирала вигляду боротьби за права і привілеї шляхти і втручання світських чинників (міщанів) у справи церкви. Найбільш напруженими у цьому відношенні були 1605–1609 та 1620–1630-ті рр. (уточнимо хронологію за

інформацією М. Довбищенка: перший етап боротьби шляхти (волинської) на сеймах і сеймиках почалася 1597–1600 рр., продовжилася в 1601–1609 рр., другий етап – 1610–1631 рр., третій етап – 1632–1638 рр., четвертий етап – 1639–1648 рр. [190, с. 81, 104, 130, 146]). Отже, церковне і релігійне об'єднання, яким завершилося XVI ст. стало чинником роз'єднання руського народу. У прогалини, що утворилися внаслідок боротьби «Русі з Руссю» проникли сторонні зовнішні національні, громадські, станові інтереси, а навіть державні й політичні справи.

З погляду дальшого існування руської церкви був важливим той факт, що програш православної церкви був тільки тимчасовим, оскільки В.- К. Острозькому та його прибічникам з числа шляхти духовенства та міщан вдалося зберегти православну церковну структуру, не в останню чергу засобами річпосполитської «шляхетської демократії». Квінтесенсією цієї перемоги стало висвячення православної ієрархії в 1621 р.

Із політичної точки зору руська світська і релігійна спільнота очікувала від річпосполитських владців вирішення таких проблем: із боку православної шляхти – усунення з церковно-політичної реальності Берестейського порозуміння; з боку не-з'єднаної православної ієрархії – по-перше, визнання її з боку держави; по-друге, визнання за православною громадою її церковних маєтків; з боку з'єднаної уніатської ієрархії – забезпечення умов Берестейського акту церковного і цивільного змісту, щонайважливіше – посідання руськими ієрархами місць у сенаті. До 1632 р. конституції для заспокоєння світських і духовних людей усякого звання і положення виносилися сеймами Речі Посполитої 1623 р., 1624 р., 1625 р., 1626 р., 1627 р., 1628 р., 1629 р. і 1631 р. В 1632 р. православна ієрархія домоглася визнання своєї легітимності в значенні визнання її польським урядом. Найважливіша умова Берестейської унії щодо посідання руськими ієрархами сенатських місць вирішена лише в 1791 р., коли Річ Посполита занепадала. Увесь комплекс проблем не було вирішено протягом усього XVII і XVIII ст.

Перші контакти з метою відновлення єдності Київської митрополії зафіксовано в 1620-х рр. Ініціаторами порозуміння між руськими церквами стали уніати, зокрема Й.-В. Рутський в 1623 р. Поєднавчий процес тривав у хронологічній послідовності: 1623–1624 рр. – переговори між митрополитом Й.-В. Рутським, Й. Борецьким, М. Смотрицьким за посередництва василіана отця Івана. Й. Борецький був готовий вийти з-під юрисдикції Константинопол, якщо Рим згодиться створити патріархату у Києві [149, с. 134]; січень 1626 р. – пропозиція короля Сигизмунда III на варшавському сеймі скликати спільний собор 26 вересня в Кобрині; 1627–1628 рр. – унійні заходи за участю М. Смотрицького й архимандрита П. Могили; 1629 р. – ініціатива митрополита Й.-В. Рутського за посередництвом архимандрита Й. Баковецького, уніатського делегата на варшавському сеймі; 1636–1638 рр. – ініціювання унійної спроби волинським воєводою А. Сангушком, королем Владиславом IV за безпосередньою участю голови православної церкви митрополита П. Могили (так звана універсальна унія); 1643–1646 рр. – плани церковного примирення, від початку ініційовані уніатами (єп. М. Терлецький), прихильно зустрінуті Римською курією (папа Урбан VIII), підтримані польською адміністрацією (Владислав IV), виготовлення конкретного проекту, як бази для православних переговорників. Митрополита С. Косова, після смерті П. Могили, в 1648 р. ще раз було залучено до унійного поєднання православних і католиків. На цей раз смерть Владислава IV і хмельниччина перервали договірний процес.

Ідеєю незалежного патріархату походила також із уніатських церковних кіл безпосередньо від митрополита Й.-В. Рутського в 1624 р. Із боку православних її підтримували митрополит Й. Бороцький, архієпископ М. Смотрицький. Митрополит Й.-В. Рутський та М. Смотрицький намітили конкретні умови узгодження на платформі, що патріархові ні від кого не потрібно буде просити благословення. Труднощі у вирішенні питання патріархату головно походили з боку православних, які не погоджувалися визнати верховенство папи. Тому уніати запропонували створити патріархат

на зразок московського. Православні мали звернутися в справі номінації першого патріарха до папи з пропозицією, що наступників будуть обирати руські собори, а санкція папи буде тільки формальна. Усі ці проєкти не знайшли остаточного вирішення, з уваги на розходження між сторонами [339, с. 46]. Причиною того, що ідея поєднання церков і створення незалежного патріархату нагально цікавила передусім уніатську ієрархію вважаємо труднощі становлення з'єднаної церкви.

Отже, висунення ідеї незалежного патріархату відбувається у хронологічній послідовності: 1624 р. – ідею патріархату на зразок московського ініціює митрополит уніатської церкви Й.-В. Рутський; 1629 р. – Й.-В. Рутського пропонує номінувати на патріарший престол митрополита П. Могили; 1635 р. – ідея патріархату піднята волинським князем А. О. Сангушком; 1636 р. – король Владислав IV звернувся до митрополитів Й.-В. Рутського і П. Могили обрати з-поміж себе патріарха. У переговорному процесі 1637–1646 рр. ідея незалежного патріархату не ставилося.

Про наміри П. Могили заснувати патріархат стає відомо в 1636 р. (у 1627 р. П. Могила мав сумніви в добрі унії). В 1644 р. П. Могила відреагував на лист папи Урбана VIII, який звернувся із закликом повернутися у лоно католицької церкви, документом, відомим як «Думки одного польського шляхтича грецької віри», у якому викладено задум укладення «універсальної унії». Те, що питання патріархату у цьому проєкті не ставилося, вважаємо за запоруку продовження переговорів про унії східної і західної церков.

## ВИСНОВКИ

Події кінця XVI – першої половини XVII ст. в Київській митрополії великою мірою визначили перебіг подальшої історії церкви та відіграли вирішальну роль в історії українських земель. Потужний вплив Реформації та Контрреформації на релігійно-церковне життя руського народу в Речі Посполитій, висунув безпрецедентні вимоги до церковних лідерів, церковних інституцій та вірян. Ослаблені століттями бездержавності, традиційні структури Київської митрополії, розкололи Київську церкву на дві частини: одна підпорядкувалася Константинопольському патріархові, інша залишилася під зверхністю Римського папи.

Київська митрополія ще з часів Володимира Великого визнавала зверхність Константинопольського патріарха, між тим існувала як автономна церква тісно пов'язана з національною традицією, проте, продовжувала пов'язувати власну традицію з Константинопольським патріаршим престолом. Після Флорентійської унії 1439 р., а надто після падіння Константинополя 1453 р., ієрархічна залежність Київської митрополії від Константинополя істотно ослабла. Вона проявлялася лише в тому, що патріарх затверджував нового митрополита, якого обирав собор чи призначав король (залежно від обставин). У XVI ст. церковні ієрархи сприймали цю фактичну самостійність як належне. Коли ж Київська церква опинилася перед усвідомленням необхідності модернізації церковно-релігійного життя й шукала шляхів і засобів виходу із кризи, східні патріархи виявили слабе розуміння потреб Київської церкви, спричинене як ослабленням зав'язків із Київською митрополією, так і скрутним становищем самої патріархії під турецьким урядуванням. Поява Константинопольського патріарха Єремії II Траноса на руських землях 1589 р., спізнилася, щонайменше на сім років від часу гостро посталої проблеми взаємин між католиками і православними в Речі Посполитій.

Між тим, у дусі нових ідей щодо католицької місії на Сході, Римська курія поживала інтерес до Київської церкви вже під час понтифікату Григорія

XIII (1572–1585 pp.). Папський нунцій А. Болоньєтті, легат А. Поссевіно, а також єзуїти на чолі з католиком-єзуїтом П. Скаргою працювали в Речі Посполитій як провідники унії, ухваленої Ферраро-Флорентійським собором. Зміна політики Риму мала двояке значення для руської православної церкви: з одного боку, латинська церква продовж тридентського двадцятиліття виробила критерії «ідеального» стану реформованої церкви, в якому, як у дзеркалі, відбилася інституційна, віровчальна та духовна криза православної церкви руського народу. Тому те, що руське православ'я потребувало нагальних реформ, було фактом незаперечним і усвідомленим різними соціальними станами й самою руською церковною ієрархією (хоч і з різною інтенсивністю і триванням у часі) З іншого боку, політика Риму посилила конфронтацію між православними і католиками в Речі Посполитій. У ній виявилася причина кризи – другорядний статус православ'я в офіційно католицькій державі, посилений правом світського патронату над церквою відповідно до умов Люблінської унії 1569 р.

Першим відкритим проявом того, що стосунки між католиками і православними вступили в нову фазу, стала спроба запровадити у православних землях Речі Посполитої в 1582 р. григоріанський календар [320, с. 235]. Запровадження цієї реформи спричинило шквал протестів руської православної громади і перше за тривалий період зіткнення релігійних інтересів на території Речі Посполитої. Мірою того, як папство та католицькі ієрархи посилили свій вплив у Речі Посполитій, православній спільноті доводилося шукати нових способів відповідати католицьким викликам і адаптувати власні інтереси до нових конфесійних умов.

Першими в принципових питаннях відродження первісного християнства, реформування моралі й відновлення канонічних засад етосу православної церкви виступили руські міщани, об'єднані у братства. Братський рух протистояв як католицькій церкві, так протестантським громадам, які наступали на права та вольності православних міщан, особливо ремісників і купців. Отже, діяльність братств мала двояке значення для

руського суспільства: з одного боку, опікуючись розвитком освіти і книгодрукування, братства вже в 1570-х рр. розвіювали інтелектуальну й моральну стагнацію руського суспільства, особливо важливу на фоні інертності руської магнетерії у релігійних справах; з іншого боку, посилення світського елементу в церкві, зустріла опір із боку єпископату.

Величезні зусилля, докладені руськими інтелектуалами в 1570-х рр., увінчалися епохальною подією – перекладом на старослов'янську мову і публікацією 1581 р. Острозької Біблії. Г. Смотрицький скеровує «віруючого і православного читача всякого стану, віку ж і сану» у несхибному напрямі спасіння від бушування противних вітрів єретичного хитрування, обману, гордості з дії антихриста...» та закликає «ставати до бою і сміливо боротися, підкоряючись під сильну божу руку...» (переклад ієромонаха др. Рафаїла (Романа Торконяка)). Це була перша відповідь у колі православної спільноти на виклики Реформації. Відправним же пунктом для української полемічної літератури стала публікація Г. Смотрицьким у 1587 р. «Ключа царства небесного». Опісля В. Суразький підніс до рівня інтелектуальних дебатів проблеми православно-католицького протистояння, опублікувавши 1588 р. свою «Книжицю».

Союз церкви і князівських родин почав виразно міцніти в середині XVI ст., коли релігія невпинно перетворювалася на потужну зброю боротьби аристократів проти наступу королівської влади на їхні права. Магнатська опозиція у руських землях Речі Посполитої збиралася переважно під стягом православ'я. Уособленням руської магнетерії і речником усієї православної спільноти в другій половині XVI ст. став князь В.-К. Острозький, не в останню міру тому, що серед православної ієрархії не знайшлося особи рівної за впливом, авторитетом і маєстатністю князеві. Природно, що гарантії рівноправної інакшості в протистоянні королівській владі, шляхетським родам могла надати лише сильна церква. Звідси – потреба у реформованій вірі. Та й сама церква, навіть у тому непривабливому стані, давала необхідну духовну силу, якої шукали в кальвінізмі європейські аристократи.

Від початку В.-К. Острозький не бачив у православної церкві тієї внутрішньої сили, що могла б її вивести зі стану другорядності. Тому сприймав ідею універсальної унії з Римом і погоджувався самотійно вести переговори з Римською курією.

Ідею патріархату, що виникла в Острозі в колі В.-К. Острозького, треба розглядати у руслі бажання вплинути на стан у руській церкві, але не як перспективну чи альтернативну універсальній унії. Її поява пов'язана із засланням патріарха Єремії II на о. Родос і прихильною позицією Риму у цій справі, хоча у Римі перспектива відірвання Київської митрополії від Константинополя шляхом утворення незалежного патріархату на 1580-ті рр. не розглядалася. В невеликий проміжок часу, між 1583–1584 рр., ідея патріархату еволюціонувала від планів перенесення патріаршого престолу на руські землі Речі Посполитої до піднесення Київської митрополії до патріаршого авторитету. Проте, як тільки з'явилася перспектива повернення Єремії II на патріарший престол, ідея патріархату зникла у планах Риму і самого В.-К. Острозького.

Православна ієрархія як ніхто інший була зацікавлена в модернізації Церкви. Логічно, що ідея універсальної унії В.-К. Острозького мала би залучити всю Київську митрополію, але так не сталося. По-перше, руські аристократи демонстрували свою зверхність над церковними людьми в питаннях віри і церкви, що не могло бути безапеляційно прийнято православною ієрархією; по-друге, ієрархи мали на меті поправити майновий та соціальний статус духовних осіб, підважений специфікою набуття шляхетської земельної власності, що поширювався в другій половині XVI ст. Тому програма унії, яку обговорював єпископат, передбачала унію регіональну: єпископи вимагали підтвердити їх колишні привілеї, повернути маєтки, що колись належали єпархіям, та звільнити їх від податків тощо.

Отже, завдання унії, як вона бачилася руським ієрархам можна об'єднати у наступних пунктах: в унії бачили спосіб ліквідації церковного розколу; унія мала припинити окатоличення руського народу, піднести



авторитет кліру; зберегти східний обряд віросповідання в умовах натиску латинської культури; уніатська церква замислювалася як інституція, що в умовах бездержавності мала захищати права руського народу в політичному сенсі радше, ніж релігійному.

Найочевидніший результат поунійних реалій виявився у розколі руського суспільства, велика частина якого не сприйняла унії. Київська митрополія вступила в період кризи. Основним джерелом підтримки переслідуваного православ'я стала руська шляхта, яка використала парламентські дебати в сеймі, як трибуну для висловлення опозиції до унії. Вона домоглася права правити службу Божу та дарувати маєтності православним церквам і монастирям, що дало можливість зберегти структуру церкви. Фактично король визнав існування в Речі Посполитій двох церков візантійського обряду. Перспектива існування традиційної церкви руського народу не видавалася аж такою ілюзорною.

Реальною загрозою для православ'я на початок XVII ст. було втратити власну ієрархію. У віці 77 років, 1607 р., помер Львівський єпископ Г. Балабан, М. Копистенський, єпископ перемишльський, – у 1609 р. (обидва зріклися унії). Єдиним православним єпископом залишився Є. Тисаровський (відійде у вічність у 1641 р.), який, проте, приховував приналежність до православ'я перед королем, і тим здобув його прихильність у справі заміщення Львівської єпископської кафедри після смерті Г. Балабана. 1608 р. відійшов у вічність князь В.-К. Острозький. Православна спільнота втратила свого патрона і опинилася перед вибором нового протектора. Після набуття військової та політичної потуги ним стало запорізьке козацтво.

Літературна полеміка відродиться 1620 р., щойно єрусалимський патріарх Феофан висвятить ієрархів у Київській митрополії. Речником православних на цей раз став М. Смотрицький. Твори, що стануть програмовими для діячів київського церковного кола напишуть І. Борецький, нововисвячений митрополит Київський, Галицький і всієї Русі, та ієромонах Києво-Печерського монастиря З. Копистенський. Перебуваючи в Києві,

І. Борецький та З. Копистенський сконструювали основний каркас ідеологічної батьківщини мешканців України-Русі, яким мали подолати боротьбу «Руси з Руссю», яка уже вийшла за межі літературної полеміки, і сконструювати каркас національної спільноти.

Завдання руських полемістів від доунійної доби майже не змінилося. Вони продовжували боронити свою віру від навали західних конфесій, твердо стоячи на засадах східної Церкви. Хіба що ускладнилося саме завдання полеміки: не достатньо було фіксувати різницю позицій, перегляду очікували їх цінності з догматичного та церковно-правничого погляду. Позаяк руські полемісти не могли цілковито прийняти ні візантійського висвітлення тих засад, ні католицького, ні, тим більше, московського, відбувався пошук особливого, серединного шляху полемічної мови. Його й запропонував П. Могила та його коло – поступитися у другорядних справах, аби відстояти суттєві. Митрополит був готовий визнати примат Римського папи серед патріархів, заради збереження східного обряду і внутрішньої самостійності Київської церкви.

Від початку XVII ст. можемо говорити про новий суб'єкт української історії – руський народ, як етнічну сукупність, на противагу руському народові, ототожненого з руською шляхтою, а отже про процеси централізації та об'єднання, що від ідеї об'єднання руських церков призвели до ідеї утворення українського незалежного патріархату в першій половині XVII ст.

Відновлення православної ієрархії та посилення протистояння між уніатською та православною церквами примусило владу Речі Посполитої шукати компромісу, який би примирив «народ руський», боротьба не гарантувала стабільності польській державі. З такої аргументації веде початок ідея скликання спільного собору (1623 р.) та ідея українського патріархату. Ідея патріархату втілювалася в хронологічній послідовності: 1623 – 1624 рр. – переговори між митрополитом Й.-В. Рутським та митрополитом Й. Борецьким; січень 1626 р. – пропозиція короля Сигизмунда III на варшавському сеймі скликати спільний собор 26 вересня в Кобрині; 1627–

1628 рр. – унійні заходи за участю М. Смотрицького й архимандрита П. Могили; 1629 р. – ініціатива митрополита Й.-В. Рутського за посередництвом архимандрита Й. Баковецького, уніатського делегата на Варшавському сеймі; 1636–1638 рр. – унійна спроби волинського воєводи А. Сангушка, короля Владислава IV Ваза за безпосередньої участі митрополита П. Могили; 1643–1646 рр. – плани церковного примирення, ініційовані уніатами (сп. М. Терлецький), прихильно зустрінуті папою Урбаном VIII, підтримані польською адміністрацією; їх результат: виготовлення конкретного проекту, як бази для переговорів між унійною і православною ієрархією. Проєкт, що тривав у часі двадцять три роки, був можливим з тієї причини, що ідеєю патріархату просували церковні кола й уніатів, і православних. Але проєкти, запропоновані учасниками об'єднавчого процесу, не знайшли вирішення, по-перше, через розходження між уніатською і православною сторонами; по-друге, через утаємниченість та відірваність самої від активних репрезентантів православної спільноти – козацтва, братства і шляхти; по-третє, через позицію католицької сторони (короля та єпископату), які бачили, що унія, в супереч сподіванням, не принесла спокою у державу (частина з них наполягала на скасуванні унії, а король Сигизмунд III (помер 1632 р.), який ініціював скликання спільного собору (1626 р.) продемонстрував подолання частиною католицької еліти негативного ставлення до унії. гале основне: римо-католики навіть не припускали рівності між собою та уніатами. По-четверте, через політику Римської курії, представлену Конгрегацією пропаганди віри, яка всупереч умовам Берестейської унії, здобула контроль не лише над висуванням кандидатур та висвяченням нових митрополитів, але й над висуванням кандидатур єпископів. Заборонила проведення спільних соборів уніатів і католиків. Контролювала контакти з православними, надавши їй «Пункти заспокоєння обивателів грецької віри» (1632 р.) а тим, фактично, визнавши православну церкву в державі.

Поставимо також собі питання, чи міг би екуменічний процес між двома руськими церквами відбуватися без участі такої видатної історичної постаті як П. Могила? Пам'ятаємо, що жоден з православних центрів Сходу не зміг адекватно відреагувати на наслідки реформи католицької церкви та поширення протестантизму в руських землях Речі Посполитої. Виклик прийняв лише митрополит П. Могила, який, почавши із реформи церкви, перетворив Київ на потужний інтелектуальний та церковний центр східного християнства.

Активна участь П. Могили в екуменічному процесі походила з його глибоко закоріненого переконання про єдність і потребу релігійного миру як сутності самого християнського вчення. Тому він послідовно продовжував акцію примирення руських церков, де не буде панування однієї церкви над іншою, а добровільне поєднання для зміцнення Христової віри. Під час перебування П. Могили на митрополичій кафедрі відбулось істотне поліпшення стосунків між православними та уніатами. Як голова церкви, він вів переговори і був причетний до так званої універсальної унії й тим самим став спів відповідальний за її наслідки. Те, чого особисто не приймав митрополит – це безапеляційне підпорядкування Римові. Вірний своїй православній церкві, П. Могила не міг погодитися на такий підхід до справи екуменізму.

Великий негатив усіх екуменічних заходів полягав у тому, що вони велися тільки «на верхах», що більше, вони утаємничувалися. Навіть нині обговорюються найрізноманітніші припущення щодо їх авторів. Але до таких великих змін, як поєднання церков, повинна була бути готова уся руська спільнота. А віряни були залишені поза процесом усєї багаторічної підготовки, тому, коли маси отримали слово засобом Хмельниччини, сказали «ні» наміченій реформі. Зусилля двох великих історичних постатей митрополита П. Могили та короля Владислава IV запровадити універсальну унію зійшли з історичної сцени.

Розрив між двома гілками, був відкритою раною на тілі Київської церкви, проте кожна окремо, досягнула деяких цілей, що були недосяжні в другій половині XVI ст. У першій половині XVII ст. і православна, й уніатська гілки церкви зазнали такої необхідної церковної реформи та пристосувалися до нових обставин. Під впливом конфесіоналізації, що розгорталася в Західній та Центрально-Східній Європі, церкви зуміли підсилити церковну дисципліну та запровадити обов'язкові для всіх вірян норми віри й моралі. Обидві церкви перейнялися проблемами освіти духовництва, і кожна у власний спосіб змогла їх розв'язати. У 1610-х і 1620-х рр. успіху досягнула уніатська церква, а ближче до середини 1640-х рр. – православна. І саме реформи у церквах уможливили успіх переговорів щодо «універсальної унії» в 1620-х–1640-х рр. Водночас, поділ на конфесії, створив підґрунтя для творення двох окремих конфесійних ідентичностей, що розділили церкви ще більше, й зумовили розходження у майбутньому.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

### Джерела

1. Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А. И. Тургеневым. СПб.: Тип. Эд. Праца, 1842. Т. II: Выписан из Ватиканского тайного архива и из других Римских библиотек и архивов с 1584 по 1719 гг. 448 с.
2. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею. Т. II: 1598–1613. СПб.: В Типографии II-го Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1841. 438, 8, 29 с.
3. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссиею. Т. III: 1613–1645. СПб.: В Типографии II-го Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1842. 565, 8, 15 с.
4. Акты о Курбском – «жизнь его в Литве и на Волыне», изданные Временною Коммиссиею. Киев: Тип. И. К. Вальнера, 1849. Т. I. 355 с.
5. Акты о Курбском «жизнь его в Литве и на Волыне», изданные Временною Коммиссиею. Киев: Тип. И. К. Вальнера, 1849. Т. I. 361 с.
6. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою Коммиссиею. СПб.: Тип. Эд. Праца, 1848. Т. III: 1544–1587. 8, 316, 7, 13 с.
7. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою Коммиссиею. СПб.: Тип. Эд. Праца, 1851. Т. IV: 1588–1632. 7, 529, 26, 20 с.
8. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою Коммиссиею. СПб.: Тип. Эд. Праца, 1855. Т. V: 1633–1699. 7, 288, 7, 32 с.
9. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою Коммиссиею. СПб.: Тип. Эд. Праца, 1863. Т. I: 1361–1598. 301 с.

10. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою Коммиссиею. СПб.: Тип. Эд. Праца, 1865. Т. II: 1599–1637. 15, 287 с.

11. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою Коммиссиею. СПб.: В Типографии П. А. Кулиша, 1861. Т. III. 1638–1657. 2, 604 с.; Дополнения к третьему тому актов для истории Южной и Западной России. 134, 22 с.

12. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою Коммиссиею. СПб.: В Типографии П. А. Кулиша, 1863. Т. IV. 1657–1659. 7, 276 с.

13. Акты. Дополнения к актам историческим, относящимся к России. Собранные в иностранных архивах и библиотеках и изданы Археографической Коммиссиею. СПб.: Типография Э. Праца, 1846. Т. II. 279 с.

14. Акты. Дополнения к актам историческим, относящимся к России. Собраны в иностранных архивах и библиотеках и изданы Археографической Коммиссиею. СПб.: Типография Э. Праца, 1851. Т. IV. 416 с.

15. Акты. Дополнения к актам историческим, относящимся к России. Собраны в иностранных архивах и библиотеках и изданы Археографической Коммиссиею. СПб.: Типография Э. Праца, 1853. Т. V. 510 с.

16. Акты. Дополнения к актам историческим, относящимся к России. Собраны в иностранных архивах и библиотеках и изданы Археографическою Коммиссиею. СПб.: Тип. Эд. Праца, 1848. 542 с.

17. Алепский П. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Москву в XVII веке: (Извлеч.) Пер. с араб. Г. А. Муркоса. СПб., 1898. 464 с.

18. *АПОЛЛЕІА АПОЛОГІИ*, книжки діалектом русским написанои, полским зась ве Лвовѣ друкованои, в коротце а правдивее зсумнована. Київ: Друк. Киево-Печерськох Лаври, 1628. 9 арк.

19. Архів Української Церкви / упорядн. М. Довбищенко. Київ: Наукова думка, 2001. Т. 3. Вип.1. Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. 462 с.

20. Архив Юго-Западной России (далі АЮЗР), издаваемый Временною Коммиссиею для разбора древних актов, Высочайше учрежденною при Киевском, Подольском и Волынском Генерал-Губернаторстве. Издается с 1859 г. Ч. 1: Акты, относящиеся к истории православной церкви в Юго-западной России. Т. I / под ред. С. Т. Голубева. Киев: Тип. университетская, 1859. 554 с.

21. АЮЗР. Ч. I: Материалы истории православия Западной Украины в XVIII в. Т. III / под ред. С. Т. Голубева. Киев: Типография Федорова, 1864. 792 с.

22. АЮЗР. Ч. 1: Акты об унии и состоянии православной церкви с половины XVII в. (1648–1798). Т. IV / под ред. С. Т. Голубева. Киев: Тип. университетская, 1871. 746 с.

23. АЮЗР. Ч. 1: Акты, относящиеся ко времени подчинения Киевской митрополии Московскому патриархату (1620–1694 гг.). Т. V / под ред. С. Т. Голубева. Киев: Тип. губернская, 1872. 488 с.

24. АЮЗР. Ч. 1: Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-западной России (1322–1648 гг.). Т. VI / под ред. С. Т. Голубева. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. 938 с.

25. АЮЗР. Ч. 1: Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами. Т. VII / под ред. С. Т. Голубева. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. 800 с.

26. АЮЗР. Ч. I: Памятники литературной полемики православных южнорусов с протестантами и латиноуниатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII ст. Т. VIII / под ред. С. Т. Голубева. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1914. 797 с.

27. АЮЗР. Ч. 1: Лифос, полемическое сочинение, вышедшее из Киевопечерской типографии в 1844 году с возражениями и замечаниями Кассиана Саковича. Т. IX / под ред. С. Т. Голубева. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1893. 599 с.



28. АЮЗР. Ч. 1: Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси (1322–1648). Т. X / под ред. С. Т. Голубева. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1904. 996 с.
29. АЮЗР. Ч. 1: Акты, относящиеся к истории Львовского Ставропигиального братства Т. XI / под ред. С. Т. Голубева. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1904. 772 с.
30. АЮЗР. Ч. 1: Протоколы, деловые бумаги и переписка Львовского Ставропигиального братства (1586 – 1881 гг.). Т. XII / под ред. С. Т. Голубева. Киев: Тип. Университета св. Владимира, 1904. 748 с.
31. АЮЗР. Ч. 2: Постановления дворянских провинциальных сеймов в Югозападной России. Т. I / под ред. М. Д. Иванишева. Киев: Типография Федорова, 1861. 593 с.
32. АЮЗР. Ч. 8: Акты землевладения в Юго Западной России XV – XVIII в. Т. IV / под ред. С. Т. Голубева Киев: Типография С. В. Кульженко, 1907. 451, 166 с.
33. Берестейська унія 1596–1996: Документи Центрального державного архіву України, м. Львів / автор тексту О. Гайова. Львів: Свічадо, 1997. 15 с.
34. Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X – поч. XVII ст.): Зб. Документів і матеріалів / упорядн. Є. Гринів та ін. Київ: Наукова думка, 1988. 286 с.
35. Великий А. Анонімний проект П. Могили по з'єднанню української церкви 1645 р. *Записки Чину Святого Василя Великого*. 1963. Т. 10. С. 513–524.
36. Великий А. ЧСВВ [чин святого Василя Великого]. З літопису Християнської України: церковно-історичні радіореляції з Ватикану. В 6-ти томах. 2-ге вид-ня. Рим: Місіонер, 1999. Т. 4: XVI–XVII ст. 278 с.
37. Великий А. ЧСВВ [чин святого Василя Великого]. З літопису Християнської України: церковно-історичні радіореляції з Ватикану. 2-ге вид-ня. Рим: Місіонер, 1999. Т. 5: XVII ст. 287 с.

38. Вишенський І. Вибрані твори / упорядн. А. Скоць. Львів: Каменяр, 1980. 141 с.
39. Вишенський І. Вибрані твори. Київ: Дніпро, 1972. 128 с.
40. Вишенський І. Твори / перекл. з кн. укр. мови В. Шевчука. Київ: Дніпро, 1989. 247 с.
41. Галант И. В. Киевский митрополит Петр Могила и его отношение к евреям: [архив. документ]. *Киевская старина*. 1905. Т. 89. Май. С.149–152.
42. Галятовський І. Месія правдивый Иисус Христос син божій. От початку света през все веки людем, от бога обещанный, и от людей очекиванный, и в останьи часы для збавеня людского на свет посланы... Київ: Друк. Києво-Печерської лаври, 1669. 12, 429, 5 арк.
43. Голубев С. Материалы для истории Западно-Русской Церкви (XVIII ст.). Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1895. 299 с.
44. Голубев С. Панегирик Киево-печерскому архимандриту Елисею Плетенецкому 1618. Киев: Тип. Акц. об-ва «Петр Барский», 1910. 55 с.
45. Деяние Киевского собора 1640 года, по рассказу Кассияна Саковича. *Русская историческая библиотека издаваемая Археологической комиссией. Памятники полемической литературы в Западной Руси*. СПб: Типография и Хромолитография А. Траншеля, 1878. Т. 4: Памятники полемической литературы Западной Руси. Кн.1. С. 21–48.
46. Документы, объясняющие историю Западно-русского края и его отношения к России и к Польше. СПб.: Тип. Эд. Праца, 1865. 658 с.
47. Донесение папского нунция Иоанна Торреса, архиепископа Андрианопольского о событиях в Польше во время восстания Богдана Хмельницкого. *Сборник статей и материалов по истории Юго-Западного края*. Киев: Б.в., 1915. Вып. 2. 182 с.
48. Дополнения к актам историческим, относящимся к России. Собраны в иностранных архивах и библиотеках и изданы Археографической комиссией. СПб.: Тип. Э. Праца, 1848. XV, 542 с.

49. Духовное завещание Иова Борецкого, митрополита Киевского (1631 г.). *Киевские епархиальные ведомости*. 1863. № 21. С. 640–647.

50. Евангеліє Учительное, албо казаня на коую неділю и свята урочистыі. През св. отца нашего Калліста, святійшого архиепископа константинопольского и вселенского патріарху, по грецку написаное, а тепер повторе ново з грецкого и словенского языка на рускій переложенное благословеніем же и повеленіем ... Петра могили. Київ: Друк. Києво-Печер. Лаври, 25.VIII.1637. [16], 1031 с.

51. Евхологiон, албо Молитвослов, или Требник, имійя в себi церковная различная послiдованія iереом подобающая. От святых апостол прежде, потомже от святых и богоносных отец в различных временах преданная. Нынi же благословеніем, и повеленіем... Петра Могили, митрополиты Кiевского и проч. Издан. ...: В 3 ч. Київ: Друк. Києво-Печер. Лаври, 16.XII.1646. Ч.1. 890, 900–946 с.

52. Евхологiон, албо Молитвослов, или Требник, имійя в себi церковная различная послiдованія iереом подобающая. От святых апостол прежде, потомже от святых и богоносных отец в различных временах преданная. Нынi же благословеніем, и повеленіем... Петра Могили, митрополиты Кiевского и проч. издан ...: В 3 ч. Київ: Друк. Києво-Печер. Лаври, 16.XII.1646. Ч. 2. 263 с.

53. Евхологiон, албо Молитвослов, или Требник, имійя в себi церковная различная послiдованія iереом подобающая. От святых апостол прежде, потомже от святых и богоносных отец в различных временах преданная. Нынi же благословеніем, и повеленіем... Петра Могили, митрополиты Кiевского и проч. Издан ...: В 3 ч. Київ: Друк. Києво-Печер. Лаври, 16.XII.1646. Ч. 3. 430 с.

54. Жукович П. Материалы для истории Киевского и Львовского соборов 1629 года. СПб.: Б. в., 1911. 26 с.

55. Жукович П. Протестация митрополита Иова Борецкого и других западно-русских иерархов, составленная 28 апреля 1621 года. СПб.: Тип. Акад. Наук, 1909. 19 с.
56. Катехизис Петра Могили: Оригінал 1645 року / упорядн. А. Жуковський. Киев: Воскресіння, Париж, 1996. 288 с.
57. Коссов С. Exegesis... / пер. на рус. яз. С. Голубева. *Киевские епархиальные ведомости*. 1874. №24. С. 1–49.
58. Крип'якеич І. Нові матеріали до історії соборів 1629 р. *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. Львів, 1913. Т. СХVI. С. 5–39.
59. Левицкий О. К истории водворения в Киев унии: Документы. Киев: Тип. Имп. Ун-та Св. Владимира, 1891. 8 с.
60. Літос або kamien z procy prawdy cerkwie swietey prawoslawney ruskiej na skruczenie falecznociemney Perspektywy або raczej paszkwilu od Kassiana Sakowicza ... wypuszczony przez pokornego ojca Tuzebia Pimina.../ Pimin Eusebius (псевд.). Київ: Друк. Києво-Печер. лаври, 1644. 4, 422 с.
61. Мартирологія українських Церков / упорядн. О. Зінкевич, О. Воронін. Торонто – Балтимор: Смолоскип, 1987. Т.1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. 1207 с.
62. Могила П. Събрания короткои науки о артикулах віри православно-кафолической / П. Могила, І. Трофимович-Козловський. Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1645. 227 с.
63. Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов. Т. 1–3. 2-е изд., доп. Киев: Типография Вальнера, 1848. Т.1. ХХI. 264 с.
64. Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов. Т.1–3. 2-е изд., доп. Киев: Типография Вальнера, 1846. Т. 2. 371, 233, 162 с., 5 л. табл.
65. Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов. Т.1–3. 2-е изд., доп. Киев: Университетская типография, 1852. Т. 3. 440 с., 1 табл.

66. Переписка пап с российскими государями в XVI веке, найденная между рукописями, в Римской барбериневской библиотеке. Издана с переводом актов с латинского на русский язык. СПб.: Академия наук, 1834. 116 с.
67. Перетц В. Панегирик Визерунки цнот превел. О. Е. Плетенецкого року 1618. Киев: Б. и., 1909. 17 с.
68. Петрушевич А. С. Сводная Галицко-русская летопись с 1600–1700 год. Львов: Ставропиг. ин-т. под зарядом Стеф. Гучковского, 1874. 700 с.
69. Посольская книга по связям России и Греции (православными иерархами и монастырями) 1588–1594 гг. / ред. В. И. Буганов, М. П. Лукичев, Н. М. Рогожин. Москва: Мысль, 1988. 352 с.
70. Правда про унію: Документи і матеріали. Львів: Каменяр, 1965. 376 с.
71. Русская историческая библиотека. СПб.: В типографии бр. Пантелеевых, 1875. Т. 2. IV, XX, [2], XX, 1228 ст.,
72. Русская историческая библиотека. СПб.: Типография и Хромолитография А. Траншеля, 1878. Т. 4: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн.1. 1447 с., 1–235 с., 1–24 с.
73. Русская историческая библиотека. Петербург: Типография А. М. Котомнина и Ко, 1882. Т. 7: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2. 1820 с.
74. Русская историческая библиотека. СПб: Сенатская типография, 1903. Т. 19: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. 872 с.
75. Сборник императорского Русского Исторического Общества. Т. 35: Памятники дипломатических сношений древней России с Польшей в царствование великого князя Ивана Васильевича, с 1487 года. СПб.: Типография Ф. Г. Елионскаго и Ко. 1869, 1–87 с.
76. Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси, изданный Комиссией для разбора древних актов, состоящей при

Киевском, Подольском и Волынском Генерал-Губернаторстве. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1888. II, LIX, 323 с.

77. Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей / Временная Комиссия для разбора древних актов при Киевском, Подольском, и Волынском Генерал-Губернаторе; Предисловие М. Юзефовича. Киев: Типография Е. Я. Федорова, 1874. II, 48, 179, 176, X с.

78. Сборник императорского Русского Исторического Общества. СПб.: Типография Ф. Г. Елионскаго и К. Т. 35: Памятники дипломатических сношений древней России с Польшей в царствование великого князя Ивана Васильевича, с 1487 года. 869 с.

79. Сказания князя Курбского. Ч. 2: Переписка князя Курбского с царем Иоанном Васильевичем Грозным. СПб.: Б.и., 1833. 378 с.

80. Тисяча років української суспільно-політичної думки: У 9 т. / під ред. проф. Т. Гунчака. Київ: Дніпро, 2001. Т. II. Книга перша (XVI ст.). 560 с.

81. Тисяча років української суспільно-політичної думки: У 9 т. / під ред. проф. Т. Гунчака. Т. II. Книга друга (Перша половина XVII ст.). Київ: Дніпро, 2001.

82. Українська література XIV–XVI ст. Апокрифи. Агіографія. Паломницькі твори. Історіографічні твори. Полемічні твори. Перекладні повісті. Поетичні твори / ред. кол. І. О. Дзеверін, М. Г. Жулинський та ін. Київ: Наукова думка, 1988. 600 с.

83. Українська література XIV–XVI ст. Апокрифи. Агіографія. Паломницькі твори. Історіографічні твори. Полемічні твори. Перекладні повісті. Поетичні твори / відп. ред. В. Нічик. Київ: Наукова думка, Основи, 1995. Ч. 1. 431 с.

84. Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури / відп. ред. О. Мишанич. Київ: Наукова думка, 1984. 310 с.

85. Українська література XVII ст. Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика / редакц. колегія І. Дзеверін (голова), О. Гончар та ін. Київ: Наукова думка, 1987. 606 с.

86. Українська поезія XVI ст. / упорядн. В. Яременко. Київ: Радянський письменник, 1987. 287 с.
87. Українська поезія XVII ст. / упорядн. В. Яременко. Київ: Радянський письменник, 1988. 360 с.
88. Українська поезія: середина XVII ст. / упорядн. В. Крокотень, М. Сулима. Київ: Наукова думка, 1992. 679 с.
89. Українське літературне барокко: збірник наукових праць / за ред. О. Мишанича. Київ: Наукова думка, 1987. 304 с.
90. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія / відповід. редактор В. Нічик. Київ: Наукова думка, Основи, 1995. Ч. 2. 429 с.
91. Унія в документах: Сборник / сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева. Минск: Лучи Софии, 1997. 520 с.
92. Филалет Хр. Апокрисис альбо отповедь на книжки о соборе Берестейском. Острог, 1597 [Перевидано: Киев: В типографии Губернского управления, 1869. 480 с.].
93. Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.) / упорядн. О. Білецький. Київ: Радянська школа, 1967. 784 с.
94. Центральний державний історичний архів України, м. Київ. Ф. 22. Оп.1. Спр. 8. Актова книга. 1594 – 1596 рр. 622 с.
95. ЦДАК України. Ф. 48. Оп. 1. Спр. 493. Лист Іпатія Потія до Лева Саєги 26.03.1612 р.
96. ЦДАК України. Ф. 48. Оп. 1. Спр. 495. Лист Іпатія Потія до Лева Саєги 9.04.1612 р.
97. ЦДАК України. Ф. 48. Оп. 1. Спр. 499. Лист Іпатія Потія до Лева Саєги 17.06.1612 р.
98. ЦДАК України. Ф.182. Оп. 2. Спр. 60. Декларація білого і чорного духовенства м. Вільни проти унії та уніатського митрополита Іпатія Потія грудень 1608 р.
99. ЦДАК України. Ф.182. Оп. 2. Спр. 61. Лист Сігізмунда III до комісарів з наказом провести розслідування і повернути уніатському

митрополиту спірні ґрунти Софіївської слободи, захоплені замковою адміністрацією 17 листопада 1605 р.

100. ЦДІАК України. Ф.182. Оп. 2. Спр. 62. Лист Сигізмунда III до Київського підвоєводи Вацлава Вельгорського про заборону втручатися у володіння ґрунтами, що раніше належали Києво-Софіївському собору і переданих уніатському митрополиту Іпатію Потію. 31 березня 1610 р.

101. ЦДІАК України. Ф. 182. Оп. 2. Спр. 64. Лист ігумена Києво-Видубицького монастиря намісника Київського уніатського митрополита у м. Києві Антонія Грековича до митрополита Іпатія Потія про виступи киян проти унії 24 січня 1610 р.

102. ЦДІАК України. Ф.182. Оп. 2. Спр. 66. Декрет Люблінського коронного трибуналу про відмову київського духовенства визнавати владу київських уніатських митрополитів 24 серпня 1615 р.

103. ЦДІАК України. Ф.182. Оп. 2. Спр. 67. Протестація київського воєводи до гродського суду про безпідставність претензій уніатського митрополита на землі Верхнього Києва, які мають належати замку.

104. ЦДІАК України. Ф.182. Оп. 2. Спр. 70. Реляції возних до київського гродського суду про відібрання київським митрополитом Йовом Борецьким кам'яної Васильківської Церкви у м. Києві в уніатського митрополита Іосифа-Вельяміна Рутського 19 серпня 1626 р.

105. ЦДІАК України. Ф. 182. Оп. 2. Спр. 77. Пункти заспокоєння віри жителів коронних і Великого кн. Литовського руського народу православного віросповідання, затвердженні Владиславом IV. 1632 р.

106. ЦДІАК України. Ф.182. Оп. 2. Спр. 78. Протестація уніатського київського митрополита Іосифа-Вельяміна Рутського до київського гродського суду про захоплення митрополитом Петром Могилою Києво-Софійської кафедральної церкви 18 липня 1633 р.

107. ЦДІАК України. Ф.182. Оп. 2. Спр. 80. Лист Владислава IV до невказаного церковного сановника з натяком на можливість автокефалії православної церкви на Україні і в Білорусії 31 серпня 1636 р.



108. ЦДІАК України. Ф.182. Оп. 2. Спр. 81. Лист віленського, мінського і случького православних братств до митрополита Петра Могили про питання захисту православної віри, які треба порушити на сеймі 1640 р., та з проханням відкласти скликання православного помісного собору до закінчення сейму. 1640 р.

109. ЦДІАК України. Ф.182. Оп. 2. Спр. 84. Лист невстановленої особи про спроби короля примирити православних з уніатами. Не раніше 1647 р.

110. ЦДІАК України. Ф. 220. Оп.1. Спр. 81. Скарга К. Терлецького до королівського суду на київського воєводу кн. Костянтина Острозького, який відібрав у Луцькій і Острозькій єпископії двір в с. Точивеки і наніс їй збитки 4000 кіп литовських грошів. 26 квітня 1600 р.

111. ЦДІАК України. Ф. 220. Оп.1. Спр. 94. Архімандрит Києво-Печерської лаври Єлисей Плетенецький припиняє всі судові справи з Федором Єльцем і його братами після встановлення меж лаврського маєтку Чоповичі. 4 жовтня 1617 р.

112. ЦДІАК України. Ф.220. Оп. 1. Спр. 98. Волинська православна шляхта – члени Луцького братства доручають луцьким міщанам, а також членам братства нагляд за побудовою братської церкви, школи і шпиталю в Луцьку. 1 вересня 1619 р.

113. ЦДІАК України. Ф. 221. Оп.1. Спр. 27. Позов київського митрополита Рогози на шляхтича Івашеневича Н. М. за наїзд на с. Унино, Заруддє, грабіж, побиття, вбивство підданих та ін. 1590 р.

114. ЦДІАК України. Ф. 221. Оп.1. Спр. 32. Позов про явку в Київський земський суд шляхтичу Горностаю Е. у справі про захват ним с. Дятковичі у київського митрополита М. Рогози. 1592 р.

115. ЦДІАК України. Ф. 223. Оп.1. Спр. 479. Подяка Владиславу IV від православного українського населення за зрівняння в правах з уніатами, відправлена Брацлавським підсудком Михайлом Кропивницьким. Не раніше 1632 р.

116. Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiarum Catholicarum Ucrainae et Bielarussiae spectantia / Ed. A. Welykyj. Romae, 1953. V.I. 368 p.
117. Archiwum Jana Zamojskiego, kanclerza i hetmana wielkiego koronnego / wyd. K. Liepszy. T.4 (1585–1588). Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1948. 486 s.
118. Broniewski M. Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym, to jest pomiatnym synodzie w Brześciu Litewskim / opr. J. Byliński, J. Długosz. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995. 71 s.
119. Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075–1953) In. 2 vol. Vol. I.: 1075–1700 / Ed. A. Welykyj. Romae: PP Basiliani 1953. XX, 686 p.
120. Documenta Unionis Brestensis ebyiusque auctorum (1590–1600) / opr. A. Welykyj. Romae: PP Basiliani, 1970. 540 p.
121. Epistolae Josephi Velamin Rutskyj Metropolitae Kiowiensis Catholici (1613 –1637) / ed. Welykyj. Romae, 1956. XXXII, 410 p.
122. Eryka Lassoty i Wilhelma Beauplana opisy Ukrainy / wyd. Z. Wójcik. Warszawa: PIW, 1972. 211s.
123. Jerlicz J. Latopisiec albo kroniczka J. Jerlicza / z rękopismu wyd. K. Wl. Wojcicki. Warszawa, 1853. T. I. LIV. 187 s.
124. Litterae Nuniiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes 1550– 1850 / opr. A. Welykyj. Romae: PP Basiliani, 1959. Vol. I. 370 p.
125. Litterae S. C. de Propaganda Fide Ecclesiarum Catholicarum Ucrainae et Bielarussiae spectantes. Vol. 1–7 / A. Welykyj.– Romae: PP Basiliani, 1954. Vol. 1: 1622–1670. XV, 332 p.
126. Pocij H. Antirresis, abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi religiej greckiej przeciw książkom o synodzie brzeskim napisanym w Roku Pańskim 1597 / opr. J. Byliński, J. Długosz, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997. 385 s.

127. *Relacye nunciuczów apostolskich i innuch osób w Polsce od roku 1548–1690. T. 1–2 / Albertandy J.C., Rykaczewski Er. Berlin, 1864. T. 2. 312 s.*

128. *Susza Jakob Jan (biskup uniat. chelm.) Saulus et Paulus Ruthenae Ecclesiae, sanguine B. Josaphat transformatus, sive Meletius Smotriscius, archiep. Hieropolitanus ... ex tenebris in iucem prolatus. Romae, 1666. 146 p.*

129. *Volumina Legum. Zbiory praw staraniem XX pijarów w Warszawie, od roku 1732, wydanego. Petersburg: Nakladem Josafata Ohrysri, 1859. 482, 14 p.*

### **Дослідження**

130. Андрій (Митрополит). Римська унія не для українців. Експерименти Риму над українською душею. Вінніпег: Вид. Емісійного відділу при Консисторії У.Г.П.И. в Канаді, 1984. 137 с.

131. Антонович В. Нарис становища православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. *Руська історична бібліотека*. Львів, 1908. Т.8: Розвідки про церковні відносини на Україні-Русі XVI–XVIII ст. С. 81–154.

132. Антонович В. Польсько-українські відносини XVII ст. в сучасній польській призмі (з нагоди повісти Г. Сенкевича «Огнем і Мечем») / пер. В. Гнатюк. Львів, 1904. 66 с.

133. Антонович В. Що принесла Україні Унія: стан української православної церкви від половини XVII – до кінця XVIII ст. Київ: Спілка Екклезія, 1991. Ч.1. 132 с.

134. Балабушевич В. О дне смерти князя Василя-Костянтина Острожского. *Киевская старина*. 1882. №4. С. 175–177.

135. Бантыш-Каменский Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии, с показанием начала и важнейших, в продолжении одной чрез два века, приключений наче же о бывшем от римлян и униатов на благочестивых тамошних жителей гонении. Москва: Б.и, 1805. 446 с.

136. Баран О. Спроби єдності Церков в Католицькій перспективі. *Збірник праць Ювілейного Конгресу*. Мюнхен: Науковий Конгрес у 1000-тя, 1988–1989. С. 236–268.
137. Баранович Л. К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия / предисл. Н. Ф. Сумцова. Харьков: Б.и., 1885. Вып. 1. 186 с.
138. Барановський Ст., свящ. Дерманский Настоятель Мелетий Смотрицкий, как деятель в пользу соединения православных с униатами (1627 – 1629). *Волинские епархиальные ведомости*. 1875. №19. С.750–764.
139. Берестейська унія і українська культура XVII століття: Матеріали Третіх «Берестейських читань», Львів, Київ, Харків, 20 – 23 червня 1995 р. / ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій. Львів: Інститут Історії Церкви, Львівська богословська Академія, 1996. 185 с.
140. Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: Матеріали Четвертих «Берестейських читань», Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 р. / ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій. Львів: Інститут історії Церкви, Львівська богословська Академія, 1997. 159 с.
141. Бистрицька Е. В. «Східна політика» Ватикану: методологічні і практичні особливості дослідження. *Українське релігієзнавство*. 2015. № 71–72. С. 132–142.
142. Біляков Г., Білякова О. Берестейська унія в працях польських істориків ХХ ст. *Український історичний журнал*. 1996. №4. С. 34–40.
143. Блажейовський Д. Берестейська ре-унія та українська історична доля і недоля. Львів: Каменярь, 1995. Т.1. Внутрішня вартість медалі. 646 с.
144. Блануца А.В. Соціально-становна зумовленість шляхетських наїздів на Волині у другій половині XVI ст. *Український історичний журнал*. 2003. №4. С. 103–111.
145. Борисова О., Климов А. Історичні підвалини Київського патріархату. *Луганський державний педагогічний інститут імені Тараса Шевченка*. Луганськ: Альма-матер, 2001. 116 с.

146. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. / М. В. Дмитриев, Л. В. Заборовский, А. А. Турилов. Москва: Индрик, 1996. Ч. 2. Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события. 197 с.

147. Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. II Митрополит Григорій. *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. Львів, 1909. Т. LXXXVIII. Кн. II С. 5–22.

148. Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. Місцелів лист. *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. Львів, 1909. Т. XC. Кн. IV–III. С. 5–24.

149. Василів Р. Концепція церкви у Київського митрополита П. Могили. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. 348 с.

150. Величко С. Володарі і козаки: замітки до проблеми історичної легітимності і тягlosti в українській історіографії XVI – XVIII ст. *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та теорія ідей*. Київ: Типографія Лаври, 1992. Т. I. С. 118–121.

151. Вирський Д. Роксоланин серед сарматів: річпосполитська історіографія України (кінець XV ст. – 1659). Київ: Інститут історії України НАН України, 2013. 295 с.

152. Вирський Д. С. Оріховський-Роксолан і козащина (до проблеми витоків ідеології українського козацтва). *Дрогобицький краєзнавчий збірник*. Дрогобич, 1998. Т.3. С. 49–58.

153. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4-х т. Київ: Українська Православна Церква Київського Патріархату, 1998. Т. I: X – XVII ст. 295 с.

154. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4-х т. Київ: Українська Православна Церква Київського Патріархату, 1998. Т. II: XVII ст. 379 с.

155. Власовський І. Як відбувалися собори в давній Українській Православній Церкві. Нью-Йорк: Науковий Богословський Інститут, 1954. 32 с.

156. Возняк М. Історія української літератури. Львів: Накладом товариства «Просвіта», 1921. Т. II: Віки XVI–XVIII: Перша частина. 413 с.
157. Возняк М. Історія української літератури. Львів: Накладом товариства «Просвіта», 1924. Т. III: Віки XVI–XVIII: Друга частина. 564 с.
158. Возняк М. Школа Успенського братства у Львові. Львів: Б. в., 1936. 23 с.
159. Галант И. Арендовали-ли евреи церкви на Украине? Киев: Электро-печатная «Работник», 1909. 16 с.
160. Гаюк С. Унійна діяльність Мелетія Смотрицького. Bound Brook, N.J., 1970. 55 с.
161. Голенищев-Кутузов И. М. Гуманизм у восточных славян. Москва: Из-во АН СССР, 1963. 94 с.
162. Голобуцький П. Петро Могила (1596–1647): Бібліографічний покажчик / П. Голобуцький, Н. Моїсеєнок, З. Хижняк; НАН України, Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського, Національний університет Києво-Могилянська Академія. Київ, 2003. 248 с.
163. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования): В 2-х т. Київ: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. Т. I. 576 с.
164. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования): В 2-х т. Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1893. Т. II. 498 с.
165. Голубев С. Петр Могила и Исая Копистенский. Вступление Петра Могилы на Киевскую митрополию и его отношение к Исая Копистенскому. Москва: В университетской типографии, 1874. 57 с.
166. Голубев С. Удаление Исая Копистенского из Киево-Михайловского монастыря. Киев: Типография, орендуемая С. Кульженко, 1874. *Киевские епархиальные ведомости*. 1874. С. 1–15.

167. Горін С. Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть. Львів: Видавництво Отців Василіан «Місіонер», 2007. 336 с.
168. Грабович Г. До історії української літератури. Дослідження, есеї, полеміка. Київ: Критика, 2003. 631 с.
169. Грушевський М. Історія України-Руси: В 10-ти томах, 11 книгах. Київ: Львів: Накладом автора, 1905. Т. 5: Суспільно-політичний і церковний устрій і відносини в українсько-білоруських землях XIV–XVII в. 687 с.
170. Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 10-ти томах, 11 книгах. Київ: Львів: Накладом автора, 1907. Т.6: Життя економічне, культурне, національне XIV–XVII віків. 670 с.
171. Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 10-ти томах, 11 книгах. Київ, Львів: Друкарня Барського, 1909. Т. 7: Козацькі часи до р. 1625. 624 с.
172. Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 10-ти томах, 11 книгах. Київ, Львів: Друкарня Барського, 1913. Т. 8. Ч. 1.: 1626–1638. 315 с.
173. Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 10-ти томах, 11 книгах. Київ, Львів: Друкарня Барського, 1916. Т. 8. Ч. 2.: 1639–1648. 514 с.
174. Грушевський М. Сторінки до історії українсько-руського сільського духовенства. *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. Львів, 1900. Т. XXXIV. Кн. II. С. 1–82.
175. Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI – XVII віці. Вид. 2-е. Дніпропетровськ: Вид. Дніпросоюз, 1919. 248 с.
176. Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти т-ах; 9-ти кн. Київ: Либідь, 1996. Т. 5. Кн. 1: Культурні і літературні течії на Україні в XV – XVI ст. (до першого відродження). 256 с.
177. Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти т-ах; 9-ти кн. Київ: Либідь, 1996. Т. 5. Кн. 2: Перше відродження (1589–1610 рр.). 352 с.

178. Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти т-ах; 9-ти кн. Київ: Обереги, 1996. Т. 6. Літературний і культурно-національний рух першої половини XVII ст. 708 с.
179. Грушевський М. С. З історії релігійної думки в Україні. Київ: Освіта, 1992. 192 с.
180. Грушевський М., Левицький О. Розвідки про церковні відносини на Україні-Русі XVI–XVIII вв. Львів: Свічадо, 1991. 154 с.
181. Гуль О. Владна еліта Львова в кінці XV – на початку XVI століття. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. 2013. Вип. 23. С. 129–149.
182. Гуль О. Національні меншини в ранньомодерному Львові: етно-конфесійна належність і культурно-освітня діяльність. *Освіта національних меншин в Україні: історичні традиції, правові засади, сучасні виклики (XX – початок XXI століття)*. 2018. Т. 1. С. 17–32.
183. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / перекл. з англ. М. Габлевич; під ред. О. Турія. Львів: Інститут Історії Церкви; Львівська Богословська Академія, 2000. 426 с.
184. Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті: Матеріали Других «Берестейських читань», Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1–6 лютого 1995 р. / ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій. Львів, 1996. х+197с.
185. Дмитриев М. В. Посольство Ипатия Потия и Кирилла Терлецкого в Рим в 1595 – 1596 годах. *Славяноведение*. 1996. №2. С. 3–22.
186. Дмитриев М. В. Православие и Реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. Москва: Изд-во МГУ, 1990. 134 с.
187. Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Москва: Индрик, 1996. Ч.1: Исторические причины. 119 с.



188. Дмитриев М. Д. Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595 – 1596 гг. Москва: Издательство МГУ, 2003. 319 с.
189. Дмитриев М. Исследования по истории Украины и Белоруссии. Москва: Наука, 1995. 204 с.
190. Довбищенко М. Волинська шляхта в релігійних рухах XVI – першій половині XVII ст. Київ: ПП Сергійчук М. І., 2018. 882 с.
191. Довга Л. До питання про барокову ментальність українців. *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та теорія ідей*. Київ: Типографія Лаври, 1992. Т. I. С. 104–116.
192. Доманицький В. Козаччина на переломі XVI – XVII в. (1591 – 1603). *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*, Львів, 1905. Т. LXIII. Кн. I. С. 11–136; Т. LXIV. Кн. II. С. 137–171.
193. Доманицький В. Козаччина на переломі XVI – XVII в. (1591 – 1603). *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. Львів, 1904. Т. LX. Кн. IV. С. 1–32; Т. LXI. Кн. V. С. 33–64.
194. Жукович П. Киевский Собор 1629 года (По новым материалам). *Христианское чтение*. 1911. №1. С. 74–92.
195. Жукович П. Львовский собор 1629 г. в связи с политическими обстоятельствами времени. *Христианские чтения*. 1911. № 5–6. С. 661–684.
196. Жукович П. Материалы для истории Киевского и Львовского соборов 1629 года. СПб.: Б.и., 1911. 26 с.
197. Жукович П. Сеймовая борьба западно-русского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб: Тип. Главн. Управл. уделов, 1901. 608 с.
198. Жукович П. Сеймовая борьба западно-русского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб: Тип. Главного Управления Уделов, 1901, 610 с.
199. Жуковський А. Ідея церковної єдності у творчості Петра Могили (1597–1647). *Церква і життя*. 1990. Вип. 2. С. 23–28.
200. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. Київ: Мистецтво, 1997. 304 с.

201. Жуковський А. Спроби єдності Церков у XVII ст. (Православна перспектива). *Зб. Праць ювілейного Конгресу*. Мюнхен: Науковий Конгрес у 1000-тя, 1988–1989. С. 208–235.
202. Завитневич В. З. Палидония Захарии Копистенского и ея место в истории западно-русской полемики XVI–XVII вв. Варшава: В Типографи Варшавского учебного округа, 1883. 400 с.
203. Запаско Я., Ісаєвич Я. Видання Івана Федорова. Львів: Вища школа, 1983. 206 с.
204. Зема В. Київська митрополія перед викликами Ренесансу та Реформації. Київ: Критика, 2020. 464 с.
205. Зема В. Конциліаризм і витoki унійних процесів у Київській митрополії. *Україна в Центрально-Східній Європі*. 2018. Вип. 18. С. 61–113.
206. Зема В. Полеміко-догматичні збірки XVI – початку XVII ст. *Український історичний журнал*. 2001. №5. С.43–74.
207. Зема В. Середньовічна традиція слова, мови та книги в творах Іоана Вишенського. *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей* / ред. рада: К. Вислобоков, Я. Пеленський; Ред.: Л. Довга, О. Толочко, Н. Яковенко. АН України. Товариство дослідників Центрально-Східної Європи. Київ: Критика, 1998. Т. V. С. 82–93.
208. Зема В. Флорентійська унія та автокефалія церкви. *Український історичний журнал*. 2003. №1. С.53–68.
209. Зубрицький Д. Летопись Львовского Ставропигиального Братства по древним документам / перевод с польского И. Б. СПб.: Сенатская типография, 1850. 197 с.
210. Зубрицький Д. Хроніка міста Львова / наук. ред. Я. Дашкевич, Р. Шуст. Львів: Центр Європи, 2002. 602 с.
211. Ігор, єпископ Харківський і Полтавський (Юрій Ісіченко). Рим на бароковій мапі Європи: (зі спостережень над історією Риму в моделі світу книжників кола митрополита Петра Могилы). *Україна XVII ст. між Заходом і*

*Сходом Європи: Метеріали III-го українсько-італійського симпозиуму*, 13–16 вересня 1994 р. Київ; Венеція, 1996. С. 471–482.

212. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI-XVIII ст. / Я. Д. Ісаєвич; Ін-т сусп. наук Львів. ордена Леніна держ. ун-ту ім. І. Франка. Київ: Наук. думка, 1966. 248.

213. Ісаєвич Я. Джерела з історії культури доби феодалізму XVI–XVIII ст. Київ: Наукова думка, 1972. 144 с.

214. Ісаєвич Я. Україна давня й нова: Народ, релігія, культура. Львів: Місіонер, 1996. 334 с.

215. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витoki, розвиток, проблеми. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. 520 с.

216. Ісаїв П. Берестейська Унія за новими дослідками. Філадельфія: В-во «Америка», 1953. 31 с.

217. Ісіченко Ю. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVII ст. на Україні. Київ: Наукова думка, 1990. 180 с.

218. Ісіченко Ю. У пошуку наративної програми барокового літературного твору. *Українське барокко: Матеріали I Конгресу Міжнародної асоціації українців* (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.). Київ: Миронівська друкарня, 1993. С. 37–46.

219. Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління: Матеріали Перших «Берестейських читань», Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1–6 жовтня 1994 р. / ред. Б. Гудзяк; співред. О. Турій. Львів: Інститут Історії Церкви, Львівська Богословська Академія, 1995. х + 188 с.

220. Каманин И. Из прошлого Юго-Западного края (Статьи и материалы). Киев: Тип. Майнандера, 1913. Вып. 2. 120 с.

221. Каптерев Н. Характер отношения России к православному Востоку в XVI – XVII стол. Сергиев Посад: Тип. Вильде, 1914. IV, 567, IX с.

222. Карташев А. В. Очерки истории Русской Церкви. СПб.: «Библиополис» Издательство Олега Абышко, 2004. Т. 2. 590 с.

223. Ковальський М. П. Акт 1603 года раздела владений князей Острожских как исторический источник. *Вопросы отечественной историографии и источниковедения*. Днепропетровск: Изд-во Днепр. гос. университета, 1975. Вып. 2. С.113–137.
224. Ковчег: Збірник статей з церковної історії / ред. Я. Грицак та Б. Гудзяк. Львів: Інститут Історичних досліджень Львівського держуніверситету, Інститут Історії Церкви, 1993. Ч. 1. 188 с.
225. Козак С. З погляду перспективи: До 400-річчя Берестейської унії. *Пам'ять століть*. 1996. № 3. С.106–112.
226. Коли земля стогнала. Друга половина XVI – перша половина – XVII ст. / упорядн. В. Щербак. Київ: Україна, 1995. 396 с.
227. Корчмарик Б. Духовні впливи Києва на Московщину в добу Гетьманської України. Львів: Каменяр, 1993. 163 с.
228. Корчмарик Б. Наші історичні джерела в Московській інтерпритації / До сторіччя Наукового Товариства ім. Шевченка 1873 – 1973. Ч. 37. Нью Йорк, 1974. 20 с.
229. Костомаров Н. Исторические монографии и исследования. СПб., 1880. Т.III. 401 с.
230. Костомаров Н. О причинах и характере унии в Западной России / соч. Канд. 1 отд-ния Филос. Фак. Николая Костомарова, написано для получения степ. Магистра ист. Наук. Харьков: Унив. тип., 1981. 119 с.
231. Кочан Н. І. Флорентійська унія і Київська митрополія: до характеристики розвитку на втілення ідей унії церков. *Український історичний журнал*. 1996. № 1. С.28–45.
232. Коялович М. История воссоединения западнорусских униатов старых времен. С.-Петербург: Тип. Второго отд-ния Собств. Е. И. В. канцелярии, 1873. 400 с.
233. Коялович М. Литовская церковная уния. Исследование. СПб: Тип. Н.Тихменева, 1859. Т. I. 316 с.

234. Коялович М. Литовская церковная уния. Исследование. СПб: Тип. Н.Тихменева, 1861. Т. II. 442 с.
235. Кралюк П. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці XVI – першій половині XVII ст. Луцьк: Надстир'я, 1996. 284 с.
236. Кралюк П. Духовні пошуки М. Смотрицького. Київ: Український центр духовної культури, 1997. 192 с.
237. Кралюк П. Острозька Біблія як форпост православно-слов'янського світу. *Відомості Митрополії УАПЦ у діаспорі й Єпархії у Великій Британії*. 2004. Ч. 1. Рік LV. С. 34–37.
238. Кречотень В. Українська поезія XVII ст.. в системі східноєвропейської літератури барокко. *Українське барокко: Українське барокко: Матеріали I Конгресу Міжнародної асоціації українців (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.)*. Київ: Миронівська друкарня, 1993. С. 54 – 70.
239. Крижанівський О., Плохій С. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Київ: Либідь, 1994. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX століття. 336 с.
240. Кримський А. Рецензія на: Франко І. Іван Вишенський і його твори [Докторська дисертація]. *Київська старина*. 1895. № 9. С. 211–247.
241. Крип'якевич І. З діяльності Поссевіна. *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. 1912. Кн. VI. С. 5–28.
242. Крип'якевич І. Нові матеріали до історії соборів 1629 р. *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. Львів, 1913. Т. 116. Кн. 1. С. 5–39.
243. Кулиш П. История воссоединения Руси. СПб: Общественная польза, 1874. Т.1: От начала колонизации опустошенной татарским погромом Киево-Галицкой Руси до начала столетней козацко-шляхетской войны. 363 с.
244. Кулиш П. История отпадения Малороссии от Польши (1340–1654): в 3 томах. Москва: Университетская типография, 1888. Т. 1. 283 с.
245. Левицкий О. Внутреннее состояние Западно-Русской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI в. и Уния. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1884. 109 с.

246. Левицький О. Внутрішній стан західно-руської церкви в Польсько литовській державі в кінці XVI ст. та Унія. Руська історична бібліотека. 1908. Т. VIII : Розвідки про церковні відносини на Україні-Русі XVI–XVIII ст. С. 3–80.
247. Левицький О. Ганна Монтовт: историко-бытовой очерк из жизни Волынского дворянства в XVI веке. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1888. 69 с.
248. Левицький О. Южно-русские архиереи XVI и XVII в. *Киевская старина*. 1882. № 1. С.49–100.
249. Лепкий Б. Начерк історії Української літератури. Коломия: Галицький наклад Я .Оренштайна, Б. р. Кн. 2: Від нападів татар до Котляревського. 272 с.
250. Лужний Р. Релігійна публіцистика Іпатія Потія В розвитку староруської традиції. *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та теорія ідей*. Київ: Типографія Лаври, 1992. Т. I. С. 49–67.
251. Любащенко В. Єретично-раціоналістичні рухи в Україні XV – XVI ст. (до питання генези та еволюції поживдовлення. *Український історичний журнал*. 1996. № 4. С.90–101.
252. Любович Н. Н. К истории иезуитов в литовско-русских землях в XVI в. Варшава: Тип. Ковалевского, 1888. 28 с.
253. Любович Н. Н. Начало католической реакции и упадок реформации в Польше. Варшава: Тип. Ковалевского, 1890. II + 400 + VIII с.
254. Макарий (Булгаков), еп. Винницкий История русской церкви: Т. I–XII. СПб.: Типография Р. Голике, 1881. Т. X: Учреждение патриаршества в России. Три первые патриарха в Москве и Междупатриаршество. Западно-русская митрополия в борьбе с унией, под гнетом униатских митрополитов 1589–1620. 500 с.
255. Макарий (Булгаков), еп. Винницкий. История русской церкви: Т. I–XII. СПб.: Типография Р. Голике, 1879. Т. IX: История Западно-Русской или Литовской митрополии. 1458 – 1596 гг. 688 с.

256. Макарий (Булгаков), еп. Винницкий. История русской церкви: Т. I–XII.– СПб.: Типография С. Добродеева, 1882. Т. XI: Патриарх Московский Филарет и два его приемника. Западно-Русская митрополия в борьбе с унией под управлением православных митрополитов. 1620 – 1647. 628 с.

257. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Москва: Издательство Спасо-Преображенского монастыря, 1994. Кн. 6. Т. 10 – 11: Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881), Патриаршество в России (1589–1720). Отдел I. Патриаршество Московское и всея Великие России и Западнорусская митрополия (1589 – 1654). 800 с.

258. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Москва: Издательство Спасо-Преображенского монастыря, 1996. Кн. 5. Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западно-Русской или Литовской митрополии (1458–1596). 559 с.

259. Макарий (митрополит Московский). Первое двадцатилетие церковной унии в Западно-русском крае (Статья высокопреосвященного Макария митрополита Московского). Москва: Лавров, 1880. 170 с.

260. Максимович М. Письма о князьях Острожских к графине А. Д. Блудовой. Київ: Тип. Федорова, 1866. 54 с.

261. Малинин В. Старец Елеazarова монастыря Филофей и его послания. Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1901. 1032 с.

262. Малышевский И. И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви. Киев: В типографии Киево-Печерской Лавры, 1872. Т. 1. 685 с.

263. Малышевский И. И. Западная Русь в борьбе за веру и народность. СПб, 1897. 402 с. + IX с.

264. Малышевский И. И. Правда об унии к православным христианам. Киев: Тип. И. И. Давыденко, 1864. 64 с.

265. Маркевич Н. История Малороссии. Москва: Типография О. И. Хрусталева, 1842. 406 с.
266. Матковська О. Львівське братство. Культура і традиції. Кінець XVI – перша половина XVII ст. Львів: Каменярь, 1996. 71 с.
267. Межконфессиональные связи в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV – XVIII веках / ред. Б. Флоря. Москва: Индрик, 1999. 219 с.
268. Менталітет, ідентичність і богослов'я в Україні та Білорусі у XVII столітті: Матеріали П'ятих «Берестейських читань», Перемишль, Львів, Київ, 13–19 травня 1996 р. / ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій. Львів: Інститут Історії Церкви, Львівська Богословська Академія, 1996. 187 с.
269. Микитась В. Українська література в боротьбі проти унії. Дослідження. Київ: Дніпро, 1984. 242 с.
270. Мицик Ю. З листування Адама Киселя. *Jornal of Ukrainian Studies*. 2008–2009. Vol. 33–34. P. 351–363.
271. Мицик Ю., Нічик В., Хижняк З. Петро Могила / НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; Українська Православна Церква Київського Патріархату; Національний університет «Києво-Могилянська Академія». Київ: Вид. ун-ту «Києво-Могилянська академія», 2013. 400 с.
272. Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). Київ: Наукова думка, 1990. 190 с.
273. Нагаєвський І. Об'єднання церкви й ідея патріархату в Києві: Історико-богословська студія. Торонто: Українське видавництво «Добра книжка», 1961. Вип. 171. 91 с.
274. Нагаєвський І. Патріархати: їх початок і значення в Церкві та Український патріархат: Історично-правна студія. 2-е вид. випр. та доп. Лондон: Центральний патріархальний комітет Помісної Української Католицької Церкви, 1976. 216 с.



275. Наливайко Д. Станіслав Оріховський як український латиномовний письменник Відродження. *Українська література XVI – XVIII ст. та інші слов'янські літератури*. Київ: Наукова думка, 1984. С.161–186.
276. Немировский Е. Иван Федоров и старец Артемий. *Вопросы истории*. 1986. №5. С. 26–47.
277. Нечуй-Левицький І. Унія і Петро Могила, Київський митрополіт. Черкаси: Сіяч, 1918. 46 с.
278. Нічик В. Петро Могила в духовній історії України. Київ: Укр. Центр духовної к-ри, 1997. 328 с.+16 с.
279. Нічик В., Литвинов В., Стратій Я. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні ( XVI – початок XVII ст.). Київ Наукова думка, 1990. 384 с.
280. Овсій І. Зовнішня політика України (від давніх часів до 1944 року). Київ: Либідь, 2002. 147 с.
281. Огієнко І. Берестейська унія 1595–1596 року: Хронологічна канва з додатками: 33 Артикули – Розкриття стану Української Православної Церкви та Лист Канцлера Лева Сапєги до Йосафата Кунцевича. Київ: Либідь, 1993. 85 с.
282. Огієнко І. Князь Костянтин Острозький і його культурна праця. Історична монографія. Вінніпег, 1958. 216 с.
283. Огієнко І. Українська Церква: Нариси з історії Української Православної Церкви. Київ: Україна, 1993. Ч.1. 284 с.
284. Оглоблин О. Гетьман Іван Мазепа та його доба. 2-е доп. вид. Нью-Йорк – Київ – Львів – Париж – Торонто, 2001. 464 с.
285. Оглоблин О. Московська теорія третього Риму в XVI – XVII стол. Мюнхен: Церковно-археографічна Комісія Апостольського Візитатора для українців у Західній Європі, 1951. 55 с.
286. Острозька академія XVI – XVII ст. Енциклопедичне видання / С. Абрамова, А. Атаманенко, В. Атаманенко та ін., І. Пасічник (голова ред. кол.). Острог, 1997. 201 с.

287. Острозька давнина. Дослідження і матеріали / відп. ред. І. Мицько. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1995. 156 с.
288. Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч / А. Колодний, В. Нічик, В. Климов та ін. Київ: Дніпро, 1997. 216 с.
289. Плохий С. Папство и Украина: политика Римской курии на украинских землях в XVI – XVII вв. Київ: Вища школа, 1989. 223 с.
290. Плохий С. Від князя до гетьмана: образ «протектора» в українському православному письменстві другої половини XVI – перших десятиліть XVII століття. *Осягнення історії: збірник наукових праць на пошану М. П. Ковалевського*. Острог, 1999. С. 425–437.
291. Плохий С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. Київ: Критика, 2005. 496 с.
292. Поплавська Н. Українська полемічна публіцистична проза кінця XVI – початку XVII. Монографія. Тернопіль: ТНПУ, 2007. 379 с.
293. Попов А. Обличительные списания против жидов и латинян (Супральская рукопись). *Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете*. Москва, 1979. Кн. 1. С. XII + 41.
294. Попович М. Нарис історії культури України. Київ: «АртЕк», 1999. 728 с.
295. Річинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості / А. Колодний, О. Саган (упорядн.). Київ: «Укрмедкнига», 2002. 448 с.
296. Ричка В. «Київ – другий Єрусалим»: з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі. Київ: Ін-т історії України, 2005. 243 с.
297. Рождественский С. Петр Могила митрополит Киевский / С. Р. (псевдо.). *Чтения в Имп. О-ве Истории и Древностей Российских при Московском университете*. Москва, 1877. Кн. 1(100). С.1–161.
298. Русина О., Горобець В., Чухліб Т. Незнайома Кліо: Українська історія в таємницях і курйозах XV – XVIII ст. Київ: Наукова думка, 2002. 312 с.

299. Русина О. Українські землі в московській зовнішній політиці кінця XV – початку XVI ст. *Український історичний журнал*. 1996. №4. С.62–75.
300. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ: Світ знань, 2004. 912 с.
301. Сас П. Концепція хрещення Русі Лаврентія Зизанія (До питання про методи ренесансного історизму в українській літературі та історіографії). *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. Львів, 1993. Т. ССХХV. С. 204–231.
302. Саух П. Князь Василь-Костянтин Острозький. Рівне: «Волинські обереги», 2002. 244 с.
303. Семчук С. Митрополит Рутський. Торонто. Б. в., 1967. 104 с.
304. Сінкевич Н. «Патерикон» Сильвестра Косова. Переклад та дослідження пам'ятки. Київ: Видавець Олег Філюк, 2014. 712 с.
305. Скочиляс І. Особливості історіописання київського християнства. Радянські реалії, діаспорна інтеграція та українська реабілітація. Україна: культурна спадщина, національна свідомість, Державність. 2017. Вип. 29. С. 24–39.
306. Скочиляс І. Рецепція Берестейської унії в Київській єпархії в першій половині XVII століття (спростування одного історіографічного міфу). *Z Kijowa do Rzymu: Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą / pod red. M. R. Drozdowskiego, W. Walczaka, K. Wiszowatej-Walczak*. Białystok, 2012. S. 775–794.
307. Скочиляс І. «Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть» / упоряд. та істор. нарис І. Скочиляса; Вступ. слово та богословська ред. митр. прот. М. Димида, Львів: Вид-во УКУ 2006, 464 с.
308. Скочиляс С. Галицька (Львівська) єпархія XII – XVIII ст.: організаційна структура та правовий статус / НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; Інститут Історії Церкви Українського Католицького Університету. Львів: Вид-во УКУ, 2010. 832 с.

309. Смирнов Н. А. История о достопамятном Флорентийском Соборе, по части унии, какова предпринята была для соединения восточной церкви с западной, и о других к сей материи относящихся обстоятельствах из достоверных писателей, а особливо из Сильвестра Сиролупа, собранная владимирской епархии села малого Алексина священником, Никитою Алексеевым сыном Смирновым. СПб.: Тип. Синода, 1805. 97 с.
310. Смолій В., Степанков В. Українська національна революція XVII (1648–1676 рр.). Київ: Видавництво Дім Альтернативи, 1999. Т.7. 352 с.
311. Смуток І. У справі русько-польського походження Станіслава Оріховського Роксолана. *Генеалогічні записки*. 2013. Вип. 11. С. 41–46.
312. Снесаревский В. Папский нунций Антонио Поссевино и русский посланец Истома Шевригин. *Вопросы истории*. 1967. № 2. С. 213–215.
313. Соколів А. Польща і Берестейська унія. Вінніпег: Еклезія, 1960. 16 с.
314. Соловій М. Божественна літургія. Історія. Розвиток. Пояснення. Рим: Via S. Giosafat 8 (Aventino) – PP. Basiliani, 1964. 422 с.
315. Соловій М. Мелетій Смотрицький як письменник. *Записки ЧСВВ*. Серія II. Секція I. Рим – Торонто, 1977. 277 с.
316. Соловьев С. История России с древнейших времен. Москва: В Унив. тип. (Катков и К°), 1881. Т. 4. 413 с.
317. Срібний Ф. Студії над організацією львівської Ставропігії від кінця XVI – до кінця XVII століття. *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. 1912. Кн. 2. С. 5–38; 1913. Кн. 2. С. 25–56, Кн. 3. С. 29–76; Кн. 5. С. 5–24, 59–73.
318. Старовойт О. Стефан Зизаній. Львов: Б.в., 1996. 106 с.
319. Стельмашенко М. А. Политическая деятельность Петра Скарги. *Университетские известия*. 1902. №2, февраль. С. 81 – 149.
320. Сумцов Н. Ф. Исторический очерк попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календарь. *Киевская старина*. 1888. № 5. С. 235–272.

321. Сушко О. Впровадження єзуїтів, критико-історична студія. *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. Львів, 1903. Т. LVIII. Кн. 2. С. 29 – 60.
322. Теодорович Н. И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Почаев, 1889. Том II: Уезды Ровенский, Острожский, Дубенский. 726 с.
323. Тесленко І. Ким був «Інославний і прелукавий Мотовило», автор неопублікованої відповіді на трактат Петра Скарги «Про єдність Церкви Божої». *Церка і соціум у ранньомодерний час*. С. 221–128.
324. Тимошенко Л. Артикули Берестейської унії 1596 р. *Український історичний журнал*. 1996. №2. С.15–34.
325. Тимошенко Л. Берестейські церковні собори у жовтні 1596 р.: підготовка, склад сучасників та провідники. *Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.)*. Київ: Інстит. істор. України НАН України, 2007. Вип. 7. С. 141–167.
326. Тимошенко Л. Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Ч.1: Исторические причины / Отв. ред. Б. Н. Флоря. М.: Изд-во «Индрик», 1996 / Критика та бібліографія. *Український історичний журнал*. 1998. Ч. 4. С. 145–149.
327. Тимошенко Л. Єзуїти і Берестейська унія. *Київська старовина*. 2001. №4. С.43–55.
328. Тимошенко Л. Михайло Рогоза і Берестейська унія. *Київська старовина*. 2000. № 5. С. 96–105.
329. Тимошенко Л. Організаційна структура Київської митрополії в другій половині XVI ст.: становище та функціонування інституції. Дрогобицький краєзнавчий збірник / ред. кол. Л. Тимошенко (голов. Ред.), Л. Винар, Л. Войтович, Г. Гмітерек та ін. Дрогобич: Коло, 2017. Вип. XIX – XX. С. 149–187.

330. Тимошенко Л. Руська релігійна культура Вільна. Осередки. Література та книжність (XVI – перша третина XVII ст.). Дрогобич: Коло, 2020. 796 с.
331. Тимошенко Л. Генеза та ідея Острозької академії у світлі історфографії на нових гіпотез. Острозька давнина. Науковий збірник / редкол. І. Пасічник та ін. Остріг: В-во Нац. Ун-ту «Острозька академія», 2015. Вип. 3. С. 148–191.
332. Титов Ф. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт церковно-исторического исследования С. Голубева. Киев: Тип. И. И. Горбунова. 56 с.
333. Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI – XVII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. Киев, 1924. 546 с. (Зб. Іст.-філол. від. / УАН, №17).
334. Ткачук Р. Твір «Sowita wina» («Подвійна вина») митрополита Велямина Рутського в історії полемічної літератури. *Слово і час*. 2015. № 1. С. 64–71.
335. Ткачук Р. Полеміка Іпатія Потія з Кліриком Острозьким «Оборона Флорентійського Собору восьмого». *Київські полоністичні студії. Gente Ruthenus – Nazione Polonus*. Київ, 2008. Т. X. С. 188–196.
336. Толочко О. Образ «чужинця» в картині світу домонгольської доби. *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та теорія ідей*. Київ: Типографія Лаври, 1992. Т. I. С. 26–46.
337. Толочко О. Русь очима «України»: в пошуках самоідентифікації та континуїтету. *Сучасність*. 1994. №1. С. 111–116.
338. Токарська Ю. Українська суспільно-релігійна думка в утвердженні православного традиціоналізму і східної орієнтації Руської Церкви в умовах Реформації й католицької Контрреформації». *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Серія : Історичні науки*. 2019. № 5 (389). С. 188–198.

339. Токарська Ю. Акція православно-католицького замирення в 1623 – 1628 роках. *Сіверянський літопис. Науковий журнал*. 2022. № 1 (163). С. 37–47.
340. Токарська Ю. Українське православ'я в церковно-релігійній думці та суспільно-політичних реаліях кінця XVI століття. *Débats scientifiques et orientations prospectives du développement scientifique: collection de papiers scientifiques «ΛΟΓΟΣ» avec des matériaux de la III conférence scientifique et pratique internationale*, Paris, 8 juillet 2022. Paris-Vinnytsia: С. 409–415.
341. Ульяновський В. «Славний для всіх часів чоловік»: князь Костянтин Іванович Острозький: монографія. Острог: Нац. Ун-т «Острозька академія», 2009. 168 с.
342. Ульяновський В. Історія церкви та релігійної думки в Україні: у 3-х кн. іїв.: Либідь, 1994. Кн.1: Середина XV – кінець XVI століття, 1994. 252 с.
343. Ульяновський В. Історія церкви та релігійної думки в Україні: у 3-х кн. Київ: Либідь, 1994. Кн. 2.: Середина XV – кінець XVI століття. 256 с.
344. Ульяновський В. Князь Василь-Костянтин Острозький: історичний портрет у галереях предків і нащадків. Київ: ВД «Простір», 2012. 1370 с.: 40 іл.
345. Ульяновський В. Пам'ятник Костянтину Острозькому в Києво-Печерській Лаврі. *Український історичний журнал*. 1992. № 2. С. 112–121.
346. Унійні процеси XVI–XVII ст. і їх еклезіологічна оцінка: Матеріали Шостих «Берестейських читань», Львів, Київ, Ужгород, 14–20 травня 1996 р. / ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій. Львів. 156 с.
347. Фаворський В. Церква та національний рух на Україні в XVI–XVII ст. Харків, Київ: Держвидав України, 1929. 122 с.
348. Феномен Петра Могили (Біографія, діяльність, позиція) / В. Климов, А. Колодинй, А. Жуковський, С. Головащенко, В. Нічик, О. Сарапін, С. Семчинський, Л. Филипо. Київ, 1996. 270 с.

349. Филарет (Гумилевский), епископ Рижский. История Русской церкви. Период патриаршества (1588–1720). Москва; Рига: Тип. Мюллера, 1847–1848. 246 с.

350. Флоря Б. Между Римом и Царгородом: генезис Брестской церковной унии 1595 – 1959 гг. Москва: Узд-во Моск. ун-та, 2003. 320 с.

351. Флоря Б. Н. Брестская уния 1596 г. и некоторые вопросы конфессиональных отношений на Украине и в Белоруссии в 1-вой половине XVII в. *Славяноведение*. 1996. №2. С.22 –31.

352. Флоря Б. Н. Брестские синоды и Брестская уния. *Славяне и их соседи*. Т. 3. Католицизм и православие в средние века / ред. Б. Н. Флоря та ін. Москва, 1991. С. 59–75.

353. Флоря Б. Н. Восточные патриархи и западнорусская церковь / М. В. Дмитриев, Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Ч. 1: Брестская уния 1596 г. Исторические причины. Москва, 1996. С. 116–130 [ця ж стаття опублікована в українському перекладі: Східні патріархи і західноруська церква. *Український історичний журнал*. 1996. №1. С. 45–52].

354. Флоря Б. Н. Положение православной и католической церквей в Речи Посполитой. Развитие национально-конфессионального сознания западнорусского православного общества во второй половине XVI в. / М. В. Дмитриев, Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко Брестская уния 1596 г. И общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI - начале XVII в. Ч.1: Брестская уния 1596 г. Исторические причины. Москва, 1996. С. 85–94.

355. Флоря Б. Н. Русско-польские отношения и балтийский вопрос в конце XVI – начале XVII в. Москва: Наука, 1973. 222 с.

356. Флоря Б. Н. Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII в. Москва: Наука, 1978. 301с.



357. Фочкич Б. Л. Греческие грамоты советских хранилищ. *Проблемы палеографии и кодикологии в СССР*. Москва: Мысль, 1974. С. 247–252.
358. Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах. Київ: Наукова думка, 1981. Т. 30. 716 с.
359. Франко І. Причинок до студії над Острозькою Біблією. *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. Львів, 1907. Т. LXXX. Кн. V. С. 5–18.
360. Харишин М. Українська церква між двома уніями (1569–1596 рр.). *Український історичний журнал*. 1996. № 4. С. 25–34.
361. Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги в деле защиты православной церкви и веры. Казань: Типо-литогр. Императ. Ун-та, 1898. 524 с.
362. Харлампович К. Малороссийское влияние на Великоорусскую церковную жизнь. Казань: Изд. Книжного магазина М. А. Голубева, 1914. Т.1. Кн.1. 878 с.
363. Хома І. Київська митрополія напередодні Берестя. *Богословія*. 1976. № 40. С.5–75.
364. Хижняк З., Голобуцький П. Петро Могила (1596–1647): Бібліографічний покажчик. Київ: НБУВ, 2003. 248 с.
365. Четыркин Ф. Латинская пропаганда на Волыни до Люблинской унии 1569 года. *Колосья*. 1884. №12. С. 64–83.
366. Чистович И. Очерк истории западно-русской церкви. СПб: Тип. Департам. Уделов, 1882. 419 с.
367. Шваб Л., Токарська Ю. Новації суспільно-релігійної думки в Україні на початку XVII століття. *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича*. 2021 (53). № 1. С. 43–53.
368. Шевців І. Справа Українського Католицького патріархату в минулому і сьогодні. *Збірник. Статті, доповіді, промови і т. п. на тему: Церква, Поєднання Церков, Патріархат, Українська Католицька чи Греко-*

*Католицька церква? Українська католицька Церква в Австрії і т. п.* Сідней: Львів, 1996. С. 99–109.

369. Шевченко В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Риси-України доберестейського періоду. Київ: Преса України, 2001. 416 с.

370. Шевченко В. Унійний процес 1590 – середини 1595 року мовою документів. *Визвольний шлях*. 2001. № 5–7. С. 50–66.

371. Шевченко В. Унійні колізії другої половини 1595 – жовтня 1596 років. Два Берестейські собори: триумф і трагедія. *Визвольний шлях*. 2001. № 6. С. 97–110.

372. Шевченко В. Унійні колізії другої половини 1595 – жовтня 1596 років. Два Берестейські собори: триумф і трагедія. *Визвольний шлях*. 2001. № 7. С. 86–101.

373. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / автор. переклад з англ. М. Габлевич, під редакцією А. Ясіновського. Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001. 250 с.

374. Шевченко О. Про підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату наприкінці XVII ст. *Український історичний журнал*. 1994. №1. С.54–61.

375. Шевчук В. Відродження і реформація в українській культурі XV – XVII століть. *Філософська і соціологічна думка*. 1989. №4. С.73–86.

376. Шкіль С. Вплив ідей протестантизму на формування світогляду Феофана Прокоповича: Автореферат дисертації кандидата філософських наук. Київ, 2004. 16 с.

377. Шпаков А. Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Одесса: Тип. «Техник», 1912. 399 с.

378. Щербина В. Новые материалы для истории Руси Литовской и Московской в конце XVI и начале XVII столетий. *Чтения в Историческом Обществе Нестора Летописца*. 1894. Кн. 8. Отд. IV. С. 3 –22.

379. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст.: Наукове видання. Київ: Критика, 2002. 416 с.
380. Яковенко Н. Символ «Богохранимого града» у київській пропаганді 1620 – 1640-х р. *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та теорія ідей*. Київ: МП Полімед, 1995. Т. IV. С. 52–76.
381. Яковенко Н. «Чоловік добрий» і «чоловік злий»: з історії ментальних установок в Україні-Русі кінця XVI – середини XVII ст.» *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та теорія ідей*. Київ: МП Полімед, 1995. Т. I. С. 47–91.
382. Яковенко Н. У пошуках Нового неба. Життя і тексти Йоаникія Галятовського. Київ: Laugus, Критика, 2017. 304 с.
383. Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XVI – до середини XVII ст. (Волинь, Центральна Україна). Київ: Наукова думка, 1993. 411 с.
384. Яковенко С. Г. Православная иерархия Речи Посполитой и планы церковной унии в 1590 – 1594 гг.. *Славяне и их соседи*. Т. 3. Католицизм и православие в средние века / ред. Б. Н. Флоря та ін. М., 1991. С. 41–57.
385. Яновський Л. В. Политическая деятельность П. Скарги. *Университетские известия*. 1905. № 3. С. 193 – 224.
386. Яновський Л. В. Политическая деятельность П. Скарги. *Университетские известия*. 1905. № 7. С. 1–55.
387. Яновський Л. В. Политическая деятельность П. Скарги. *Университетские известия*. 1905. № 5. С. 99 – 147.
388. Яроцький П. Чотири століття Берестейської унії. *Віче*. 1996. № 11. С. 102–130.
389. Andrusiak M. Sprawa patriarchatu kijowskiego za Władysława 4. *Prace historyczne w 30-lecie działalności profesorskiej Stanisława Zarzewskiego*. Lwów, 1934. S. 269 – 285.
390. Benza M. Sposoby realizacji unii brzeskiej. *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*. Lublin, 1998. S. 57–69.

391. Borek P. Ruś w kronice Macieja Strujkowskiego. *Mediaevalia Ucrainica*: ментальність та теорія ідей. Київ: Критика, 1998. Т.V. С. 57 – 67.
392. Brückner A. Spory o unię w dawnej literaturze. *Kwartalnik Historyczny*. 1896. T. 10. S. 578–644.
393. Chodynicki K. T. Prawo podawania w cerkwi prawosławnej na ziemiach Rzeczypospolitej w XV i XVI w. *Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauki*. 1931. №5. S.44–49.
394. Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370 – 1632. Warszawa: Kasa im. Mianowskiego, 1934. 632 s.
395. Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370 – 1632 / рецензія В. Заїкіна на книгу К. Ходиніцького *Kwartalnik Historyczny*. 1934. № 48. Т. 48. S. 923–936.
396. Chynczewska-Hennel T. Ostrogski, Konstanty Wasyl, książę (ok. 1526 – 1608). *Polski słownik historyczny*. Warszawa T. 24. Cz. 3. S. 489–495.
397. Chynczewska-Hennel T. Spory wokół unii brzeskiej (koniec XVI – XVII w. Варшавські українознавчі записки. Варшава, 1999. S. 56–80.
398. Fenczak A. St. «Amplissimus Christi Regnum» – wizja jedności Kościoła w pismach teologicznych Stanisława Orzechowskiego z lat 1544 – 1563. *Polska a Ukraina 1000 lat sąsiedstwa* T.4. Katolickie Unie w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a Rzeczywistość / pod. red. St.Stępnia. Przemyśl, 1998. S. 85–97.
399. Fenczak A. St. Ziemia Przemyska a polski nurt unionizmu katolickiego w XVI wieku. *Polska a Ukraina 1000 lat sąsiedstwa*. T.2. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym / pod. red. St.Stępnia. Przemyśl, 1994. S. 33–59.
400. Gerowski J. Historia Polski (1505–1764). Warszawa: PWN, 1983. 345 s.
401. Gil A., Skoczyła I. Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458 – 1795. Lublin: Wydawnictwo: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej. 2014. 683 s.

402. Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525-1608): wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej. Toruń: «POZKAL», 1997. 287 s.
403. Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski wobec katolicyzmu i wyznań protestantskich. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. 1996. №40. S.17–36.
404. Kempa T. Metropolita kijowski Hipacy Pocij w świetle swojej korespondencji. *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej* / red. P. Borek, M. Olma. Kraków, 2011. T. 1 (stulecia XV – XVII). S. 141–171.
405. Kempa T. Metropolita kijowski Michał Rahoza a unia brzeska. *Klio*. 2002. T. 2. S. 48–100.
406. Krajcar J. Konstantin Basil Ostrožskij and Rome in 1582–1584. *Orientalia Christiana Periodika: Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana editi cura et opera Pontifici Institutii Orientalium Studiorum*. Vol.35. 1969. St.193–214.
407. Kuchowicz Z. Wizerunki niepospolituch niewiast staropolskich XVI–XVII wieku. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1972. 460 s.
408. Kumor B. Geneza i zawarcie unii brzeskiej. *Unia brzeska. Geneza, dzieje I konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* / pod. red. R.Łuźnego, F.Ziejki, A.Kępińskiego. Kraków: Universitas, 1994. S. 26–44.
409. Lewicki K. Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r. Lwów: Towarzystwo Naukowe we Lwowie, 1933. 224 s.
410. Likowski E. Unia brzeska (r. 1596). Warszawa: Skład główny w Wsiegarni Gebethnera i Wolffa, 1907. 381 s.
411. Melnyk M. Zagadnienia soteriologiczne widziane w świetle projektu Unii Konstantego Ostrogskiego. *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedstwa. – T.4. Katolickie Unie w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a Rzeczywistość* / pod. Red. St. Stępnia. Przemyśl, 1998. S. 97–142.
412. Mycko I. Przyczynki do historii religijnej w Przemyskiem w XVI wieku. Benedykt Herberst, Andrij Kołodyński, Iwan Wiszeński//Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedstwa.T.2. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym / pod. red. St.Stępnia. Przemyśl, 1994. S. 61–75.

413. Paszko A. Dążenia do połączenia Kościoła Prawosławnego z Kościołem Katolickim i rokowania popszczające zawarcie Unii kościelnej w Rzeczypospolitej obojga narodów (1595–1596). Zarys problematyki. *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedstwa*. T.4: Katolickie Unie w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a Rzeczywistość /Pod. red. St.Stępnia. Przemyśl, 1998. S. 143–155.

414. Shvab L., Tokarska L. 1580s Transfer Attempts of the Ecumenical Patriarch's Seat to the Ruthenian Lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth (Rzeczpospolita). *Codrul Cosminului*, Vol.28, Issue 1, July 2022. P. 7–29.

415. Woliński J. Polska I kościół prawosławny. Zarys historyczny. Lwow, 1936. 467 s.

416. Z dziejów Ukrainy: księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Antonowicza, Paulina Święcickiego i Tadeusza Rylskiego : wydana staraniem dra Józefa Jurkiewicza, Franciszki Wolskiej, Ludwika Siedleckiego i Wacława Lipińskiego / W. Lipiński (red.). Kraków: Drukarnia Aleksandra Rippera, 1912. 675 s.