



православної церкви

в Україні



Четверта хвиля

ББК 86.372

І90

Редакційна колегія: П. Яроцький (відповідальний редактор),
С. Головащенко, В. Климов

Науковий редактор – доктор філософських наук П. Яроцький

*Затверджено до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії НАН України*

І90

Історія православної церкви в Україні: Збірка наукових праць. – К.: Четверта хвиля, 1997. – 292 с.

ISBN 966-529-055-X

У монографії здійснено спробу історичного, філософського, релігієзнавчого висвітлення найважливіших – витокового і переломних – періодів історії православ'я в Україні, починаючи від введення християнства в Київській Русі до наших днів. Аналізуються особливості Київського християнства, стан православ'я на українських землях за умов литовсько-польського панування, ренесанс православ'я Могилянської доби, причини й наслідки включення Київської митрополії до Московської патріархії, а також тенденції розвитку українського православ'я в незалежній Україні.

*Видання здійснено за підтримки ЮНЕСКО
та Національної комісії України у справах ЮНЕСКО*

І 0403000000-003
97

Без оголошення

ББК 86.372

- © Відділення релігієзнавства
Інституту філософії НАН України, 1997
- © В. Бондаренко, А. Глушак, С. Головащенко,
В. Климов, Н. Кочан, Є. Харьковшенко,
П. Яроцький, 1997
- © «Четверта хвиля», 1997

ISBN 966-529-055-X

ВСТУП

Історія православної церкви в Україні досліджувалась в основному в дорадянський період, а також зарубіжними істориками з української діаспори у пізніші часи. Різні аспекти з історії церкви висвітлено в працях М.Грушевського, Н.Полонської-Василенко, М.Костомарова, О.Єфіменко, О.Левицького, В.Антоновича, Д.Яворницького, І.Креп'якевича та інших українських істориків. Це були досить фундаментальні праці, хоча вони торкалися окремих періодів, проблем, подій і фактів історії православної церкви в Україні.

Є ґрунтовна дореволюційна історія православної церкви в Росії, в якій окремо, фрагментарно висвітлюється й історія православної церкви в Південно-Західній Русі, тобто Україні та Білорусії. Серед її дослідників відомі церковні історики — митрополит Макарій (Булгаков), архієпископ Філарет (Гумільовський), Є.Голубинський, С.Голубєв, Б.Ейнгор, С.Терновський, Ф.Титов, М.Коялович, К.Харлампович, І.Чистович, В.Біднов, П.Знаменський та ін.

У радянський період, як вже зазначалось, комплексних релігієзнавчих праць з історії православної церкви в Україні не було. Праці українських істориків М.Брайчевського, М.Котляра, П.Толочка, І.Артеменка, О.Моці в основному присвячені періоду введення християнства, історії релігії й церкви в Київській Русі, віруванням дохристиянського періоду та іншим окремим періодам, фрагментам з історії церкви.

Проте ми маємо багатий досвід зарубіжної (діаспорної) української історіографії, в якій релігієзнавчі студії щодо історії церкви в Україні широко представлені в працях А.Великого, М.Чубатого, І.Огієнка, Д.Дорошенка, О.Лотоцького, І.Власовського, Ю.Федорова, І.Нагаєвського, В.Крупницького, Н.Полонської-Василенко та інших дослідників.

1994 року вийшов друком тритомний посібник “Історія церкви та релігійної думки в Україні”. Автор першої і другої книг В.І. Ульянов-

ський досліджує історію церкви в Україні з середини XV до кінця XVI століття. Автори третью книги О.П.Крижановський і С.М.Плохій охопили період кінця XVI — середини XIX століття. Це видання затверджено Міністерством освіти України як навчальний посібник для студентів вищих учбових закладів.

До історії православної церкви в Україні виявили інтерес також і зарубіжні дослідники, як церковні, зокрема католицькі, так і світські. Серед них — Е.Вінтер, Е.Ліковський, М.Андрусак, К.Ходиніцький, М.Грабовські, І.Волінські та інші.

Розглядаючи історію православної церкви в Україні як комплексну, цілісну проблему, колектив авторів звернувся до праць згаданих істориків з метою здійснення порівняльного аналізу, уточнення, підтвердження окремих положень, висновків власної концепції.

В основу цього дослідження покладено джерельні матеріали з історії православної церкви в Україні, насамперед спільні для історії православної церкви та історії України: хронографи, літописи, різні офіційні акти і закони, записки сучасників подій, листи, літературні, речові, побутові пам'ятки, оповіді іноземців тощо. Використано конкретні офіційні документи, які безпосередньо стосуються церковного або релігійного життя в Україні: пам'ятки церковного або пов'язаного з церквою законодавства, правила, грамоти, послання, булли та всілякі розпорядження церковних ієрархів, постанови церковних соборів і синодів, церковні статuti руських, литовських, польських, російських, австро-угорських князів, царів, цесарів; архівні справи, літописи і акти релігійних установ — церков і монастирів, синодики, каталоги ієрархів, історії окремих епархій за місцевими першоджерелами; життя святих, життєописання церковних діячів; повчання, проповіді та інші пам'ятки духовної словесності.

Концепція дослідження ґрунтується на таких положеннях і висновках. Протягом двох з половиною століть після введення християнства як державної релігії Київської Русі церковне життя розвивалось насамперед навколо свого київського центру і майже безперешкодно утверджувалось на Придніпров'ї та Західній Русі, долаючи значні залишки язичництва (поганства) в північних землях — Володимиро-Суздальській і Новгородській.

Система симфонії або гармонії між церквою і державою, як традиція правосвідомості християнського Сходу, сприяла зміцненню авторитету князівської влади. Церковні устава Володимира Святославовича, Ярослава Мудрого, церковно-установні грамоти удільних князів були основою державного регулювання у громадському і особистому житті, судочинстві, релігійно-моральному вихованні населення. От-

же, церква безпосередньо впливала на державну владу. Її об'єднуюча функція виявилась у період роздроблення Київської Русі і утворення удільних князівств. Київська митрополія як церковно-релігійний центр сприяла об'єднанню і зміцненню сформованої народності в Київській державі. Після її занепаду церква відіграла вирішальну роль у зміцненні етносу русичів-українців, утвердженні народного духу, моральної стійкості в період татарської навали.

Цілих три століття православна церква в Україні, існуючи в умовах польської і литовської державності, зберігала традиційну східно-візантійську обрядовість, релігійну, культурну, національну ідентичність українського народу, підтримувала його в боротьбі проти денационалізації. Православна церква протистояла окатоличенню й полонізації українців у Галичині, яка від 1340 року була під польською владою. Водночас на українських землях, підвладних литовським князям, православна церква мала сприятливі умови для дальшого функціонування й розвитку. Перебуваючи під опікою Великого князівства Литовського, православна церква зберегла свій статус і вплив державної релігії і майже протягом всього XIV — першої половини XV століття сприяла засвоєнню литовцями православної віри, руських звичаїв, руської мови, права, мистецтва, ремесел, руської культури загалом.

Друга ж половина XV століття і майже все XVI — темна епоха в історії православної церкви. Поглиблюється криза в церковному й релігійному житті. Низький освітній та моральний рівень духовенства, корупція, падіння рівня монастирського життя, рабська залежність церкви від світської влади, приниження й поневолення православної церкви польською державою (особливо після Люблінської унії 1569 року), порушення громадянських, людських прав православних українців і білорусів — таке випробування випало православної церкви в Україні. Це спричинило Берестейську унію 1596 року, викликану нею міжконфесійну боротьбу і як наслідок — “Русь нищила Русь”.

Розлад у церковному житті надзвичайно боляче позначився на національному й культурному житті українського народу. Православна церква була інтелектуально спустошена через посилений перехід провідних верств українського народу на латинський обряд, тобто в католицтво. В Україні відчувався вплив протестантизму, який саме тоді поширювався в Західній Європі. Перехід на протестантизм призупиняє латинізацію і водночас посилює полонізацію української шляхти. Католицька церква після Тридентського собору (1545 — 1563 рр.) переходить у протиреформаційний наступ. Саме єзуїти, які тоді з'являються в Україні, стають головним чинником її денационалі-

зації. За цих умов на захист православ'я виступили церковні братства, які поширенням освіти, розвитком видавничої справи, утвердженням української культури сприяють подоланню тієї глибокої кризи, в якій опинилася православна церква напередодні Берестейської унії.

З відновленням своєї ієрархії в першій третині XVII століття і внаслідок зatoryжної боротьби за її легалізацію в складних умовах геополітичної ситуації в Україні і довкола неї православна церква реформується, відновлює свою соборність і соборноправність, збагачує свій освітньо-духовний потенціал, відіграє важливу роль у становленні української державності за часів козаччини, в Гетьманській Україні, в Запорізькій Січі. Цей своєрідний ренесанс православної церкви XVII століття тривав аж до втрати незалежності Київської митрополії та включення її до складу Московської патріархії.

Перебуваючи з кінця XVII століття (з 1686 р.) у складі Російської православної церкви, православна церква в Україні майже до середини XVIII століття збагачує своїми ієрархами і богословським науковим потенціалом Московську патріархію. Водночас внаслідок імперсько-тоталітарної політики царизму вона поступово втрачає свою інституалізаційну самостійність, соборність, уніфікується на російсько-московський кшталт.

Відбуваються складні міжконфесійні процеси в Правобережній Україні, вкрай загострюються і періодично драматизуються відносини між православними і греко-католиками на фоні ієополітичного втручання в ці процеси державної влади католицької Польщі і православної Росії.

У радянський період, за умов партійно-державного тоталітаризму православна церква в Україні так само зазнала кризи. Спочатку відбуваються диференціалійні процеси, які вкрай негативно позначаються на її цілісності. Одна з її частин українізується і на певний час виборює автокефалію. Відбувається перехід від зрусифікованого в Україні православ'я до національної церкви, формується національно усвідомлена релігійність українського народу. Однак Українська автокефальна православна церква, проіснувавши десять років, під тиском більшовицької влади скасовується. В умовах тоталітаризму і системи антирелігійного адміністрування православна церква загалом зазнає величезних моральних і матеріалних втрат. Її становище в державі й суспільстві визначається статусом фактично неюридичної особи. До мінімуму звужується її вплив у сфері духовного, культурного життя, етико-моральних взаємовідносин.

Драматичною сторінкою радянського періоду історії церкви в Україні є стосунки між православними і греко-католиками. Ліквідація

греко-католицької церкви в Галичині відбувалася з благословіння і за активної участі в цій державно-партійній акції Московської патріархії і її екзархату в Україні. Це й позначилося на взаємовідносинах між цими церквами нині.

З проголошенням незалежності України 1991 року започаткував-ся новий період в історії православної церкви, яка поступово стає на шлях відновлення своєї самостійності, втраченої 1686 року, оновлюється у своїй соборності й соборноправності. Однак цей період нап-ластований тягарем старих і нових міжцерковних проблем, в епі-центрі яких опинилися як православні, так і греко-католики в особі їхніх церков — Української православної церкви Київського патріар-хату, Української православної церкви (яка перебуває в юрисдикції Московського патріархату), Української автокефальної православної церкви і Української греко-католицької церкви.

У цій праці досліджуються найважливіші періоди, істотні події і факти: феномен Київського християнства, особливості самочинної, самоуправної церкви Київської Русі, становище православ'я під вла-дою різноконфесійної влади іноземних держав. Здійснюється історич-не оцінювання церковних уній — Флорентійської і Берестейської, аналізуються геополітичні, канонічні і філософсько-богословські чин-ники розгляду проблеми об'єднання церков. Висвітлюються важливі віхи історії Православної церкви в Україні в XVII — XVIII століттях. Йдеться насамперед про роль і місце Православної церкви в суспіль-но-політичному, національно-культурному житті цього періоду, ви-токовий характер ренесансу українського православ'я Могилянської доби і поступовий занепад Київської митрополії, втрачання незалеж-ності Української православної церкви після її включення (1686 р.) в Московську патріархію і перетворення в складову частину Російської православної церкви.

Завершується праця аналізом міжцерковних відносин в Україні в часи більшовицької влади і після здобуття державної незалежності. У центрі дослідження цього періоду — національне відродження і про-цес становлення автокефалії православної церкви в Україні.

Книгу написали: вступ, розділ II, висновки — *П. Яроцький*, розділ I — *А. Глушак*, *Є. Харьковщенко*, розділ III — *Н. Кочан*, розділ IV — *С. Головащенко*, розділ V — *В. Климов*, розділ VI — *В. Бондаренко*. Науково-допоміжну роботу виконала *Ю. Перлова*.

РОЗДІЛ І

ОСОБЛИВОСТІ ХРИСТИАНСТВА В КИЇВСЬКІЙ РУСІ

Згідно з літописом Володимир, покидаючи Корсунь після одруження на візантійській царівні Анні, “взяв царицю, і Настаса, і попів корсунських, і моці святого Климента, і Фіва, учня його, і взяв сосуди церковні, і ікони на благословення собі”¹. У першій побудованій ним у Києві Десятинній церкві був приділ святого Климента. Новостворена церква віддавала особливу шану святому Клименту, римському папі, який був утоплений посланцями Римського імператора-язичника Траяна за поширення християнства серед мешканців Херсонеса. Це вшанування святого західної (аж ніяк не східної) церкви започатковується від братів слов’ян і їхніх учнів. Бо саме Константин і Мефодій знайшли моці всіма забутого святого Климента в Херсонесі і зробили все можливе, щоб уславити його серед слов’ян. Слово про обретіння мощей святого Климента, Життя Климента були дуже поширені серед слов’янських народів. Цього святого не випадково інколи називають учнем апостола Павла. Тут простежується тенденція створення своєї ієрархії святих. Слов’янська церква прагнула побудувати і власну систему догматів, обрядів і богослужінь, але, мабуть, не розраховувала сили в такій складній справі і не змогла знайти свого особливого шляху, маючи таких досвідчених і сильних суперників.

Перші літературні пам’ятки — “Повість врем’яних літ”, “Слово про Закон і благодать” митрополита Іларіона, “Пам’ять і похвала князю Володиміру” Мніха Якова, “Сказання про Бориса і Гліба” — свідчать про те, що Київська Русь рішуче взялася за створення своєї самочинної і самоуправної церкви і прагнула посісти чільне місце в християнському світі, проте не завершила цієї роботи. 1039 року на Русі з’являється перший візантійський митрополит. Візантійська патріархія не дає новоствореній церкві статусу незалежної, автокефальної. Найвірогідніше, це було взаємовигідним розв’язанням нагальних проблем. Візантійська церква не зважала на відхилення від канонів, які існували під час створення Київської церкви. Остання все ж була

досить самостійною, проте визнавала, що створити слов'янський варіант християнства або християнство слов'янського обряду їй надто важко. Вона прийняла християнських учителів із Візантії, але обстоювала свою політичну незалежність і зберегла своє духовне надбання.

На те, якою була церква після запровадження християнства в Київській Русі, існує чимало різних наукових поглядів. Це зумовлено тим, що ще й досі не існує усталеного розуміння самого процесу запровадження християнства. Є чимало прихильників думки (М.Ю.Брайчевський, Б.О.Рибаків), що за часів перших київських князів Аскольда і Діра із Візантії було прислано митрополита, і вже тоді Київська церква стала митрополією в складі Константинопольської патріархії. Прихильники цієї точки зору апелюють до слів патріарха Фотія, що й руси змінили свою “нечестиву” віру і прийняли єпископа. Про це пише й Константин Багрянородний у біографії свого діда, засновника Македонської династії Василя Македонянина. Наші пізніші літописи коротко згадують про призначення Фотієм митрополита Михайла чи Леона, хоча давніші списки літописів про це не свідчать. Оскільки в повідомленнях Фотія і Константина Багрянородного немає ніяких географічних вказівок, деякі дослідники, наприклад М.Чубатий, пов'язують ці відомості з Тмутараканською Руссю, де, мовляв, і було засновано митрополію. Найоб'єктивнішою можна визнати думку, що ці документи відображують поступовий процес залучення до християнства східних слов'ян, а призначення митрополита або іншого духовного пастиря, якщо й було як одиничний факт, не одержало потрібного, як годиться в таких випадках, оформлення. Сьогодні не має достатніх підстав стверджувати, що саме з того часу існує на Русі митрополича кафедра.

Прихильники більш поширеної серед сучасних дослідників точки зору про запровадження на Русі візантійського варіанту християнства наштотувались на великі труднощі, оскільки не мають ніяких свідчень про створення після охрещення церковної організації. Перша згадка про митрополита в “Повісті врем'яних літ” з'являється близько 1039 року, а всі спроби відтворити хоч яку-небудь ієрархічну систему до згаданого року надто хисткі.

Численні суперечності можна подолати, якщо не нав'язувати нашому стражденному літописцю ще й свій погляд і впевнитися, що він ретельно працював і лише інколи під тиском ідейних спонук “підправляв” виклад подій. Літописець не повідомляє, що в хрещенні Русі брали участь візантійські священники. Володимир узяв із захопленого Корсуна “царицю, і Настаса, і попів корсунських”. Першу побудовану ним церкву святої Богородиці (Десятинну) він “доручив

Настасу Корсунцю і поставив попів корсунських служити в ній”². У “Повісті” записані і такі слова Володимира: “Оце даю церкві... святої Богородиці від себе і від моїх городів десяту частину... І дав десятину Анастасові Корсунцю”³.

Літописець упевнено пише, що очолив церкву на Русі після охрещення під Анастас, а киян охрещували просто попи. При цьому він не вказує на їх звання. І це правда, бо жоден церковний ієрарх не міг би здійснити такий, м’яко кажучи, дивний акт: хрестити людей у водах Дніпра. Такого порушення канонів не було б, якби Русь охрещувалася під опікою чи візантійського патріарха, чи папи римського. Це могло статися лише в разі, коли б Русь хрестилась самочинно, прагнучи продовжити започаткований західними слов’янами процес утворення слов’янського варіанту християнства, яке зверталось до істини первісного християнства.

Треба відрізнити корсунське духовенство, яке було поставлене Володимиром на чолі новоствореної церкви, від візантійського. Воно могло діяти і діяло в своїх інтересах. Як інакше пояснити те, що церкву очолила людина, яка зрадила інтереси Візантійської держави. Адже саме Анастас допоміг Володимирові захопити Корсунь, коли послав стрілу з вказівкою на підземні трубопроводи, які забезпечували місто водою. Захоплення Володимиром Корсуня змусило візантійського імператора піти на велику поступку: дати згоду на шлюб своєї першородної сестри з варварським, на їхню думку, правителем ворожої держави. Навряд чи Візантії сподобалося піднесення в новоствореній церкві власного зрадника — попа Анастаса. Але Володимир був людиною рішучою, сміливою і діяв енергійно, створюючи незалежну, самоуправну церкву, на яку мусили зважати інші держави.

Деякі “життя Володимира” називають Анастаса ієреєм і навіть єпископом. Найдавніші списки літопису не вказують на його сан, а звать просто попом, хоча літописець, як церковна людина, повинен був знати, що Анастас мав обіймати сан не нижчий єпископа. Згідно з християнськими канонами, самостійну і самоуправну церковну область, єпархію або землю (архієпископію, митрополію, патріархію) мусив очолювати ієрарх у сані єпископа, митрополита або патріарха.

Однак Володимир узяв на себе непосильний тягар. Він не знав усієї складної і заплутаної системи церковних взаємостосунків. І коли новостворена церква спробувала утвердити себе, то справи її пішли кепсько. Жодна з існуючих церков не могла її визнати. Завдання було не здійсненним, і вже син Володимира Ярослав Мудрий зрозумів це. Розпочинаються складні перемовини про створення церковної ієрархії.

Візантія відмовилася дати руській церкві автокефалію, але погодилася послати їй митрополита.

Перша спроба запровадити митрополію на Русі належить Ярославу Володимировичу. Але передусім Київський князь через влаштування династичних шлюбів майже з усіма дворами європейських країн, у тому числі і з Візантією, зумів заручитися цілковитою дипломатичною підтримкою. Йдучи на поступки Візантії, він збудував нову резиденцію — храм святої Софії. Були вжиті також інші заходи тиску на Константинопольського патріарха. Внаслідок цього 1039 року Візантія посилає до Києва свого першого митрополита Феопемпта. Найдавніші списки літопису (Новгородський перший та Лаврентіївський) повідомляють, що Ярослав запровадив митрополію, і першим митрополитом називають саме Феопемпта.

Діяльність Феопемпта як митрополита розпочалася з освячення Десятинної церкви. Цей літописний факт викликає подив учених. Навіщо освячувати церкву, яка була вже освячена 996 року і в якій понад сорок років правили богослужіння? Такі дії суперечать церковним звичаям. Усе стає зрозумілим, якщо зважити на те, що Константинопольський патріарх не визнав самочинного охрещення і, мабуть, за порушення церковних правил наклав анафему на Анастаса Корсунянина, який, згідно з літописом, очолював новостворену церкву, зокрема був головою Десятинної церкви. А тому, за церковними правилами, освячення Десятинної церкви Анастасом було визнане недійсним. Вірогідно, що Феопемпт ще цілою низкою інших актів намагався принизити запроваджену Володимиром церкву, ображав патріотичні почуття народу. 1042 року він змушений втекти до Константинополя, а між Київською Руссю та Візантією спалахує війна.

1051 року митрополиту кафедру посідає русич Іларіон, видатний ідеолог новоствореної церкви. У своєму творі “Слово про Закон і благодать” він викладає погляд “нових християн” на своє місце серед християнських церков. Згідно з Іларіоном, новий народ прийняв християнську благодать лише дякуючи Богові і великому князеві Володимирі. Не бачив князь Христа, не ходив за ним як апостоли, але сталося диво, і звернувся Володимир до Бога і привів до нього увесь свій народ. “Ти, уподібнення великого Константина: рівнорозумний, рівнохристолубивий”⁴.

Саме так визначає місце нової церкви ідеолог її початкового періоду. Вона є рівною іншим церквам, бо її творець є рівним самому великому Константину, який першим проголосив християнство державною релігією Римської імперії.

Однак цей спалах патріотизму і гордості за новостворену церкву змінюється потребою її ієрархічного оформлення. Давньоруське церковне організаційне влаштування ніколи не було подобою візантійського. На відміну від Візантії, де було безліч єпископій (понад 300), єпископські кафедри на Русі повторювали систему світської влади, функціонування давньоруських князівств. Єпископські кафедри були в Чернігові, Новгороді, Переяславлі, Перемишлі, Володимирі-Волинському, Полоцьку, Туровську, Смоленську, Галичі, Рязані, Луцьку, Суздалі та інших містах. Нові єпископії виникали на територіях, які підпадали під князівську владу. Всього до монгольського нашествия налічувалося на Русі близько 16 єпископій, деякі з них займали значну територію.

Митрополита на київський престол призначав Константинопольський патріарх, а роль князів у цьому ще остаточно не з'ясована. Князівська влада не лише економічно втручалася в справи церкви, а й брала участь у виборах єпископів. За канонічним правом єпископа обирала єпископська громада, а митрополит тільки висвячував його. Але на Русі єпископа призначав не лише митрополит; свою роль тут відігравали князі і навіть міська громада. Так, у Житії Кирила Туровського йдеться про те, що він був поставлений єпископом Турова на прохання князя і людей того граду. Така залежність єпископів від місцевої світської влади не сприяла централізації держави. Винякла потреба в централізованій владі митрополита, яка б об'єднала суспільство, що роздиралось на шматки міжусобними чварами. Вибір митрополита-русича міг визначати пріоритетний вплив, зверхність тієї чи іншої сторони. Отже, припустимо, що митрополит-грек був компромісним розв'язанням князівських суперечок, оскільки він — чужинець і тому міг сприяти зміцненню централізаційних сил.

Митрополит-грек, окрім об'єднуючої, виконував роль миротворця, третейського судді. Духовенство і, зокрема, митрополит, згідно з літописами, неодноразово втручалися в міжкнязівську боротьбу. Вони були парламентаріями, послами, миротворцями, вважаючи, що поставлені на Руську землю Богом для того, щоб не допускати кровопролиття. Вони прагнули бути гарантом міжкнязівських згод, які закріплювалися цілуванням хреста. Однак князі не завжди з повагою ставилися до релігійних клятв і навіть до самих церковників. Так, князь Мстислав Хоробрий ганебно образив духовну особу — посла князя Андрія Боголюбського: постриг йому бороду й голову, що вважалося найбільшою образою. Сам Андрій Боголюбський, Данило Галицький, Олександр Невський жорстоко поводитися з представниками церкви і навіть з єпископами.

Значущою відмітною рисою християнської церкви на Русі була її соборноправність: “ніхто з її ієрархів не правив самовладно, ніхто з духовенства не приходив до громадян непрошений, всі церковні посади були виборні”⁵. Згідно з канонем, обов’язковим колективним органом при митрополиті був помісний собор, тобто зібрання єпископів єпархій. Однак діяльність цих соборів була майже непомітною. Окрім одного разу, коли 1147 року обрали другого після Іларіона митрополита-русича Климента Смолятича. Князь Ізяслав Мстиславович зібрав єпископів і запропонував їм обрати митрополита Климента. Але йому не вдалося посісти посаду митрополита всієї Руської землі, бо в Новгороді, Полоцьку, Суздалі і Смоленську не погодилися з рішенням собору. Це знову означає, що митрополит-грек був вигідним церкві того періоду, бо висунення митрополитом русича завжди було перевагою певної сторони в міжкнязівській боротьбі.

З посиленням місцевої князівської влади виникає тенденція до посилення ролі свого єпископства і навіть до перетворення його на митрополію. Першоджерела свідчать про створення митрополій в Чернігові і Переяславлі, котрі, щоправда, існували недовго. У 60-ті роки XII століття Андрій Боголюбський спробував добитися для Володимирського єпископства статусу митрополії. Однак ця спроба не вдалася. А Новгородський єпископ з 1165 року одержав сан архієпископа і був не лише незалежним від князівської влади, а й фактично очолював новгородський уряд.

Соборний характер церкви позначився також на існуванні ієрейських соборів, тобто зібранні священників певного міста. Вони виконували роль дорадчого органу при єпископі. Відбувалися також чернечі собори ігуменів і архімандритів. У роботі соборів брали участь світські особи з правом вирішального голосу. Найнижчим церковним осередком була парафія, а її центром — церква. Парафію очолював священник, який призначався єпископом. Священники і диякони належали до білого духовенства і мусили бути одруженими. Священикам, що залишилися без дружини, рекомендувалося йти до монастиря. Поряд з білим духовенством існувало й чорне. Монастирі з’явилися на Русі в XI столітті. Велике значення мав київський Печерський монастир, із стін якого в XI — XII століттях вийшло не менше 15 єпископів.

Система забезпечення церкви не повторювала іноземних зразків і пристосовувалась до руських умов. Тут можна вирізнити два періоди. З часу виникнення і до кінця XI століття церква забезпечувалася за допомогою князівської влади. Їй належала, згідно з указом Володимира, десята частина з надходжень до двору князя.

Отже, церква з самого початку економічно залежала від світської влади. Однак наприкінці XI століття єпископські кафедри, окремі церкви і монастирі стають власниками землі, тобто набувають певної економічної самостійності. Соборним церквам і кафедрам належали не лише села, а й окремі міста (наприклад, Володимирському Успенському собору — місто Гороховець). Церкві князі дарували не лише майно, а й землю, щоб привабити її на свій бік. Десятина поступово перетворювалася з долі князівських доходів на особливу данину, яку церкви збирали самостійно через своїх чиновників-десятинників.

Церква одержала і певну частину судових прав. На відміну від канонічного права, за яким винні каралися накладенням епітимії, постів і молитов, давньоруське церковне право запровадило систему грошових штрафів на користь єпископа. Церковній юрисдикції підлягали люди, які мали безпосередній стосунок до церкви (ігумени, монахи, священники, диякони та ін. і їхні сім'ї), потім ті, які проживали при церквах і монастирях (каліки, жебраки, хворі, церковні лікарі та ін.), а також мешканці сіл і міст, які належали церкві. Крім того, церква мала широкі судові права й щодо іншого населення. Вона розглядала справи про розлучення, двоєжонство, звалтування, нецерковні форми шлюбу, шлюб з близькими родичами, про спадщину між дітьми, справи про чародійство, марновірство, ересь тощо.

Церковні суди в своїй діяльності керувалися князівськими Уставами, а також пристосованими до місцевих умов грецькими номоканонами, які на Русі називалися "кормчими книгами". За підпалення церква накладала покаєння і штраф у 100 гривен, за двоєжонство — єпископу 40 гривен, за блуд з черницею — 100 гривен, за умикання дочки боярина — п'ять гривен "дівці за страм" і п'ять гривен єпископу. Для порівняння — раб коштував п'ять гривен, а кінь — дві-три гривни.

У XII — XIII столітті церкві належала ще й така важлива функція, як нагляд за мірами і терезами. Виконання цих обов'язків єпископами зумовлювалося тим, що вони, єпископи, відповідатимуть у день страшного суду як за людські душі, так і за правильність мір.

Аналіз історичного матеріалу відкидає ще наявну точку зору про васальну залежність Київської Русі від візантійського імператора. Справді, прийняття християнства із Візантії могло до цього призвести. Але давньоруські князі християнізували свою державу самочинно, і тому про васальну залежність не йшлося. Русь на цей час процвітала, а Візантія зазнавала глибокої кризи. Немає ніяких свідчень, що руські князі були підданими Візантії. Давньоруській церкві інколи доводило-

ся зважати на Константинополь, але найімовірніше, певні грошові внески нівелювали можливу залежність.

Особливості Київського християнства найяскравіше виявилися саме в період його запровадження. Це була спроба продовжити початий західними слов'янами процес створення християнства слов'янського обряду. Далі відбувається злука з візантійським християнством і розвиток давньоруської церкви в межах канонічного візантійського православ'я.

Характеризуючи особливості Київського християнства після охрещення Русі-України і до занепаду Київської держави в середині XIII століття, треба врахувати, якнайменш, дві важливі тодішні реалії. По-перше, християнство Русі-України виникло не в тому первісно-початковому вигляді, в якому воно фіксується в перші століття свого існування за часів, коли стало державною релігією (306 — 337 роки). Силу державного християнства становило співвідношення принципу безмежності влади, запозиченого зі Старого Заповіту, з принципом покори й лагідності, властивому євангельському вченню. По-друге, утвердження християнського віровчення в Русі-Україні відбувалося під впливом його кирило-мефодіївської, константинопольської та римської традицій, а не з якогось єдиного центру. Ігнорування князем Володимиром зовнішніх ініціатив хрещення Русі-України свідчить про те, що Київський князь прагнув здійснити цей відповідальний крок на вигідних для нього умовах, а саме: не підпорядковуватись ані Римському папі, ані Константинопольському патріархові, а продовжити початий у Великій Моравії солунськими братами процес розбудови слов'янського варіанту християнства в Україні. Його історія великою мірою пов'язана з історією боротьби між двома традиціями — патріотично-євангельською і месіансько-цезаропапистською, яка точилася принаймні протягом перших двох століть після охрещення.

Як відомо, після офіційного хрещення Русі-України митрополії в Києві деякий час не було, хоча самостійні архієпископства вже існували близько 120 років перед хрещенням у Тмутаракані і 80 років — у Перемишлі. Смерть князя Володимира (1015 року) і крамола Святополка поставили молоде християнство в Києві та його церкву в скрутне становище. Ярослав і Мстислав, розгромивши Святополка, поділили державу на лівобережну і правобережну, де кожний намагався створити свій релігійний центр. Через те, що Тмутараканське архієпископство лишилося в Лівобережжі, Ярослав розпочав переговори з Константинополем щодо встановлення в Києві митрополії. Це відбулося 1037 року, коли до Києва прибув перший митрополит —

грек Феопемпт, який відразу ж почав втілювати в життя месіансько-православну ідеологію “другого Риму”. Київський митрополит офіційно очолив Київську митрополію і всі православні церкви регіону. Але грецькі митрополити і єпископи не могли допомогти в розвої християнства в Україні через незнання старослов'янської мови і місцевих звичаїв. Вони вимагали переходу на теоретичні засади візантійського варіанту християнства і копіювання в усьому грецького обряду, а через це часто-густо конфліктували з князями і патріотично настроєним духовенством.

1051 року, ще за одноосібного правління великого Ярослава Мудрого (1036 — 1054), собор єпископів у Києві вперше спробував обрати на митрополічу кафедру русича Іларіона, незважаючи на те, що Константинопольський патріарх загрожував карою. Через це стосунки української і константинопольської церков на той час, коли Рим і Константинополь зірвали церковну єдність (1054 р.), були перервані.

Повторну спробу проголосити автокефалію Київської митрополії вчинено при великому князеві Ізяславі 1147 року, коли собор єпископів віддав митрополічу кафедру князівському ставленику Климентові Смолятичу, про якого його сучасник писав: “До мудрості митрополит Клим має найбільшу пошану, бо “премудрість, пише він, це божество, а храмом є людство”⁶. Чернігівський єпископ Онуфрій, який головував на соборі, на закид єпископів з півночі мотивував висвячення митрополита Смолятича благословенням останнього мощами св.Климента, що знаходились у Києві з часів Володимира Великого.

Але як перша, так і друга спроби добитися автокефалії не вдалися. Насамперед тому, що митрополити Іларіон і Климент були прихильниками теорії християнського універсалізму з чітко означеним змістом, а саме — схрещення здобутків східного варіанту християнства із західним на базі передхристиянської слов'янської культури. Цей зміст визначає одну з головних особливостей християнства у Київській Русі, а деякі дослідники поклали його в основу поняття “Київське християнство”⁷. Християнський універсалізм Київського християнства формується на основі телерантного і відкритого ставлення до Сходу і Заходу.

Від Візантії було запозичено матеріальну допомогу, тобто певну кількість церковних риз, хрестиків, образів та інших церковних предметів, що сприяло виробленню свого власного обряду, в основу якого покладено східний, грецький, деякі елементи західного, латинського обряду із застосуванням старослов'янської мови і місцевих звичаїв. Київське християнство погоджується на допомогу Константинополь-

ського патріархату в організації епархій, але всіляко відкидає спроби греків поставити Київську митрополію під юрисдикцію Константинопольського патріарха, водночас не заперечуючи його духовної опіки. Київське християнство не сприймає візантійської ідеї теократії і цезаропапізму, якою обґрунтовувалося домінування світської влади в церкві над владою духовною. Отже, в Русі-Україні після введення християнства не визнавали окремого месіанського призначення візантійської церкви.

Після церковного розколу 1054 року, який практично не зачепив християнства в Україні, всі зусилля Константинополя були скеровані на ліквідацію основоположних засад Київського християнства. Це виявилось насамперед у спробах позбавлення можливості перебування на митрополичій кафедрі русичів і підтримки тих ієрархів, особливо з північних земель, що дотримувалися провізантійської орієнтації. Зрештою, Візантія домоглася свого після смерті князя Ізяслава, розгромивши національний церковний табір на чолі з Климом Смолятичем і встановивши контроль над Київською кафедрою. Його прихильники залишилися в основному в Печерській Лаврі, а супротивники, яких репрезентувала молодша лінія князів Мономаховичів (починаючи від половини XII століття, від Юрія Довгорукого, а потім за Андрія Боголюбського) поширюють візантійську науку в північних землях роздібленої вже Київської держави. Відтоді зароджується московський варіант християнства, в основу якого покладено суто візантійську православну практику цезаропапізму і месіанства, здійснюється відхід від засад християнського універсалізму, толерантного ставлення до інших релігій.

Про толерантність Київського християнства щодо Заходу свідчать постійні контакти з католицькою церквою. Так, під 988 рік в Никонівському літописі записано: "Прийшли послы з Риму від папи, та принесли моцї святих"⁸. Через три роки знову "прийшли послы з Риму від папи з любов'ю і честю". Такі ж записи в літопису є під роками 994, 1000, 1001. З цього часу поширюється в Україні культ св.Климента, який за церковною традицією вважається учнем апостола Петра і четвертим єпископом Велетрійським. Моцї св.Климента, як заступника руської землі, були використані при поставленні київських митрополитів-русичів, бо як "греки ставляться рукою св.Іоанна", вважали українські єпископи, так і "можна нам поставити, бо в нас є голова св.Климента". Згодом, після ліквідації засад Київського християнства, цей культ безслідно зникає. Князь Володимир та Українська церква приязно ставилися до Риму, спільних посольств зафіксовано в римських джерелах дванадцять. І пізніше великокнязівська влада і

патріотично настроєне духовенство постійно контактували з Апостольською Столицею. Підставою для такого висновку можуть бути відомості з історії шлюбних союзів Рюриковичів у XI столітті, згідно з ними, в перше століття християнізації Русь-Україна була щільніше пов'язана з Заходом, ніж з Візантією⁹.

До цього ж періоду (1091 р.) належить прийняття узвичасного в Західній церкві свята перенесення мощів св.Миколая до міста Бар в Італії — свята, не знаного в іншій східній церкві; воно існує донині. Однак ці досить активні контакти з Римською церквою повсякчас перебували під пильним оком князівської і духовної влади з тим, щоб зберегти слов'янський обряд і незалежність Київської церкви від Риму.

У контексті освоєння духовної традиції Сходу і Заходу Київське християнство засвоїло кирило-мефодіївську спадщину. На той час створено оригінальну слов'янську азбуку, перекладено слов'янською мовою низку богослужбових та правових текстів, зокрема Збірне Євангеліє, Апостол, Псалтир, Молитвослов (вибрані служби для хрещення, шлюбу, похорон), Закон судний людям тощо. Діяльність Кирила і Мефодія мала загальнослов'янське значення. За короткий час їм вдалося створити, по суті, нову церковну організацію, відкрити училище для підготовки кадрів слов'янського духовенства, поступово перевести на слов'янську мову богослужіння, зробити багато перекладів з грецької та латини. Уся ця спадщина стала теоретичним підґрунтям Київського християнства в патріотично-євангельській традиції, забезпечила його поширення та розквіт у XI і XII століттях. Як пише відомий православний богослов протоієрей Георгій Флоровський, “не можна уявити собі Київську церкву, як щось замкнуте і самотнє. В XI — XII ст. вона досить тісно була пов'язана і з Царєградом, і з Афоном, і з Палестиною. І з Заходом зв'язки були постійними і досить розвинутими”¹⁰.

Разом з рисами християнського універсалізму, толерантного ставлення до різних релігійних центрів, антимесіанства і антицезаропалізму, власного слов'янського обряду і богослужбової слов'янської мови, християнству перших століть в Україні були притаманні також ранньохристиянська орієнтація, патріотичність, євангелізм, паулінізм, софічність.

Перед Богом, як вважали вчителі Київського християнства, всі люди рівні, всі народи покликані Благодаттю до спасіння, одні скоріше, а інші — пізніше. Видатний теоретик Київського християнства митрополит Іларіон стверджує, що Бог є творцем не тільки окремих людей, а й цілих народів. Тому кожен християнин відповідальний не

лише за свої вчинки, а й за вчинки всього народу¹¹. Ці тези покладені в основу відомого “Слова про Закон і благодать”, присвяченого темі утвердження Русі-України як великої держави. Спрямований проти зовнішніх ідеологічних амбіцій, цей твір водночас демонструє не тільки блискучий ораторський таланти Іларіона, а й дивовижну на той час глибину філософської думки. Розглядаючи хрещення як залучення до Благодаті, він висунув і розвинув оригінальну концепцію світової історії як поступового руху від рабства до свободи. Логічним висновком цієї концепції була ідея “рівноапостольності” князя Володимира Великого, що діяв не під впливом зовнішніх спонук (як проповідь місіонерів, враження від чудес тощо), а виключно внаслідок внутрішнього осяяння, осяяння розуму найвищою формою ідеї — Логосом. Отже, концепція митрополита Іларіона раціоналізує ставлення до зовнішньої дійсності і князя і простої людини, обґрунтовує самотність і самоуправність Київського християнства, не сприймає тенденції на розкол церков, наголошує на обов'язку кожного дбати за всебічне добро свого народу. Попри принциповий християнський універсалізм, вселенськість та абсолютну пріоритетність справ небесних над справами цього світу, Іларіон закладає, як бачимо, засаду великого соціального значення, а саме: робить Київське християнство щиро патріотичним. На думку відомого дослідника історії і культури Київської Русі Д.Лихачова, митрополит-русич у своєму “Слові” створив “власну патріотичну концепцію всесвітньої історії”¹². Виходячи з неї, митрополит Іларіон ставить і обґрунтовує важливу засаду Київського християнства: побороти цезаропатізм, започаткований вперше в історії християнства у Візантії, побудувати відносини між церквою і державою так, щоб церква, як установа Божа, була цілком незалежною від світської державної влади в справах внутрішнього життя та християнської віри й моралі.

Здійснення цього завдання митрополит Іларіон вбачає в тому, щоб християнське життя простої людини чи князя, як і всієї церкви, будувалося на виконуваних “євангельських правд”. За період існування Київського християнства було вироблено моральну засаду, згідно з якою світський володар, князь не мав права стояти понад “правд євангельських”. Усі “добрі християни” мали відігравати активну роль у реалізації соціальної справедливості і християнського милосердя і ні в якому разі не виправдовувати свої нехристиянські дії інтересами держави і влади.

Євангелізм Київського християнства багато в чому зорієнтований на ту традицію раннього християнства, яка пов'язана з діяльністю апостола Павла. Так званий паулінізм “перетворив єдність і рівність

у Христі всіх людей на основний принцип, який освячений самим Богом”¹³. Стратегія паулінізму щодо держави й церкви та їх взаємовідносин ґрунтувалася на євангельських принципах: з одного боку — незалежність внутрішнього життя церкви від держави, а з другого — ідея боговстановленості влади, єдність інтересів держави й церкви. Такий підхід сприяв оформленню патріотично-євангельської традиції в християнстві в період його перетворення на державну релігію і відкидав месіансько-цезаропапистське тлумачення останнього, особливо в період поширення його серед язичників.

Апостол Павло справедливо вважається першим християнським богословом. З паулінізмом пов’язане і виникнення в Київському християнстві перших богословсько-філософських розробок. Вони характеризуються софійним характером способу богословствування і філософствування. Цю рису руського православ’я в домонгольський період відзначав свого часу відомий православний богослов і священик Павло Флоренський¹⁴. Софіологія як форма існування релігійно-філософських ідей не є ще чистою філософією, а відображує тенденцію, коли формування філософських пошуків “зкладається в межі релігійного світогляду і не виводить роботу розуму на шлях незалежності і самостійної філософської думки”¹⁵. Але софіологія як “філософема”, тобто як філософська думка, яка є в тих чи інших твердженнях, але ще не знайшла адекватного вираження в мові логічних понять, може цілком позитивно розвиватися, за Гегелем, на базі міфології і релігії¹⁶. Тому в Київському християнстві софійний підхід асоціювався з постійним потягом до мудрості через вчення про Софію як “Премудрість Божу”, сприяв формуванню таких засад бачення світу, які під впливом платонівської і неоплатонівської філософської традиції обґрунтовували “плюралізм”, “поліфонію”, творчий розмах думки, а не єдність та однотайність її, що тиражується від індивіда до індивіда”¹⁷, тобто відтворювався закономірний “філософемний” етап розвитку суспільної свідомості в тодішній Русі-Україні.

Саме цю особливість Київського християнства намагався розвивати його інший визначний теоретик — Климент Смолятич. Другий митрополит-русич, як сказано в літопису, був книжник і філософ, що “писав від Гомера, і від Аристотеля, і від Платона”¹⁸. Посилання Климента на Григорія Богогослова і Івана Златоуста, апеляція як до Старого, так і до Нового Заповітів, у тому числі до притч Соломона і послань апостола Павла, бачення Премудрості Божої як такої, що пов’язує божество і людство, характеризують стиль богословствування митрополита як софіологічний. У своєму відомому творі “Послання до смоленського пресвітера Фоми” Климент Смолятич обґрунтовує

специфіку богослов'я Київського християнства як "філософізованого богослов'я". Філософізація богослов'я у митрополита Климента пов'язана з так званим теологічним раціоналізмом, що ставить проблему співвідношення релігії і філософії, віри і знання, абсолютного і "тваринного" буття. У цьому контексті Смолятич намагається осмислити взаємовідносини Творця і людини через тезу "розумного" тлумачення божественних заповідей, яке сприяє розумінню природи речей і дає ключ до "таємниць царства небесного".

Зазначимо, що через специфічне тлумачення однієї з притч Соломона (за Біблією: премудрість створила собі храм, а за Смолятичем: премудрість — це божество, храм — це людство) перший вітчизняний теоретик софіології, софійно-діалектичного способу богословствування, що йде від Псевдо-Діонісія Ареопагіта, намагається наблизити Бога до людини, показати залежність Бога від свого творіння, тобто поєднати теодицею і антроподицею. Ясна річ, що софіологічні пошуки митрополита Климента Смолятича, його теологічний раціоналізм наштовхнулися на візантійську практику ворожого ставлення до античної філософії, до філософії і розуму взагалі, на тенденцію до ірраціоналізму, що стала пізніше характерною рисою Московського православ'я. І як тільки митрополит втратив підтримку померлого князя Ізяслава (1154 рік), провізантійська партія месіансько-цезаропапистського гатунку на чолі з світським лідером Юрієм Довгоруком розправилася з патріотично-євангельським табором, що репрезентував основні засади Київського християнства митрополита Іларіона. Про подальшу долю Іларіона, як і про останні ріки життя його послідовника митрополита Климента Смолятича, літописи мовчать.

Доба Київського християнства остаточно завершилася двома подіями: монголо-татарською навалюю і перенесенням резиденції Київських митрополитів на північ, що заклало підвалини майбутнього перетворення Київської митрополії на Московську. Одночасно у цей період у боротьбі з Київським християнством остаточно перемагає візантійсько-православна доктрина цезаропапізму і месіанського значення у християнському світі Константинополя як "другого Риму", що з плином часу перетворилася у московсько-православну впевненість у месіанське призначення Богом Москві прав "третього і останнього Риму". За оцінюванням відомого російського дослідника християнства Київської Русі Ю.Федотова, "Київське християнство було одним з найкращих способів реалізації Христової науки в цілому християнському світі. Воно не знайшло ніякого продовження в Московському християнстві, яке було зовсім іншим"¹⁹.

Отже, можна стверджувати, що християнство в Русі-Україні мало цілу низку притаманних йому особливостей протягом X — XIII століть. Вони вирізняли його ідеологію і практику від тогочасних візантійської і римської церков, бо ґрунтувалися на ідеалах, що їх накреслили митрополити Іларіон і Климент Смолятич. Через певні суспільно-історичні, богословсько-філософські і канонічно-правові обставини в процесі занепаду державності Русі-України під час князівської доби Київське християнство не мало свого продовження ні в самій Україні, ні серед народів, навернених на християнство з Києва.

- 1 Повість врем'яних літ. — К., 1990. — С. 183.
- 2 Там же. — С. 189.
- 3 Там же. — С. 195.
- 4 Іларіон. Слово про Закон і благодать (літературний переклад С.В.Бондаря) // Філософська думка. — 1988. — № 4. — С. 180.
- 5 Огієнко І. Українська церква. — 1993. — С. 19 — 20.
- 6 Грушевський М.С. Історія української літератури. — К., 1993. — Т. 3. — С. 78.
- 7 Див.: Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. — Рим; Нью-Йорк, 1965. — С. 816.
- 8 Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). — Спб. — 1862. — Т. 9. — С. 57.
- 9 Див.: Замалеєв А.Ф., Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси. — К., 1981. — С. 37.
- 10 Флоровский Г. Пути русского богословия. — К., 1991. — С. 7.
- 11 Див.: Грушевський М.С. Цит. праця. — С. 61 — 72.
- 12 Лихачев Д.С. Повесть временных лет. — М.; Л., 1950. — Т. 2. — С. 67.
- 13 Тевзадзе Г. Учение апостола Павла в "Согрив Агеорагитисун" и в комментариях Ионэ Петрици // Историко-философские исследования. — Минск, 1991. — С. 22.
- 14 Див.: Флоренский П.А. София // Богословский вестник. — 1911. — № 5. — С. 136 — 161; № 7, 8. — С. 582 — 613.
- 15 Зенковский В.В. История русской философии. — Л., 1991. — Т. 1. — Ч. 1. — С. 31.
- 16 Див.: Гегель. Сочинения. — М.; Л., 1932. — Т. 9. — С. 34 — 85.
- 17 Бичко І.В. Софійність діалектичного мислення // Світогляд і духовна творчість. — К., 1993. — С. 40.
- 18 Летопись по Ипатскому списку. — Спб., 1871. — С. 241
- 19 Fedotov George. The Russian Religions Mind Kievan Christianity. — Harvard University Press. — 1946. — P. 5.

РОЗДІЛ П

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УМОВАХ РІЗНОКОНФЕСІЙНОЇ ІНОЗЕМНОЇ ВЛАДИ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

1. Православна церква в період татарської навали

Татарська навала, яка докотилася до західних земель Київської Русі і почала загрожувати країнам Західної Європи, створила складну геополітичну ситуацію, в центрі якої опинилася Київська митрополія. Чинники, що впливали на цю ситуацію, мали не лише внутрішнє, а й зовнішнє підґрунтя. У Київській Русі цими чинниками були взаємостосунки між Данилом Галицьким і князем Чернігівським Михайлом, який претендував на київський престол, а отже, й на право очолити Київську митрополію. Потрібно враховувати політику північних Володимиро-Суздальських князів, на землях яких засновувалась майбутня Московська держава і які усвідомлювали роль церкви, зокрема митрополичого престолу, у зміцненні своєї державності. До зовнішніх чинників відносимо ставлення до татарської загрози сусідніх з Київською Руссю держав, зокрема Польщі, Угорщини, а також ту політику, яку здійснювали Апостольська Столиця і Константинопольська патріархія щодо Київської митрополії, зважаючи на геополітичні інтереси татарської проблеми.

Татарська навала, яку історичні джерела порівнюють з нищівним ураганом, сильно вдарила по християнській церкві. Знищено храми, пограбовано монастирі, вбито духовних осіб, деяких єпископів, зокрема Переяславського владика Симона. Все це діялося лише під час воєнного хаосу, бо взагалі татари прихильно ставилися до церкви. Хоча й були язичниками, проте духовенство вони шанували і навіть надавали йому певних привілеїв.

У зруйнованому Києві вже не було останнього митрополита Йосифа (1237 — 1240), нікейського грека. У цій ситуації, зважаючи на стан самої Константинопольської патріархії¹, Ніксіський патріарх не поспішав посилати свого ставленика на Київський митрополичий престол. За тимчасовою угодою між Данилом Галицьким і Михайлом Чернігівським Київ 1241 року перейшов під владу Михайла. Князь Михайло, незважаючи на згоду з Данилом, не полишав думки стати

великим князем Русі-України. Мати при собі Київського митрополита, звичайно, великий козир у політичних планах Михайла бути першим князем в Русі-Україні. Отже, цілком логічно, що київський князь Михайло потурбувався, щоб Київський митрополичий престол посіла прихильна йому духовна особа з території, що підлягала його політичним впливам.

Ім'я цього митрополита не зустрічається в жодному тогочасному джерелі Київської митрополії. Його не знаходимо так само і в пізніших історичних компіляціях як київських, так і московських. Навколо його імені, походження й місії, яку він виконував, виникла згодом, уже в пізніші часи, серед істориків дискусія².

Науковці зійшлися на тому, що йдеться про митрополита русина на ім'я Петро, хоча про його походження були різні судження. Одні вважали, що архієпископ Петро — спадкоємець галицького бунтівного єпископа Артемія і дотримувався проугорської орієнтації (А.Петрушевич), інші, що він — із Закарпатської Русі (М.Дашкевич) або ж з Галича (як спочатку твердив М.Чубатий). Значну увагу архієпископу Петру приділили С.Томашівський і М.Чубатий, польський історик Й.Умінський. Було зроблено пошуки владичого престолу архієпископа Петра від Новгороду до Тмутарокані, від Переяслава до Перемишля, однак без аргументованих першоджерелами результатів.

Про митрополита з Русі досить докладно свідчать два тогочасні джерела з Англії, пов'язані з подіями за понтифікату папи Інокентія I, зокрема з висвітленням I Ліонського собору (1245). Це є "Хроніка" Матвія Париса та "Хроніка Буртонського монастиря"³. Особу Київського митрополита Петра ідентифікує якоюсь мірою запис 1230 року в Лаврентіївськiм літописі, де йдеться про те, що в посольстві київського князя Володимира та князя Михайла чернігівського до Суздаля був "ігумен пречесного монастиря св. Спаса в Києві на Берестовім Петро Акеревич". 1231 року в тому самому літописі з іншої нагоди ігумен Спаса при Берестовім згаданий ім'ям Петро.

Отже, ім'я митрополита Петра Акеревича тісно пов'язане з I Ліонським собором, на якому він був і інформація якого про становище в Київській Русі після татарської навали викликала інтерес у папи Інокентія IV. Як відомо, цей собор зосередив свою увагу на двох питаннях: внутрішньому — про стан католицької церкви і, зокрема, Апостольського Престолу в Італії щодо антипапської політики цесаря Фрідріха II, який блокував роботу римської курії, і папи римські змушені були перебувати у Франції; зовнішньому — про татарську небезпеку. Західна Європа була під постійною загрозою, очікуючи, що татарська навала спустошить увесь християнський світ. У соборній

постанові “Про татар” констатувалося, що безбожні татари знищили Русь, Польщу і Угорщину. Собор закликав усі народи, яким загрожує татарська навала, будувати відповідні укріплення і про будь-які татарські наміри повідомляти папу, щоб він своєчасно міг приймати рішення і організовувати опір християнських держав. Апостольський Престол, як організатор оборонної ліги християнських народів проти татар, обіцяв надати потребуючим державам відповідну матеріальну і військову допомогу з боку консолідованих ним християнських країн Європи.

Отже, поява на соборі очевидця татарського спустошення Руси-України архієпископа Петра, який дістався до далекого французького міста Ліона завдяки сприянню близьких до князя Михайла людей з королівського оточення у Польщі та Угорщині, зафіксована у згаданих вже Буртонських Анналах. Руський архієпископ Петро, як зазначається там, не знав жодної з біблійних мов — ані латинської, ані грецької, ані єврейської і через перекладача спілкувався з папою і учасниками собору. Однак це не завадило папі Інокентію IV переконатися у його досконалії інтерпретації Євангелія та досить глибокому богословському знанні, яке було визнано правовірним з погляду католицької церкви.

Степан Томашівський, який про архієпископа Петра написав історичну розвідку⁴, вважав, що Київський Петро Акерович був попередником митрополита Ісидора і уклав унію з Апостольською Столицею майже на двісті років раніше від Флорентійської унії. Проте М.Чубатий піддає сумніву цей висновок С.Томашівського, підкреслюючи, що “немає підстав думати, що архієп. Петро мусив переходити формально на католицизм”⁵. М.Чубатого влаштовує те, що папа під час богословських розмов з архієпископом Петром переконався, що його погляди “є католицькі і це для папи вистачило”. Отже, йшлося не про унію, а про практичну політику щодо татар, які загрожували усій християнській Європі. Папу цікавила інформація про походження татар, їхній слосіб вірування, характер культу, традиції, їхню чисельність, військову тактику, стратегічні плани, дипломатію, зокрема характер укладання та дотримання ними договорів, прийом послів.

Утворення могутньої Золотої Орди і встановлення нею панування над значною частиною Руси-України викликало інтенсивну дипломатичну активність Апостольської Столиці. Після того, як пройшов перший панічний страх перед завойовниками, папа встановлює тісні зв'язки з татарами. Апостольська Столиця побачила в них силу, за допомогою якої можна було б домогтися вирішення на свою користь цілої низки міжнародних проблем⁶. Монголи загалом у цей час ще не

були послідовниками жодної із світових релігій, і тому Апостольська Столиця сподівалася схилити ханів до прийняття католицизму, а згодом домовитися з ними як із сюзеренами руських князів і одержати з ханських рук визнання за папою римським верховного володіння руською церквою. Водночас, побоюючись ординської загрози католицьким країнам Східної Європи (Угорщині, Польщі, Чехії, Балтії), Апостольська столиця сподівалася угодою з ханами забезпечити свої позиції у цих країнах. Крім того, Апостольська Столиця намагалася угодою з татарами усунути можливість їх зближення з Нікейською імперією, що дедалі сильніше загрожувала хрестоносцям і створеному ними Латинському цісарству в Константинополі. Зрештою, хани цікавили Апостольську Столицю як можливі союзники в боротьбі з тюрками-сельджуками, які успішно воювали проти хрестоносців на Близькому Сході, ліквідуючи їхні останні завоювання на святій землі. Отже, геополітичні плани Апостольської Столиці вимагали врегулювання її відносин з Золотою Ордою⁷.

Ці чинники висвітлюють особливо делікатну роль місії митрополита Петра до Апостольського Престолу і його участь в I Ліонському соборі. Щодо цього потрібно враховувати те, що поставлення Спаського ігумена Петра Київським митрополитом, судячи з характеру взаємостосунків між київським князем Михайлом і Данилом Галицьким, відбулося під державною протекцією князя Михайла таємно, майже секретно, беручи до уваги тодішню ситуацію — розстановку політичних сил і стан політичних центрів у тодішній Русі, підвладній татарським ханам. Для нормального виконання митрополичих обов'язків новопоставлений митрополит Петро мав би отримати визнання з боку всіх політичних та церковних центрів — Галича, Володимира над Клязьмою, Новгородом. Це на той час було майже неможливим. Першим Данило Галицький відмовився б підтримати кандидатуру Спаського ігумена на митрополичий престол. Саме тоді (1243 — 1244 рр.) з'являється в оточенні князя Данила новий митрополит-номінант Кирило, хоча він був лише номінантом (кандидатом), і то з боку одного тільки Данила Галицького.

Отже, князь Михайло, не розголошуючи поставлення Петра Київським митрополитом, заздалегідь мав план послати цього розумного та прихильного йому владику-дипломата (про дипломатичні здібності якого він знав, спілкуючись з ним під час посольства до Суздаля) на Захід до папи, а може, й до імператора Фрідріха II, шукати політичної допомоги для визволення з-під татарського поневолення. В Апостольській Столиці, мабуть, дійшли висновку, що ініціатива митрополита Петра цілком залежала від політичних поглядів

Київського князя Михайла і його сина Ростислава, одруженого з угорською королівною (майбутнього кандидата на короля Галичини). Однак ця політика була хисткою, і це розуміли в Апостольській Столиці. Бо ще перед від'їздом митрополита Петра на Захід престол зруйнованого Києва дістався з ласки татар суздальському князю Ярославу, який першим побував у татар та дістав від них ярлик — призначення на київського князя. Мабуть, саме тоді, десь 1244 року, татари позбавили архієпископа Петра митрополії, а його протектор князь Михайло був уже тільки чернігівським князем і не мав довір'я у татар через його зв'язки з католицькою Європою через Угорщину і Польщу. Татари підозрювали, що саме звідти їм загрожуватиме християнська ліга. Мабуть, чи не саме ця підозра стала причиною закатування князя Михайла татарами.

Архієпископ Петро — ставленик князя Михайла, не затверджений на митрополита Константинопольським патріархом, представляв на Ліонському соборі не Русь, а лише одного з верогуючих між собою князів. Після собору він не повернувся на Русь-Україну і, можливо, закінчив своє життя при дворі Ростислава Михайловича, який правив у Славонії. Галицько-Волинський князь Данило не визнавав поставлення Петра митрополитом Русі. Данило мав свого кандидата в митрополити і, зайнявши Галич та Перемишль (1242 — 1245), вигнав звідти єпископів — прибічників чернігівського князя.

16 квітня 1245 року, за кілька тижнів перед відкриттям Ліонського собору, виїхало з Ліона до татар папське посольство, очолюване францисканцем Пляно де Карпіні. Завданням посольства було встановити зв'язки між Апостольським Престолом і татарами. Разом з дипломатичною місією посольство мало відкрити постійну лінію і створити відповідні умови для майбутньої місійної праці францисканців серед татар. Проходячи через території християнських земель, церковно підлеглих Апостольській Столиці, або, як вважає М. Чубатий, лише "відчужених від Риму", посольство Пляно де Карпіні мало окреме доручення: "зробити заходи, особливо на Русі, щоб зв'язати її тісно з Римом"⁸. Саме на той час, коли місія Пляно де Карпіні вступила на галицьку землю, відбулися події, які остаточно зруйнували ту політичну систему, яка поставила архієпископа Петра на Київський митрополичий престол⁹.

Романовичам удалося завдати остаточного і смертельного удару Ростиславові, синові князя Михайла та зятю угорського короля Бела, в битві під Ярославом. З Галичини раз і назавжди зникли князь Михайло, його син Ростислав та угорці. Володарем Галичини і Волині — всієї спадщини Романа Мстиславовича — ставали два його сини —

Данило і Василько: рідкісний випадок гармонійної співпраці князів в Русі-Україні. Для Апостольського Престолу це була дуже важлива подія. Адже разом з Михайлом, Ростиславом і уграми з церковної сцени Русі-України (а отже, і з геополітичної карти східної політики Риму) сховався архієпископ Петро, який перед Ліонським собором збуджував оптимістичні сподівання щодо унійної справи.

Тепер Апостольська Столиця орієнтується щодо здійснення церковної унії в Русі-Україні на Данила Галицького, пов'язуючи цю місію з політикою стосовно татар. У донських степах зустрів Карпіні князя Данила, що повертався з Орди, прибитий і упокорений. Данило вирішив без потреби татар не провокувати, але на їх насилля відповісти відсіччю або політичними хитроцями. Водночас прийняв пропозицію Карпіні прилучитися до антитатарського християнського табору країн Західної Європи під егідою Апостольського Престолу.

Данило не встиг ще зорієнтуватися в новій ситуації після повернення від татар і зустрічі з Карпіні, як до нього почали надходити листи від папи Інокентія IV. Незабаром і пруський архієпископ Альберт був призначений папським легатом на Русь-Україну. У листах до Русі папа Інокентій IV закликає руський народ повернутися до послуху Апостольському Престолові, оскільки "... у ваших краях звичаї та обряди Греків, які забобонно і каригідно відступили від церковної єдності, були тепер не без небезпеки для ваших душ зберігані, а тепер під натхненням ласки Божої були освічені ваші серця і ви визнали Римську Церкву за матір всіх інших і вчительку, а найвищого Первосвященника наслідником Петра ..." ¹⁰.

Місія Пляно де Карпіні спрямовувала увагу Апостольського Престолу на державу Данила Галицького і його брата Василька, князя Волинського, бо саме Галицько-Волинське князівство в цей час було найбільш сильним і надійним форпостом не лише на території Русі-України, а й усіх східноєвропейських територіях, захоплених татарами. Однак Данила і Василька турбувало одне: Апостольський Престол цікавили лише справи церковні, він вважав здійсненим фактом церковну унію їхньої держави з Римом, замовчуючи при цьому те, що мали на увазі галицько-волинські князі — допомогу проти татар. Виправдовуючи таку політику Апостольської Столиці, М.Чубатий вважає, що з боку Апостольської Столиці "це була правильна дорога: бо всі народи, які входили у зв'язок з папою, насамперед мусили бути частиною Католицької Церкви. Політична допомога була другим етапом, хоч у тогочасних відносинах цісаря і папи, ледве чи папа був у силі дати народам під татарським ярмом якусь правдиву допомогу" ¹¹.

Саме це скоро зрозумів Данило Галицький і втратив будь-який інтерес до нав'язуваних ближчих стесунків з Апостольською Столицею.

У своїй геополітичній стратегії щодо татар і Русі Апостольська Столиця водночас орієнтувалася на суздальсько-володимирського князя Олександра Невського. Обнадійливими для Риму були деякі заходи Олександра Невського у справі примирення з Мечовими Лицарями та утворення руського латинського єпископства у Пскові. У Ліоні існували рожеві надії, що не тільки Новгород, але й суздальсько-володимирська земля стануть католицькими. Доказом тогочасних настроїв у Ліоні є два листи Інокентія IV до Олександра Невського з 23 січня і 15 вересня 1248 року, в яких папа запитує князя, чи готовий він визнати Римську церкву своєю матір'ю і співпрацювати з нею у стеженні за будь-якими планами і діями татар. Однак Олександр Невський вже був соратником татар і послів папи не прийняв.

Можна погодитися з думкою М.Чубатого, що спроба залучити Олександра Невського до унії з Римом свідчить, як нереалістично дивилися тоді в Ліоні на стан речей у північно-східних землях Русі. Допомога західної християнської Європи проти татар була головною проблемою не лише для католицьких народів, а ще більше для народів, церковно не об'єднаних з Римом. У Ліоні натомість дивилися на цю справу виключно під кутем місіонерської перспективи та унійності руської церкви з Апостольською Столицею. Поширювати католицизм на цих землях доручалося новим динамічним жабрующим орденам у латинському обряді, що викликало опір у Русі.

Князь Данило Галицький зрозумів, що він, як найсильніший володар у Русі-Україні і спадкоємець знищеного Києва, мусить подбати про впорядкування справ Київської митрополії. Кілька років Данило не робив рішучих кроків, щоб посадити на Київську митрополію свого кандидата Кирила. Дехто (наприклад, С.Томашівський) вважає, що Кирило II був не уродженцем Галицько-Волинської держави, а суздальцем, якого на митрополичий престол обрали спільно Данило Галицький та Ярослав Суздальський у ході їх політичного порозуміння. Однак близькість Кирила до Данила і його часте перебування в оточенні Данила вказують на його місцеве походження. Очевидно, Кирило міг бути Холмським єпископом. Причиною таких кроків Данила Галицького був невтішний для нього результат переговорів з папою Інокентієм IV 1246 і 1247 років, під час яких, за твердженням М.Чубатого, укладено церковну унію галицько-волинської Церкви з Апостольським Престолом.

Сподівання Данила, що за церковною унією прийде велика військова допомога Заходу проти татар, спонукало його прийняти оста-

точне рішення щодо Київської митрополії. Данило, очевидно, розмірковував, куди послати свого митрополита на висвячення — до Рима, до латинського патріарха в Константинополь, або до Константинопольського патріарха, який перебував у Нікеї. Обставини склалися не на користь унії Данила з Римом. Духовенство в Галицько-Волинському князівстві, яке до цього часу підтримувало Данила і Василька у справах унії з Римом, поступово охолело до неї з політичних і церковних міркувань. “Ревні посередники між Апостольським Престолом та Галицько-Волинською Церквою розуміли поєднання поміж Церквою Українців та Римським Престолом як заводження латинства. Видно це з того, що папа Інокентій IV листом з дня 27 серпня 1247 р. мусів гасити цей латинський запал місіонерів католицтва на Русі, дозволяючи окремим листом Русинам зберігати свій східний обряд”¹².

Отже, про впровадження латинського обряду не йшлося, але настирливі домагання латинських місіонерів унії викликали незадоволення серед духовенства і негативну реакцію взагалі до церковної унії з Римською церквою. Саме ці обставини схилили Данила наприкінці 1248 року відправити свого кандидата у митрополити Кирила на висвячення до Нікеї. Ї трапилося не передбачене князем Данилом. Його ставленик Кирило одним поїхав до Нікеї, а зовсім іншим повернувся з Нікеї. Він виїхав як східний християнин, толерантний до Апостольської Столиці, а повернувся її ворогом. Патріарх Мануїл II затримав на деякий час Кирила в Нікеї і, очевидно, попрацював з ним так, що Руська церква отримала переконаного і відданого нікейського митрополита русина більш прозахідної області Русі-України. За таку ціну візантійський патріарх погодився призначити на Київський митрополитий престол русина-українця вперше від хрещення Русі-України.

Сорокалітнє лихоліття візантійського царства та візантійської церкви, спричинене захопленням Константинополя хрестоносцями-латинянами, очевидно, подіяло на Кирила. Різка зміна у його світогляді, твердість у проведенні нової церковної політики на Русі, відмінної від тієї, що її проводив останні роки Данило Галицький у церковних справах, дають підставу здогадуватися, що патріарх під присягою взяв у митрополита Кирила II зобов'язання виїхати за межі Галицько-Волинської держави. З Нікеї митрополит Кирило II повернувся переконаним ворогом церковної унії Данила з Римом і прихильником політики татар. Як не згодний з Даниловою церковною та державною політикою, митрополит Кирило II залишає територію Галицько-Волинської держави та від'їжджає на північ на Суздальсько-Володимирську землю десь на початку 1250 року.

Поставлення митрополита Кирила II в Нікеї та його пронікейська політика викликали певні зміни у ставленні Данила до Апостольського Престолу. Митрополит Кирило II ніколи публічно не осудив протягом свого тридцятидвохрічного перебування на престолі Київської митрополії укладення унії з Римом. Ставлення митрополита до Данила було холодним, але не зовсім відчуженим, бо першим церковним актом було вінчання митрополитом Кирилом дочки князя Данила з Андрієм — князем Суздальським¹³.

У Галицько-Волинській державі почали втрачати надію, що Захід зможе прийти з такою військовою допомогою, яка б зулинила і розгромила б татар. Апостольський Престол не бачив практичної можливості надати Данилові військову допомогу, яка б врятувала церковну унію з галицько-волинською церквою. У папському оточенні дійшли висновку, що справу унії можна врятувати якимсь подарунком для Данила (наприклад, королівською короною). Данило не міг прийняти від папи корони, тому що цей акт мав продемонструвати незалежність Галицько-Волинської держави і її входження в протитатарську лігу західних держав. Данило розумів, що коронація викличе негативну реакцію “татарської рати”. Пропозиція з боку папи дати корону для Данила та його відмова переконливо засвідчували, що церковна унія ґрунтувалася на політичній основі, що вона подібна до інших унійних спроб того часу між Візантією і Римом. І хоча існувала якась ідейна умова для унії, що ґрунтувалася на прозахідних симпатіях Данила, він, будучи досвідченим політичним та державним діячем, далекоглядним дипломатом, розумів, що таким кроком викличе з боку татар катастрофу для своєї держави. Тому за першим разом Данило відмовився прийняти папську корону, про що зберігся запис у Галицько-Волинському літописі: “Древле бо того прислал к нему папа пискупа Беренського і Каменецького река ему: і приими вьньц королєства. Он же в то время не прьял бь река: рать татарская не престаєть зль живущи с нами”¹⁴.

Князь Данило формально вважався васалом, залежним від Орди після його подорожі до татар. Галицько-Волинська держава на Сході була відкрита для татарських нападів. Саме тому Данило постійно відмовлявся від папської корони. Зрештою коронація Данила відбулася в далекому закутку його держави, в Дорогочині, без особливих урочистостей в оточенні небагатьох її учасників. Вістка про це дійшла до татар, які змінили свою тактику до Данила та жадали від нього якихось доказів розриву з Апостольською Столицею. Данило, не дочекавшись хрестоносного походу проти татар, а, навпаки, стягнувши на свою державу татарські полчища, змушений був дати татарам доказ

розриву з Апостольською Столицею. Першим кроком, формально вожим щодо Апостольської Столиці, була участь галицько-волинських збройних сил у поході на Литву (яка стояла під папською опікою). Участь у цьому поході Данилових збройних сил у римській курії вважалася образливою акцією щодо папи.

Згодом, чи то під тиском татар, чи як доказ свого розчарування отримати допомогу від папи, з Данилового оточення було відправлено папське посольство, що складалося з домініканців, які від 1246 року були постійно при Данилі. До того ж митрополит Кирило II на той час, побувавши в татарській ставці в Сараї, чітко провадив протатарську політику. Татари зі свого боку, щоб примусити Данила відчуті їхню зверхність, якимись актами, можливо, продемонстрували також церковну залежність держави Данила від прихильного їм Київського митрополита, що проживав в областях, які без будь-яких застережень визнали татарську владу над ними.

Все це послабило і остаточно припинило будь-які зв'язки Данила з Апостольською Столицею. У листі від 13 лютого 1257 року папа Олександр IV звинуватив Данила, що він провинився проти віри та проти послуху церкви. Папа доручив двом католицьким єпископам — Оломунецькому і Вроцлавському — податися до князя Данила, щоб на нього накладти церковну кару. Водночас у своєму листі від 11 лютого 1257 року до Любуського єпископа папа Олександр IV підтверджував юрисдикцію Любуського єпископа над сповідниками латинського обряду на Русі. Саме цей крок папи стверджував, що зв'язки церкви Галицько-Волинської держави з Апостольською Столицею розірвані, а унія Данила вже мертва. Це відповідало постанові IV Латеранського собору “Про різні обряди у тій самій вірі”, якою регулювалося ставлення до місцевого єпископа вірних східного, а також латинського обряду, що живуть на території східної церкви. Одні й другі підпорядковуються місцевому єпископові, отже, має бути тільки один єпископ на одній території. Відновлення юрисдикції латинського Любуського єпископа на території Галицько-Волинської держави означало, що Апостольська Столиця вже не вважала сповідників східного обряду підданими Апостольського Престолу.

М. Чубатий дотримується думки, що король Данило діяв під терором татар і тому, незважаючи на свою безсумнівну прихильність католицтву і свою прозахідну орієнтацію, врятувати церковну унію він був не спроможний без солідної допомоги католицького Заходу, без справжнього хрестоносного походу західних християн на татар. І це дало змогу татарам панувати цілих два століття на європейському

Сході, а на церковному полі відколоти східних слов'ян назавжди від Вселенської церкви.

На нашу думку, тут не враховується ще один важливий чинник, про який уже згадувалося раніше, а саме висвячення митрополита Кирила в Нікеї Константинопольським патріархом, а отож цілковите ігнорування князем Данилом церковної юрисдикції Апостольської Столиці. Якщо, за твердженням М. Чубатого, церковна унія Галицько-Волинської церкви з Римом була довершена в 1247 — 1248 роках, то відправлення Данилом наприкінці 1248 року свого кандидата на митрополита для висвячення Константинопольським патріархом — це найзухваліший удар по унії з Апостольською Столицею. Чи міг Константинопольський патріарх висвячувати митрополита для Київської церкви, західна частина якої визнавала над собою юрисдикцію Апостольської Столиці?

Митрополит Кирило був прихильником співпраці з татарами. Його поїздка в Орду увінчалася для церкви успіхом. Головний хан погодився на утворення єпископства в столиці ханів Сараї над Волгою. Оскільки під час татарської навали Переяславське єпископство було цілком зруйноване і перестало існувати, то нова єпархія в Сараї дістала назву Переяславсько-Сарайська. Першим Переяславсько-Сарайським єпископом став Митрофан 1261 року¹⁵. Його єпархія обслуговувала на татарській території прибулих туди християн, а також полонених православних з українських і московських земель Київської митрополії, чисельність яких в Орді сягала десятків тисяч. Керівник папського посольства Пляно де Карпіні бачив у Сараї руських духовних. Перед великим шатром хана Гаюка у прилеглий до нього молитовниці він чув, як відправляли богослужіння у східному обряді. Голландський мандрівник Рубруквіс зустрів 1253 року на дворі великого хана руських проповідників. Християнство почало поширюватися серед татар. Німецький мандрівник Марко Поло 1258 року писав, що хан Хулибай прийняв християнство¹⁶. Християнство утверджується і в Орді завдяки зв'язкам з татарами князів і бояр Суздальсько-Володимирської землі¹⁷.

Митрополит Кирило 1267 року знову поїхав до Орди і від великого хана Манигу-Тімура отримав ярлик для всієї православної церкви, який гарантував їй не лише вільне існування, а й значні привілеї. Цей ярлик звільняв усі церковні маєтки від сплати податків як татарам, так і руським князям. Завдяки ярликові усі церковні маєтності бралися під татарську опіку, особливо у ході воєнних дій. Водночас ярликом на духовних осіб покладался суворий обов'язок молитися за татарську владу та бути до неї лояльними¹⁸.

Як уже наголошувалося, не тільки Апостольська Столиця, а й Константинопольська митрополія мала дипломатичні стосунки з Ордою, домагаючись досягнення геополітичних цілей Візантії як на Сході, так і на Заході. Активним провідником візантійської політики в Орді був єпископ Феогност, поставлений митрополитом Кирилом під час його перебування в Орді 1267 року. Феогност посів місце Митрофана, який побажав піти в монастир. Отже, заміна єпископа в Орді була доцільною, щоб у Сараї єпископську посаду обіймав своєрідний політичний посередник між дворами великого хана і візантійським. Феогност, очевидно, грек, добре володів грецькою й татарською мовами. Свою посередницьку роботу він виконував надзвичайно динамічно: тричі подорожував до Візантії як дипломат за десять років свого єпископства в Сараї. Деякі дослідники висловлюють припущення, що саме завдяки утворенню цієї дипломатичної служби митрополит Кирило отримав ханський ярлик для Руської церкви.

Наступник митрополита Петра новий митрополит грек Максим (1285 — 1305) мав виконувати насамперед доручення візантійської державної політичної служби щодо татар. По прибутті до Києва він негайно поїхав до Сараю. Візантійському імператору Андроніку II потрібно було закріпити приятні стосунки з татарами, щоб схилити їх у свій бік у разі конфлікту з сицилійським королем та його союзниками на малоазійському континенті. Саме ця місія митрополита Максима була головною. Крім того, правовий статус Київського митрополита, визначений ярликом 1267 року, потребував підтвердження митрополитів татарським ханом. Без такого підтвердження митрополит не міг розпочинати свою діяльність на престолі Київської митрополії.

Наприкінці життя митрополита Максима його діяльність на татарським терені зазнала певних труднощів. Численні посольства Апостольського Престолу до татарської столиці все-таки зуміли переконати ханів, що Рим не є політичним ворогом татар, а має лише намір організувати місіонерство серед татар. Ця акція римських пап була досить успішною. Наприкінці XIII — на початку XIV століття в столиці татар Сараї над Волгою францисканські монахи так запіпаділиво здійснювали місіонерську діяльність, що їм вдалося навернути в католицтво самого хана Тохту (1291 — 1313), який із своїми трьома синами прийняв хрещення. Але це були винятки.

Великих успіхів у християнізації татар, які загалом були байдужими до релігійної віри, не могло бути. Хани вважали, що вони божественного походження і призначені володіти світом. “Невже ж той, хто вас послав, не знає, що великий хан є син Божий”, — запитували вони місіонерів, присланих папою. І все ж таки єпископ Феогност, який був

на патріаршому Константинопольському соборі 1301 року, говорив про бажання деяких татар охреститися і запитував: “Якщо татари бажують хреститися, а немає великої посудини, то що тоді робити?”. Отці собору порекомендували тричі обливати, промовляючи: во ім’я Отця, і Сина, і Святого Духа. Вже за митрополита Кипріяна були християнські церкви в татарських селищах, а від охрещених у XIV — XV столітті татарських мурз пішли окремі роди князів і бояр православної віри на московській землі, зокрема рід Годунових.

Митрополит Київський та Галицький Петро (1308 — 1326) так само подався до татар, де дістав татарське підтвердження і митрополичий ярлик, який надав йому великих матеріальних благ, досить широких прав і привілеїв¹⁹. Залежність від татар зробила його незалежним від князів Суздальщини. Саме на той час ханом був уже згадуваний Тохта, який прийняв християнство. Після нього ханський престол в Сараї обіймав Узбек, який став суддею у завзятих сперечаннях між суздальськими князями. Майже всі північні князі прибули до Сараю, щоб стати перед новим ханом. Прибув туди і митрополит Петро. Незважаючи на отримане від татар підтвердження своїх митрополичих прав і привілеїв, Петро I мав дедалі складніші стосунки з Ординськими правителями, бо в тодішній їх столиці Сараю набули великого впливу місіонери католицького ордену францисканців. Від ханів Тахти і Узбека вони отримали великі привілеї і необмежені можливості для місіонерської праці як серед православних підданих Орди, так і серед татар. Католицький вплив сягав аж до Китаю. Через свої посольства папі Климентію V (1305 — 1314) вдалося посадити в Пекіні на імператорському дворі єпископа Монтекорвіно.

Проте, незважаючи на досить високі досягнення францисканців у поширенні католицизму (їх поважний вплив у Сараї і в головній штабквартирі татар у Пекіні), це не зупинило наступу ісламу. Магометанська пропаганда зіткнулася з християнською проповіддю і перемогла. 1321 року хан Узбек прийняв ісламське віросповідання і нове ймення Султан Магомед Узбек Хан. Якщо татари, які практикували шаманізм, були толерантними до інших релігій і з пошаною ставилися до християнського духовенства, то татари, що сповідували іслам, стали фанатиками. Це значно погіршило становище християн, а татарський гніт на українських землях ставав дедалі жорстокішим і нестерпнішим.

Татарська навала різнобічно впливала на населення Київської Русі. З одного боку, як це видно з пам’яток тогочасної церковної літератури, це всенародне лихо сприймалося, як щось на зразок біблійної кари на Ниневію і викликало в народі настрої покаяння. Це,

звичайно, могло мати оздоровлююче значення в моральному житті народу. Через біди і страждання від “невірних” українці почали усвідомлювати відмінність між християнством і язичництвом. Посилювалася віра у християнські цінності, які надихали на подвиги в ім'я батьківщини. Ця свідомість віросповідної відмінності від язичників поєднувалася із почуттям патріотизму, любові до батьківщини, до рідної землі, до дедалі зростаючого почуття своєї національної приналежності.

З іншого боку, негативний вплив татарського ярма залишав свій слід у народі. “Татарські люди” — так називалося населення на узбережжі рік Случа, Горині, Тетерева, на Побужжі і на Поділлі, яке не визнавало влади князя Данила Романовича, а лише татар. Останні, розхитуючи підґрунтя української князівської влади, охоче підтримували цей сепаратизм, давали “татарським людям” самоуправу і брали від них данину. Князь Данило нищив “татарських людей”, бо розумів: якщо не викоринити цей рух з українських земель, буде зруйнований державний лад, зазнає непоправних деформацій політичне життя України, проростуть на українському ґрунті паростки бусурманства. Це була загроза розкладу українського етносу, нівелювання на ординській кшталт культури, духовності українського народу.

Саме тому Данило Романович не нехтував суворими карами: палив непокірні міста, знищував татарські поселення, віддавав “татарських людей” в неволю.

Татарська навала призвела до зубожіння культурного життя українського народу. На Подніпров'ї воно цілком завмерло. Українські князі, бояри, вище духовенство перебиралися на північ, на Суздальсько-Володимирську землю, Московщину, на західноукраїнські землі, де лишилася українська державність і ще жеврів дух Київського християнства.

Під час татарської навали процес розкладу Київського християнства прискорився, що виявилось насамперед у поділі єдиної Київської митрополії, в перенесенні Київської митрополії на північ (до Володимира над Клязьмою), в боротьбі за митрополичу кафедру.

2. Міждержавна боротьба за митрополичу кафедру

Утворення у зв'язку з остаточним занепадом Київської держави нових держав з іншими політичними центрами призвело до міждержавної боротьби за митрополичу кафедру, за місце осідку митрополита. Ця боротьба точилася два століття і скінчилася поділом єдиної, для

всього православного слов'янського Сходу, Київської митрополії під юрисдикцією Константинопольського патріарха на дві окремі митрополії: Київську і Московську.

Неабияку роль Київського митрополита не лише в церковно-релігійних справах, а й у національно-політичному житті, у вирішенні морально-етичних проблем, зрештою, як об'єднуючого центру східнослов'янських племен, добре розуміли видатні князі ще в дотатарські часи. Вже в середині XII століття були наполегливі спроби основоположників нового політично-державного центру на півночі, князів Мономаховичів Суздальських, мати власного митрополита, щоб відокремитися у церковному плані від Києва. Андрій Суздальський 1169 року (ще до зруйнування ним Києва) направив посольство до Константинополя з проханням поставити окремого митрополита у Володимирі над Клязьмою (центр нового великого князівства).

Переселення двох Київських митрополитів Кирила II (1250 — 1281) і Максима (1285 — 1305) на північ, до Володимира над Клязьмою, поставило Галицько-Волинську державу, як спадкоємицю Київської Русі-України, і Українську церкву у важке становище. Київський митрополит Кирило II, українець, який був серед перших українських митрополитів, висвячених Константинопольським патріархом [митрополити русичи-українці Іларіон (1051 — 1065) та Клим Смолятич (1147 — 1163) були поставлені, як відомо, собором єпископів у Києві і на висвяченні у Константинопольського патріарха не були та й, зрештою, мабуть, і не могли бути ним визнані], обминав свою батьківщину через католицькі впливи у Галицько-Волинській державі і ревного виконання своєї клятви, даної у Візантії, про зосередження своєї діяльності на північно-східних землях — там, де формувалася політичний і державний центр майбутньої Московії. Наступник митрополита Петра II митрополит грек Максим робив те саме, хоча й дипломатичніше, намагаючись позбавити Галицько-Волинську державу стати спадкоємицею Києва як центру українського християнства.

Данило Галицький сподівався зломити татар завдяки Апостольській Столиці і католицькому Заходові. Якщо б це йому вдалося, тоді й церковна проблема вирішувалася б традиційно для Київського християнства княжої доби — відкритістю до православного Сходу і католицького Заходу на ґрунті віросповідної толерантності й вірності східному обряду, який став виявом культури і духовності українського народу. Данило не зміг перемогти татар за допомогою католицького Заходу, бо спроби укласти церковну унію з Апостольською Столицею не вдалися.

Східне християнство, яке перетворилося на українській землі в особливе Київське християнство, не знайшло підтримки на Заході. Плани католицьких екстремістів тих часів наблизити латинське християнство до нації з 300-літньою християнською культурою Київського християнства були так само нереальними, як спроби опору ординцям за допомогою послаблених місцевих сил.

Сто років перебування церкви Русі-України під владою Константинопольського патріарха, після останнього церковно-національного усамостійнення шляхом соборного вибору митрополита Кліма Смолятича, призвичаїли державно-церковні кола на Русі-Україні жити під опікою східного патріарха. І тому не дивно, що навіть такий наблизений до католицької Західної Європи князь, як Данило Галицький, згодом обрав єдиний шлях до упорядкування церковних справ у своїй державі — вислання свого ставленика Кирила на митрополиче висвячення до Константинопольського патріарха в Нікею. Данило сподівався, що митрополит Кирило II осяде, якщо не в Києві, то в Галичі чи Володимирі і, отже, піднесе його державний авторитет в очах татар і мешканців північних земель колишньої єдиної Руської держави.

Однак сталося інакше. Після занепаду церковної унії Данила з Апостольською Столицею авторитет Константинопольського патріарха в Галицько-Волинській державі значно утвердився. За часів князювання Льва I Даниловича (1264 — 1300) релігійна ситуація в князівстві була спокійною. Вона лише загострювалася у зв'язку з негативним трактуванням Київського християнства на західноукраїнських землях католицькими екстремістами, які намагалися протиставити йому латинське християнство як єдино правильне і спасенне. Але це тільки тісніше зв'язувало церкву на цих землях з патріархом.

Митрополита грека Максима Лев Данилович прийняв, бо звичай надсилати греків-митрополитів для Руської церкви був нормою. Однак неприйнятним стало його переселення на північ та блукання поміж Києвом, Володимиром над Клязьмою, Новгородом чи Заліським Переяславом. Отже, відбулося фактичне перенесення митрополичого престолу і митрополичого клиросу (хоча юридично зоставалася назва Київської митрополії і Київського митрополита) до Володимира над Клязьмою. Сталося це 1299 року, і Лев Данилович зразу ж відреагував: 1300 або 1301 року він став домагатися утворення окремої митрополії для Західної України в її столиці Галичі.

Історія утворення Галицької митрополії довгий час викликала серед істориків певні застереження. Цю тему, наприклад, Макарій та Суворов ігнорували. Лише відкриття та опублікування наприкінці

XIX століття німецьким візантиністом Гельцером грецьких першоджерел дало змогу довести існування Галицької митрополії на зламі 1302 — 1303 років постановою імператора Андроніка II і патріарха Афанасія²⁰.

Послугуючись матеріалами Гельцера, низка авторів ґрунтовно дослідила Галицьку митрополію²¹. Нова митрополія, названа митрополією Галича, як констатується у грецьких джерелах, посіла 81 місце в каталозі митрополій Константинопольської патріархії. Галицька митрополічна кафедра характеризується як “давнє єпископство митрополії Великої Русі”. Отже, чи саме не відтоді в церковних документах фіксується назва Велика і Мала Русь. Малою Руссю називаються тут тільки території Галицько-Волинської держави і Галицько-Волинської митрополії, до складу якої увійшли як єпархії, крім Галича, Володимир, Перемишль, Луцьк, Турів і Холм. З того виходить, що інші землі Русі-України, а саме Придніпров’я та Лівобережна Україна не включені до Малої Русі. Отже, назви Мала і Велика Русь не тотожні назвам Малоросія і Великоросія, введеним в ужиток щодо України і Московщини в пізніший, козацький період. Назва Мала Русь означала в даному разі малу частину Руської митрополії, тобто лише західноукраїнські єпархії, а Велика Русь — інші частини Київської митрополії.

Галицька митрополія була першим природним проявом розвалу Старої Руської (Київської) митрополії внаслідок занепаду і поділу стародавньої Руської держави на окремі етнічно-національні і політичні одиниці. Галицька митрополія від самого початку мала ворогів. Першим її ворогом був Київський митрополит, який правив тепер, як потім і всі його попередники, за межами Русі-України. Константинопольський патріарх під тиском дав згоду на утворення нової Галицької митрополії. Побоюючись, що ця західноукраїнська митрополія може бути суб’єктом унії з Апостольською Столицею і остаточно втратиться для Константинопольської патріархії, у Константинополі вирішили, щоб усі єпархії стародавньої Київської митрополії перебували під опікою московського (формально ще київського) митрополита, який не зрадить візантійської ортодоксії.

Візантійська церковна політика орієнтувалася на суздальсько-володимирських князів, на політичні кола, які працювали в напрямі створення централізованої Московської держави. Константинополь докладав зусиль, щоб використати будь-які сприятливі для нього умови щодо ліквідації або об’єднання Галицької митрополії з тією формально Київською, а фактично вже Московською митрополією. Сусідня Литва, яка завойовувала білорусько-українські землі, почала так само домагатися окремої Литовської митрополії. Під тиском

Візантії, Володимиро-Суздальської коаліції, Литви Галицька митрополія фактично 1347 року канонічно ліквідована. Після окупації Галичини польський уряд клопотався про відновлення Галицької митрополії, щоб не допустити литовського впливу в Галичині (Волинь вже була під Литвою).

Саме лист польського короля Казимира до патріарха дає повнішу інформацію про минуле Галицької митрополії. З грамоти короля Казимира довідуємося, що “першим галицьким митрополитом за згодою патріарха був Ніфонт, другим Петро, третім Гавриїл, четвертим Федор — оці самостійно сиділи на престолі Галича”²². Патріарх погодився на утворення Галицької митрополії, сподіваючись обминути гірше для Візантії зло — унію Західної України з Римом. Для запевнення, що нова митрополія не перейде під юрисдикцію Апостольської Столиці, напевно, було підбрано відповідного кандидата на митрополита. Більшість дослідників переконана, що першим галицьким митрополитом був не русич-українець, а, мабуть, грек, та й то спеціально підбраний. Перший галицький митрополит Ніфонт обіймав престол не більше трьох років (1302 — 1305). Ї трапилося так, що 1306 року водночас опорожнилися і Київська і Галицька митрополії. Князь Юрій Львович (1300 — 1316) призначив кандидата на галицького митрополита. Ним став галичанин, ігумен Ратенського монастиря біля Белза на ім'я Петро.

Патріарх Афанасій використав одночасне опорожнення обох митрополій і поставив Петра і на Київську митрополію. Можна припустити, що він зобов'язав митрополита Петра (1308 — 1326), як і раніше митрополита Кирила II, не осідати на непевнім для Візантії терені галицько-волинської церкви, але на терені для патріарха певнішим, у Володимирі над Клязьмою. Істориків цікавить: що сталося з Галицькою митрополією, чи було її скасовано? Очевидно, митрополит Петро, як вважають М. Чубатий, І. Власовський, своєю особою об'єднав обидві митрополії, які канонічно далі існували, але окремо.

Прибувши на суздальсько-володимирську землю, митрополит Петро у суперечці північних князів за першість обстоював Москву і цим, по суті, допоміг їй стати гегемоном суздальсько-володимирсько-московської землі. Пізніше за цю послугу і вірне служіння московські князі оголосили митрополита Петра святим і покідувалися про написання двох Житій святого Петра-митрополита.

Вдячна Москва побудувала митрополиту Петру ще за його життя Успенський собор у Москві, де його й було поховано 1326 року. Невдовзі він був канонізований як святий і всієї Русі чудотворець. На думку російського історика В. Ключевського, підтримка з боку митро-

полита Петра “найбільше допомогла московському князю зміцнити своє національне і моральне значення в північній Русі”.

Поєднання в особі Петра двох канонічно створених митрополій позбавляло Галицько-Волинську церкву окремішності і самоуправи і водночас розходилося з планами Галицько-Волинського князя мати свого власного митрополита біля себе. Як вважав М. Чубатий, після об'єднання обох митрополій і від'їзду митрополита Петра на північ для служби Москві, князь Юрій Львович звернувся до папи Климента V з проханням надіслати йому королівську корону і заключити церковну унію. Але, очевидно, Апостольська Столиця після невдалої Данилової унії ставилася обачливіше до нових спроб унії з галицько-волинською церквою. Митрополит Петро зосередив свою увагу виключно на справах московських, обминаючи Галицько-Волинську митрополію, маючи, ймовірно, відповідну інструкцію від патріарха²³.

Щодо цього варто звернути увагу на розпачливу рефлексію відомого дослідника історії християнської церкви в Русі-Україні М. Чубатого, “Стоїмо перед важливим фактом, гідним застанови історика, зокрема історика України, — пише він, — де лежить причина, що два протатарські митрополити — Кирило II й Петро, оба галичани, уродженці тої частини території Русі-України, що була найбільш насичена західно-європейськими католицькими культурними впливами, обидва при боці галицько-волинських володарів Данила та Юрія Львовича впливові люди, ставши митрополитами, покидають не тільки Київ, від соток літ традиційне святилище Руської Церкви, але й саму Русь-Україну. Вони переносять осідок митрополитів на північ, на чужу тоді вже землю, щоб там авторитетом свого уряду розбудувати силу чужих земель, колишніх колоніальних територій Русі-України, а рівночасно своєю відсутністю на Русі помагати до понижування значення своєї батьківщини”²⁴.

М. Чубатий не приймає як оправдальні аргументи їх перебування на північних землях: занепад Києва, загрозу татарських нападів на традиційне місце осідку київських митрополитів — Св.Київську Софію. Зрештою, справді, всім митрополитам під час тривалої татарської навали в Україні довелося не тільки мати справу з татарськими можновладцями, але й працювати під їх орудою (отримання ярлика на права й пільги). Залишення Києва, мандрування по чужих північних землях, шукання пристановища в Заліськім Переяславі, Суздальському Володимирі, Твері чи в малозначущій тоді Москві пояснюються тим, що митрополити Кирило і Петро робили це під моральним тиском патріарха.

Візантійські патріархи погоджувалися на осідок київських митрополитів у суздальсько-володимирських територіях насамперед тому, що були впевнені, що там візантійське православ'я матиме найсильнішу опору і що київські митрополити там лишаться вірними Візантії. Така позиція Візантії завдала смертельного удару Києву за його часту опозицію Візантії, самостійну християнську індивідуальність та його християнську вселенськість. Ці особливості українського християнства візантійські патріархи намагалися знищити і зробити з Русі-України свою політичну і релігійну піддану.

Галицько-волинські князі, розчаровані й другою невдачею щодо інших українських кандидатів на спільній для слов'янського сходу Київській митрополичий престол, порушили знову питання про обрання окремого митрополита в Галицько-Волинській державі. В актах Константинопольської патріархії згадується 1331 року "наречений митрополит Галицький Гавриїл". У грамоті польського короля Казимира Великого з 1370 року подається ще один галицький митрополит після Гавриїла — Федор, який був на галицькій кафедрі вже за князя Любарта, сина Гедиміна, великого князя Литовського, тобто, коли рід князів Романовичів (зі смертю Юрія II 1340 року) припинився, а галицькі бояри запросили на галицько-волинського князя Дмитра-Любарта з Литовського княжого роду. За часів князя Любарта Московою було скасовано окрему Галицьку митрополію, а її єпархії підпорядковано митрополиту Київському, фактично — Московському (історик Філарет Гумилевський іменує у цей період митрополита Русі "Києво-Московським").

З цією метою московський князь Симеон Гордий, син Івана Калити і митрополит Феогност-грек, наступник на Київську кафедру після митрополита Петра, звернувся до Константинополя з проханням скасувати Галицьку митрополію. Підкріпивши своє прохання значною жертвою на відбудову зруйнованого 1345 року славетного Софійського храму в Константинополі, князь і митрополит послалися на давню єдність митрополії на Русі, від чого й надалі "залежить єдність самого ісповідання віри в народі". Патріарший собор 1347 року постановив скасувати попередню ухвалу про окремого Галицького митрополита для "малої Русі"²⁵.

Питання окремого галицького митрополита постає ще раз через 23 роки, коли в боротьбі Литви й Польщі за Галичину остання остаточно достається Польщі (1366 р.). Казимиру Великому не було байдужим те, що українське православне населення Галичини підлягало митрополитові, що сидів у Москві та підтримував політику московських князів. У цих умовах Казимир міг розпочати й покатоличення

православних, але не зробив цього, бо був обережним політиком. Галичину він колонізував католицькими поселеннями (поляками, німцями), але до віруючих корінної православної української народності ставився толерантно; з політичних мотивів не зловживав насильством над релігійною совістю громадян своєї держави. 1370 року Казимир засилає до Константинополя українського єпископа Антонія на митрополиче поставлення і в грамоті до патріарха доводить, що Галицька митрополія вже колись існувала і має знову існувати. Загроза короля, що нав'язуватиме православним латинську віру, якщо не буде Галицької митрополії, подіяла на патріарха. Патріарший синод 1371 року утвердив Антонія Галицьким митрополитом з юрисдикцією над Перемиською, Холмською, Турівською і Володимиро-Волинською єпархіями.

Після смерті митрополита Антонія (1370 — 1391) Галицька митрополича кафедра вже не була під Константинополем. Москва знову втручається у цю справу, і православна митрополія в Галичині припиняється. Наприкінці XIV століття під владу польських королів підпадає і Литва з Литовською (Київською) митрополією. Отже, у польських королів не було потреби в окремій для Галичини митрополії.

З занепадом Галицько-Волинської держави український народ, за винятком Західної Галичини і Холмщини, був під Литовською державою. Роль церкви в житті держави, значення митрополита як першоїєрарха скоро оцінили й великі литовські князі, які на той час були ще язичниками. Роль митрополита і митрополичої кафедри як об'єднуючого центру національно-церковного життя мала велике значення, якщо врахувати тодішні політичні реалії, напружені і часто конфліктні відносини між Литвою і Московщиною. Якщо галицько-волинські князі не могли примиритися з тим, що київські митрополити діяли на півночі, у Володимиро-Суздальській державі, коли польський король Казимир Великий не бажав мати митрополита в Москві для далекої від неї Галичини, то тим більше не могли погодитися з підлеглістю іноземному митрополитові православної церкви в їхній державі литовські князі. Суперництво Литовського князівства і Московської держави було неминучим, бо і Литва, і Москва мали великодержавні амбіції. Митрополича кафедра стала в центрі литовсько-московської міждержавної політики.

Вже литовський князь Гедемін (1315 — 1341) домагався від візантійського імператора і патріарха власного митрополита для східних християн в його державі. Перша Литовська митрополія, окрема від Києво-Московської, встановлюється ще за часів Гедеміна. Першим митрополитом Литовської митрополії став 1317 року Феофіл, якого

було призначено візантійським імператором Андроніком II і патріархом Іоаном XIII Гликом. Того ж самого року він брав участь у патріаршому соборі в Константинополі. У каталозі церков, підлеглих Візантійському престолові, складеному під час управління Андроніка Палеолога Старшого (1282 — 1320), зазначено, що виділено окрему Литовську митрополію. Згодом, як про це записано в тому ж каталозі, Литовська митрополія була закрита “зادля малого числа християн та через близькість їх до Руси, так що руський (Київський) митрополит легко може ними правити”. Очевидно, першу митрополічну кафедру було засновано лише для Литви, фактично для Білорусі (Полоцька і Турівська єпархії), а не для України. На її ліквідації настояли Галицький митрополит, Московський князь Симеон Гордий і митрополит Феогност.

Після оголошення Київської митрополічної кафедри 1352 року митрополитом Феодоритом (який був висвячений патріархом Тернівським (Болгарія) і тому не визнавався Константинопольським патріархом) Великий Литовський князь Ольгерд Гедимінович, не бажаючи поглиблення конфлікту з візантійськими політично-релігійними колами і Москвою, усунув митрополита Феодорита з Києва.

І тут постає питання: хто був Київський митрополит Феодорит, який митрополічний престол обіймав в 1352 — 1356 роках, на кого він спирався, домагаючись митрополічної кафедри, по суті, революційним шляхом? Це питання в історичній науці остаточно не з'ясовано. Воно рефлексує своєю подібністю до церковної епопеї митрополита Клима Смолятича, до традиційних намагань київських митрополитів здобути незалежність від візантійських політично-релігійних кіл та самоуправління для української церкви, яку вона мала за часів Володимира Святославовича.

Російські історики намагаються звести появу самостійного митрополита Феодорита в Києві в середині XIV століття до звичайної появи невідомого нікому духовного авантюриста²⁶. Поставлення на опорожену Київську митрополію проти волі Візантії (імператора і патріарха) свідчить, доводить М.Чубатий, що “ми маємо тут діло з дуже серйозним і добре продуманим кроком, віддзеркалюючим відроджені амбіції єпархій та владик Руси-України — дістати власного митрополита вже не для частини (як Галицька Митрополія), а для всієї Руси-України”²⁷. Дослідник вважає, що митрополит Феодорит був обранцем опозиційного єпископату Руси-України, який боровся проти намагань московського митрополита Феогноста ліквідувати у 30-ті роки Галицьку митрополію. Єпископат України продовжував боротьбу за своє усамостійнення і після скасування Галицької митрополії, про що

свідчать його демонстраційні з'їзди в Чернігові і Брянську 1331 — 1332 років. Були навіть спроби утотожити митрополита Феодорита з галицьким ексмитрополитом Федором.

На кого спирався Феодорит, які політичні сили його підтримували і, мабуть, навіть висунули на арену церковного життя в Україні? Одні вважають, що він спирався на Ольгерда (Голубинський, Карташов, Власовський), інші схильні зробити його навіть ставлеником татар (такої думки раніше був і Чубатий). Найбільш реалістично про цю справу йшлося в старому московському джерелі, на яке послався і Макарій (Булгаков): “патріарх болгарський рішив поставити Феодорита митрополитом на прохання південних руських князів”. Отже, мабуть, є підстави погодитися, що митрополит Феодорит не спирався ні на татар, ані на литовського князя, але на українських князів Придніпров'я, провідником яких був київський і чернігівський князь Федор.

Цей церковно революційний крок української ієрархії і князів викликав неабияке занепокоєння і обурення у Константинополі і Москві. Домагання політично ослабленого українського народу відбудувати свою церкву суперечили планам Москви і Візантії.

Щоб поліпшити канонічні відносини білорусько-української церкви з Константинопольською патріархією, Ольгерд направив до патріарха свого родича ченця Романа як кандидата на Київську митрополічу кафедру. Московським кандидатом на Київського митрополіта був Олексій, єпископ Володимирський.

Отже, Константинопольська патріархія була поставлена у важке становище між двома політичними силами на Сході Європи — великими князями литовськими і московськими. Рішення було знайдено: Романа було поставлено митрополитом Литви і Волині, а Олексія — митрополитом “Київським і всієї Русі”. Цим актом патріархія фактично затверджує Москву як постійну резиденцію Київського митрополіта. Це означало, що до нього належали, крім північних єпархій, українські єпархії з Кисвом у Литовській державі. Митрополит Роман таким рішенням Константинополя не був задоволений, зайнявши Київ, він почав поширювати свою юрисдикцію і на українські єпархії, спираючись на підтримку князя Ольгерда. Коли до Києва прибув митрополит Олексій, Ольгерд наказав полонити його разом з оточенням, а також відібрати в нього церковні ризи та кинути до в'язниці. Митрополиту Олексію вдалося втекти до Москви, але боротьба за митрополічий престол продовжувалася далі.

У гру ввійшли ще більші сили, ніж Київський князь Федір, бо саме тоді Феодорит був змушений лишити Київський митрополічий прес-

тол. Що з ним сталося — невідомо через брак будь-яких джерел. Київ перейшов до Литви. 1361 року протектора Феодорита князя Федора було усунено від влади, київський княжий престол посів син Ольгерда — Володимир.

Митрополит Роман помер 1361 чи 1362 року. Після його смерті князь Ольгерд продовжує боротьбу за окремого митрополита для литовсько-білорусько-українських земель, які входили до Литовсько-Руської держави, проти зазіхань на юрисдикцію над єпархіями цих земель митрополита Олексія з Москви. Ольгерд звертається до Константинопольського патріарха з оскарженням проти митрополита Олексія, підкреслюючи особливу політичну роль митрополита Олексія, який благословляє Московського князя і москвитян на пролиття крові, до Києва не приїжджає, в Литві не з'являється. Ольгерд домагається поставлення окремого митрополита не тільки для православних єпархій Литви-Руси, а й для єпархій у землях, з якими ворогувала Москва, наприклад для Твері. У цей час патріарх Філофей змушений був відновити Галицьку митрополичу кафедру, що спонукало Великого Литовського князя Ольгерда вимагати окремої митрополичої кафедри для православних єпархій Литви-Руси.

Боротьба за митрополичу кафедру в другій половині XIV століття закінчується тим, що патріарх змушений прийняти кандидата князя Ольгерда — єпископа Кипріяна і висвятити його 1376 року на Київського митрополита. Даючи Кипріянові грамоту до Константинопольського патріарха, литовські князі, наслідуючи аргументацію польського короля Казимира Великого в його домаганнях окремого Галицького митрополита, загрожували католицтвом, якщо Кипріяна не буде поставлено на окремого митрополита литовського. Кипріяна поставлено на митрополита з умовою, що після смерті митрополита Олексія він візьме під свою опіку всі єпархії, які входили до складу Київської митрополії. До того ж часу йому мають підлягати лише єпархії на території Литовсько-Руської держави.

Митрополит Кипріян патріаршу грамоту про своє призначення на “митрополита Київського і всієї Руси” відразу ж по висвяченню, не чекаючи смерті митрополита Олексія, особисто подає Великому Московському князю Дмитрію Івановичу. Кипріянові було заявлено, що Москва не потребує нового митрополита за життя митрополита Олексія. Москва і по смерті митрополита Олексія (1378) не хотіла прийняти митрополита Кипріяна як ставленика литовського князя. Вона висувала своїх кандидатів на митрополичий престол (архімандрита Михаїла-Митяя, архімандрита Пимена, єпископа суздальського Діонісія), між якими точилася боротьба за митрополичу гідність. Після їхньої

смерті 1389 року митрополиту Кипріяну вдалося об'єднати під своїм управлінням Литовську і Києво-Московську митрополії. Його було підтверджено у титулі “митрополита Київського і всієї Руси”. Відтоді він був признаний і Москвою. Але це визнання Москви було куплено митрополитом Кипріяном ціною знову ж таки переважного служіння Москві, де він постійно перебував, підтримуючи добрі стосунки і з Великим Литовським князем і з польським королем. “І перестала смута в митрополії, — каже літописець, — і стала єдина митрополія: Київ, Галич і всієї Руси”.

Після Кревської унії (1385), внаслідок якої було династично об'єднано Велике Литовське князівство з Польщею, і смерті митрополита Кипріяна (1406) загострилися відносини між Великим Литовським князем Вітовтом і Московським князем Василем Дмитровичем; це врешті-решт призвело до війни між Москвою і Литвою.

Події навколо митрополичої кафедри розгорнулися за відомим сценарієм: кожний з князів-претендентів висував свою кандидатуру; Константинополь намагався нав'язати свого ставленика, який до того ж був активним сподвижником політики Московських князів. Призначеного патріархом 1407 року митрополитом Київським і всієї Руси грека Фотія Вітовт не хотів визнавати, але після його приречення проживати в Києві та піклуватися про православну церкву в Литві-Русі Фотія було прийнято. Пробувши місяць у Києві, півроку у Литві, Фотій за виробленим уже звичасм митрополитів-греків від'їхав назавжди до Москви. До своєї пастви в Литві-Русі він навідувався лише для “збору митрополичої данини”, що увійшло в звичай усіх митрополитів, що проживали на півночі. Вітовт, як пише літописець, “не любив цього, щоб з його області в іншу область данини виносили, і розгнівався на Фотія-митрополита та наказав зі всього його ограбувати і ні з чим на Москву відпустити”.

Таке ставлення митрополита Фотія до своїх ієрархічних обов'язків у Литві-Русі викликало нову акцію Вітовта в справі утворення окремої Литовської митрополії. Цього разу кандидатом Вітовта на митрополичий престол був учений ієромонах Григорій Цамблак, болгарин. Протягом 1414 — 1415 років точиться гостра боротьба в трикутнику Литва — Москва — Візантія навколо обсадження Київської митрополії, дійові особи якої — Вітовт, московський князь Василь Дмитрович, митрополит Фотій, візантійський імператор Мануїл, Константинопольський патріарх. Внаслідок скликання Вітовтом у Новгородку 1415 року трьох соборів (березень, серпень, листопад) собороправно було поставлено митрополитом “Церкви Київської і всієї Руси” Григорія Цамблака.

Собори єпископів православної церкви 1415 року в Новгородку продемонстрували явну антивізантійську позицію, засудили візантійський цезаропапізм. У своїй Грамоті собор писав: “У Болгарії і Сербії давно місцеві єпископи поставляють першого єпископа; на Русі при Ізяславу було те ж саме... Важливим є те, що благість Святого Духа не обмежується особами, і стародавнє правило дозволяє єпископам поставляти першого єпископа. Ми бережемо правила отців, закликаємо ересі, шануємо патріарха Константинопольського і інших, маємо з ним одну віру, але відкидаємо беззаконну в церковних справах владу, яку присвоїли собі грецькі царі”²⁸.

У Грамоті зауважується, що “радою, волею і нашим обранням, і хотінням” був поставлений митрополит Григорій Цамблак. З цих слів Грамоти видно, що єпископам належить право обрання і ієрархічного поставлення митрополита, що було і зроблено на Новгородському соборі. Інші ж учасники собору, духовні і світські, дали “свою раду і волю” на нього, тобто рекомендували Григорія Цамблака як кандидата на митрополічу кафедру.

Опір московського митрополита Фотія, який намагався подати обрання Цамблака як незаконне, не мав успіху. Григорій Цамблак залишався митрополитом до смерті (1419). Після Григорія Цамблака митрополит Фотій помирився з князем Вітовтом, відвідував православні єпархії в Литовсько-Руській державі і управляв українсько-білоруськими єпархіями до кінця своїх днів (1431). Отже, 1415 рік не можна вважати роком поділу Київської митрополії на Київську і Московську. Після Фотія були ще спільні митрополити на Київській кафедрі для обох національних церков — Української і Московської.

Після смерті Фотія (1433) Константинопольський патріарх посвятив смоленського єпископа Герасима митрополитом для Литви-Руси. В цей час у Москві був “наречений” митрополит Київський Іона, єпископ Рязанський, якого московський князь Василій II 1435 року послав на поставлення до патріарха. Але в Константинополі, без всіляких зносин з Москвою і Литвою, вже було висвячено грека Ісидора, прихильника унії з Римом, на Київську митрополічу кафедру. 1439 року митрополит Ісидор брав участь у Флорентійському соборі, де була прийнята унія Східної православної церкви з Західною католицькою церквою.

Флорентійська унія відіграла визначальну роль у тих змінах, що відбулися в канонічному становищі православної церкви на слов'янському сході Європи. 1448 року собором московських єпископів без порозуміння з Константинопольським патріархом обрано митрополитом того ж Іону. Ця подія започаткувала автокефалію Московської

церкви. Митрополит Іона, який помер 1461 року, був останнім митрополитом у Москві, що мав титул “Київського і всієї Русі”. Його наступник, митрополит Феодосій, іменується вже “митрополитом Московським і всея Русі”. Канонічної санкції з боку Матері-церкви на що автокефалію Московської митрополії тоді не було, хоча нібито Великий Московський князь Василь Васильович намагався увійти в зносини з цього питання з Константинопольським патріархом і Візантійським імператором. Як і коли канонічно оформлялась автокефалія Московської митрополії, немає точних документальних даних. Очевидно, Московська церква, як митрополія, перебувала в стані фактичної, а не формально-канонічної автокефалії аж до перетворення її в Московську патріархію 1589 року, тобто протягом 140 років.

Православна церква в Україні після від'їзду митрополита Ісидора до Рима лишилася без митрополита на цілих десять років. 1458 року з розпорядження папи Каліста III було висвячено Константинопольським патріархом Григорієм Маммою на Київську кафедру ученья митрополита Ісидора — Григорія Болгарина, абата монастиря святого Димитрія в Константинополі. Його визнали як митрополита Київського і всієї Русі король Казимир IV і всі українські єпископи, крім єпископа чернігівського, Евфимія, який і виїхав до Москви. Московські політично-релігійні кола намагалися протидіяти Григорію Болгарину, апелюючи до польського короля і до українсько-білоруських єпископів. Московський князь Василій Васильович писав ім: “хто нам буде любим, той буде митрополитом в усій Русі, а від Риму митрополита у нас не буде”²⁹. Московський митрополит Іона теж надіслав в Україну свою грамоту єпископам і князям з повчанням не приймати Григорія Болгарина.

Король Казимир IV не послухав князя, і українсько-білоруські єпископи (Перемиський, Луцький, Холмський і Галицький, Володимирський, Туровський, Смоленський, Полоцький), крім Чернігівського (Брянського), не виконали вимог Московського митрополита. Отже, Флорентійська унія, що стала приводом до незалежнення у церковному відношенні Москви від Константинополя, дала змогу змінити стан українсько-білоруської церкви. Призначений з Риму на Київську митрополічну кафедру після Ісидора митрополит Григорій Болгарин був прийнятий і визнаний і польсько-литовською владою, і українським єпископатом. Ця подія, за висловом літопису, “оттол разделитися митрополія”, тобто відбувся остаточний поділ 1458 року Київської митрополії на дві митрополії: Московську і Київську, в якій лишалася Українсько-білоруська православна церква в Польсько-Литовській державі.

Протягом десяти років Григорій Болгарин зміцнював свій митрополичий престол і намагався утвердити унію в Українсько-білоруській церкві. Становище його було складне. На українсько-білоруських землях владарювала католицька держава. Православні побоювалися чергового наступу латинства і колонізації. 1469 року Григорій Болгарин звернувся до Константинопольського патріарха про “благословення і підтвердження” себе митрополитом. Патріарх Діонісій дав Григорію благословення, затвердив його в сані митрополита і відправив свого посла в Москву, Литву і в Новгород з грамотою, в якій вимагав визнати Григорія Болгарина справжнім митрополитом, а Іону, який помер ще 1461 року, не визнавати, бо Константинопольська церква-мати не вважає його митрополитом.

Коли чутки про цю патріаршу грамоту дійшли до Великого князя Московського Івана Васильовича, останній негайно розпорядився не пускати в московські землі ні патріарших, ні Григорійових послів. У Москві вважали, що митрополит Григорій Болгарин “возз’єднався з православною церквою притворно”, і для утвердження унії підпорядкував Київську митрополію Константинопольському патріарху³⁰.

На українських землях, на руїнах Київського християнства з середини XIV століття розгорталися події, що являли собою епоху в історії християнства Східної Європи: формування Московської Церкви та становлення своєрідного Московського християнства, яке дуже відрізняється від київського християнства. Маючи формально титул Київського митрополита, Московське християнство мало перед собою мету — втягнути християнські землі України і Білорусі в орбіту Московського християнства.

Отже, від західних кордонів розпочався планомірний наступ латинського християнства на східне християнство Русь-України під гаслами “навернення русинів-схизматиків”, за якими була прикрита далекоюсяжна політика — опанувати і асимілювати ці землі в етнічне і культурно-релігійне тіло Речі Посполитої. По шести століттях ані Москва, ані Польща не досягли своїх цілей. Ні перша не змогла накинути Україні своєї звзантійщеної духовності, ні друга — латинського католицизму. Хоча обидві намагалися, міцно утримуючи у своєму підпорядкуванні, денационалізувати українське православ’я. Дух Київського християнства, хоча не завжди видимий і не завжди відповідно діяльний, жевріє в Українській церкві протягом усіх цих століть, бо саме Київська митрополича кафедра, за яку точилася гостра боротьба, заступає місце української держави, захищає і репрезентує український народ, стає фортецею української культури, української духовності.

3. Від поділу Київської митрополії до Берестейської унії (1458 — 1596)

Цей період в історії православної церкви в Україні, який завершується Берестейською унією, мав свої відмінності і особливості. Навіть російські церковні історики вирізняють його як “Історію Західно-Руської Церкви”. Церковне життя на терені України розвивалося під іноземною й іновірною польсько-литовською владою. І хоча де-юре толероване православ'я і не утискувалося, але існували істотні причини (право патронату, “подавання столиць духовних і хлібів духовних”), які спричинили глибоку кризу церковного життя, деморалізували і дезорганізували його. Водночас саме тоді розвинулися характерні особливості українського православ'я: активна участь у церковно-релігійному житті всієї церкви (не лише її ієрархії і духовенства), а й світського елементу; зближення церковного життя, духовної освіти і школи, які змушені були зіткнутися з сильним наступом латинської культури, католицтва і протестантизму.

Щоб краще зрозуміти причини і наслідки тих чи інших явищ у цей історичний відтинок, потрібно хоча б побіжно зупинитися на деяких аспектах політичного, церковного, релігійного характеру європейського масштабу. Політична ситуація у східній та південносхідній Європі характеризується певною стабільністю і традиційною династичністю влади. У Московщині — це довге князювання Василя III Івановича (1503 — 1533) і Івана IV Васильовича (1533 — 1584). У Польщі — Литві — період правління роду Ягайловичів — Сигизмунда I (1506 — 1548) і Сигизмунда II (1548 — 1572). На Заході тривалість володіння династії Габсбургів — Максиміліана I (1493 — 1519), Карла V (1519 — 1556). У Туреччині — правління султанів — Баязента II (1481 — 1512), Селіна I (1512 — 1520), Сулеймана II (1520 — 1566). Саме ці династії визначали політичне життя наприкінці XV століття і всієї першої половини і навіть другої третини XVI, бо їх геополітичні плани то збігалися, то розходилися, що і впливало на загальний стан всієї європейської політики.

У цей час відбулося два Вселенські собори — Латеранський V (1245) і Тридентський (1545 — 1563), які зосередили увагу західного християнства на двох проблемах: турецькій загрозі та протестантській реформі. Західна Європа була паралізована лютеранським, кальвіністським, англіканським рухами, яким папство змушене було приділяти всю свою увагу з метою вироблення контрреформаційних заходів. Падіння Константинополя поховало ідею єдності церков. Грецький і

весь східний світ змушений був боротися за своє існування під турецько-мусульманською навалою.

Східноєвропейський простір стає тереном протистояння між Польщею-Литвою і Московщиною під постійною турецькою загрозою з півдня. Відбуваються довготривалі польсько-московські війни (1507 — 1522, 1558 — 1583), які мали вплив на православне населення України з прикордонних українських земель і спричинили масовий перехід православних до Московщини. Крім того, коронування 1547 року Івана IV Грозного на царя стимулює формування месіанської ідеї “Москва — третій Рим”. Після цього так званий “Стоглавий Собор”, який відбувся у Москві 1551 року, закріпив на церковному ґрунті централізаційні, уніфікаційні, нівеляційні тенденції, які остаточно оформились як канонічний напрям під час утворення Московської патріархії (1589). Все це не могло не турбувати духовні і культурні сили України.

Водночас з середини XVI століття на релігійній ситуації в Україні позначилися два явища — наступ латино-польської культури і проникнення протестантизму. Вплив панівного латинського середовища проникав різними шляхами; насамперед через державну, зокрема соціальну, політику. Він мав денационалізуючі для українського суспільства наслідки, бо загрожував цілковитим спольщенням і католизацією провідним верствам українського народу — шляхті, інтелігенції, а відтак — втратою для православної церкви її інтелектуальної та економічної опори. Лютеранська і кальвіністська реформа проникає у Литву, її сприймають панівні та заможні верстви цієї країни. Православна церква теж відчула вплив реформаційних течій, що проникали в Україну. Протестантизм вносить збентеження в православ'я, яке до того ж перебуває в стані дезорієнтації і деморалізації внаслідок права патронату. Але перехід на протестантизм зупиняє до певного часу латинізацію, посилюючи колонізацію вищих верств українців. Єзуїти, які саме тоді з'являються в Україні, стають не менше загрозливим чинником денационалізації.

Під впливом протестантського критицизму й індивідуалізму поширюються різні біблійні рухи, переклади Євангелія й інші релігійні видання. Визначною подією цього протестантського реформаційного руху було видання 1556 — 1561 років Пересопницького Євангелія. Інші переклади і видання Святого Письма (Швайпольта, Буковича, Скорини, Федоровича, Мстислава, Острозького) мають виразні ознаки протестантських впливів, які сприяли поширенню реформаційних ідей в Україні.

На тлі цієї політичної, церковної і релігійної ситуації всередині XVI століття Українська церква поступово занепадає. XVI століття — це темна епоха в історії Української церкви. Зокрема, у другій половині XVI століття відбувається глибока криза у церковному та релігійному житті. Низький освітній рівень духовенства, симонія, зниження рівня монастирського життя, залежність церкви від світської влади, приниження та поневолення Української церкви польською державою після Люблінської унії 1569 року, коли українські землі з-під влади Великого князівства Литовського перейшли до Польщі, обмеження прав православних (не так де-юре, як де-факто) — таке жалюгідне становище тодішнього українського православ'я.

Проте об'єднання всіх українських земель під польською короною має й позитивні моменти. Так, західноєвропейська культура сприяла національно-культурній кристалізації українського народу. Зіткнення з польським католицизмом підносить національне значення Української церкви, пробуджує приспану національну самосвідомість народу. Зростає любов і пошана до своєї рідної церкви та бажання допомогти їй вийти з кризи. Не вся шляхта залишає Українську церкву і спольщується. Так, князь К.Острозький, церковні братства працюють для поліпшення культурно-національного і релігійно-церковного життя, налагодження освіти, виховання. Іван Вишенський убачає порятунок церкви у запереченні її ієрархічних основ. Єпископи не могли змиритися з тим, що братства втручаються у церковне життя, використовуючи надану їм патріархами ставропігію і право контролю над церковною ієрархією. Патріархи, які фактично були заложниками турецьких султанів, що спритно маніпулювали ними для здійснення своєї зовнішньої політики щодо України, Польщі і Московщини, не мали можливості і сил оздоровчо впливати на зболеваний організм православної церкви в Україні.

Сучасні греко-католицькі дослідники акцентують увагу на трагічній ситуації наприкінці XVI століття, якою Українська церква була поставлена перед вибором: продовжувати нерівну і безнадійну боротьбу за своє існування в оточенні римо-католицької церкви, знаючи, що вижити неможливо, що українському народові загрожують неминуча латинізація обряду і полонізація; чи піти на унію з Римом, змінивши свою залежність від Константинопольського патріарха на опіку Римського папи.

Зрештою, історичний сенс згаданого вибору вони вбачають у драматичній дилемі: рятувати церкву, жертвуючи національною самобутністю народу, чи рятувати національну самобутність, реформуючи церкву?

Чи вдалося досягти основної мети унії, що її визначили ініціатори і творці Берестейської унії? Чи стала унія з римо-католицькою церквою вирішальним чинником національного і релігійного самозбереження українського народу, протидією його переходу в латинський обряд і ополяченню?

Саме в оцінюваннях того, що дала і чого не дала Берестейська унія церкві й українському народові, найбільше суперечностей, а то й, на жаль, спекуляцій. Православні тут використовують свої “козири”, акцентують увагу на способі введення унії, боротьбі з нею козацтва та інших верств українського народу. Греко-католики акцентують увагу на позитивному, що дала унія, поцінуючи її як важливий чинник в історії української церкви, який запевнив перемогу її вселенськості; що, зрештою, політичне та церковне поневолення українського народу “одновірною Москвою” переконало, що шлях, обраний українськими ієрархами в Бересті 1596 року, був правильний.

Саме такий складний, напластований багатьма проблемами, пронизаний різнофакторними геополітичними та релігійними особливостями період розпочався поділом Київської митрополії і скінчився Берестейською унією.

Ряд причин політичного характеру в житті Польщі й Литви, ліберальний дух часу, підсилюваний реформаційними течіями з Заходу, особисті риси характеру тогочасних королів Польщі, які не піддавалися тискові фанатичних прихильників боротьби зі “схизмою”, сприяв продовженню поміркованої, загалом толерантної державної політики щодо православної церкви в Україні. Польський король Казимир IV Ягайлович, під час правління якого відбувся остаточний поділ Київської митрополії на Київську і Московську, до кінця свого довгого правління (1492) не змінював свого терпимого, толерантного ставлення до православної церкви і православних.

Певне загострення міжконфесійних відносин виникло на українських землях, що були під Литвою, за часів князювання сина Казимира IV Олександра, який був Великим князем Литовським, а потім і королем польським (1501 — 1506). Недотримання ним обіцянок, даних після шлюбу з донькою Івана III Оленою, щодо “повної її свободи і захованні грецького закону” та створення відповідних умов для православною оточення Олени, викликало напруження у міждержавних відносинах Литви з Москвою. Саме в цей час посилюється перехід на московський бік православних князів і бояр у прикордонних з Москвою землях. Свій перехід вони обґрунтовували релігійними мотивами, “нужеж о грецькім законі”, тим, що їх у Литві примушують переходити на католицьку віру.

Коли литовці, за якими стояла католицька Польща, почали утис-
кати православних, останні шукали захисту в православній Москві і
Молдові. Поголос про те, що православних примушують у Литві до
переходу на католицтво, масові переходи прикордонних князів Черні-
гівщини до Московщини посилити політичні симпатії до Москви серед
православного населення Литовської Русі і зрештою призвели до війни
Москви з Литвою. Все це примусило правителів Литви здійснювати
так само урівноважену, терпиму щодо православної церкви політику.
Князь Олександр, прихильний до католицтва, обмежувався приват-
ними засобами для заохочення до переходу православних у католиц-
тво, не видавав будь-яких розпоряджень або законів, які б обмежу-
вали православну церкву і православних у правах³¹. Навпаки, у низці
своїх привілеїв Олександр стверджував права і вольності, дані його
попередниками духовенству, князям, боярам і шляхті незалежно від
віросповідання. В окремих грамотах князь Олександр підтверджував
непохитне право митрополитів і єпископів Київської митрополії, неза-
лежність їхніх духовних судових прерогатив і прав на церковні маєт-
ки.

Зміцнення правового стану православної церкви відбулося під час
правління польських королів — Сигизмунда I (1506 — 1548) і його
сина Сигизмунда II Августа (1548 — 1572). Як вважають історики, ці
часи були найкращими для Української православної церкви під като-
лицькою державною владою Польщі. Безперервні війни Польщі з
Москвою, Молдавським господарем, Пруссією, відбиття постійних на-
падів татарських орд — усе це вимагало напруження державних сил і
диктувало потребу рахуватися з настроями, бажаннями, вимогами
православного населення. Серед інших актів Сигизмунда I, виданих
спеціально для православних, вартий на увагу його “стверджуючий
привілей”, виданий 1511 року на сеймі Великого князівства Литов-
ського у Бересті.

Цим “привілеєм” Сигизмунд I підтверджував митрополичі права
на управління всіма “церквами грецького закону”, а також призна-
чення єпископів, архімандритів, ігуменів, священників, дяконів,
“всього священницького чину грецького закону”, на суд над духовними
і світськими особами “згідно з правилами соборності східної церкви”.
Єпископам так само підтверджувалося їхнє право “судити, рядити,
справувати” всі духовні діла в їх єпархіях за давнім звичаєм. А “осо-
бам римської церкви”, духовним і світським, заборонялося втручати-
ся в церковні справи, судові прерогативи православної церкви і
чинити кривди митрополитові та єпископам. У містах Великого кня-
зівства Литовського, де було заведено Магдебурзьке право, право-

славні міщани мали рівні права з католиками, порівну з католиків і православних обирався склад радних. Незважаючи на те, що литовська католицька шляхта на сеймах зверталася до короля, щоб він підтвердив Городельський акт 1413 року, яким православні не допускалися до вищих урядових посад, однак ці звернення свідчать про те, що православні князі й пани українських земель продовжували займати важливі урядові посади, брати участь і в Господарській раді, хоча це й заборонялося Городельським актом.

Загальний дух толерантного ставлення до православної церкви і православних за часів Сигизмунда I пояснюється особистими рисами цього володаря, доброго і справедливого, який в державних справах був незалежним і не підпадав під вплив католицької ієрархії. Привілей 1551 року, виданий Сигизмундом II Августом на Віленському сеймі для Литви-Русі, був останнім, в якому підтверджувалися обмеження православних та інших некатоліків у правах займати вищі державні і земські посади та брати участь у Господарській раді згідно з Городельським актом 1413 року. Хоч ці обмеження за обох Сигизмундів часто-густо не мали великого практичного значення, вони все ж таки викликали образу національно-релігійного почуття православної шляхти. Ідеї Реформації, протестантські рухи, поширення лютеранства, цвингліанства, кальвінізму, соцініанства вимагали релігійної свободи в державі, рівних прав усіх громадян, незважаючи на конфесійну відмінність. Сам Сигизмунд II був оточений людьми протестантських поглядів і відзначався толерантністю. Нові вимоги православної шляхти скасувати дискримінаційний Городельський акт 1413 року, підкріплені важкими політичними обставинами (війна з Москвою, напади татар), були прийняті Сигизмундом II, і він 1563 року скасовує Городельський акт, урівнюючи у громадянських правах з католиками "всіх прочих стану рицарського і шляхетського як Литовського, так і Руського народу, одно би були всі віри християнської".

Проте і після скасування Городельського акту вища ієрархія православної церкви в Польщі не була урівнена з правами католицької ієрархії. Православний митрополит і православні єпископи не мали права, як католицькі єпископи, засідати в сеймах, бути постійними членами Господарської ради. Католицька ієрархія не допускала урівнення "схизматичької" ієрархії з католицькою на державному рівні. Привілейоване становище католицького духовенства виявлялося і в тому, що воно сплачувало добровільні податки в державну казну, а православне духовенство оподатковувалося нарівні з іншими.

Після Люблінської унії 1569 року, якою Польща і Велике князівство Литовське були об'єднані в одну державу — Річ Посполиту Поль-

ську, з одним королем, спільним сеймом і сенатом, усі українські землі було включено в Польську корону як “повернені” (тобто стверджувалося, що всі українські землі “здавна з цілим, повним і безсумнівним правом” належали Польській короні). Українській православній церкві на цих “повернених” українських землях було гарантовано вільне віросповідання, вживання української мови (“руської” мови) в офіційних документах, а також права і вольності, якими користувалися католики. Цим переслідувалися певні цілі: міцніше зв’язати з Польщею великі й багаті українські землі, не дозволити римо-католицизму чинити будь-які обмеження православному народу України, щоб не викликати міжконфесійного напруження, що позначилося б на державній цілісності і міцності Польщі. Отже, релігійна толеранція часів Львівської унії — це не стільки вияв пошани до релігійної свободи і вільності релігійних переконань, а, безумовно, тверезий політичний розрахунок зберегти внутрішній спокій у державі за великої різноманітності релігійних течій і етнічних відмінностей. Польща на той час була єдиною в Європі багатонаціональною і багатоконфесійною державою³².

Після смерті останнього з Ягеллонів (Сигизмунда II Августа) виявилось, що тільки авторитет покійного короля стримував релігійну ворожнечу між католиками і “дисидентами”³³. Вища католицька ієрархія, керована папським нунцієм Камендоні, організувала сильну антидисидентську акцію, щоб позбавити протестантів усіх релігійних свобод. Політична боротьба особливо загострювалася під час безкоролів’я, тобто в період між смертю попереднього і виборами наступного короля. Так було і після смерті Сигизмунда II Августа. У безкоролів’я (1572 — 1573) найголовнішими питаннями, довкола яких точилася гостра політична боротьба, були питання збереження релігійної свободи і широкої політичної толерантності.

Незважаючи на те, що в цей час в Польщі вже активно діяли єзуїти у боротьбі з протестантами, останні сконсолідувалися з православними і частиною поміркованих католиків, утворивши так звану Варшавську конфедерацію на конвокаційному сеймі 1573 року. Варшавська конфедерація відіграла неабияку роль у захисті релігійних свобод у Речі Посполитій. Її учасники зобов’язалися бути взаємотолерантними, зберігати цю толерантність у наступних поколіннях, бути солідарними у боротьбі за свободу віри за будь-якого уряду, який переслідуватиме будь-яку конфесію. Католицькі біскупы не підписалися під статтями Варшавської конфедерації, заявивши, що Варшавська конфедерація “ображає велич Бога, руйнує основи польської

державності, поскільки проголошує свободу всім іновірцям, магометанам, іудеям, протестантам та іншим схизматикам”³⁴.

Постанови Варшавської конфедерації стали об'єктом гострої боротьби на сеймах різних земель і воєводств. Католики-фанатики вбачали у Варшавській конфедерації “індульгенцію для поширення схизми, сект, розпусти”. Варшавська конфедерація 1573 року була важливим актом захисту прав не лише дисидентів, а й православних, які протягом всього існування Польщі посилалися на Варшавську конфедерацію і королівську присягу 1573 року у боротьбі за свободу православної церкви в Україні.

Релігійна боротьба особливо загострилася під час королівства Стефана Баторія (1575 — 1586). На польський трон Стефан Баторій, будучи кальвіністом, був поставлений як кандидат від дисидентів, але згодом перейшов на католицьку віру, став ревним католиком і опікуном католицизму. Він схилився до абсолютистської влади. До абсолютизму було прихильне і польське католицьке духовенство, насамперед єзуїти. Абсолютистська королівська влада відповідала єдності католицької віри і держави, в якій церква організована на засадах абсолютизму, тобто необмеженої влади папи. Однак політичні міркування примушували Баторія бути розсудливим і обережним у проведенні релігійної політики, зважаючи на багатоконфесійність у тогочасній Польщі. Спираючись на католицьку церкву, він намагався ослабити інші віровизнання, але робив це не державно-законодавчими актами, щоб не викликати опору з боку дисидентів і православних.

Особливо обережною була церковна політика Баторія у зв'язку з введенням 1582 року буллою папи Григорія XIII нового Григоріанського календаря. “Новий стиль” зобов'язані були прийняти всі землі і області Речі Посполитої. Але оскільки серед православних було незадоволення і велике обурення з приводу нав'язування їм змін церковного календаря з Риму і почалася боротьба проти насильницького запровадження святкування свят за новим стилем, Стефан Баторій скасував своє розпорядження про потребу прийняття нового стилю православною церквою. Щодо цього видано низку грамот (1584, 1585 і 1586 рр.), в яких король стверджував, що новий календар прийнято “для порядку і справ Речі Посполитої”, що не було наміру цим порушувати “грецькі обряди і свята”, що “єсть і далі має бути вільно кожному набоженства і віри своєї уживати, свята святити і обходити”. Грамота кінчається наказом зберігати “спокій і згоду між різними у вірі і набоженстві”³⁵.

У цих грамотах Баторій запевняв православних, що він не має наміру робити православним будь-які утиски, обмежувати їх релігію,

ігнорувати їх обряди, богослужіння, зменшувати їх права та вольності. Реагуючи на скарги митрополита Онисифора і віленських православних радних і міщан, які скаржилися, що їм не дозволяють “свят грецьких святити” та змушують справляти католицькі свята за новим стилем, Баторій заборонив католикам чинити перешкоди православним у відзначенні ними свят за старим календарем “ведлуг давнього звичаю і закону їх”. І хоча католицькі біскупи на соборі в Петрокові 1577 року осудили знову Варшавську конференцію як “противну законам Божим, канонам церковним, загальним законам і самому розуму” та позбавили благословення і проклинали тих, хто співчуває тим “загибельним постановам”, і просили короля вжити заходів, щоб Варшавська конфедерація 1573 року не принесла нещастя Речі Посполитій і католицькій церкві, король Стефан Баторій не наважувався скасувати цей акт захисту прав дисидентів і всіх не католиків, не слухав фанатичних порад, просьб і погроз, хоч сам був ревним католиком.

Після смерті короля Стефана Баторія 1586 року, в період так званого безкоролів'я (1586 — 1587), знову розпочалася боротьба за збереження законів про релігійну свободу в Польщі. Утворюється ряд воєводських конфедерацій з метою підтвердження Варшавської конфедерації 1573 року: щоб всі “спокійно хвалили Бога”, щоб були збережені всі гарантії для віри всіх іновірних у польській державі. Це загострювало боротьбу між католицькою ієрархією і прихильниками релігійної свободи. Папа Сикст V закликав католицьку ієрархію в Польщі докласти всіх зусиль, щоб скасувати Варшавську конфедерацію 1573 року, як ненависну для католицької церкви, та виключити її з тексту присяги новообраного короля. Однак релігійну свободу дисиденти і православні обстоювали, хоча їм довелося погодитися на прийняття кандидата на королівський трон від партії католиків — шведського королевича Сигизмунда, який був тісно зв'язаний з ордемом єзуїтів і обрання якого не віщувало нічого доброго для дисидентів і православних.

Державні акти, що були підготовлені під час цього третього безкоролів'я [присяга нового короля, Pacta conventa (“пункти згоди”), генеральна конфірмація прав 1588 року] підтвердили релігійну свободу в Польщі. Крім того, новообраний король Сигизмунд III був зобов'язаний “проводити законодавчим шляхом судові процеси і екзекуції” проти порушників Варшавської конфедерації 1573 року, тобто проти осіб, які порушували б державний і громадський спокій через невизнання і непошану релігійної свободи громадян Речі Посполитої. Однак опрацювання і прийняття закону про судову відповідальність за порушення засад релігійної конфедерації відкладалося на кожному черго-

вому щорічному сеймі. Цього закону не бажали ані католицька церква ані її вища ієрархія. Мабуть, такою самою була позиція Сигизмунда III.

Правовий стан православної церкви в перші роки правління Сигизмунда III можна вважати задовільним. У своїх грамотах Сигизмунд III гарантував православній церкві всі її права і привілеї. Так, наприклад, у грамотах, виданих на ім'я митрополита Рагози 1592 року, заборонялося світським чиновникам втручатися в справи управління церковними маєтками, захоплювати їх і присвоювати добро православної церкви. Заборонялося світським особам і представникам католицької церкви втручатися до “духовних справ грецької віри” (духовних судів в королівських і приватних маєтках, шлюбних справ), які належали до компетенції православного митрополита і єпископів.

Отже, правовий стан православної церкви в Україні від поділу Київської митрополії 1458 року до Берестейської унії 1596 року, як вважають історики, не був негативним. Проте не слід забувати, як справедливо зауважує І.Власовський, що можна помилитися, якщо лише за формальними правовими актами судити про фактичне становище і життя Української православної церкви. “Практика життя часто далеко розходилася з правовими нормами, що можна було спостерігати і по актах повторного видання королівських грамот та привілеїв в оборону та підтвердження прав Церкви, порушуваних урядами і особами і також, як побачимо далі, королем”³⁶. Отже, справді, існувала-таки відмінність між становищем православної церкви де-юре і її життям де-факто.

4. Внутрішній стан Православної церкви

У XII — XIII столітті обрання єпископів у Православній церкві було прерогативою митрополита, який діяв за дозволом великого князя. Згодом до собору єпископів потрапили світські люди, представники місцевих православних громад. Зводячи церкви і монастирі, надаючи їм землі й багаті маєтки, захищаючи інтереси православної церкви, князі й інші багаті землевласники вважали своїм незаперечним правом наглядати за церковним життям, контролювати діяльність обраного ними духовенства і брати найактивнішу участь у церковних справах.

Визначальними принципами внутрішньої організації й устрою православної церкви в першу половину XVI століття були: 1) вибор-

ний принцип при формуванні ієрархічно-церковної структури; 2) широка участь світських людей у справах церкви. За цих умов церква являла собою живий національний організм, виступала як захисниця духовності народу, сприяла його суспільно-політичному розвитку. В поєднанні церковних та суспільних сил і полягало, зокрема, джерело тієї внутрішньої життєвості та нескореності Русь-України в один із найважливіших періодів її історії під час литовсько-польського панування. Сплундрована татарською навалою, опинившись під владою чужеплемінної Литовської держави, за короткий час вона поширює серед литовців руську культуру, руську православну віру, руську мову і писемність. Вже наступники Гедиминів лише на ймення вважаються литовськими князями. Йшов активний процес проникнення православ'я в культуру литовців, який був зупинений державними актами Кревської унії (1385) і Городельської унії (1413), наступом державного католицизму на Литовську Русь, встановленням у Галичині католицької ієрархії після її польської окупації в XIV столітті. Отже, саме в єднанні з світськими колами, за умови їх активної участі в церковному житті, черпала силу православна церква в Україні. Однак ці традиційні принципи організації і устрою православної церкви деградували.

Великі литовські князі, а згодом польські королі присвоїли собі “право подавання”, тобто роздавання церковних посад. Кандидати на єпископів (владик, князів церкви) і архімандритів (володарів монастирів) за гроші отримували від князів і королів “подання” на ці посади. Хто більше платив за “чолобиття” або більше чимсь прислужився королю, той і одержував більшу церковну посаду і високий духовний титул. Посади єпископів і архімандритів обіймали люди, які не тільки не мали духовного покликання, а навіть нехтували традиційним церковним висвяченням. Прибираючи до своїх загребущих рук церковні й монастирські маєтки, гроші, вони неймовірно збагачувалися.

Це був час небувалого розладу і занепаду православної церкви в Україні. Деградація вищої церковної ієрархії спонукалася не лише узурпацією світськими людьми, передусім шляхтою, вищих церковних посад, купівлею і продажем єпископств і архімандритств, а й аморальним життям більшості владик-єпископів і архімандритів, грубим порушенням ними церковних канонів та архієрейських традицій, цілковитим нехтуванням пастирськими обов'язками. Визрівала загрозлива церковна криза. “Таке хаотичне становище західноруської церкви мусило неминуче скінчитися великим і небезпечним струсом”³⁷. Православна церква “тратила свій святий авторитет в очах сучасників, і вони купками переходили до чужої віри й сект”³⁸. Дег-

радація церковного життя позначилася на національному житті в Україні, бо в цей час православна церква була єдиним виразником української культури. Впливові й освічені люди в Україні, які тверезо оцінювали стан православної церкви, наслідки її деградації в умовах наступу латинсько-польської культури, почали схилитися до думки про унію, розуміючи її як формальне підпорядкування української церкви Римському первосвященнику. Вони сподівалися, що в такий спосіб зможуть дисциплінувати церковну ієрархію та відновити канонічний устрій.

XVI століття було періодом найбільшого занепаду православної церкви, який за своїми канонічно-моральними наслідками був набагато більшим лихом, ніж татарська навала. Без урахування чинників, що визначали внутрішній стан православної церкви протягом усього XVI століття, особливо в його другій половині, не можна об'єктивно оцінити — не перебільшуючи і не применшуючи — ролі польського короля, шляхти та сзуйтів, які започаткували Берестейську унію. Бо саме «в руках польсько-литовських володарів була одна небезпечна зброя; вона зовсім не була призначена на те, щоб робити лихо православ'ю, але надуживання її потому заподіяло страшне лихо західно-руській церкві й довело її до крайнього розладу: то було їх право “подавання столиць духовних и всьхъ хлебовъ духовнихъ”, себто прав дарування архієрейських кафедр, монастирів, церков»³⁹.

Українські князі і шляхта просили, щоб король дав їм право обирати на церковні посади відповідних до цього людей, але королі не хотіли випустити зі своїх рук такого лакомого для багатьох королівського привілею “подання хлібів духовних” і “роздавання столиць духовних”, тобто права королівського патронату над церквою.

Резлад церковного життя дуже тяжко позначився на національному й культурному житті кількох поколінь українського народу. Адже православна церква в той час була єдиним національним виразником і хранителем української народності, її національним стягом і водночас головним захисником національної культури.

Польська культура XIV — XV століть сама по собі була “слабеньким і відсталим відгомонам сучасної німецької й італійської культури”⁴⁰. Перевага польської культури над українською полягала в тому, що вона була культурою державною, офіційною, а отже, наближалася до потреб громадського і державного життя. За польською культурою стояла сильніша, пристосована до обставин тогочасного європейського життя латинсько-католицька культура. До неї відкривала шлях латинська шкільна програма, латинське письменство. У цих обставинах польсько-литовського державного і суспільного життя візантійсько-

українська культура була дедалі менше й менше потрібна й корисна; вона просто не була придатна ні до чого поза церковним ужитком. Її візантійські джерела, як образно і влучно характеризує М. Грушевський, висохли, і вона повторювала давно пройдене, застаріле, не йшла в ногу з часом. Саме це позбавляло її можливості конкурувати з латинсько-польською культурою.

Польське церковно-релігійне життя у першій половині XVI століття (і аж до кінця його) також було дезорганізовано наступом протестантизму, який полонив польську шляхту і навіть домінував у деяких королівствах. Але під впливом німецького реформаційного руху в Польщі створювалися письменство і світська культура, навіть антицерковна, шляхетська за своїм духовним началом. А українці знову нічого не мали, щоб їй протиставити. На українському ґрунті не розвинувся самостійний реформаційний рух. Хто ж підпадав під вплив тогочасних реформаційних ідей Заходу, відходив від єдиного українського ґрунту — церковного, приєднувався до польської культури, віддаляючись від української народності? “Українське громадянство, — зауважує М. Грушевський, — чуло і бачило, що єдиний ґрунт, на котрім можна згуртувати всі верстви і часті українського народу — се старий православний ґрунт, з котрим нерозривно зв’язано се саме поняття українського, або, як тоді говорили (по старій традиції Руської держави), — руського життя. І як же трудно було на тім церковнім ґрунті, знищеним і розбитим польським пануванням, удержати когось — особливо вищі українські верстви перед спокусами польської шляхетської культури, що розвивається особливо від половини XVI ст., під час найгіршого упадку української церкви”⁴¹.

Протягом XVI століття (особливо його другої половини) було чимало патріотично настроєних особистостей, які глибоко замислювалися над справою піднесення “руського”, тобто українського культурного життя — освіти, школи, книжного письменства. Їхні зусилля спрямовували на старий церковний шлях. Однак останній вже не міг задовольнити потреби тогочасного громадянства у культурі світській, пристосованій до потреб політичного і громадського життя тодішньої Польсько-Литовської держави, а згодом, після Люблінської унії 1569 року, Речі Посполитої, яка цілком захопила українські землі і включила їх до польської системи державних, економічних, господарських, культурних впливів. Тодішні українські патріоти вважали православної церкву тим єдиним центром національного тяжіння, довкола якого можна було утримати рештки української шляхти та інтелігенції, що були опорою українського православ’я. Хто віддалявся від цього цен-

тру національного тяжіння, той цілком пропадав для української народності й української культури.

Протягом другої половини XVI століття виникають невеликі, але досить важливі на той час осередки української культури, книжності й освіти. На польсько-українському прикордонні, в Заблудові, у маєтностях українського магната, литовського гетьмана Григорія Ходкевича в 1560-х роках засновується друкарня, в якій друкується “Учительне Євангеліє” (1569), своєрідний збірник повчань на євангельські тексти, а також Псалтир (1575). На Волині, в Ковелі, під керівництвом князя Курбського, який втік з Московщини від сваволі царя Івана Грозного, гуртуються “книжні люди”, які працюють над перекладами грецьких творів отців церкви. Від цього культурного центру повсюдно поширюється інформація (у вигляді листів), що закликала “міцно триматися своєї віри, не лакомитися на католицьку культуру”. Третій гурт “книжних людей” зосереджується в Слуцьку, на княжому дворі Юрія Слуцького, де була і друкарня і школа.

Важливим і довготривалим центром нової культурної роботи був Острог на Волині. Князі Острозькі, потомки київського княжого роду, міцно й вірно трималися своєї народності і церкви. Князь Костянтин Іванович Острозький, гетьман литовський, вважався головним оборонцем православної віри і руської, тобто української народності (помер 1530 р.) Його син Василь-Костянтин, воєвода київський, власник великих маєтків, добре знаний у перших домах Польщі й Литви, прославився також як покровитель української культури і захисник православ'я. В Острозі здавна було чільне коло ученого духовенства, яке мало власну школу, а в 1570-х роках на кшталт польських академій створило вищу школу. Це був так званий “триязычний лицей”, де викладали слов'янською, грецькою, латинською. І хоча своїх викладацьких кадрів не вистачало, а з західних країн неправославних учених побоювалися, “щоб не нанести католицького духу”, лише іноді залучаючи до викладання греків з вищою західноєвропейською культурою, все ж таки Острозька школа була школою вищого типу. Для ворогів православ'я, які доводили, що на православнім ґрунті неможлива освіта, острозька школа була переконливим свідченням протилежного. Бо саме від неї започатковується вища освіта в Україні.

В Острозі зосереджувалися учені люди, які заснували своєрідне вчене товариство. Це такі видатні тогочасні вчені й богослови, як Герасим Смотрицький, його син Максим, у чернецтві Мелетій (майбутній єпископ), Василь — автор богословського трактату про єдину істинно православну віру, Філарет-Бронський, Кирик Острозький та інші. Першим здобутком цього товариства вчених було видання дру-

кованої Біблії. На той час це був неабиякий науковий подвиг: повної Біблії ніде не було, а лише в окремих частинах.

Українська громадськість надзвичайно високо оцінила діяльність Острозького наукового товариства за його заслуги в захисті православної віри, боротьбі з упровадженням нового календаря, який православні не визнавали, аби не покатоличитися. Але ця діяльність була нетривкою. Сини князя Костянтина стали католиками, і острозькі маєтки, все оте матеріальне підґрунтя, на якому могла розвиватися Острозька школа і острозький видавничий центр, перейшли на католицтво. Те саме і в Слуцьку, де по смерті князя Юрія княжі маєтки перейшли в католицькі руки й завмерли всі паростки просвітницької роботи щодо православ'я. Панські діти йшли до католицьких шкіл, особливо єзуїтських, після закінчення яких ставали ресьними католиками.

Сильним і довготривалим осередком захисту православ'я стали братські школи, засновані у Львові. Тут теж були визначні вчителі й вчені з людей місцевих і приїжджих, здебільшого греків, такі як архієпископ Арсеній, Стефан Кукіль, що був перехрещений на ім'я Зизаній, його брат Лаврентій, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Іван Борецький, пізніше Київський митрополит. Освіта у братських школах мала суто релігійний характер, бо в її основу було покладено вивчення Святого Письма, християнської науки. Однак знаходилися серед української громадськості люди, яким здавалося, що такі школи збочують "від православного преданія", бо в них викладаються і світські предмети, які практикувалися і в католицьких школах. Не до вподоби їм було й те, що для кращого розуміння церковні книги видавалися українською мовою. Вони вважали, що потрібно дотримуватися церковно-слов'янської мови і займатися виключно церковною наукою, бо інакше будь-яке відхилення неодмінно звабить учнів світською мудрістю і католицькою культурою. Захисником старовини виступив тогочасний письменник і публіцист Іван Вишенський. Але львівські братчики його не слухалися, незважаючи на авторитет афонського ченця Вишенського в православних колах. Вони були переконані в тому, що тільки добре поставлена сучасна освіта і наука спроможні витримати конкуренцію католицьких, єзуїтських шкіл, а сучасна українська мова викладання сприятиме піднесенню української культури, врятує церкву від остаточної дезорганізації і цілковитої деморалізації, якою їй загрожував королівський патронат.

Бо саме "право подавання", присвоєне католицькими королями, магнатами, власниками маєтків, на терені яких розміщувалися єпископства, архімандритства, церкви і монастири, а точніше, зловживан-

ня цим правом, було головною причиною того становища православної церкви, коли де-юре воно було нібито нормальним і правовим, а де-факто — утискуваним і здеградованим. Королі і великі князі однією рукою підписували акти про “вольності, добра і привілеї” православної церкви, а другою — правом патронату і подавання — їх порушували і дощенту руйнували церковність, девальвували її моральну і національну цінність.

“Право подавання” церков, монастирів одержувалося через ктиторство, заснування церкви, монастиря власником у маєтку, селі, місті. Потім це право переходило у спадщину, ставало родовим⁴². Власники церков і монастирів могли розпоряджатися ними на підставі права власності: могли їх закладати, міняти, віддавати як посаг за доньками, здавати в аренду і продавати, відчужувати будь-яким способом. Так, наприклад, князь Василь Сангушко 1533 року проміняв свій монастир св. Миколая в селі Мелець на Волині (Мелецький монастир) князю Федору Сангушкові на село Мостище. Чарторийський із своєю дружиною Софією Ходкевич 1580 року заклали за 400 кіп грошей пану Іваницькому свій монастир Чесного Христа у Володимирському повіті на Волині. Архівні джерела подають багато таких випадків закладання, продажу, арендування церков і монастирів⁴³.

Самі королі в поданні “хлібів духовних” були найгіршим прикладом для своїх підданих. Церкви й монастирі ними віддавалися в користування світським особам за борги держави тим людям, за ті чи інші заслуги, за різними протекціями і на прохання близьких до королівського двору і впливових осіб. Король Сигизмунд I, наприклад, віддав у користування якомусь Андрію Дяшлевичу на сплату боргу йому з державної скарбниці церкви в Києві: Миколаївсько-Межигірську, Миколаївсько-Йорданську й Христо-Рождественську, з тим, щоб він став священиком. У “пожалованих” монастирях часто проживали світські “настоятелі” з своїми родинами, які повинні були тоді мати “духовного вікарія”, що знав би Святе Письмо і мав би “в справах духовних ведлуг грецького закону справоватися”⁴⁴.

Були випадки “подавання” православного монастиря неправославним особам. Одержавши в своє розпорядження і користування монастир чи церкву, ті, що їх отримували, дбали найбільше про те, щоб з цього “пожалуваного” їм культового об’єкта мати всі можливі вигоди й прибутки. Коли це були особи світські, то зобов’язані були висвятитися. Але вони часто-густо залишалися в стані світському, звалися “нареченими архимандритами” пожалуваного монастиря і не дбали про святині, які зазнавали спустошення, і про богослужіння, які по суті припинялися⁴⁵. Іноді церковні маєтки передавалися їхніми влас-

никами іншим особам або захоплювалися людьми сторонніми і зовсім пропадали для церкви. Патрони іноді цілими роками залишали парафію без настоятеля, щоб самим одержувати весь прибуток від церковних маєтків. Крім грабування і нищення церковного майна, право подавання призводило до зловживань у різних формах церковного життя. З патронатом пев'язане втручання світських державних інституцій і окремих посадових осіб у церковні суди. Патрони, їхні уповноважені особи судили священників, втручалися в справи церковних шлюбів, брали на себе парафіяльне управління.

Найбільшим злом для православної церкви, що породжувалось правом патронату, було "подавання" православних кафедр — митрополічих і єпископських — польськими королями. У XVI столітті узвичаюються призначення королем митрополита і єпископів замість діючої раніше виборності на соборах цих кандидатів. Сигизмунд I, його дружина — королева Бона, Сигизмунд II Август, Стефан Баторій роздавали "духовні хліби" — архієрейські кафедри — кому хотіли, не зважаючи на духовні якості кандидатів, їхню освіту, духовну підготовку. Часто ієрархічні кафедри давали за військові й інші державні заслуги перед королем і Річчю Посполитою. Насамперед шляхта і військові були ласі на такий "ласкавий королівський хліб". Королі щедро наділяли маєтками Київської митрополії свою зубожілу шляхту. Так, наприклад, Пінський єпископ Макарій Євлашкович 1519 року отримав єпископську кафедру за заслуги свого сина перед Литовським королем Сигизмундом. Володимирську кафедру випросив собі у короля Баторія польський шляхтич Станіслав Жолкевський, який був католиком. Потім він відступив від свого права на цю єпископську кафедру іншому кандидатові за певну винагороду⁴⁶.

Нерідко ті, хто приймав такий єпископський "духовний хліб" і зповна ним користався, не мали наміру висвячуватися в єпископи і роками такі висвячення відкладали, обіймаючи цю високу ієрархічну посаду. Підстароста Берестейський, одержавши Пінське єпископство. десять років користувався його маєтками (1569 — 1579) й, зрештою, помер світською людиною, так і не висвятившись. Невисвяченим єпископом залишався також його сучасник, луцький владика Марко Коровницький (1561 — 1567). Яскравим прикладом глибокого морального занепаду внаслідок "подавання" архієрейських кафедр може бути Володимирська єпископська кафедра, яка впродовж 50 — 80-х років XVI століття була об'єктом жорстокої боротьби між різними претендентами; не раз ця боротьба завершувалася тим, що єпископський замок брався приступом з застосуванням гармат і з участю кількох тисяч озброєних людей єпископа-претендента⁴⁷.

Взагалі невисвячених єпископів у першій половині XVI століття в Україні було багато, а в другій половині цього століття володіння єпископствами невисвяченими, тобто світськими людьми, було нормою і неписаним законом. Протекцією, дорученням, підкупом дістають королівське право на володіння єпископствами зубожілі або збанкрутовані шляхтичі, королівські писарі, скарбники, послы, які на свою старість шукали дарованих “духовних столиць” і “духовних хлібів”. Іноді доводилося їм чекати ще за життя попередника, а іноді на смерть єпископа чекали два і навіть три кандидати. Претенденти загарбували частину владичих маєтків, втручалися до церковного управління правлячого ще єпископа. Історія єпископату православної церкви в Україні XVI століття — це без перебільшення історія боротьби за єпархії і кафедри між різними претендентами, в якій, як вже наводилися приклади, не хетували ніякими засобами, не цуралися навіть зброї, так званих наїздів, що було звичним між тодішньою шляхтою.

На парафіяльне духовенство такі єпископи накладали великі податі і, щоб зібрати їх, вдавалися до радикальних заходів — замкнення церков. 1583 року в самім лише Луцьку за єпископа Івана Борзобогатого-Красненського було дев'ять замкнених церков⁴⁸. Ні духовенство, ні народ не могли мати довіря до такого владики. Королівськими кандидатами на єпископство були люди здебільшого світські й одружені, які після патрональної номінації на єпископські кафедри залишалися й надалі в такому стані. Холмський, Пінський і Перемишльський єпископи мешкали в єпископських палацах з жінками і дітьми, викликаючи цим серед православного люду велике незадоволення своєю поведінкою, а ще більше поведінкою своєї рідні.

Історики, як світські, так і церковні, обмірковуючи причини і наслідки здеморалізованого патрональним правом і королівськими роздаваннями “хлібів духовних” і “столиць духовних” внутрішнього церковного життя, загалом єдині в оцінках. Мабуть, лише акценти і висновки роблять різні. Так, наприклад, російський історик церкви митрополит Макарій вважає, що великі маєтки, які були при єпископських кафедрах, а також при монастирях і церквах, стали нещастям для церкви, бо багато шляхтичів, бажаючи збагатитися, почали здобувати ці маєтки не за вибором православних, не за своїми духовними здібностями і моральністю, а чолобиттям, підлабузництвом, купівлею, навіть не приховуючи цього, “бо такий вкорінився звичай”⁴⁹.

Інші історики вказують на те, що неабиякий вплив на внутрішній стан православної церкви в XVI столітті справили соціальні відносини, які склалися на українських землях під польською владою, особ-

диво після Люблінської унії (1569), коли ці терени були включені до Речі Посполитої. Тут швидко закріпилися особливості польського соціального устрою з пануванням у ньому шляхетського стану, магнатства, від яких залежала дрібна шляхта. Духовенство православної церкви під впливом цих суспільних відносин теж почало претендувати на свого роду “шляхту духовного стану”, яка намагалася досягти привілейованого становища в державі і зрівнятися з світськими шляхетськими колами. Не випадково на прохання волинських православних послів коронаційний сейм 1566 року прийняв конституцію, щоб до вищих церковних посад у православній церкві не допускати простих людей. Ці посади сама православна шляхта, представники якої засідали в сеймі, зарезервувала тільки для себе. Нові станові шляхетські ідеї, як підкреслює І. Власовський, так впливали на українську шляхту, що “тьмарили часто в ній свідомість своєї національно-релігійної особливості”⁵⁰. Саме тому в правових актах та пам’ятках письменства XVI століття дедалі менше вживається попереднє протиставлення “руси і ляхи”, а дедалі більше — становий термін “шляхта і рицарство Закону Римського і Грецького”.

Позбавивши просту людність права обирати священиків у парафіях, що були на території маєтків шляхтичів-патронів, українська православна шляхта в такий спосіб мовчазно погоджувалася з тим, що право вибору єпископів перейшло до короля — “верховного подателя столиць духовних і хлібів духовних”. Отже, суспільні відносини, соціальні умови, які сприяли класовому розшаруванню суспільства, були причиною денационалізації української шляхти, що, зрештою, відкривало їй шлях легко залишити свою, православну церкву і переходити в польській католицькій державі до католицької церкви і католицької шляхти.

Система патронату, що ґрунтувалася на “подаванні столиць духовних і хлібів духовних”, насамперед деморалізувала вищу ієрархію — митрополитів і єпископів, які в гонитві за гими “хлібами духовними” зраджували і свою церкву, і свій народ “Головні вожді церкви, її архіпастирі, — пише митрополит Макарій, — утративши свою значимість як пастирі в очах своєї пастви, тільки по імені і зовнішньому одягу були духовними санєвниками. А в дійсності вони були світськими панами, жили і поводитися як пани, турбувалися лише про власні маєтки та інтереси, із-за яких вели постійну боротьбу як між собою, так і зі своїми мирянами, здобували монастирі, переходили з однієї кафедри на іншу, багатшу і готові були жертвувати всім, навіть вірою”⁵¹. Очевидно, цим і можна пояснити, як могла впродовж

цілого століття система патронату вкорінитися і витіснити соборність та соборноправність у православній церкві України.

Виходячи з цієї соціальної, політичної, церковної, етичної характеристики, можна прийняти і таке пояснення причин і наслідків внутрішнього становища православ'я в XVI столітті: “Для Українсько-Білоруської Церкви боротьба з боярсько-шляхетськими сваволями в Польсько-Литовській державі тривала одне століття, аж до часів Берестейського Порозуміння з Римом, коли то Ієрархія взялася підважувати лихо в його ж основах, і розпочато лікування церковних ран у самому ж корені”⁵².

Слід зазначити, що із дев'яти митрополитів, які посідали Київський митрополічий престол у XVI столітті — від митрополита Іони II (1502 — 1507) до митрополита Михайла Рогози (1589 — 1599), — жоден із них не обирався соборно. Король їх призначував, а патріарх потім благословляв. Значна частина митрополитів була уражена тією ж патрональною болячкою, як і нижчі рангом ієрархи церкви, що домагалися єпископських “столиць духовних” і “хлібів духовних”. Скажімо, митрополит Сильвестр Белькевич (1557 — 1567). Це була людина світська, королівський скарбник і ключар у Вільні, який випросив у короля віленську архімандрію. Чернечого постригу не прийняв, проте мав користь з архімандритських маєтків. Ще за життя митрополита Макарія (1534 — 1556) випросив у короля право наступництва на митрополічу кафедру, але чекав п'ять років, управляючи як мирянин віленською архімандрією. До управління митрополією Сильвестр не був ані здібний, ані підготовлений. Саме під час його митрополітства протестантизм почав поширюватися серед шляхти, а різні патрони-шляхтичі розтягали церковне добро. Цей, з ласки короля, митрополит не відзначився нічим помітним для української церкви, хоча це були часи великих релігійних зрушень на Заході та в Польщі — протестантська реформа та католицька контрреформація. За таких архіпастирів українська церква дедалі глибше дезорганізувалася і деморалізувалася.

Типовим пошукачем і здобувачем “хлібів духовних” і “столиць духовних” був і його наступник митрополит Іона III (1568 — 1577), який ще за життя “відступив своє право” до митрополії і навіть передав управління митрополією шляхтичеві Іллі Кучі. Літописи і історики вважають митрополітство Іони III і Іллі Кучі звичайним користуванням маєтками Київської митрополії. Митрополит Онисифор Дівочка (1579 — 1588) так само домігся Київської митрополії тим же “подаванням духовних хлібів”, як і його попередники. Він двічі одружувався. За східними церковними канонами вважався двосженцем,

що було неприпустимо для прийняття церковного сану. Незважаючи на це, впродовж дев'яти років управляв Київською митрополією, допускав єпископів-двоєженців і навіть троєженців. Висвячував людей злочинних, до інтересів церкви був байдужим, церковними канонами нехтував, через що викликав обурення з боку православної людності і був позбавлений митрополичої гідності і священного сану патріархом Єремією II 1589 року.

Попри це страшне своїми наслідками лихоліття, яке спіткало українську церкву в XVI столітті внаслідок її розкладу і деморалізації правом патронату, маємо й інші, героїчні сторінки в її історії цього періоду. Це боротьба православних українців Галицької єпархії за права своєї церкви, завдяки якій було відновлено православну єпископську кафедру у Львові.

Після скасування наприкінці XVI століття Галицької митрополії, Галицька єпархія була залежною від Київського митрополита і, без призначення на неї єпископа, управлялася митрополитами через своїх намісників, місцем перебування яких був монастир у Галичі, так званий "Клирос". Внаслідок зазіхань на цю єпархію католицьких ієрархів декретом короля Сигизмунда I 1509 року право обирати і поставляти намісників отримав католицький Львівський архиєпископ. Це було зроблено з метою, "щоб схизматики легше приводилися до католицької віри" і "відверталися від своїх блудів"⁵³. Православні Галицькі єпархії, всупереч канонам православної церкви і навіть польським державним законам, були віддані під юрисдикцію католицького Львівського архиєпископа.

Обставини українського життя в Галичині були нестерпні. Все українське боярство тут пропало ще у XIV — XV століттях, землі їх були конфісковані польськими колоністами. Ті, що зберегли свої маєтки, змушені були перейти на католицизм і спольшитися. Православним не було ніде ходу, навіть православної присяги в судах не приймали. У цих умовах відбувалося масове покатоличення, як тоді говорили, "для роскоші панської, для лакомства нещасного". Дрібна шляхта, бідна й темна, не мала ні впливу, ні голосу. У королівських декретах православні церкви і священники називалися "синагогами" й "попами"⁵⁴.

Боротьбу православних у Галичині за відновлення єпархії і призначення Київським митрополитом єпископа можна ототожнити з початком національного відродження галицького громадянства. Ця боротьба почалася з 1520-х років і закінчилася 1535 року обранням львівського міщанина Макара Тучапського і висвяченням його Київським митрополитом на єпископа Львівської єпархії. За привілей від-

новити єпископство галичани королеві Боні дали 200 волів, за те, що скасовано право католицького Львівського арциєпискупа на православну Львівську єпархію, роздали ще 110 волів королю і різним панам і, зрештою, ще 140 волів, щоб король дав грамоту православному єпископу Тучапському⁵⁵. Львівські міщани-українці впродовж десятиліть домагалися, щоб скасовано було різні несправедливі заборони: православних не тільки не допускали до міської управи, а й не брали до ремісничих цехів, їм не дозволяли мати шинків, торгувати, жити в місті, крім малого руського кварталу, з сусідніми перевулками (нині вулиця Руська у Львові), не дозволялося за межами кварталу ходити з церковними процесіями, проводити покійників за церковним православним звичаєм⁵⁶.

Львівські українці добилися відміни цих заборон, діючи енергійно, за допомогою К.Острозького та інших високопоставлених панів. Зрештою здобули собі православного владика і посадили його у Львові (1539). Через 150 років Галицька православна єпархія була відновлена. Вона стала опорою національного життя в Галичині. Після цього відразу ж реформуються церковні братства з чіткою програмою національного, культурного, духовного відродження. Львівське братство при головній церкві Успенія (в руськім кварталі) було зреформовано разом з відновленням українського єпископства. З 1540-х років маємо устами кількох братств при інших львівських церквах. Братства слугували підвалиною для згуртування української людності. Львівські міщани, найбільш освічені й сильні, з досвідом громадської організації, започаткували національний рух, залучаючи до нього залишки шляхти, українське духовенство.

Католицька шляхта під впливом клерикальної ієрархії ще довго чинила опір відновленню і правовому функціонуванню православної єпархії. Вона перешкоджала єпископу Тучапському у відправі богослужінь, не дозволяла йому судити священників на території своїх маєтків, зганяла селян з церковних земель. Єпископ Тучапський до кінця своїх днів (номер 1549 р.) обстоював права й інтереси православної церкви. Після нього на Львівській єпископській кафедрі був єпископ Арсеній (1549 — 1569), у світі Марко Балабан, син якого Гедеон Балабан, висвячений на єпископа 1569 року, був одним із видатних ієрархів Української православної церкви до і після Берестейської унії.

Не мали достатнього позитивного впливу на внутрішнє життя православної церкви і східні патріархи. Константинопольська патріархія була ізольована турецькою владою і по суті нечинна. Її патріархами маніпулювали турецькі правителі. З занепадом Константинополя патріархи майже не цікавилися справами Київської митрополії, над

якою здійснювали патронат польські королі. Наприкінці XVI століття Константинопольський патріарх Єремія II відвідав Київську митрополію, але під час цих відвідин домінував певний інтерес — збирання милостині для сплати податків турецькому султанові. Духовенство і віруючі мали низький рівень духовної освіти. Зanedbanня духовного життя сприяло поширенню релігійного формалізму, домінуванню зовнішніх форм обрядовості. Занепад духовності призвів до збільшення моральних зловживань, зокрема в подружніх стосунках, родинному житті. Водночас поширювався фанатизм, нетолерантність до інаквоіруючих.

В умовах права патронату ці негативні явища попри те, що за королівськими призначеннями на вищі церковні посади приходили недостойні особи, відігравали надзвичайно згубну роль: вони рили прірву між загалом віруючих і церковною ієрархією. Зовні, юридично права і привілеї православної церкви польська влада нібито зберігала. Але практично все робилося для того, щоб якомога погіршити її внутрішнє життя. У цьому владі активно сприяли католицька ієрархія з католицькою правовірною польською шляхтою.

¹ В 1203 — 1261 рр. Константинополь був захоплений хрестоносцями, які утворили там Латинське царство і поставили патріарха латинського обряду. Константинопольський патріарх візантійського обряду змушений був перебувати в Нікеї.

² Див.: *Pelesz J. Sesehichte der Ruthenischen mit Rom.* — Wurzburg, 1881. — S.87
Петрушевич А.С. Историческое известие о церкви св. Пантелеймона близ города Галича. — Л., 1881. — С. 52 — 68; *Дашкевич Н.* Первая уния Юго-Западной Руси с католичеством (1246 — 1254). — К., 1884. — С. 16 — 17; *Пацуро В.Т.* Очерки по истории Галицко-Вольнской Руси. — М., 1950. — С. 62. *Рамм Б.Я.* Папство и Русь в X — XV веках. — М., 1953 — С. 149; *Свідерський Ю.Ю.* Борьба Південно-Західної Русі проти католицької експансії в X — XIII ст. — К., 1983. — С. 103 — 106.

³ Див.: *Чубатий М.* Історія християнства на Русі-Україні. Том I. — Рим, Нью-Йорк, 1965. — С. 603.

⁴ Див.: *Томашівський С.* Предтеча Ізидора, Петро Акеревич, незваний митрополит руський (1241 — 1245). Записки чина СВВ. — Т. II. — Вип. 3 — 4.

⁵ *Чубатий М.* Цит. праця. — С. 606.

⁶ Див.: *Свідерський Ю.* Цит. праця. — С. 102.

⁷ Див.: *Очерки истории СССР.* — М., 1953. — Ч. I. — С. 815.

⁸ Див.: *Чубатий М.* Цит. праця. — С. 612.

⁹ Початок митрополитування Петра припадає на кінець 1242 року. Отже, у каталозі київських митрополитів на перший період татарської навали можна було розписати таку послідовність: Йосиф I (1237 — 1240); Митрополічий престол опорожнений (1240 — 1245); Петро (1242 — 1245).

¹⁰ Див.: *Чубатий М.* Цит. праця. — С. 618.

¹¹ Там же. — С. 619.

¹² Там же. — С. 628.

¹³ Див.: *Лаврентійський літопис під 1250 р.* // ПСРЛ. — Т. I. — С. 472.

¹⁴ *Ігнатійський Літопис* // ПСРЛ. — Т. II. — С. 826.

- 15 Див.: Лаврентіївський літопис під 1261 р. // ПСРЛ. — Т. I.
- 16 Див.: *Marco Polo*. Peregrinationes, Veneta. — 1913. — Vol. II. — P. 1 — 2.
- 17 Див.: *Назарко Ір.* Вплив Староруського християнства на Монголів. Записки ЧСВВ. — Т. II (VIII). — Ч. 1 — 2. — С. 155.
- 18 Див.: *Голубинский Е.* История Русской Церкви. — Т. II. — С. 33; Полное собрание Русских Договоров и Грамот. — Т. II. — М., 1819. — С. 78.
- 19 Див.: *Соколов П.П.* Подложный ярлык Узбека митрополиту Петру. Русский Исторический Журнал. — Т. V. — 1918; *Приселков М.Д.* Ханские ярлыки русским митрополитам. — Петроград, 1916. — С. 37 — 41.
- 20 Див.: *Чубатий М.* Цит. праця. — С. 667.
- 21 Див.: *Павло А.* О начале галицкой и литовской митрополий и первых тамошних митрополитах по византийским документальным источникам XIV века. Русское Обозрение, 1895; *Грушевський М.* Історія Руси-України. — Т. III. — С. 269; *Fijalek I.* Sredniowieczne biskupstwa koscioła wschodniego na Rusi i Litwie. Kwartalnik Historyczny, 1896. № XI. — S. 117. *Добрянский* История епископств трех соединенных епархий Перемыской, Самборской и Сяницкой. — Львів, 1893; *Рудович І.* Історія Галицько-Львівської Єпархії. — Жовква, 1902.
- 22 Русская историческая библиотека. — Т. VI. — Дополнение. — С. 125.
- 23 Див.: *Карташев А.В.* Очерки по Истории Русской Церкви. — Т. I. — Париж, 1959. — С. 301.
- 24 *Чубатий М.* Цит. праця. — С. 675.
- 25 *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви. — Т. I. — Нью-Йорк; Київ; Бавнд-Брук, 1990. — С. 105.
- 26 Див.: История Русской Церкви. — Т. I — XII. — СПб., 1882. — 1884. — Т. IV. — С. 30 — 31; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. — Т. I — II. — М., 1901. — С. 179 — 181; Про митрополита Феодорита писали: Ішак А. Аніонні та Автокефальні змагання від Данила до Ісидора. — Т. I й V. — Львів; Богословія, 1932. — *Тихомиров Н.М.* Историческія связи русского народа с южными славянами. Славянскій Сборник. М., 1847; *Полонська-Василенко Н.* Історія Української Церкви. — Мюнхен, 1948; *Грицак П.* Митрополит Київський Теодорит та його доба. Розбудова держави. — Клівленд, 1952 — 1954; Русская Историческая Библиотека. — Т. II. — Дополнение 11 — 12; *Никоновський літопис під 1352 р.* // ПСРЛ. — Т. X.
- 27 *Чубатий М.* Цит. праця. — С. 708.
- 28 *Филарет Гумелевский.* История Русской Церкви. — Т. III. — М., 1888. — С. 9.
- 29 *Макарий.* Цит. праця. — Т. IV. — С. 37.
- 30 Див.: Православная Богословская Энциклопедия. — Т. IV — Петербург, 1903. — С. 689.
- 31 Див.: *Грушевський М.* Ілюстрована історія України. — С. 160 — 164; *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви. — Т. I. — С. 163 — 164.
- 32 Див.: *Bendza M.* Prawoslawna diecezja przemyska w latach 1596 — 1681 // Studium Historyczno-kanoniczne. — Warszawa, 1982; *Maciszewski I.* Przedmowa do książki M. Bendzy... — S. 8; *Sliwa T.* Kosciol wschodni w Monarchii Jagiellonow w latach 1506 — 1596 // Historia Kosciola w Polsce w t. II. — Poznan, 1974. — S. 88 — 89.
- 33 Дисидентами називалися послідовники різних протестантських течій.
- 34 *Trajdas T.* Kosciol Katolicki na ziemiach ruskich Korony... — Т. I. — Wroclaw; Warszawa; Krakow; Gdansk; Lodz, 1983. — S. 169 — 170.
- 35 Див.: *Власовський І.* Цит. праця. — С. 172.
- 36 *Власовський І.* Там же. — С. 175.
- 37 Розвідки про церковні відносини в Україні-Руси XVI — XVIII вв. — Львів, 1900. — Т. 8. — С. 6.
- 38 Там же.

- ³⁹ Там же — С. 20.
- ⁴⁰ *Грушевский М.* Ілюстрована історія України. — С. 219.
- ⁴¹ Там же. — С. 219 — 220.
- ⁴² Див.: *Likowski E.* Rzut oka na wewnetrzny stan cerkwi ruskiej przed Unia Brzeska. — S. 47 — 48.
- ⁴³ *Likowski E.* Op. cit. — S. 50 — 54; АЗР. — Т. III. — № 126, 127, 132, 156. — Т. IV. — № 22; АЮЗР. — Т. I. — № 168, 169.
- ⁴⁴ Op. cit. — S. 61 — 67; Арх. ЮЗР. — Ч. I. — Т. VI. — № 8, 12; АЗР. — Т. III. — № 29. — Т. II. — № 125, 146; АЮЗР. — Т. II. — № 110.
- ⁴⁵ Див.: *Власовський І.* Цит. праця. — С. 181.
- ⁴⁶ Див.: Арх. ЮЗР. — Ч. I. — Т. II. — № 24.
- ⁴⁷ Див.: *Власовський І.* Цит. праця. — С. 186.
- ⁴⁸ Див.: Нарис історії церкви в Україні. — Рим, 1990. — С. 86.
- ⁴⁹ *Макарій (Булгаков).* История Русской Церкви. — Т. I — XII. — Петербург, 1882 — 1884. — Т. IX. — С. 235.
- ⁵⁰ *Власовський І.* Цит. праця. — С. 192 — 193.
- ⁵¹ *Макарій (Булгаков).* Цит. праця. — С. 479.
- ⁵² Нарис історії церкви в Україні. — С. 86.
- ⁵³ *Abracham W.* Fowstanie organizacj Kościoła łacinskiego na Rusi. — Lwow, 1904. — S. 243.
- ⁵⁴ Див.: Op. cit. — S. 251 — 252.
- ⁵⁵ Див.: *Власовський І.* Цит. праця. — Т. I. — С. 189 — 190.
- ⁵⁶ Див.: Там же.

РОЗДІЛ III

БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ: ПЕРЕДУМОВИ, УКЛАДАННЯ, НАСЛІДКИ

Одним із безпосередніх наслідків бездержавного устрою українсько-білоруських земель упродовж кількох століть була глибока релігійно-церковна криза Київської митрополії наприкінці XVI століття. Зсередини церкву руйнували право патронату, симонія, низький освітній та моральний рівень духовенства всіх щаблів, застосування світським елементом права ставропігії. Серед зовнішніх обставин, що значною мірою призвели до поглиблення кризи в Київській митрополії, були, насамперед, контрреформаційний рух у Польщі та Люблінська державна унія (1569) між Польщею й Литвою.

Покликаний до життя потребою оновлення, зміцнення католицької церкви у боротьбі проти Реформації орден єзуїтів після започаткування його діяльності у Польщі (від 1564), а після Люблінської унії — і на українсько-білоруських землях Речі Посполитої дуже скоро стає важливим чинником, не лише релігійно-церковного, але й соціально-економічного та культурно-освітнього життя краю.

Серед головних напрямів діяльності єзуїтів, згідно з уставом ордену, був освітньо-виховний, що передбачав як організацію видавничої справи та заснування друкарень, так і створення мережі учбових закладів переважно нижчого та середнього ступенів (на руських землях). Єзуїтські школи мали на меті виховання ревних католиків, спасіння душ “схизматиків” — православних через навернення до “єдино правдивої” католицької віри. Тому й стали вони одним із головних чинників денаціоналізації місцевого українсько-білоруського населення¹.

Наприкінці XVI — на початку XVII століття осередки та школи отців-єзуїтів виникають у Ярославі над Саном, Любліні, Несвіжі, Львові, Вінниці, Луцьку, Острозі, Замості, Кам'яниці, Бересті, Барі, Перемишлі, Фастові, Києві, загалом майже у двадцяти українських містах та містечках². Створена 1570 року колегія єзуїтів у Вільно вже 1579 набуває статусу академії і має високий авторитет серед місцевого

населення. І хоча за якістю освіти вона і поступалася тогочасним західноєвропейським університетам, однак тут, на руських землях, її рівень був вищим, ніж у православних академіях в Острозі та Замості.

Економічний характер польської колонізації українських земель від самого початку супроводжувався активною місіонерською діяльністю католицьких чернечих орденів — домініканців, францисканців, бенедиктинців. На руських землях паралельно до автохтонних православних церковних структур, або й замість них, закладалися нові — католицькі вікаріати, парафії, а згодом навіть і єпархії. Католицька церква Польщі задля досягнення своїх експансіоністських цілей неодноразово ошукувала Римську курію³. Проте офіційно, на рівні королівської влади, за давньою традицією польського політичного устрою, все ще декларується право особи на свободу віросповідання, гарантуються права Руської церкви⁴.

Впродовж XVI століття суспільно-релігійна думка в Польщі еволюціонувала в напрямі від визнання рівності католицької та православної церков (Ст.Оріховський. Хрещення русинів. — Краків, 1544; Б.Гербест. Опис дороги. — Краків, 1566)⁵. До заперечення самої можливості спасіння вірних у православ'ї (Б.Гербест. Виклад віри Римської Церкви. — Краків, 1586)⁶. У праці єзуїта П.Скарги "Про єдність Церкви Божої" (Вільно, 1577; Краків, 1590)⁷ зібрано та узагальнено основні докази на користь "істинності" католицької церкви та "хибності" православ'я.

І тому, коли невдовзі набула поширення ідея церковної унії і розпочалася діяльність по підготовці до укладення унії з Римом, у польських державних і церковних колах поставилися до неї прихильно. Загалом позиція Польщі була двоїстою. Інтерес держави вимагав цілковитого поглинення Руської церкви римо-католицькою, для початку хоча б через унію. Проте у разі, коли б сталося інакше, Польща воліла б зберегти статус-кво, бо паралельне існування в державі поруч із латинською католицькою церквою як рівноправної Руської церкви, з'єднаної з Римом, клало б край католицькій експансії на Сході та політичному, економічному, релігійно-національному упослідженню польською магнатурією українсько-білоруського населення краю. Існування ж православних як "схизматиків" і надалі б розв'язувало Польщі руки у "місійній" праці.

Вироблення остаточної позиції Римської курії щодо можливостей укладення та реальних форм церковної унії на землях Речі Посполитої пов'язане з діяльністю Антоніо Поссевіно, єзуїта, місіонера, талановитого дипломата. У його трактатах "Московія" (1581) та "Лівонія" (1583), ґрунтовних листах до папи Григорія XIII, Меморандумі

(1595), листуванні з керівництвом Римської курії та ордену єзуїтів викладено основні ідеї щодо унії, які згодом буде покладено Римом в основу його унійної політики на українсько-білоруських землях.

Як вступ до релігійно-національної і політичної боротьби української суспільності наприкінці XVI століття М. Грушевський розглядає проблему календарної реформи⁹. Проведена у Західній церкві восени 1582 року за рішенням папи Григорія XIII, ця реформа в своїй основі була консервативною. виправляючи десятиденну різницю, що склалася через недосконалість юліанського літочислення, між часом календарним і астрономічним, григоріанський календар повертав день весняного рівноденства на 21 березня. Нікейським собором саме цей день було визнано за точку відліку Великодня. Але із запровадженням нового календаря виникала ситуація, за якої в часі могли збігтися християнський Великдень та єврейська Пасха, що заборонялося рішеннями того самого Вселенського собору. Це й стало формальним приводом до категоричної відмови від прийняття нового календаря в східному християнському світі.

У справі реалізації календарної реформи папа Григорій XIII звернувся зі спеціальним посланням від 5 лютого 1583 року до царгородського патріарха Єремії II та через свого легата до князя Острозького, доводячи їм актуальність зміни літочислення. Реакція останніх була негативною, бо ще напередодні 20 (30) листопада 1532 року царгородський патріарх у посланні до всіх вірних заборонив переходити на новий календар, а в січні 1583 року відповідного змісту грамоти надіслав митрополиту київському Онисифору та єпископам, київському воєводі князю Острозькому, віленським городянам, а в листопаді того самого року — православному руському та вірменському духовенству на Русі та в Литві¹⁰. Проте на місцях зусиллями католицького кліру новий календар силою запроваджувався серед православного загалу: збройні загони нападали на православних під час богослужінь, виганяли їх із церков, а самі храми опечатували, непокірних кидали до в'язниць¹¹. Найгостріша ситуація склалася на Галичині, де римо-католицький архієпископ Ян Димитр Соліковський проблему календарної реформи намагався використати для встановлення своєї одновладності над усією Галицькою єпархією. Давні суперечки між галицьким православним людом та поляками-католиками спалахнули з новою силою. 9 січня 1584 року король Стефан Баторій видав Львівським городянам грамоту, що мала охороняти їх від примусового запровадження нового календаря та дозволяла триматися старих свят і обрядів.

На Варшавському сеймі 1585 року галицька шляхта на чолі з єпископом Г. Балабаном, за підтримки князя К. Острозького домоглася підтвердження своїх релігійно-церковних прав. Архієпископові Я. Д. Соликовському забороняли втручатися в справи православної церкви. Сеймові рішення стали підставою для видання королем у травні 1585 року універсалу про непорушення прав православних¹². Проте цей універсал дуже скоро було зірвано, другорядне ж за своєю суттю календарне питання виявилось детонатором могутнього релігійно-національного руху в руській середовищі.

До загострення церковної кризи в Київській митрополії великою мірою призвели і невважені дії східних патріархів. Подорожуючи до Москви за грошовою допомогою, духовні особи зі Сходу мусили перетинати українсько-білоруські землі. Першим 1586 року тут з'являється антіохський патріарх Йоаким, а згодом — царгородський патріарх Єремія II, який прибув до Москви 1588 року, а повернувся 1589. Хоча обидва патріархи були на руських землях лише проїздом, на вимогу місцевого міщанства вони провели тут низку радикальних церковних реформ.

У суперечках між ієрархами митрополії та братствами патріархи однозначно виступили на боці останніх. На прохання львівських братчиків патріарх Йоаким грамотою від 1 січня 1586 року затвердив внесені зміни до їхнього Статуту, за яким метою діяльності братства визнавалося “викривати противне Христову та всяке бесчинство від церкви відлучати”. Братство набувало також прав церковного суду над своїми членами та виключення тих, що завинили, з церкви; повноважень нагляду за поведінкою як світських, так і духовних осіб, які не належали до братства, та у разі їх “відступу від закону”, “доносити про те єпископові”.

Найважливішим поміж прав, наданих братчикам патріархом, було право контролю за діяльністю та поведінкою їхнього єпископа, якщо ж останній порушував норми, — право противитися йому “яко ворогові правди”. Наприкінці грамоти патріарх зазначив, що єпископ має підлягати Статуту братства “без усякої суперечки. А якби хто спротивився цьому й порушив це духовне право, чи то архієпископ, чи єпископ, чи піп, чи хто з князів, і простих людей, то на таким нехай буде прокляття всіх чотирьох патріархів вселенських”¹³. Чинність цього Статуту підтвердив 1589 року царгородський патріарх Єремія II, додатково надавши Львівському та Віленському братствам права ставропігії. Втручання світського елемента до управління церквою, на думку історика О. Левицького, “найбільше прискорило той сумний

кінець, до якого сила справ неминуче вела Західно-руську церкву через її внутрішні слабості”¹⁴.

Патріарх Єремія II, повертаючись 1589 року з Москви, де він був присилуваний піднести митрополію до рівня патріархії, “дуже різко й не дуже щасливо” втрутився до розв’язання справ Київської митрополії. “Чоловік нерозважний і занадто похлопливий, він виявив багато нетактовностей в сих своїх розпорядженнях, робив їх не порозумівши справ, видавав і брав назад, а при тім трактував нашу ієрархію дуже зневажливо і різко”¹⁵. М.Грушевський зауважував, що “з боку патріарха наділення такими величезними правами сеї організації (братства. — *Авт.*), своїм складом в кожному разі випадкової, не було вчинком розважним. Такі права братств рішуче противилися всьому канонічному устроєві православної церкви і могли мати своє об’яснення тільки в дуже сумних поглядах патріархів на українську церкву й її ієрархію. Се мало нещасливі наслідки: владики українські були ображені такою самоволею патріархів, і се було одним з важніших мотивів переходу їх на унію”¹⁶.

Мабуть, покvapливість і нерозважливість у вчинках царгородського патріарха в Москві та на руських землях Речі Посполитої впливали не тільки з його залежності від турецького султана, але й від непевності правного становища Єремії як патріарха. Він хоча й отримав від султана дозвіл повернутися з ув’язнення на о.Родосі до Істамбулу, однак патріарший престол з 1584 по 1589 рік не посідав, оскільки патріарший уряд здійснював його супротивник Феолепт (1585 — 1586)¹⁷. Саме тому, прибувши до Київської митрополії, Єремія II поспішив заручитися дозволом польського короля на право уряду в межах Речі Посполитої.

Одержавши від Стефана Баторія грамотою від 7 липня 1589 року правні повноваження, патріарх Єремія II почав керувати справами Київської митрополії. Вже 21 липня він усунув з митрополічного престолу Онисифора Дівочку як ієрарха, що за грецьким звичаєм не мав права відправляти обов’язки священика, бо двічі одружувався, “хоча, до речі, був він пастором дуже сумлінним” (М.Бантшиш-Каменський)¹⁸. Того ж дня на вимогу місцевих жителів на митрополита Київського висвятили Михайла Рогозу, случького архімандрита. Однак невдовзі над митрополитом було поставлено патріаршого екзарха — єпископа Луцького і Острозького Кирила Терлецького, особу непересічну, освічену, але аморальної та розбійницької вдачі¹⁹. Патріаршою грамотою К.Терлецькому надавалася влада “із достоїнства церковного з чинів низлагати”²⁰.

На початку серпня 1589 року Єремія II заборонив приїжджати на Русь та втручатися в церковні справи будь-яким духовним особам з інших східних патріархатів, окрім Царгородського. Суперечку між єпископами Терлецьким та Балабаном він розв'язав на користь екзарха, а всі спірні питання між Львівським братством та єпископом Балабаном — на користь братчиків. Від'їжджаючи з митрополії, Єремія II надав братству в Рогатині ті самі права, що вже їх мали Львівське та Віленське братства²¹.

Безумовна підтримка царгородським патріархом організованого у братства міщанства поставила в опозицію до нього усіх ієрархів Київської митрополії. Російський придворний історик Д. Бантиш-Каменський зазначав, що "грошолюбство грецьких патріархів, які за гроші карали невинних та брали під захист недостойних, відродило в останніх (ієрархах. — Авт.) недовіру до винуватців їх піднесення так само тяжкого, як і нестривкого"²².

Патріарше втручання в справи Київської митрополії не виправдало сподівань ані руського духовенства, ані мирян. Воно не лише не сприяло подоланню церковної кризи, а й поглибило її і замість об'єднання суспільності призвело до її поляризації, до протистояння двох таборів у церковно-суспільному житті.

Зреформовані патріархами братства перестають бути замкненими (з обмеженим колом осіб) церковними організаціями, що мали захищати лише вузько-ремісничі та окремі релігійні інтереси їх членів. Із одержанням права ставропігії вони набувають всестанового характеру і в їхній діяльності чільне місце дедалі більше посідають питання освіти та виховання руської молоді, заснування шкіл та друкарень для захисту рідної віри, церкви, народності. Надання братствам права контролю над духовенством перетворювало їх на нову церковно-суспільну силу в руському середовищі, що прагнула через подібні радикально-реформаційні нововведення відродити церкву зсередини²³.

Попри все, братства так і не спромоглися конструктивно використати надану їм східними патріархами владу. Та й навряд чи це було можливим без реформування церкви на засадах європейської Реформації. Криза в церкві поглиблювалася. Нездатні її опанувати, члени Львівського Успенського братства в листах до царгородського патріарха від 6 лютого та 7 вересня 1592 року вимагають від нього додаткових рішучих заходів, погрожуючи змінити зверхника Київської митрополії і перейти до унії. "Багато притакнуло раді віддатися римському самовладному архієрейству і пробувати під папою римським, відправляючи в церкві без перепони все своє по закону грецької віри, —

писали братчики. — Народ міркує, що віри Христової можна правдиво 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”²⁴.

Львівські братчики хоча й писали в листі до патріарха про можливість переходу до “римського послуху”, але назагал це твердження виглядає до певної міри декларативним, адже тоді їм довелося б поступитися привілеєм врядування у церкві, і до того ж у своїх політичних і церковних орієнтаціях, на відміну від вищого духовенства, дедалі ширші верстви тогочасного українського суспільства звертають свої погляди й надії до московської сторони. До них долучилися й ті представники української аристократії, що зберігали рідну віру, а також монастирі. Вже від початку 90-х років зі Львова за сприянням князя Острозького, з Кам’янка-Подільського, Києво-Печерської лаври, а згодом і з інших міст, братств, монастирів, колегій, з різних регіонів усієї України дедалі частіше висилаються до московського царя “паломництва” і “посольства” з проханнями грошової допомоги на захист “руської віри”²⁵.

Так само, як і братства, до відродження церковного життя прагнуло і духовенство Київської митрополії, але ним був обраний інший шлях досягнення цієї мети. Руські владика однозначно виходили з принципу беззаперечного верховенства у церкві влади духовної, що виключав можливість участі світського елемента безпосередньо в управлінні церквою, однак за умови збереження за останнім традиційного права дорадчого голосу. Зіткнення цих двох моделей — церковної та світської — у процесі подолання кризи було неминучим, так само як і суспільних сил, що за ними стояли.

По від’їзді патріарха Єремії за межі Київської митрополії руський єпископат змушений був розпочати діяльність за поновлення втрачених ним прав, привілеїв, а це, в свою чергу, в логічному своєму завершенні вело до порушення питання про вихід з-під юрисдикції Царгороду. У переході під зверхність Апостольського престолу в Римі вбачалась не лише реальна на той час можливість позбавитися прилизливої для духовних осіб залежності від торгово-ремісничого елемента, але й, і це чи не найголовніше, можливість подолати кризу, оздоровити церковний організм загалом, фактично зрівняти правовий статус Руської церкви в польсько-литовській державі з тим, який мала католицька.

У червні 1590 року у Бересті відбувся перший із серії соборів, що почали щорічно збиратися по від'їзді патріарха Єремії. Окрім митрополита М.Рогози, в ньому брали участь єпископи луцький і острозький К.Терлецький, львівський і кам'янець-подільський Г.Балабан, володимирський М.Хребтович, турівський і пинський Л.Пелчицький та знатні світські особи, серед яких також був берестейський каштелян і сенатор Адам Потій (від 1583 року — володимирський єпископ на ім'я Іпатій). Постановою собору було затверджено попереднє спільне рішення, що його уклали на зібранні у Белзі єпископи Терлецький, Балабан, Пелчицький та Збіруйський, про перехід під зверхність Римського престолу за умов збереження обряду і порядку, прийнятих у східних церквах. Белзька декларація була укладена таємно, і в документах Берестейського собору її зміст не розголошувався.

Секретний характер Белзької декларації пояснюється, вочевидь, потребою приховування її змісту від братств, які ні за яких обставин не поступилися б правом контролю над церковними ієрархами. Владика ж, згідно з церковним правом, вважали цілком припустимим і законним приймати будь-які рішення щодо церковного життя, виключно на церковному рівні без залучення світського елемента. Тим більше, що були певні того, що така їхня ініціатива викличе рішучий протест надто широких верств руської суспільності. Владика не вважали за доцільне передчасно розголошувати свої плани, в які, однак, були посвячені також і окремі представники впливових руських аристократичних родин — К.Острозький, Ф.Скумин-Тишкевич. Оскільки ж на церковних соборах по реформах патріархів братства набули вагомого представництва, церковні владика мусли поза цими соборами розглядати питання про перепідпорядкування Київської митрополії Апостольському престолу.

Питання про церковну унію так само не було внесене до порядку денного наступного єпископського собору в Бересті у жовтні 1591 року, але відразу ж по закінченні останнього польському королю Сигизмунду було подано Белзьку “заяву чотирьох”. У листі-відповіді короля до єпископа Терлецького від 18 березня 1592 року запевнялося, що в разі переходу “церкви релігії грецької” під зверхність папи в ній зберігатимуться традиційний обряд, порядок і звичаї. А в королівському листі від 18 травня того самого року руському духовенству, що з'єдналося б з Римом, додатково гарантувалися “свободи і вольності”, які “їх милості духовні римські мають”²⁶.

Власну думку в питанні про церковну унію мав князь К.Острозький. У своїх поглядах та діях він пройшов шлях від прихильника ідеї поєднання церков до категоричного відхилення унії у тому вигляді, в

якому вона почала втілюватися в життя. Деякі українські історики досить непривабливо характеризують князя Острозького як “суєтливого і чванливого пана”, який “не визначався ні воєнними подвигами, ні державними ділами”. Маючи близько мільйона червоних золотих щорічного прибутку, старий князь “тратив велику суму самому каштелянові тільки за те, щоб сей два рази в рік мав стояти за його кріслом під час обіду”²⁷, і це тоді, коли і острозька друкарня, і академія занепадали через брак коштів (М.Костомаров). М.Грушевський визнає за князем Острозьким “брак визначної індивідуальності, енергії, витривалості, неохоту виступати різко, гостро, наражатися людям. Князь радо зостався б ціло на другім плані сучасної релігійно-національної боротьби, в ролі високого посередника, до якого суду й гадки, поваги й опіки звертаються заступники різних сторін і який по монаршому знаходить для кожного ласкове слово і милостивий дарунок”²⁸.

Князь К.Острозький у листі від 21 червня 1593 року до єпископа Іпатія Потія, прихильно поставившись загальною до ідеї поєднання церков, виклав власне бачення умов, за яких вважав можливим таке поєднання. На думку К.Острозького, передовсім мають бути збережені всі обряди руської церкви; треба також заборонити перехід людей грецької віри до римського костелу і не силувати їх до такого переходу, потрібно заборонити також перетворювати руські церкви на костели, а руському митрополиту та єпископам надати місця у сенаті та місцевих сеймиках. Князь вважав за неодмінне позбавитися в церковному житті, в тому числі і у здійсненні таїнств, “від вимислів людських” та відкрити навчальні заклади. Поряд із цими вимогами князь Острозький висував і абсолютно нереальні, як на той час, такі, наприклад, як участь в акті з’єднання всіх східних патріархів, у тому числі й московського²⁹. Така постановка питання переводила проблему укладення церковної унії з практичної площини до умоглядних проектів у віддаленому майбутньому.

Ні на третьому (1593), ні на четвертому (1594) соборах руських єпископів у Бересті питання про унію не порушувалося. Потай ним займалися єпископи Терлецький, Балабан, Копистенський і Збіруйський. У червні 1594 року на таємному (покутному) зібранні у Сокалі ці владика підтвердили чинність белзького документа про унію, уклали відповідну декларацію з викладенням умов унії та зобов’язали єпископа Терлецького провести переговори з рештою єпископату щодо доцільності та необхідності унії з Римом. На цьому етапі до роботи руських владик по підготовці укладення унії активно підключився луцький римо-католицький єпископ Б.Мацейовський. Не без його впливу поставив свій підпис під Сокальськими умовами І.Потій

2 грудня 1594 року в містечку Торчин. За місцем підписання ці умови інколи називають Торчинським едиктом. Більшість істориків вважає, що вже в грудні 1594 року практично всі єпископи Київської митрополії підписали умови унії (немає підписів лише єпископів Г. Балабана та М. Копистенського).

Акт декларації про унію, або Торчинський едикт, був заявою переважної більшості руського єпископату, що засвідчувала його прагнення відійти від послуху царгородському патріархові та перейти під юрисдикцію Риму³⁰.

У лютому 1595 року Торчинський едикт був представлений руським єпископатом на розгляд сейму в Кракові та нунцієві у Варшаві³¹. По схваленню умов унії обома сторонами на черговому щорічному соборі в Бересті руськими владиками було ухвалено декрет про з'єднання, що містив умови унії (1 червня 1595 року), та відповідну грамоту, яка декларувала їх волю до встановлення єдності Київської митрополії з престолом апостола Петра (12 червня)³².

Умови Берестейських артикулів засвідчують, що руська сторона розглядала унію з Римом як союз двох рівноправних сторін. Умови Флорентійської унії 1439 року, укладеної на Вселенському соборі, вона застосувала до цієї ситуації без кореляції на власний правний статус (де-юре) в структурі Царгородського патріархату і трактувала свою церкву як рівноправного суб'єкта унійного процесу. У Берестейських умовах руський єпископат прагнув юридично забезпечити власній церкві статус автономної організаційної одиниці в структурі католицької ("церква свого права"). Водночас умови унії містили низку вимог соціально-політичного характеру, спрямованих на забезпечення повноцінного юридичного статусу православної церкви та її духовенства в межах Речі Посполитої, гарантом виконання яких вважалася королівська влада³³.

Відразу по закінченні роботи Собору в Бересті єпископ Потій надіслав князеві Острозькому листа (16 червня) з інформацією про ухвалені на ньому рішення та запропонував князеві пристати до них³⁴. Відповіддю останнього було окружне послання від 24 червня, звернене до всього руського духовенства та мирян і написане надзвичайно гостро³⁵. Звістка про унійну діяльність церковних ієрархів викликала вибух гніву серед руської людності Речі Посполитої, передовсім міщанства. Вкрай негативно до можливості укладення унії поставилися братства у Львові, Вільно, Перемишлі та інших містах.

Виконуючи рішення собору, єпископи І. Потій і К. Терлецький 17 липня прибули до Кракова для консультацій з приводу артикулів унії з королем та папським нунцієм. Світська влада мала розглянути

та надати гарантії виконання тих умов, що стосувалися правового становища Руської церкви, її духовенства і мирян у державі, а духовна — піддати аналізу питання теологічні та церковно-правові. Подані єпископами умови мали позитивний відгук як з боку короля, так і нунція. Сигизмунд III узяв на себе функцію політичного гаранта підготовки та укладання церковної унії. Усе це змусило князя Острозького вдатися до радикальних дій. Він пише до протестантського собору, що відбувся в серпні 1595 року в Торуні³⁶, листа, в якому скаржить на утиски Руської церкви з боку королівської влади та на її владик, які всупереч волі народу ведуть його “від Христа до Антихриста — папи римського” і пропонує протестантам спільно виступити проти короля в обороні своїх релігійних прав. “Ми повинні злучитися з усіма, хто тільки віддаляється від латинської віри і сприяє нашій долі: всі християнські ісповідання повинні боронитися проти “папешників”, — пропонував князь учасникам собору. — Його королівська милість не схоче допустити нападу на нас тому, що ми самі можемо виставити двадцять або п’ятнадцять тисяч озброєних людей, а панове папешники можуть взяти над нами гору, хіба що числом тих кухарок, котрих ксьондзи держать у себе замість жінок”³⁷.

Це послання не забарилося дійти і до Сигизмунда III та senatorів. Приязні стосунки між князем і королем перервалися: надто небезпечною для польської держави була загроза К.Острозького залучити до розв’язання релігійних питань збройну силу козаків. Адже ще зовсім свіжим на пам’яті було повстання під проводом гетьмана К.Косинського, а на початку осені 1595 року в краї спалахнуло повстання С.Наливайка.

Позиція князя Острозького стосовно унії та його погроза вдатися до збройної сили в боротьбі за оборону віри становила реальну небезпеку для державних інтересів Речі Посполитої, її внутрішньої стабільності та цілісності. Тому, коли 9 вересня у Кракові відбулася нарада польських senatorів у присутності нунція з приводу Торунського собору протестантів і поїздки руських єпископів до Рима, частина senatorів висловила сумніви у доцільності такої поїздки, нунцій тримав нейтралітет. Однак завдяки наполегливим вимогам руських владик на нараді senatorів від 22 вересня ця поїздка була санкціонована, а через два дні Сигизмунд III своїм універсалом проголосив унію Руської церкви Речі Посполитої з Апостольським престолом у Римі³⁸.

Наприкінці вересня 1595 року єпископи І.Потій та К.Терлецький вирушили до Рима. 15 листопада вони були вже в Римі і за два дні їх прийняв папа Климент VIII (1592 — 1605), якому вони й передали на

остаточний розгляд і затвердження уніїні документи — артикули унії та соборну грамоту від 12 червня 1595 року, що делегувала їх до Рима.

23 грудня 1595 року у залі Константина у Ватикані відбулося урочисте засідання колегії кардиналів, на якому єпископи І.Потій і К.Терлецький вручили папі Клименту VIII лист від руських владик про рішення перейти під його зверхність, склали католицьке визнання віри та клятву вірності.

Того самого дня (23 грудня 1595 року) папа видав булу “Великий Господь і хвален вельми” (Magnus Dominus et Laudabilis nimis), яка фіксувала факт “повернення народу руського до Римської церкви”. Ця була задекларувала не більше як прийняття русинів “в лоно Римської Католицької Церкви... при повному збереженні їх обрядів і церемоній, і способу уділення Таїн, і інших речей, узгоджених при унії, яка укладена на Флорентійському соборі між Західною та Східною Грецькою Церквою”³⁹. Унію з Київською митрополією Рим розглядав відповідно до тогочасного бачення питання єдності як навернення “схизматиків” і аж ніяк не як об’єднання між двома Церквами, двома єпископатами.

Після уладнання церковного аспекту унії Римська курія почала працювати над політичними. 30 грудня 1595 року датується перше послання Климента VIII до польського короля у справах унії. 7 лютого 1596 року підписано 17 папських послань до короля та різних світських і духовних осіб у Речі Посполитій із закликом підтримувати укладену в Римі унію⁴⁰.

23 лютого 1596 року папа підписує булу “Належить, щоб Римський Архієрей” (Decet Romanum Pontificem), якою остаточно проголошує унію Руської церкви з Римом та залишає за митрополитом право затверджувати та висвячувати єпископів⁴¹.

14 червня 1596 року побачив світ королівський універсал із дозволом на скликання Собору у Бересті для Соборної ухвали акту унії⁴², а грамота митрополита М.Рогози від 21 серпня датою відкриття Собору визначала 6 (16) жовтня 1596 року⁴³. Напередодні цього Собору в Кам’янці — володіннях луцького римо-католицького єпископа Б. Мацейовського — відбулася нарада тієї частини руського єпископату, яка виступила за укладення унії. Тут ієрархами, кожним окремо, було підписано текст визнання віри, аналогічний тому, що його склали єпископи в Римі. Ці документи по закінченні собору мали бути надіслані до Рима. Власне на соборі факт укладення унії мав бути лише оприлюднений і формально затверджений.

Із проголошенням дня скликання собору обидві сторони — проунійна та протиунійна — розгорнули широко підготовку до нього.

Серед прихильників унії бачимо не тільки переважну більшість руського єпископату та вищого духовенства, але й короля і польських сенаторів, представників Римської курії, членів ордену єзуїтів. По боці православних лишилися єпископи Г.Балабан та М.Копистенський, переважна більшість руської суспільності — шляхта, братства, міщанство — згуртована довкола князя К.Острозького. Непримиренну позицію щодо унії обстоювали віленські братчики на чолі зі Стефаном Зизанієм.

Відповідно до поляризації суспільних сил у їх ставленні до церковної унії у Бересті з 6 по 10 (16 — 20) жовтня 1596 року відбулося два церковних собори — уніатський і православний.

Поza сумнівом, обидві сторони — православна і уніатська — діяли зі широкій любові до свого народу, переймаючись турботою за його сучасне й майбутнє, прагнучи подолати той жалюгідний стан, в якому перебувала Руська церква. Але по-різному бачили вони розв'язання цього питання. Православна сторона стояла на тому, що єпископи ні за яких умов не можуть укласти унію з Римом без згоди на те східних патріархів і скликання Вселенського собору, до того ж у цьому питанні мала братися до уваги і думка світських членів церкви — шляхти, братств. Уніатська сторона виходила з того, що тільки через зміну юрисдикції можна вивести Руську церкву зі стану глибокої кризи, до того ж участь світського елемента у вирішенні церковних справ вважалася неприпустимою.

Тому так і сталося, що доки православна сторона надсилала уніатській парагностики-попередження (6 — 8 жовтня) і вимагала від єпископів-уніатів постати перед православним собором і пояснити свою поведінку, останні фактично відбули Собор і 8 жовтня урочисто проголосили унію з Римською церквою.

Реакцією православної сторони (“нез'єдинених”) на проголошену унію було рішення про скинення з престолів (апофазис), владик, що приставили до унії⁴⁴. У свою чергу, і уніатські владики позбавили сану львівського та перемиського єпископів, киево-печерського архімандрита Никифора Тура та всіх інших духовних осіб, які всупереч волі митрополита брали участь у православному соборі⁴⁵.

Православна сторона, занепокоєна станом справ, звернулася за роз'ясненнями до королівських представників у Бересті. Але, дізнавшись, що король воліє, аби вони поєдналися з римською церквою, негайно вислала до Сигизмунда III представників від свого Собору — світських осіб Древінського та Малинського — з вимогами гарантування прав, що їх надавали його попередники Руській церкві на сеймах 1563, 1565, 1585, 1588 та 1589 років, під час укладання

Люблінської унії 1569 року, а також у пактах конвентів 1573, 1576, 1587 років.

Відповідно діяли і уніатські владики, які одразу ж по Соборі виїхали до папського нунція у Варшаву, аби через нього впливати на політику короля щодо з'єднаної з Апостольським престолом частини Руської церкви.

15 грудня 1596 року Сигизмунд III видав універсал із закликом до всього руського духовенства і мирян пристати до унії⁴⁶. Затвердження королем рішень уніатського Берестейського собору означало невизнання ним чинності рішень Собору противників унії, що поставило поза законом цю частину вірних Київській митрополії (офіційно на державному рівні православна церква була визнана 1633 року). Однак сама по собі легітимізація статусу уніатської церкви в Речі Посполитій аж ніяк не могла задовольнити єпископат, адже однією з політичних умов укладення унії було надання найвищому руському духовенству місце у сенаті. А це питання в універсалі замовчувалося. Вкотре королівська влада через спротив польської аристократії та магнатурії була нездатною забезпечити виконання наданих Руській церкві гарантій.

Останніми роками XVI століття зароджується сеймова форма боротьби православних проти унії, яка становила собою єдино можливий законний шлях до відновлення православної церкви. Апелюючи до королівської влади, українська та білоруська шляхта прагнула скасувати рішення уніатського Собору в Бересті. Але черговий сейм у Варшаві, що відбувся в лютому 1597 року, не виправдав їхніх сподівань.

Навесні 1597 року підтримкою для православних в боротьбі проти унії став лист царгородського патріарха Мелетія Пігаса про екскомунікацію уніатських владик. У відповідь 5 червня папа видав спеціальне брєве, де дії патріарха кваліфікувалися як протизаконні, а правочинність уніатського єпископату підтверджувалася⁴⁷. Наступного 1598 року сейм схвалив рішення не розглядати пов'язаних із церковною унією питань та призупинити всі відповідні судові позови на період від'їзду короля до Швеції.

Невизнання королем за нез'єднаною частиною православних легального статусу в державі змусило їх шукати підтримки у таборі "дисидентів" (протестантів). Навесні 1599 року Віленське братство запропонувало євангелікам укласти союз для поєднання зусиль в обороні релігійних прав⁴⁸. Посилаючись на традицію гарантування польськими королями права на свободу совісті в межах Речі Посполитої, православні і протестанти на спільній нараді у Вільно в травні 1599 року уклали конфедерацію і ухвалили обороняти свої права на богослужіння і недоторканність тих церков з їхніми маєтностями, які роз-

ташувались у межах володінь членів конфедерації⁴⁹. З-посеред найавторитетніших членів конфедерації було обрано 120 провізорів, які мали здійснювати нагляд за дотриманням королівською владою гарантованого для всіх права на свободу віросповідання, а також допомагати тим членам конфедерації, чії права у цій сфері порушувалися. Провізори були світськими особами з найзнатніших місцевих родів: Острозьких, Вишневецьких, Корецьких, Слуцьких, Горських, Зеновичів, Пузин, Радзивіллів, Сапіг, Рожинських та ін.

Елітарна за характером свого прийняття (але не за складом духовенства) Берестейська унія поступово ширилася на теренах Київської митрополії, і з часом її історія дедалі більше ставала історією українсько-білорусько-литовського посполитого люду. Російський православний історик М.Коялович вважає, що “важко сказати, чого було більше — примусу до унії чи згоди на неї. Можна лише впевнено сказати таке. Позаяк насильство у справі унії було не тільки урядовим, але й суспільним, природно, що воно ставало найжорстокішим і неблаганним, до того ж до нього завжди додавалися і політичні міркування, але і в часи найлютішого шаленства унії лунав голос високого переконання та вживалися найлагідніші заходи до її поширення та закріплення уніатських переконань”⁵⁰. Щодо методів запровадження унії можна погодитись з М.Костомаровим, що “фанатизм торжествуючої сторони мав місце”, але при тому треба зважати й на те, що у тодішніх авторів “була схильність риторично перебільшувати і малювати найяскравішими барвами несправедливості ворожої сторони; а тому загалом на описи переслідувань православних треба дивитися критично”⁵¹.

В XVII столітті Руська церква була розколеною на дві частини — уніатську та православну, — кожна з яких, плекаючи свою руськість, православність, обстоювала інше, відмінне бачення сутності інституту церкви. Перша виходила з абсолютного пріоритету принципу ієрархічності у будові церкви та невтручання світського елемента до внутрішньоцерковних справ, збереження за ним традиційного права дорадчого голосу; друга — з такого принципу управління церквою, який передбачував безпосередню участь світських осіб у керівництві церквою та вирішенні якнайширшого кола проблем, пов’язаних із її функціонуванням.

¹ Див: *Хома І.* Київська митрополія напередодні Берестя. — Рим, 1979. — С. 21 — 25; про політику єзуїтів по наверненню руської аристократії див.: *Бевзо О. А.* Львівський літопис і Острозький літописець. — К., 1971. — С. 115, 135, 137 — 138.

² *Харлампович К.* Западно-русские православные школы XVI и начала XVII века. — Казань, 1898. — С. 91.

- 3 Див.: Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні — Т. II. — Кн. 1. — Рим, 1976. — С. 49 — 62.
- 4 Бантыш-Каменский Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии. — Вильна, 1866. — С. 60 — 61.
- 5 Фрагменти тексту див.: *Herbest B Wypisanie drogi // Wiszniewski M. Historia Literatury Polskiej.* — Т. 7. — Krakow, 1875. — S. 569 — 581.
- 6 Текст див.: Брошура Бенедикта Гербеста 1586 года // Русская Историческая Библиотека (далі — РИБ). — Т. 7. — Кн. 2. — Птб., 1882. — С. 613 — 632.
- 7 Текст див.: *Skarga Piotr. O jedności Kosciola Bozego pod jednym pasterzem i o greckiem od tej jedności odstąpieniu...* — РИБ. — Т. 7. — Кн. 2. — С. 939 — 1002.
- 8 Див.: *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI века. — М., 1983.
- 9 Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI — XVII віці. — К.; Л., 1912. — С. 118 — 124.
- 10 Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией (далі — АЗР). — СПб., 1848. — Т. 3. — № 138. — Прим. 81.
- 11 Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X — початок XVII ст.). — Зб. документів та матеріалів. — Л., 1988. — № 83, 84. — С. 95 — 99.
- 12 АЗР. — Т. 3. — № 147. — Прим. 88.
- 13 Текст статуту див.: Памятники, изданные Киевской комиссией для разбора древних актов. — 2-е изд. — К., 1898. — Т. 3. — С. 1 — 21.
- 14 Левицький О. Внутрішній стан західноруської Церкви в Польсько-литовській державі в кінці XVI ст. та унії. — Львів, 1900. — Репринт. — Л., 1991. — С. 8.
- 15 Грушевський М. Культурно-національний рух. — С. 137, 138.
- 16 Там же. — С. 113 — 114.
- 17 Див.: *Курилс Б.* З'єднання архієпископа Мелегія Смотрицького. — Брюссель; Лювен; Вінніпег, 1962. — С. 66 — 67.
- 18 Бантыш-Каменский Н. Цит. соч. — С. 38.
- 19 Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною Комиссией для разбора древних актов (далі — АЮЗР). — К., 1874. — Ч. 1. — Т. 1. — № 51, 52, 58; *Иванов В.* Епископы древней Луцкой епархии. — Почаев, 1891. — С. 57 — 61.
- 20 АЮЗР. — Ч. 1. — Т. 1. — № 60; АЗР. — СПб., 1851. — Т. 4. — № 21. — С. 28 — 29.
- 21 Грушевський М. С. Історія України-Русі. — Л., 1905. — Т. V. — С. 550 — 557.
- 22 Бантыш-Каменский Д. И. История Малой России. — Репринт. — К., 1993. — С. 95.
- 23 Див.: *Левицький О.* Цит. твір. — С. 53 — 55.
- 24 АЗР. — Т. 4 — № 33. — С. 42 — 47.
- 25 *Харлампович К.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. — Казань, 1914. — С. 12 — 15.
- 26 *Хома І.* Цит. твір. — С. 70 — 71.
- 27 *Костомарів М.* Історія України в життєписах визначніших її діячів. — Львів, 1918. — Репринт. — К., 1991. — С. 169 — 170.
- 28 Грушевський М. Культурно-національний рух. — С. 92.
- 29 АЗР. — Т. 4. — № 45. — С. 63 — 66.
- 30 Там же. — № 53. — С. 77 — 78.
- 31 Див.: *Плохий С. Н.* Папство и Украина (Политика Римской курии на украинском землях в XVI — XVII вв.). — К., 1989. — С. 50 — 52.
- 32 АЗР. — Т. 4. — № 68. — С. 94 — 95. Під документами стоять підписи з печатками митрополита М. Рогози, єпископів І. Потія, К. Терлецького, Г. Германа, М. Копистенсько-

го, Г. Балабана, Д. Збіруйського, Л. Пелчицького, Й. Гоголя (останнього як архімандрита кобринського та єпископа-номіната).

³³ Текст документу див.: Архієпископські синоди українського католицького єпископату і їх правні основи. — Кастельгандольфо, 1970. — С. 52 — 57.

³⁴ АЗР. — Т. 4. — № 70. — С. 97 — 99.

³⁵ Там же. — № 71. — С. 99 — 104.

³⁶ Див.: *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. — Т. V. — С. 593 — 594.

³⁷ Цит. за: *Костомарів М.* Історія України в життєписах. — С. 183.

³⁸ Див.: *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. — Т. V. — С. 586 — 589; *Плохий С. Н.* Цит. соч. — С. 56 — 57.

³⁹ *Documenta Pontificium Romanorum Historiam Ukraiinae illustrantia* // Ed. A. Welykuj. — Roma, 1953. — Vol. I. — P. 236 — 243.

⁴⁰ *Плохий С. Н.* Цит. соч. — С. 69 — 70.

⁴¹ *Documenta Pontificium Romanorum.* — P. 266 — 268; *Коялович Н.* Литовская церковная уния. — Т. II. — СПб., 1861. — С. 248 — 252.

⁴² АЗР. — Т. 4. — № 97. — С. 134 — 135.

⁴³ Там же. — № 100. — С. 137.

⁴⁴ Там же. — № 104. — С. 141 — 142.

⁴⁵ Там же. — № 107 — 109. — С. 146 — 149.

⁴⁶ Там же. — № 138. — С. 192 — 194.

⁴⁹ Документи, объясняющие историю Западно-русского края. — № XVII. — С. 188 — 212.

⁵⁰ *Коялович Н.* Литовская церковная уния. — Т. II. — С. 12 — 13.

⁵¹ *Костомаров Н.* Южная Русь в конце XVI века // Исторические произведения. Автобиография. — К., 1989. — С. 186.

РОЗДІЛ IV

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА У XVII СТОЛІТТІ

1. Братський рух і його значення для збереження осередків православ'я після Берестейської унії

Внутрішнє життя православної церкви наприкінці XVI — на початку XVII століття (перші поунійні десятиліття) характеризувалося глибокою кризою церковно-ієрархічного устрою. Це була криза у стосунках мирян та духовенства, в середині самої церковної ієрархії. Пов'язана з місцевими традиціями суспільного впорядкування, а також з тодішньою церковною політикою, ця криза надзвичайно активізувала позаієрархічні структури — так звані світський елемент. Найвизначнішою формою організації цього “елемента” став братський рух.

Православні церковні братства виникли в останній третині XVI століття як вияв давньоруської родової організації. Визначальними в їхньому становленні були також західні цехові зразки самоуправління серед міщанської верстви. Релігійний же характер братств, їхня церковність живилися, з одного боку, ідеологією збереження та плекання християнських чеснот любові, милосердя, взаємодопомоги. А з іншого — братства усвідомлювали кризу церковного устрою, занепад ієрархії та потребу захисту основ віровчення і впорядкування церковного життя.

Першими впливовими церковними братствами, які виникли ще в XVI столітті на руських (українських та білоруських) землях Польсько-Литовської держави, були Львівське Успенське та Віленське Святого Духа.

Устав Львівського Успенського братства був складений 1586 року і невдовзі затверджений антиохійським патріархом Йоакимом. 41 пункт цього уставу¹ визначав правила вступу до братства, розмір вступних внесків, періодичність зібрань, правила поведінки на них. Підкреслювався колективний характер обговорення та розв'язання питань. Визначалися керівники братства — чотири “старших” та спеціальні “дозорці”, їхні обов'язки. Особлива увага приділялася взаємодопомозі членам братств та їхнім сім'ям, благодійній діяльності.

Зусилля братчиків спрямовувалися на піднесення морального рівня православної спільноти, на турботу про церковну дисципліну. Особливо наголошувалося на прерогативах братського суду: нагляд за церковною дисципліною, аж до відлучення від церкви та осуду єпископів (пп. 20, 29, 30).

Львівське братство стало центром братського руху насамперед у галицьких землях, об'єднавши навколо себе численні братства: Богоявлення (у Львові), св.Миколая, св.Феодора, Благовіщення, Воскресіння Христового, Чесного Христа, Св.Параскеви, Преображення Христового, Вознесіння, Покрова².

Другим центром братського руху було Віленське братство. Цікавим для розуміння принципів братської організації є також устав Віленського братства, підтверджений протягом 1588 — 1589 років Константинопольським патріархом та польським королем. Тут бачимо виклад ідеології братського руху, метою якого є любов та церковна єдність. Правила “упису” (вступу) до братства містять знайомство з братським уставом, виголошення спеціальної присяги, вступний внесок. Братство обирало шістьох “старших”. Двоє з них, які відали братською касою, керували життям братства та парафій, що злучалися з братством, скликали щомісячні зібрання. Двоє “строїтелів церкви” відали церковними скарбами, книгами, видатками на потреби церкви; стежили за дотриманням богослужбових правил, прислужували під час відправ, забезпечували церкву свічками тощо. Двоє “шпитальних дозорців” наглядали за братською лікарнею та організували благодійницьку діяльність, допомогу хворим, убогим, сиротам. Усі шестеро мали спілкуватися між собою “для спорядження і справовання добрих учинків...”, “радити як найлепшй могло би бути”. Докладно визначалися також правила поведінки братчиків на зібраннях та їхні завдання, а саме: піклування про оздобу церков, милосердна діяльність, допомога членам братства у матеріальній скруті, братські поминання членів братства та їхніх родичів, гідні поховання братчиків та інших людей, якщо трапиться в тому потреба³. Віленське братство, мабуть, складаючи свій устав, мало на увазі устав Львівського братства. Щоправда, віленські братчики особливу увагу приділяли найширшій благодійницькій діяльності, а львів'яни наголошували на зміцненні моральних засад та церковної дисципліни⁴.

У цих уставах відображено основні риси впорядкування православних братств та їхньої церковно-суспільної діяльності. Устави Львівського Успенського та Віленського братств були легалізованими, тобто підтвердженими східними патріархами і королем. Вони стали зразками для організації нових братств, серед яких у XVI столітті

вирізнялися Перемишльське, Берестейське, Люблінське, а в XVII — Луцьке Хрестовоздвиженське та Київське Богоявленське.

Православні братства в українських та білоруських землях Речі Посполитої вже наприкінці XVI століття мали специфічне значення у Київській митрополії. Їхня ідеологія та практика широкого громадянського руху за зміцнення церковної дисципліни та збереження релігійної чистоти мали відгук у константинопольських патріархів (зокрема Йоакима та Єремії). Братства були зняряддям православної церковної реформи і набували з санкції патріархів статусу ставропігій, який означав імунітет братств від місцевої ієрархії, їхню автономність. Новий статус і моральна підтримка патріархів стимулювали реформу братського руху, розширення суспільно значущої його діяльності. Крім внутрішньоцерковного впорядкування, братства розвивали шкільництво (насамперед для потреб церкви), друкарську справу, благодійництво, передовсім організацію “шпиталів” (лікарень).

На внутрішньоцерковне життя найбільше впливали право вибору священників та звільнення їх з посад, право контролю над поведінкою духовенства, взагалі над рівнем дисципліни в церкві⁵. Імунітет братств від місцевого єпископату та їхня активність у нагляді за діяльністю духовенства були одним із чинників внутрішньоцерковного конфлікту. Конфлікт братств з ієрархією, у свою чергу, був одним із мотивів орієнтованості єпископату кінця XVI століття на католицькі централістсько-ієрархічні принципи церковного устрою і тим самим — на унію з Римським Престолом.

Проголошення унії 1596 року, майже безієрархічне існування православної спільноти протягом двох поунійних десятиліть мали величезне значення для братської організації. Братства зазнавали значних репресій з боку влади, католицької спільноти та “з’єдиненої”, тобто уніатської, ієрархії; фактично вони були головними осередками збереження православної церковності. Благодійницька діяльність (утримання шпиталів, опікування хворих, самотніх та бідняків) поєднувалася з підтримкою інших церковних інституцій: парафій, інших братств, монастирів⁶. Тут набули надзвичайної актуальності принаймні дві риси братського руху. Перша — ставропігія братських організацій, особливо найдавніших і найавторитетніших. У поунійні часи вона захищала імунітет братств (тепер вже від єпископів-уніатів), зберігаючи юрисдикцію Константинополя, а отже й конфесійну традицію. Братства прагнули зміцнити зв’язки з патріархом Константинополя та іншими східними патріархатами й захистити свою ставропігію від посягань уніатських владик. Львівське братство листувалося з Олександрійським патріархом Кирилом (невдовзі він став

патріархом Константинопольським); віленські братчики захищали свій імунітет від уніатського митрополита Іпатія Потія в трибуналі та на сеймовому суді⁷.

Друга риса — посилення всестанового характеру православних братств внаслідок реформи братського руху. Всестановим було Львівське братство. У другому артикулі уставу Віленського братства читаємо про братську єдність трьох станів — духовного, шляхетського та міщанського⁸. Про співробітництво станів у Луцькому братстві довідуємося з спеціальної грамоти Луцької шляхти, де вона доручала братчикам-міщанам, як “молодшим господам братіям”, стати репрезентантами братчиків-шляхтичів у церковних справах. За це шляхта зобов’язувалася заступатися за міщан-братчиків “на кожному місці і у кожній справі”. У “реєстрі” Луцького братства за 1617 рік бачимо спочатку вписаних братчиків-духовних (священиків, ієромонахів) та представників православної шляхти. Знаходимо кілька видатних імен, таких як Ісакій Борискович (майбутній єпископ Луцький — з 1620 р.); Федір Святополк-Четвертинський; Михайло Гулевич-Воютинський, підсудок Луцький; Лаврентій Древинський, чашник Волинський⁹. Тривалими й міцними були зв’язки князя К. Острозького з львівським братством: через листування обговорювалися заходи щодо полегшення становища православних. Патронами Львівського братства була також родина Могил, звідки вийшов майбутній Києво-Печерський архімандрит, а потім Київський митрополит Петро Могила¹⁰.

Співробітництво із шляхтою зробило чиннішим вплив братств на сеймову боротьбу за права православної церкви. Братства посилали своїх делегатів на провінційні сеймики, брали участь в укладенні інструкцій на сейми центральні. Крім загальних положень про забезпечення свободи віросповідання для православних, там містилися й вимоги збереження прав братств, особливо їх ставропігій. Інколи це позначалося й на рішеннях сеймів. Братства брали активну участь у підготовці сеймів на початку XVII століття. Львівські братчики були присутні на Варшавському сеймі 1600 року, навіть намагалися впливати на урядовців, щоправда безрезультатно. Делегати від братств були разом із шляхтою на відомому “рокошовому” Сандомирському з’їзді 1606 року, де формулювалися вимоги “заспокоєння грецької релігії”. А один із пунктів сеймової конституції 1607 року про “грецьку релігію” був присвячений братствам: “також церковні братства грецької релігії залишаємо при їхніх правах і привілегіях”¹¹.

Роль братств як своєїрідної форми релігійного опору, що мала широку соціальну базу, усвідомлювалася й духовенством. Особливо

це відчувалося в перших десятиліттях XVII століття, за умов безієрархійного існування, насамперед у деяких новофундованих братствах. У старших братствах (Львівському, Віленському, Люблінському, Перемиському та ін.) надзвичайно сильними були позиції саме світської частини і панувала ідеологія нагляду за духовними. У братствах, сформованих на початку XVII століття, бачимо кілька прикладів утвердження пріоритету духовенства. Це була тенденція “оцерковнити” братства, позбавити їх зайвого, з погляду духовних, імунітету та “світськості”. Так, згадувалося вже про пієтет перед священством, виявлений при складанні списку Луцького братства. А в уставі цього ж братства (відновленого протягом 1617 — 1619 рр.), підтверженому потім патріархами Феофаном 1620 та Кирилом 1623 року, старшим братства є пресвітер церкви Воздвиження Святого Хреста. Саме ця церква (а не братство) стримала ставропігійний статус. Настоятель Хрестовоздвиженського храму за уставом братства обирає старших братчиків, керує діяльністю братства, є останньою інстанцією у розв’язанні внутрішніх конфліктів¹². Як і в уставі Віленського братства, тут функціонував інститут братського суду — своєрідна форма здійснення церковної юрисдикції на території Київської митрополії.

Іншим таким прикладом було створення протягом 1615 — 1616 років Київського Богоявленського братства. По-перше, братство було прилучене до майнової фундації, яку поміщиця Галшка (Єлизавета) Гулевичівна заповідала для заснування православного монастиря, школи та шпиталю і доручила киево-печерським ченцям для нагляду. По-друге, хоча за зразок братського впорядкування й був узятий, очевидно, віленський давній устав, ініціативу в утворенні братства і в укладенні його “упису” намагалися зберегти за собою духовні, переважно киево-печерські¹³.

Прагнення різних верств православної суспільності прилучитися до братського руху, як єдино визнаного в часи відсутності вищої ієрархії осередку традиційної церковності, дістало нового імпульсу того самого 1616 року. А саме: “колективним членом” Київського братства стало все Військо Запорізьке на чолі з гетьманом Петром Конашевичем-Сагайдачним. Відтоді козацтво постійно обстоювало права Київського братства та його школи у своїх петиціях до сеймів¹⁴.

Київське братство було утворене за умов, коли культурно-політичний центр українських земель переміщувався до Києва. Під протекцією київського духовенства, шляхти, місцевого магістрату, козацької верстви воно розпоряджалося значними культурними силами, які містив у собі київський світ 1615 — 1620 років (насамперед, міграція до Києва галицької інтелігенції, що почалася ще з діяльністю

Елисея Плетенецького, киево-печерського архімандрита у 1599 – 1624 роках). Братська школа, утворена на зразок Львівської, стала осередком церковної освіти, а консолідація братством релігійно-політичної опозиції була небезпечною для адептів унійної політики. Уніатський митрополит Й. Вельямин-Рутський вважав головною перешкодою запровадженню унії у Києві “нове братство, засноване схизматиками три роки тому, без королівського привілею... Важко думати про щось добре, коли не буде скасоване це братство, а скасувати його можна або владою воеводи, або позовом до задворного королівського суду”¹⁵. Але прилучення козацтва до братського руху піднесло авторитет не лише братства в Києві, де ніхто з урядовців або прихильників католицької партії так і не спромігся зашкодити його діяльності. 1619 року Сигизмунд III своєю грамотою дозволяє діяльність Луцького братства, незважаючи на протест місцевого уніатського єпископа Євгенія Малинського¹⁶.

Значення братського руху як чинника збереження та відродження православної церковної організації в поунійні часи набуло своєї кульмінації 1620 року. Київське братство стало тоді головним партнером козацтва на чолі з Сагайдачним у відновленні православної ієрархії канонічним шляхом (а Сагайдачний, природно, виступав від імені братства як член його та “протектор”). Єрусалимський патріарх 1620 року відзначив заслуги братств у церковному будівництві на руських землях. Три грамоти були надані Київському братству: підтвердження його заснування та заснування при ньому “молодшого” братства; грамота про надання патріаршої ставропігії; настанови до майбутньої діяльності. Феофан підтвердив давні права, надав нові ставропігії цілій низці церков та братств: Луцькому, Віленському, Слуцькому, Львівському та іншим¹⁷.

Початок 20-х років XVII століття був часом найбільшого піднесення братського руху в церковному та суспільному житті. Заслуги у збереженні церковних традицій, у боротьбі за права православної спільноти та у відновленні православної ієрархії надавали братствам величезного морального авторитету серед православних. Найширшою тоді була і соціальна база братств: їх підтримувала шляхта; новопоставлена ієрархія сама вийшла переважно з братського руху. Нарешті, і це найголовніше, сильним було козацтво — колективний член Київського братства. Київські братчики продемонстрували Московському урядові свою роль у православному світі. Відомим щодо цього є лист братства до московського думного дяка Грамотіна: “Що є у нашій землі братство православних? Братством називається, коли християни православні, живучи серед іновірних, посеред Ляхів, уніатів і прок-

лєтих єретиків і хочачи від них відлучитися, та не мати нічого спільного з ними, самі з собою любовно зходяться, імена свої воєдино списують і братами називаються — так твердіше і скоріше противовірних відразити зможуть”¹⁸.

Але 20-ті роки стали також і вершиною загострення суперечностей православної церкви, ініціатором і носієм яких великою мірою були самі братства. Ще в останній чверті XVI століття опозиція братства проти єпископату підштовхнула останній до тіснішого союзу з світською владою та католицькою церквою. В унії ієрархи шукали порятунку від народовладдя, яке часом переходило межі канонічних церковних приписів. Навіть ті, хто лишився під юрисдикцією Константинополя, конфліктували з братствами (Гедеон Балабан). Недовіра ж братчиків до ієрархів часом лише шкодила. Через агресивність Львівського братства у 1607 — 1608 роках львівська кафедра ледве не перейшла до рук уніатів. Посвячений патріархом і підтверджений королем (!) ставленик покійного Гедеона Балабана його родич Ісайя викликав опозицію Львівського братства; справа заміщення єпископської кафедри ускладнилася, на неї претендували уніати; новий обранець православних Єремія Тиссаровський навіть мусив удавати, що навернувся на унію, щоб отримати королівське підтвердження¹⁹. Словом, обопільна недовіра духовного і світського елементу православної спільноти була реальною загрозою церковній єдності.

Протягом перших двох десятиліть XVII століття за умов відсутності православної ієрархії претензії братств на керівництво церковним життям зміцнилися і народоправство в церкві розширило свою компетенцію за рахунок єпископської влади. Свідчення про надмірність братського народоправства зустрічаємо загалом від уніатів, або православних, які навернулися на унію (Касіан Сакович, наприклад). 1625 року, вже перебуваючи під духовною владою Риму, Сакович писав: “Живучи в люблінському братстві, надивився я, як які-небудь хлопи-квасники, корчмарі видають попові ризи, сосуди, хрести, євангелія, самі носять їх в олтар, своїми нечистими руками дотикаються речей, на які вони й дивитися негідні, а коли робив їм з цього приводу вказівки, не тільки не бачив від них виправлення, але ще накликав на себе гнів. Дивна річ, довіряють своїм духовним совість, — нагадує Сакович, — а сосуди, хрести, євангелія довірити не можуть!”²⁰. Уніатський полеміст закидає віленським братчикам: “Ви духовних і монахів тримаєте у своїй власті, самі своєю волею їх вибираєте й приймаєте до свого братства, самі судите і виганяєте тих, які вам не в лад... Доти ви своїх духовних хвалите, поки вони вам надскакують, викиляються коло вас, підлещуються, виконують ваші бажання, а як

хто тільки з них перестане перед вами вислуговуватися, нехай уже сам про себе дбає; десь добре пам'ятаєте, як старшини Віленського братства, братчики-миряне, осудивши одну духовну особу, святили свої руки в пресвітерській бороді”²¹. Виявом крайньої опозиції до єпископату була поширена серед братчиків ідея, ледве не протестантського характеру: “не попи нас спасуть, або владики, або митрополити, але віри таїнство нашої православної з охороною заповідей Божих — ото нас спасти має!”²².

Звісна річ, що порядки, впроваджувані братствами (особливо найстарішими; саме звіди виносилися свідчення, подібні до наведених), суперечили традиціям єпископської влади. Під час створення нових братств у XVII столітті духовенство намагалося забезпечити собі статус, гідний церковної традиції. Але особливо ця суперечність загострилася після відновлення православної ієрархії. “Нові владики, при всім поважанні до братського інституту, при всім визнанні його заслуг перед церквою, не могли не відчутися сильно і прикро, як тісно і важко їм було з тим розвоєм братського народоправства”²³. Ситуація ускладнювалася іще й тим, що братський ставропігійний імунітет, власний механізм юрисдикції — братський суд — за кілька десятиліть стали прикладом відцентрових тенденцій для інших церковних інституцій, особливо монастирів. Після відновлення ієрархії братства опинилися під загрозою впорядкування церковного життя на території Київської митрополії, забезпечення місцевої юрисдикції митрополита та єпархіальних архієреїв. Цьому, однак, заважали не лише опозиція уряду, але й спротив католицької громади на місцях.

У 20-ті роки якраз і відбуваються перші акції вищого духовенства, спрямовані на досягнення централізації, що безпосередньо торкнулися братств і викликали їхню реакцію. Такою визначною акцією була поїздка на Схід, до православних патріархів (1624 — 1626 р.р.) Мелетія Смотрицького, полоцького архієпископа. Спинаючись на інших аспектах цієї місії, відзначимо, що Смотрицький, мабуть, за дорученням митрополита Борецького та ієрархії, подбав про те, щоб Константинопольський патріарх скасував давні ставропігії православних братств та монастирів. Про це Смотрицький привіз відповідну грамоту²⁴.

Ця постанова викликала сильну опозицію проти нової ієрархії з боку не тільки братств, а й ставропігійних монастирів, насамперед Києво-Печерського. Митрополит Борецький змушений був виправдуватися²⁵. Львівське та Віленське братства тоді ж, 1626 року, послали делегації до Константинополя і привезли звіди нову грамоту із компромісним змістом. Нова грамота нібито уточнювала попередню,

дану Смотрицькому. Суть її полягала в тому, що ставропігії Львівського та Віленського братств, “котрі здавна перед тим суть ставропігії”, надані ще патріархом Ієремією, зберігалися. “Нові” ставропігії, надані в основному 1620 року патріархом Феофаном, скасовувалися (хоча Луцька ставропігія була 1623 року підтверджена патріархом Кирилом)²⁶.

Це рішення Константинопольського патріарха було, як бачимо, неоднозначним, бо приймалося під впливом різних “партій” у православному середовищі Речі Посполитої. Воно, очевидно, відобразило, по-перше, напруженість стосунків між братствами, ставропігійними монастирями та ієрархією, а по-друге, цілком можливо, засвідчило неоднорідність самого братського руху, наявність прихованого суперництва між “старшими” та “новими” братствами, які різнилися принципами свого ставлення до духовенства і ступенем автономності щодо ієрархії. Об’єктивно ж це рішення було спрямоване проти автономії цілої низки церковних інституцій, насамперед Київського братства, і надовго стало ґрунтом упередженого ставлення цього братства до діяльності вищого київського духовенства.

Ця упередженість повністю виявилася в позиції братств щодо компромісних заходів православних ієрархів, метою яких було порозуміння з уніатами наприкінці 20-х років. Віленське братство, за свідченням Мелетія Смотрицького, протягом 1626 — 1627 років “прикладалося до тієї спасительної справи”, але потім ухилилося, незважаючи на старання полоцького архієпископа²⁷. Про активний опір київських братчиків можемо судити досить достовірно із згадок того самого Смотрицького про собор 1628 року. Там було яскраво змальовано невдоволення світських (міщан та козацтва) членів братства унійними планами²⁸. На заході спротив міг бути пасивнішим з огляду на владу, яка ініціювала об’єднавчі зусилля. Так, представники Львівського братства, виявляючи лояльність до королівських розпоряджень, можливо, і були присутні на якомусь із засідань Львівського собору 1629 року (уніатського), але лише як спостерігачі. Ще одним свідченням стриманого ставлення братств до ієрархії і навіть до митрополита є лист І.Борецького до того самого Львівського братства (1627 р.). Виявляється, братчики не поспішали виконувати пункти духовного тестаменту Сагайдачного, за якими наглядав Борецький, то того ж не виказували митрополитові особливої пошани. Той із сумом зазначає, що за свою працю для церкви міг би розраховувати на більшу прихильність: “тільки би ліпшая... вдячність бути могла...”²⁹.

Але поява ієрархії і її спроби відновити свою юрисдикцією на території Київської митрополії означали “початок кінця” гегемонії братського руху. Після смерті Борецького його наступник Ісайя Копинський також намагався узяти братства під свій пастирський контроль. Наприклад, 1632 року Копинський благословив утворення “юношеського” братства при “старшому” в Луцьку. Митрополит підтвердив устав нового братства та подав ряд побажань і настанов на майбутнє³⁰. Особливо ж ці тенденції виявилися у 30-ті — 40-і роки, після “легалізації” православної ієрархії на чолі з Петром Могилою та внаслідок проведених церковних реформ.

Щоправда, братства активізувалися, разом з іншими верствами православної суспільності, в період “безкоролів’я”. Після смерті Сигизмунда III Віленське братство послало на конвокаційний сейм спеціальне прохання до сенаторів та шляхти забезпечити права православної релігії³¹. Братства також брали участь в агітації на місцях. Львівське ставропігійне та “молодші” братства збирали кошти, споряджали депутатів на провінційний Вишньський сейм. Інструкція, дана у травні 1632 року послам, обраним на цьому сеймику, про забезпечення свободи віросповідання, була складена під впливом саме братських депутатів³². Компромісні формули конвокаційного та елекційного сеймів, у тому числі й “Пункти заспокоєння” Владислава IV, містили підтвердження прав братств, зокрема дозвіл братських шкіл, семінарій, шпиталів, вільний доступ до магістратських посад. Підтвердження давніх прав та привілеїв у кожному окремому випадку означало підтвердження ставропігійних прав найстаріших православних братств. Крім такого підтвердження у першій та шостій статтях “Пунктів заспокоєння”, Владислав уже після свого обрання надав окремі грамоти для братств³³.

Загалом братства підтримали митрополита Могилу та пов’язану з ним легалізацію православної церкви. Львівське братство давно мало династію Могил своїми патронами. Перемишльське — співчувало новому митрополитові в його боротьбі за канонічне поставлення духовенства. Напередодні до свого обрання, ще будучи печерським архімандритом, завдячуючи козакам Могила порозумівся і з Київським братством, ставши в ньому старшим і опікуном³⁴. Це сприяло поступовому підпорядкуванню братського руху вищому духовенству, інтеграції його до ієрархічної церковної структури, стало важливим аспектом церковної реформи Могилянської доби, про яку йтиметься в окремому параграфі.

Опинившись на вістрі релігійної боротьби навколо виконання “Пунктів заспокоєння” протягом 30 — 40-х років, особливо у західних

регіонах, братства поступово зазнають кризи і як політична сила, і як осередки церковності. Послаблення соціальної та політичної бази братського руху (православної шляхти та козацтва), посилення нової православної ієрархії угамовували колишні претензії братств. Конфлікт Львівського братства з Моголою з приводу видавничої діяльності, до якого навіть залучили Константинопольського патріарха Парфенія, був поодиноким явищем³⁵. Найчастіше братства шукали у митрополита захисту та допомоги проти утисків властей; скаржилися до митрополичого суду на порушення канонів священиками; зверталися до Могилы у разі внутрішніх негараздів; демонстрували йому лояльність та послух, “собі за пастиря і отця в церкві Божой принявши” (з листа віленського ставропігійного братства). Митрополит і навіть єпископи виступали проти “своєвільства” братчиків у церковних справах (вигнання духовенства тощо), поширюючи на колишні ставропігійні братства свою юрисдикцію. Водночас, відчуваючи себе повноправним “пастирем” братчиків, Могола прагнув рядити у внутрішніх справах братств, організовував зібрання коштів для них тощо³⁶. У роки “Руїни” найсильніші братства, такі як Львівське Успенське, шукали підтримки у митрополита Д.Балабана. Протягом 1657 — 1659 років братчики посилають до митрополита за благословенням, приймають призначених ним священиків, просять підтримки та захисту. Такими ж були зносини Львівського братства з митрополитом Антонієм Вінницьким 1667 року³⁷.

У другій половині XVII століття братства остаточно втратили будь-яку самостійність, не лише політичну, а й у межах церковного інституту, стали звичайним елементом ієрархізованої структури. Петро Могола ще запрошував братства на Київський собор 1640 року³⁸. Але дедалі більше вони ставали символом своєрідної місцевої традиції і дедалі менше — виявом колишньої народноправності. У другій половині XVII століття братства в основному впорядковують свої внутрішні справи. Записи 50 — 90-х років про вибори братських старост та ігуменів братських монастирів свідчать про стагнацію братського руху, внутрішні кризові явища: зниження дисципліни, розпорошення колишнього складу, не завжди тісне співробітництво світських членів братств з духовними тощо³⁹.

Водночас у цей період, особливо після розподілу українських земель Речі Посполитої між Польщею та Росією, стабілізувалися стосунки братств із владою. Гетьманська влада та російські царі вшановували славетне минуле братського руху. Польська влада не вбачала в братствах колишньої опозиції через брак у них соціальної бази і політичної підтримки шляхти. Остаточно ж активність братств

була ізольована постановою сейму 1676 року, за якою заборонялися їхні зносини з Константинополем, вони підпорядковувалися місцевим єпископам.

Остання (у XVII столітті) спроба братств очолити релігійну опозицію під час депутації Луцького братства до короля 1680 року та на з'їзді братчиків у Новому Дворі 1681 року не вдалася⁴⁰.

Матеріальне становище братств, з огляду на їхню політичну лояльність, теж стабілізувалося. До традиційних шляхетських фондів братствам додавалися пожертви владників. Показовою є ціла низка грамот на майно, землеволодіння, податки, виданих на користь Київського братства, братського монастиря та Київської колегії у 40 — 90-ті роки XVII століття. Причому пожертвувачами у різні роки були польські королі, московські царі, гетьмани, полковники, представники єпископату⁴¹.

Отже, розглядаючи роль братського церковного руху в збереженні осередків православ'я в українських та білоруських землях Речі Посполитої після Берестейської унії, бачимо своєрідний феномен суспільної організації релігійного життя в Україні XVI — XVII століть.

З'явившись на ґрунті давньоруських громадянських традицій, братський рух був запліднений ідеологією християнської єдності та християнського служіння світові. Зазнав він також впливів як західного суспільного порядку (цехова організація), так і протестантсько-реформаційного: це стосувалося ролі громади в церковному житті.

Наприкінці XVI — на початку XVII століть братський рух став найдинамічнішим складником реформування православної церкви, процесу подолання тривалої та глибокої кризи церковної культури й церковної організації. По суті цей рух є компонентом загальноєвропейського реформаційного процесу XVI — XVII століть. За умов безієрархічного існування братства репрезентували церковну структуру. Завдяки інституту ставропігії, автономній системі врядування і суду зберігали вони серед православних Речі Посполитої юрисдикцію Константинопольського патріархату, а отже і конфесійну визначеність. Саме участь у братському русі надавала різним верствам православної суспільності — шляхті, козацтву та й духовенству — легальних, чинних підстав для висунення та обстоювання конфесійних вимог. Тому непересічним виявився вплив братств на боротьбу за свободу віровизнання і, особливо, на забезпечення умов для відновлення православної ієрархії. Братський рух, побудований на демократичних засадах самоврядування, залучив широку громадскість до впорядкування церковного життя, був одним із чинників втілення церковного принципу

соборності в практику собороправності. Права братства стали одним із джерел церковного відродження⁴².

Проте протягом десятиліть, особливо після відновлення православної ієрархії у 1620-ті роки, загострювалися суперечності функціонування братського руху як пріоритетного репрезентанта православної церковності. Традиції зверхності світського елементу в церковних справах, автономії від єпископської влади, власної юрисдикції, виплекані в лоні найстаріших ставропігійних братств, суперечили принципам впорядкування православної церкви як централізованої, ієрархізованої організації з пріоритетом єпископської влади. Народоправність та імунітет братств, що допомогли зберегти православні осередки за екстремальних, несприятливих суспільних умов, у ході відновлення традиційної структури стали на перешкоді цілісності й впорядкованості Київської митрополії. Зазначаємо реакцію єпископату на згадані вади братського руху. Акції, спрямовані на поступову інтеграцію братств до місцевої церковної структури, підпорядкування місцевій єпископській юрисдикції, тривали з середини 20-х до середини 70-х років у вигляді як певних дій православної ієрархії, так і відповідних рішень владних структур. Внаслідок цього братства перестали бути відносно самостійним чинником церковного життя (особливо це стимулювалося реформою Петра Могили). Їхня діяльність, особливо у другій половині XVII століття, спрямовувалася на розв'язання локальних завдань, на внутрішнє впорядкування. Як ми вже зазначали, відбувалася стагнація братського руху, стабілізація суспільних умов існування братств.

Суперечливість ролі православних братств у розвитку православ'я в Україні XVII століття ґрунтувалась ще й на тому, що братства поєднували в собі консервативну церковну ідеологію та демократичні реформаційні принципи суспільної організації. Тому в тих моментах, де братський рух обстоював православну традицію (особливо в освітньо-культурницькій справі), він виявився надто архаїчним для потреб східноєвропейського суспільства, яке розвивалося тоді в українських землях. Реформи 30-х років, ініціатором яких була православна ієрархія на чолі з П.Могилою, хоча й базувалися на ґрунті, закладеному братствами, але певною мірою протистояли консерватизму братств і витісняли їх з церковно-культурного поля. Однак демократизм та народоправність братств майже ніколи не поціновувалися з суто церковного погляду як цілком православні; намагання єпископату обмежити претензії братств у цій сфері підтримувалися врешті-решт і східними патріархами.

Якщо ж розглядати братський рух XVII століття загалом, очевидно його заслугою і водночас вадою є його функція осередка опору, захисту, збереження (а втім — і консервації) православної спільноти. Саме на цю односторонність діяльності братств, яка, можливо, не дала розвинутися наявним потенціям такої організації релігійного життя, вказав М. Грушевський⁴³.

Братська організація своєю формою впорядкування внутрішньо-церковного життя зумовила таку свосвідну рису української православної церковності, як соборноправність. Братське народоправство репрезентувало одну з моделей участі мирян у церковному житті. Дещо інша модель була пов'язана з релігійно-політичним аспектом діяльності однієї з "найісторичніших" верств українського народу — козацтва.

2. Роль союзу православної церкви й козацтва у відновленні та розвитку церковного життя

Починаючи з 10-х років XVII століття протягом більш як двох десятиліть у релігійно-церковному житті Речі Посполитої з'являється новий чинник. Це — участь козацтва як суспільної верстви, військової корпорації, політичної сили у захисті православної церкви.

Передумови посилення суспільного значення козацтва склалися протягом попереднього століття внаслідок оборони державних кордонів, колонізації нових земель, формування засад власної юрисдикції (імунітету) з елементами республікансько-демократичного устрою, зростання соціального престижу та економічної ваги⁴⁴. На межі XVI — XVII століть соціально-культурне значення діяльності козацтва для розвитку української суспільності зростало. "Стихія на перший погляд руййна, антикультурна, козащина... крила в собі енергію творчу... Попереднє століття козацької сваволі принесло безпечність, оборонність, колонізаційний і цивілізаційний зріст "дикому полю" східної України. Це мусили признати навіть його старі шляхетські вороги, що ділом козацьким було відвоювання східноукраїнського пограниччя для культури й оселості. В новім столітті під покривкою українського своєвільства наростала соціальна опозиція українських мас і національна енергія українського елемента, що спасала від розкладу і загибелі українське жите"⁴⁵.

Ця характеристика, мабуть, надто ідеалізуючи козацьку самовладність, все ж досить вичерпно відображує реальний суспільний статус цієї верстви на початку XVII століття, бо, як відомо, коли

йдеться про соціальний статус, треба брати до уваги не тільки економічний, політичний, соціальний виміри, а й суб'єктивний момент: експектацію, тобто статус "сподівання" в очах сучасників, популярність, що з цього випливає. Отже, маємо визнати, що певна соціальна опозиційність, виражена ідеологією оборони свободи та захисту "народних прав" і до того ж підкріплена матеріальними та військовими можливостями козацької корпорації, її роллю в захисті країни від зовнішніх ворогів, робила козацтво могутнім чинником як політично-го, так і духовно-ідеологічного життя.

Щодо релігійно-церковної сфери, то поряд із спілкою церковних кіл з православною шляхтою та міщанством з першого десятиліття XVII століття поступово утворюється союз православної церкви та козацтва. Щоправда, ще наприкінці XVI століття, маємо свідчення про релігійно забарвлені виступи козаків. Так, 1596 року, під час козацького "свавілля" на Волині, загони Лободи і Наливайка напали на маєтки представників уніатської партії⁴⁶. Однак "ці козацькі рухи досить випадково тільки стрілися з релігійною боротьбою на Волині взимку 1595 — 1996 рр. і принципіальні релігійно-національні мотиви в нім властиво ще не грали ніякої замітної ролі"⁴⁷.

Перші свідчення про свідому підтримку козаками православної віри та церкви маємо з 1610 року. Намісник уніатського митрополита в Києві А. Грекович намагався підпорядкувати київське духовенство. Він притягав православних навіть до суду, що викликало обурення православної громади і козаків. У протесті козацької депутації до київських городських книг, внесеному "Г. Середою з товарищами", задекларовано рішучість "іменем всього війська козаків запорожських... разом з панятами достойними, рицарством, шляхтою, народом християнським, що при православної старожитній релігії, непорушно стояти при духовних особах, які не відступили і не відкинулися її", проти тих, хто "гвалт в релігії нашій старожитній православної чинити хоче". Ця декларація була незабаром підтримана листом гетьмана Григорія Тискиневича до київського підвоєводи. Грекович іменувався там "розстригою й преступником віри", а козаки готові були "за церкву нашу восточную і за віру грецьку голови... всі положити". Навіть містилася погроза помститися Грековичу за його утиски⁴⁸. Це були перші офіційні акти релігійного протесту козаків, хоча виражені у цілком лояльній формі.

Козацька декларація 1610 року, яка була своєрідним проголошенням цілковитої солідарності з українською інтелігенцією (насамперед, духовенством) в справах релігійної та національної боротьби, надала неабиякого значення фактам участі козаків у церковних справах, які

мали місце в 10-х роках XVII століття. Наприклад, з 1612 року болгарський (софійський) митрополит Неофіт жив у Києво-Печерській Лаврі під охороною козацького війська і виконував єпископські функції, незважаючи на протести уніатських офіціалів⁴⁹. Києво-Печерському архімандритові Єлисею Плетенецькому козаки не раз допомагали у поверненні давніх лаврських маєтків, якими розпоряджалися уніати⁵⁰. Визначальною — і в політичному, і в матеріальному, і моральному плані — була позиція козацтва під час фундації Київського Богоявленського братства у 1615 — 1616 роках. До братства вписався гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний з усім Військом Запорізьким⁵¹.

Але пунктом, який остаточно визначив союз православної церкви і козацтва як реальний факт суспільного, національного та духовного життя православної спільноти в Речі Посполитій, було канонічне відновлення православної ієрархії. Воно відбулося 1620 року за безпосередньої підтримки та допомоги козацтва на чолі з Петром Сагайдачним (на той час полковником). Справді, це був той “момент, коли стає завершеним фактом перетворення української козащини з явища чисто побутового... в новий соціальний і політичний фактор. Козацтво проголошує свою солідарність з українською інтелігенцією на пункті релігійних і національних змагань і з цього часу історія козащини стає центром українського життя більше як на століття”⁵².

Цю акцію здійснено дуже вдало з політичного погляду. Вона була виявом цілісної “конфесійної політики”. Петро Конашевич-Сагайдачний, як її провідник, врахував і використав розстановку політичних сил у Речі Посполитій та міжнародне становище. Адже Польща воювала з Портою; лояльне до короля городове козацтво на чолі з самим Сагайдачним мало військові заслуги у московській кампанії 1618 року; Сигизмунд III сподівався також на участь козаків у війні з турками. Козацький полковник (Сагайдачний тоді головував над козаками на Київщині) тверезо зважував також можливості “матеріальних” важелів, на які міг спертися у своїй політиці. Зростали збройні сили Війська Запорізького; складалася традиція зовнішньополітичних зносин козацької старшини; на великих територіях, що перебували під козацькою юрисдикцією, формувалися політико-адміністративні структури, що базувалися на традиціях звичаєвого права (“козацьких звичаях”)⁵³. Виїхавши в березні 1620 року з Москви (де висвячував на патріарха Московського Філарета Романова, батька першого царя нової династії), Феофан прибув на Україну, там його зустріло козацьке військо під проводом самого Сагайдачного. Під охороною (“обточиша єю стражбою аки пчелы матицу свою”, пише Густинський літописець), доставлений був патріарх до Києва і постав-

лений був "во братстві". Феофан відвідував церкви, монастирі, прий-
мав депутації православних братств, монастирів, підтверджуючи й
надаючи (бо мав повноваження від Константинопольського патріар-
ха) благословення та ставропігіальні права. Такі грамоти дістали
братства Київське, Луцьке, Слуцьке, Віленське, Львівське⁵⁴. Водно-
час відбувалися наради та приготування православних до посвячення
єпископів; причому лідерство тут мало козацтво. Як свідчить той са-
мий Густинський літописець, "со советом многих и благочестивых
панов шляхетского рода и всех посполитых христиан, а наипаче же
гетмана войска запорожского Петра Сагайдачного... много бо бяху
тогда дивных и неисповеданных гаданий и советов..." Лише рішучість
козаків обороняти цю справу переконали Феофана. Грамотою від 13
серпня 1620 року єрусалимський патріарх доручив православним об-
рати кандидатів на посвячення: "да ізберете себе єпископа, апостолом
и правила узаконеного... Повелений же и запрещений міра не боюще-
ся"⁵⁵.

На початку жовтня було посвячено ігумена Київського братського
монастиря Ісайю Копистенського на єпископа перемиського; Йова
Борецького — на митрополита київського. Кількома тижнями пізніше
— Мелетія Смотрицького на архієпископа полоцького. Посвячення
відбувалися в братській церкві таємно, щоб не спричинити репресій.
Наприкінці року, виїхавши з Києва під охороною козаків і самого
Сагайдачного, Феофан у різних місцях посвятив ще трьох владик: в
Терехтемирові — ігумена Єзекііля Курцевича на єпископа володи-
мирського; в Білій Церкві на єпископа луцького був висвячений чер-
ницький ігумен Ісаакій Борискович, а в Животові на Брацлавщині —
мілецький ігумен Паїсій Іполитович на єпископа холмського. Крім
патріарха, в церемонії висвяти брали участь згаданий софійський мит-
рополит Неофіт та "єкзарх константинопольської церкви" єпископ
Авраамій, що приїхав з Феофаном⁵⁶.

"І те, що не удавалося досягнути заходами публіцистів і богословів,
політичних діячів і релігійних агітаторів, ліпших сил духовних і світ-
ських сучасної України й Білорусі, було здобуто завдяки тому, що
справу взяло під охорону своєї шаблі "низове рицарство"... Козаччи-
на вступила в нову добу свого існування, віддавши незмірно важну
услугу релігійному (а з тим і національному) українському життю і
включивши від цього часу в свою програму — цілком свідомо — служ-
бу національним потребам українським в їх релігійній формі"⁵⁷.

У союзі церкви й козацтва, який набув особливої ваги саме у 20-ті
роки, виявилася взаємозацікавленість. Козацтво, стверджуючись як
суспільно-політична сила на певних територіях тодішньої Речі Поспо-

литої (“на волости”), зацікавлене було у надбанні спільних інтересів та певних зв’язків як з різними “елементами тутешньої суспільності”, так і поміж самими тими елементами — сільською масою, міщанами, залишками православної шляхти — верствами неоднорідними та навіть різноспрямованими соціально й політично. Зв’язок із селянством та дрібними міщанами ґрунтувався на тому, що козацтво стало “формою емансипації від панського права та живого протесту проти нього”. А “ставши на ґрунт оборони релігійних і національних прав української народності”, козацтво “солідаризувалося з ”останками української шляхти... з могутньою духовною верствою й вищими верствами міщанства”. Обороняючи церкву, козацтво прихилило до себе всі верстви, які обстоювали національні і релігійні інтереси православного (що означало на той час — українського) народу, було “певним сполучником”, “новим обручем”, що зв’язував українську народність. Бо історичні обставини привели до того, що національні інтереси “скупилися на точці оборони православної церкви”. До того ж “саме домагання в сфері релігійній були продумані і вияснені, мали характер вповні ясний, конкретний, легкий для формулювання”.

Серйозні підстави для союзу з козацтвом мали й вищі церковні кола, духовенство. Змушені завжди за умов Речі Посполитої шукати собі могутніх спільників для захисту станових прав та відновлення статусу православної церкви, духовні не могли відмовитися тоді від такої допомоги. “Особливо під проводом такого політика і адміністратора вищої марки, як Сагайдачний, вона (козаччина. — *Авт.*) була настільки серйозним та солідним політичним елементом, що з нею і з її старшиною, її верхами взагалі не було страшно або соромно піти разом — стати під її оборону і признатися до певної зв’язки з нею”⁵⁸.

Визначним маніфестом такого союзу стала відома “Протестація” митрополита Йова Борецького 1621 року, де він, захищаючи новопоставлену ієрархію від офіційних звинувачень у неканонічності, зрадництві тощо, дуже високо підносить козацтво як вірного захисника православної церкви й народності, як верству суверенну, “рицарську”:

“Що до козаків — то про цих рицарських людей знаємо, що вони наш рід, наші браття і правовірні християни. Про них думають, що вони простаки, не мають ані знання, ані розуму, й були намовлені духовними. Але ми як не відводимо їх від належної послухності ані бунтуємо, так і не навчаємо їх розуму у справах і учинках їх. Вони мають природжений дотеп і Богом дарований розум і ревність та любов до віри, побожності і церкви між ними живуть і процвітають, певно, здавна...”⁵⁹.

Центром цього союзу стають Київ і Терехтемирів — із своїм монастирем: "... служив Терехтемирів немов сполучником політичних чисто козацьких інтересів з релігійно-національною справою... Сюди заїздили київські духовні, сам митрополит навіть, щоб бути присутнім на козацькій раді, впливати на її наради і бути в курсі козацької політики; терехтемирівські монахи були експозитурою київських кругів в самім серці козаччини...⁶⁰. До того ж саме на Київщині, під військовою охороною козаків змогла проіснувати у 20-ті роки православна ієрархія: більшість новопоставлених єпископів, не визнані урядом, так і не дісталися своїх єпархій.

У 20-ті роки представники козацтва брали участь у соборній діяльності церкви, впливаючи на внутрішньоцерковні справи, а також виступали з релігійними вимогами на сеймах. Так, вже влітку 1621 року, серед інших церковних соборних засідань, відбулася Рада в Сухій Діброві за участю козаків та духовенства, в тому числі митрополита Борецького. Там було сформоване посольство на чолі з Сагайдачним з метою дістати королівське затвердження новопоставлених владик. Але непослідовність дій козацтва, неузгодженість інтересів та вимог різних його партій (Сагайдачний, Бородавка), мабуть, не дозволила довести справу до кінця: непримиренна позиція уряду була сильнішою. Король, обіцяючи козакам підтвердження владик, натякаючи на це під час сейму 1621 року (бо козаки були потрібні у війні з турками), не виконував нічого. Так само завершилося і козацьке посольство 1622 року⁶¹.

Після смерті П.Конашевича-Сагайдачного у квітні 1622 року вплив козацтва на парламентську (сеймову) боротьбу в релігійній сфері було послаблено. Вже на сеймі 1623 року митрополит Йов Борецький спирався на чинні сеймові кола — православну шляхту. Була, тут, щоправда, і козацька петиція, де церковні справи, як і раніше, посідали перше місце. Однак той сейм збігся з конфліктом козацтва та уряду після Хотинської війни. А тиск уряду на козаків викликав ставову солідарність православної шляхти. Вона підтримувала уряд та польську шляхту в намаганнях обмежити станові й військові претензії козацтва, для "його затримання в послушенстві і законі"⁶². "Навіть православні депутати, що в справах національних (церковних) радо шукали підпори у козаків, на пункті боротьби з розростом козацьких сил і претензій були солідарні з польським шляхетським громадянством... Натиск православних розбивався на пункті інтересів соціальних, класових: солідарні між собою в релігійно-національних справах союзники — шляхта та козаччина — стрічалися на цім соціальним ґрунті як ворожі сторони"⁶³. Як бачимо, та сама станова солідарність

з вищими верствами суспільства Речі Посполитої стане незабаром складником лоялітету вищої ієрархії 30 — 40-х років і її досить стриманого ставлення до козацтва.

Проте важливою лишалася роль козацтва у внутрішньоцерковних справах, де воно послідовно підтримувало консервативну, “пуристичну” партію чи лінію проти будь-яких компромісів на релігійному ґрунті. Найяскравішим прикладом цього стала опозиція представників козацтва унійним планам (або намірам) частини ієрархії, яка виявилася у войовничій формі на київському соборі 1628 року⁶⁴. Чималим був також вплив козаків і на зірвання собору 1629 року в Києві. Відомий лист від Війська Запорізького до митрополита Борецького із застереженням щодо собору 1629 року⁶⁵. 1631 — 1632 року козаки (як члени та протектори Київського братства) брали активну участь в улагодженні конфлікту між братством та печерським архимандритом Петром Могилою щодо шкільної справи в Києві⁶⁶. “Козаччина не тільки чула за собою обов’язок, але й права супроти того церковного і національного життя, взятого ним під свою оборону і опіку... Козацькі верхи зовсім не хотіли зоставатися пасивними і індіферентними свідками сих спорів і ріжниць, які займали сучасну київську суспільність”⁶⁷.

Але вже з кінця 20-х років становище козацтва в державі ставало дедалі суперечливішим. 1629 — 1630 року взаємодіяли кілька суспільно-політичних процесів. Це — посилення релігійного напруження та недовіри після невдалих спроб порозуміння між конфесіями наприкінці 20-х років; конфлікт між реєстровим козацтвом та урядом через скорочення реєстру (“виписку”) і затримання платні, нарешті, конфлікт між козацькими партіями (“реєстровими” та “нереєстровими”). Внаслідок цього, мабуть, вперше в цьому столітті, майже за двадцять років до Хмельниччини проголошено релігійне гасло у становому, соціальному конфлікті: звинувачення лідера реєстрових козаків Г. Чорного в уніатстві; гасло “війни за віру” в сутичках з поляками 1630 року⁶⁸.

По смерті Сигизмунда III, перед обранням нового монарха, користуючись політичною ситуацією, козацтво намагалося активно впливати на розв’язання релігійного питання на конвокаційному та елекційному сеймах. У червні 1632 року у листі до Гнезненського архієпископа (блюстителя престолу під час безкоролів’я) запорізькі козаки просили обрати на польський престол королевича Владислава та відновити порушені права православної церкви. Тоді ж козаки направили депутатів на конвокаційний сейм з докладною інструкцією сприяти скасуванню “трудностей”, з якими зіткнеться народ руський

у своєму сповіданні "релігії православної послушенства Патріарха Константинопольського". Там само було додано лист до всіх учасників сейму з аналогічним закликом⁶⁹.

Участь козаків у цій справі була не безпідставною, зважаючи на авторитет козацтва в очах Владислава (ще з часів спільних московських походів) та на його розрахунки на лояльність і допомогу козаків у майбутньому. На певний час політична вага козацтва у релігійних справах зростає, про що свідчить поведінка духовенства. Після конвокаційного сейму воно звернулося до козацького війська з проханням оборонити релігійну справу. Польські офіціали доносили, що на козацьку раду прибуло триста православних попів, які на колінах просили військо захистити церкву і відновити її права. Лише дипломатичними зусиллями гетьмана вдалося уникнути збройного виступу⁷⁰. Делегація запорізьких козаків прибула на елекційний сейм з цілком лояльним проханням поновити права православної церкви і підтвердити козацькі привілеї. У листі особисто до королевича Владислава козаки схвалили його кандидатуру на престол і обіцяли військову підтримку, а також просили його поновити права православних⁷¹.

Не перебільшуючи політичної ваги козацтва (адже козакам навіть не дозволено було, на відміну від польських жовнірів, брати участь в елекції короля), зазначимо, що зусилля козаків були не даремними і справляли неабиякий вплив на релігійно-політичну ситуацію, що склалася в Речі Посполитій після 1632 року. Мабуть, останнім прикладом такого впливу стала участь козаків в улагодженні конфлікту навколо новообраного 1632 року Київського митрополита Петра Могили та старого — Ісайї Копинського. 1631 року козаки підтримали Копинського, представника консервативного крила в церкві. Під час виборів короля митрополит Ісайя навіть запропонував козакам перейти під руку московського царя заради захисту віри⁷². Підтримка козаками Петра Могили стала важливим чинником стабілізації митрополичої влади в умовах легалізації православної церкви. Ймовірно, підтримка козаків була наслідком позиції Могили на сеймах 1632 — 1633 років. Активність киево-печерського архімандрита сприяла тоді його обранню митрополитом Київським. Саме з митрополитом Могилою пов'язувалися сподівання на легалізацію православної церкви.

Варто зауважити, що внутрішня неоднорідність козацтва в соціальному та політичному плані (насамперед, поділ на реєстрове і нереєстрове) спільно з такою могутньою ідеологічною домінантою, як боротьба за чистоту віри, призводила до суперечностей. Отже, той чи інший варіант розв'язання релігійної проблеми спроможний був породити найрізноманітніші політичні орієнтації: від орієнтації на сусідню

одновірну Москву (промосковська агітація авторитетного серед козаків Ісайї Копинського була небезуспішною) до мотивів граничної лояльності, як виявилось у згаданих козацьких посланнях на сеймі 1632 року і до самого Владислава.

Загалом же 30 — 40-і роки характеризувалися тим, що роль козацтва як суспільно-політичного чинника і, зокрема, його вплив на релігійне життя в загальнодержавному масштабі послаблювалися. Козацтво знесилювалося у виснажливих військових кампаніях (московській, прусській, турецькій та кримських династичних конфліктах). Послаблювали його конфлікти з урядом та внутрішні зіткнення між різними угрупованнями. Реєстрове ж козацтво, фактично одержавлене, зазнавало урядових утисків. Еволюціонували також і соціально-політична орієнтація церкви, позиція правлячих церковних кіл. Свої сподівання на піднесення Київської митрополії після 1632 року ієрархи вже не покладали на громадянську ініціативу і тим більше на соціальну опозицію серед православної спільноти, як це було наприкінці XVI — на початку XVII століть. Визначальним орієнтиром для православної ієрархії на чолі з митрополитом Київським Петром Могилою, легалізованої у 1632 — 1633 роках, стає лояльність до уряду. Крім суто прагматичних міркувань (потреба забезпечити для церкви належні умови існування в державі), лояльність підкріплювалася соціально й матеріально. Далися взнаки і станове походження ієрархів (1632 р. владики обиралися за нормами звичаєвого права серед осіб “шляхетського стану”) і королівські “привілеї” на єпископські кафедри та на бенефіції при церковних посадах. Тому невинновим було стримане ставлення тодішніх православних владик до козацтва з його демократизмом та потенційною опозиційністю.

Стосунки офіційної церковної структури і козацтва поступово позбавлялися рис політичного і станового союзу. Певна відстороненість збереглася і за Могилиного наступника, Сильвестра Косова, який так само дотримувався лояльності щодо варшавського уряду та солідарності з шляхетськими колами Речі Посполитої. Мабуть, це спричинявало негативне ставлення козацтва до ієрархії під час Хмельниччини. “І ваші ксьондзи, і наші попи — всі однакові”, — так (хоча у менш цензурній формі) висловився чигиринський полковник Вешняк під час переговорів з польськими комісарами 1649 року⁷³.

Але становище та роль церкви як соціального інституту не зумовлюється лише суспільно-політичною позицією вищої ієрархії і не обмежується нею. Тодішня заангажованість релігійної ідеї (“захисту віри”) до соціальної і національної боротьби та включення маси духовенства (парафіяльного й чернецтва) до справ православних громад

зумовили в часи Хмельниччини дещо нову форму дії релігійно-церковного чинника. Вже не прямий і задекларований союз з церквою як інституцією та її ієрархією, а “релігійний мотив”, як найбільш популярний, найбільш ідеальний, який найкраще міг служити для оправдання і освячення повстання в очах своїх і чужих”⁷⁴, визначив релігійний аспект національно-визвольного руху українського народу у середині XVII століття.

Отже, можна зробити деякі висновки про передумови, причини, сутність і роль союзу козацтва та православної церкви у відновленні та розвігку релігійного життя православного населення Речі Посполитої першої половини XVII століття.

Розкриваючи передумови такого союзу, маємо враховувати зміцнення козацтва як військового, політичного, соціального й економічного чинника на українських землях Речі Посполитої на межі XVI — XVII століть. Військова могутність цієї верстви, а також її активність у колонізації Подніпров’я сприяли формуванню великих регіонів, де населення перебувало під козацькою юрисдикцією. Остання синтезувала традиції звичаєвого права на засадах республіканізму, що значно сприяло посиленню економічної активності на цих територіях. Суспільне значення козацтва на початку XVII століття поєдналося з нагальною потребою для церкви (насамперед для духовної верстви) мати сильного спільника для відновлення церковного життя. Козацтво відповідало цій потребі ще й тому, що за своїм соціальним, національним і культурним походженням воно цілком репрезентувало переважну більшість руської (української і білоруської) православної народності.

Причиною утворення цього союзу була, по-перше, активність з боку духовенства (насамперед таких діячів, як Єлисей Плетенецький, Йов Борецький, Ісайя Копинський, Петро Могила) у пошуку соратників у боротьбі за забезпечення належних умов існування церкви. По-друге, це були прагнення найбільш політично свідомих представників козацтва (серед яких передусім — П.Сагайдачний) захистити права православної церкви, піднести авторитет козацтва, його роль у консолідації соціально різноспрямованих верств православного населення Речі Посполитої.

Сутність союзу козацтва та православної церкви (у формі підтримки козацтвом насамперед духовенства як верстви та найважливіших церковних інституцій — братств, монастирів) полягає, принаймні, в двох аспектах.

По-перше, це була суспільно та історично визначена форма розв’язання релігійного питання. Специфічні умови політичної та правової системи Речі Посполитої XVII століття зумовлювали потребу у

формуванні союзів між верствами для захисту станових прав у перманентному конфлікті між центральною владою та станами. За наявності державної релігії та церкви цей конфлікт був конфесійно забарвлений.

По-друге, тут відбувалася своєрідна трансформація традицій звичаєвого права. З одного боку — громадсько-вічові засади руського давнього права, з іншого — пізніші (на місцевому ґрунті) традиції патронату та протекторату. Нарешті, у духовенства та ієрархії, яка виражала інтереси православної церкви в суспільстві, з'явився сильний спільник — верства, яка мала (особливо у першій третині XVII століття) вагу у військовому та політичному плані. Гасла захисту православ'я набували нового політичного забарвлення. Козацтво, спочатку виступаючи із становими вимогами та гаслами соціальної опозиції, перейнялося релігійними проблемами вже після того, як суспільство пройшло певну стадію конфліктності, пов'язану з релігійним протистоянням (перше поунійне десятиліття). Внаслідок цього діяльність козацтва як стану отримала ідеологічну та сакральну санкцію як загальнонаціональну.

Союз православної церкви і козацтва став важливим чинником збереження та відродження церковного життя. Здійснилося політичне оформлення широкого суспільного руху, що репрезентував національні, культурні та соціальні інтереси руської (української) народності. Це набрало особливої ваги тоді, коли традиційні чинники політичного та культурного життя (діяльність православної шляхти та братств) послабилися. Тут же наголосимо ще на одному важливому моменті церковно-суспільних стосунків. Формування козацької юрисдикції на значних територіях, де мешкало православне населення і де відновлювалося нормальне існування православної церкви, давало змогу відновити традиційні для православ'я стосунки зі світськими владними структурами. Зазначимо, що це був перший у XVII столітті досвід партнерства православної церкви з державними утвореннями (хоча й “квазі”-державними, враховуючи напів-офіційний статус козацького самоврядування в межах Речі Посполитої). Цей досвід втілювався в життя у другій половині XVII століття та у XVIII столітті, під час формування церковно-державних стосунків на Гетьманщині.

Наголос переважно на позитивних моментах союзу православної церкви та козацтва зумовив певну традицію оцінювання ролі цього явища, як правило, конфесійно забарвлену в “православні”, антиуніатські тони, починаючи ще з “Протестації” 1621 року Йова Борецького. Читаємо, наприклад, у В. Антоновича: “Козацтво являло для

захисту православ'я ту військову силу, якої позбавлені були інші верстви, без якої чисто моральна опозиція братств, піддаючись переслідуванням та притісняючись грубою силою, могла вичерпатися та загинути в нерівній боротьбі з супротивниками... Козацтво з часів самої появи унії стає рішучим її супротивником та гарячим оборонцем православ'я...”⁷⁵.

Не суперечить цій традиції і думка М. Грушевського, чий негативізм щодо унії та державної політики Речі Посполитої в релігійному питанні був тісно пов'язаний з “народницьким” поцінуванням козацтва як визначального чинника культурного та національно-державного розвитку: “Козаччина приймала на себе справу, яка була протягом чверть століття предметом неустанних, завзятих, але безуспішних змагань української інтелігенції... Козаччина вступила в нову добу свого існування, віддавши незмірно важну услугу релігійному (а з тим і національному) українському життю... Козаччина стає загально визнаним, офіційним сторожем і протектором українського церковного — а з ним і культурного і національного життя”⁷⁶.

Однак, зважимо й на те, що союз церкви і козацької верстви був суперечливим. Мусимо зазначити, що козацтво на частіше підтримувало консервативне крило духовенства. Найяскравіше це виявилось у спробах уладнання конфліктів між уніатами та православними під час соборів 1628 — 1629 років, або 1631 року в ході агітаційної діяльності Ісайї Копинського. Якщо визнати наявність двох сторін конфлікту, то неможливо заперечувати, що позиція і дії представників козацтва активізували одну з конфліктуєчих сторін. Це тоді аж ніяк не сприяло стабілізації релігійного життя та суспільній згоді.

До того ж союз козацтва і православної церкви часто-густо і безпідставно поцінується з ширших позицій — участі світського елемента в церковних справах. Стримані або негативніші оцінювання ролі козацтва в церковному житті тут пов'язані з загально негативним сприйняттям традиції “народоправства” в церкві. Така позиція найбільш властива авторам католицького спрямування. Наприклад, читаємо, що українська церква в XVII столітті “не ізолюється від впливу церковного громадянства, противно допускає його до голосу навіть у чисто церковних справах, не все з користю, коли йде о збереженні ненарушимості канонів церкви... Се проникнення громадянських чинників у церковне життя, свого рода, що так назвемо, громадський папізм, є незвичайно характеристичною чертою у правному житті української православної церкви...”⁷⁷.

Із сумом згадує про роль “козацьких богословів” у руйнуванні унійних заходів 1628 року ще один католицький автор: “На нещастя,

ці богослови були “козацькі”, себто такого роду, що всі богословські і церковні проблеми розв’язували “шаблею”. Вони стероризували М.Смотрицького, його однодумців — Йова Борецького та Могилу на соборі в Києві 1628 року, сторпедували проект “універсальної унії”, і коли б не акція тих “козацьких богословів”, то концепція Смотрицького могла б змінити русло історії і Української православної церкви й народу”⁷⁸.

Суперечливою була і позиція православної ієрархії в стосунках з козацтвом. Спрямування та тривалість цього союзу з боку вищих церковних кіл визначилися суто церковними корпоративними, становими інтересами. Найголовнішим серед цих інтересів було забезпечення належних суспільних умов для існування духовенства як стану та функціонування церковних інституцій. А центральним тут було (як завжди, для православ’я) питання стабільних стосунків з державною владою, збереження лояльності. Звідси й негативне ставлення вищого духовенства, принаймні у першій половині XVII століття, до антиурядових виступів; курс на зближення переважно з поміркованими та лояльними до уряду лідерами, такими як П.Сагайдачний. Найвиразніший приклад цього — діяльність церковних кіл Могилянської доби, коли перевага була віддана легальним засобам обстоювання прав церкви та таким її спільникам, як шляхта й міщанство. Визначилися тут і станові інтереси легалізованого після 1632 року вищого духовенства як репрезентанта шляхетської верстви. Щоправда, козацтво на той час було розпорошеним у військовому і політичному плані (розкол на реєстрове та низове з різною соціальною орієнтацією та неоднаковою лояльністю до держави), знесиленим збройними конфліктами і на певний час зійшло з політичної арени.

Збереглася ця позиція ієрархії і під час Хмельниччини: безпосередня участь духовенства в національно-визвольному русі обмежувалась, хоча релігійні гасла були надто політизовані і активно використовувалися. Про особливості такого використання йтиметься у відповідному параграфі.

3. Реформи Могилянської доби та їх роль у впорядкуванні внутрішньоцерковного життя

Після 1632 року, коли Річ Посполита вступила в період королювання Владислава IV, а Київську митрополію очолив Петро Могила, православна церква теж вступила в нову добу свого існування. Новий курс уряду в розв’язанні релігійного питання, зростання політичної

активності православної спільноти давав Київській митрополії можливість відновити правовий статус, впорядкувати стосунки з державою та суспільством, внутрішньоцерковне життя. Адже фактична реалізація прав, підтверджених або наданих православним на початку королювання Владислава IV, безпосередньо була пов'язана з впливом та авторитетом їхньої церкви. Авторитет цей, у свою чергу, був зумовлений здатністю церковної інституції до повнокровної життєдіяльності як цілісного організму. Тому впорядкування внутрішнього життя церкви ставало чи не найголовнішим завданням нового Київського митрополита Петра Могили.

Разом із вдосконаленням церковної освіти та впорядкуванням догматики й обрядовості нагальною була потреба у зміцненні цілісності церковної організації. Відновлена 1620 року ієрархія на чолі з Йовом Борецьким не могла здійснювати свою юрисдикцію повною мірою через напівлегальне становище. А прагнення ставропігійних братств до автономії, а також владність патронів теж не зміцнювали єдності церковного організму, уможливаючи зловживання та порушення канонів, зокрема в обійманні церковних посад.

Ієрархія посвяти 1620 року намагалася впорядкувати стосунки між духовенством та мирянами, зміцнити єпископський авторитет та владу, відновити традиції церковних соборів. Згадаємо рішення собору 1621 року ("Совітування про благочестя"); видання "Номоканонів" — підручників для духовенства у 1620, 1624, 1629 роках, заходи 1624 — 1626 років, що обмежували ставропігії на території Київської митрополії, православні братства. Але певні причини, насамперед неприпустима слабкість у тодішній церкві ієрархічного елементу перед патронатом та братським рухом, не лише завадили досконалому церковному впорядкуванню, а й схилили ієрархічні кола до пошуків різного роду релігійно-політичних компромісів поза православною спільнотою.

Отже, за митрополита Петра Могили йшлося про справжнє відновлення єдиної системи церковно-адміністративного управління та ефективного механізму здійснення церковної юрисдикції. Сюди включався розподіл владних функцій предстоятеля церкви та ієрархії, визначення статусу та повноважень різних церковних осередків тощо. Діяльність у цьому напрямі була, мабуть, одним із найважливіших аспектів церковних реформ Петра Могили. Вона відбувалася на основі певного суспільного статусу, здобутого митрополитом від короля Владислава і константинопольського патріарха Кирила Лукариса, та на певних ідеологічних засадах.

Королівським привілеєм на митрополію підтверджувалася цілковита влада Могили над православними в Речі Посполитій, за ним зберігалася Києво-Печерська архімандрія, він ставав настоятелем Києво-Софійського собору та “дозорцем” Пустинно-Микільського монастиря. Лишився також Могила і старшим братчиком Київського братства. Здобувши такі привілеї, він направив до Константинополя посольство за патріаршим благословенням. Це благословення отримали, причому К.Лукарис надав новому митрополитові звання “екзарха святого апостольського Константинопольського трону”⁷⁹.

Ідеологія митрополичого та й загалом єпископського служіння, на яку спирався Могила, була досить систематично викладена у передмові митрополита до Требника 1646 року. Торкаючись питань особливостей єпископського служіння, прав та обов'язків, з ним пов'язаних, Могила визначає низку принципів.

Духовне служіння освячується Святим Письмом; духовним особам надано особливої честі порівняно з паствою. Але справжня честь духовної особи полягає в постійній праці та турботі про спасіння душ пастви: “світило має світити, око має дивитися, сіль має вберігати від гнилої”. Високе становище єпископів потребує від них особливих чеснот, які могли б бути повчальним прикладом для пастви. Єпископ, як той, “хто з висоти наглядає”, має піклуватися про благо й цілість свого стада. Єпископії поставлені заради “доброго строєння”.

За цих умов паства, у свою чергу, має вказувати єпископам послух: “Архієреє повинны овца проводити прикладным житієм и наукою, а не овцы Архієреєв”⁸⁰.

Спираючись на цю ідеологію, П.Могила обґрунтував і засади своєї власної юрисдикції: і як предстоятеля православної церкви в Речі Посполитій, і як екзарха Константинопольського патріарха. Зокрема, в передмові до “Анфологіону” 1636 року — збірки повчань та правил богослужіння для кийвських “спудеїв” — Могила наголошував на законності своєї влади “архієрейской, митрополитанской и екзаршеской”⁸¹.

Першим напрямом зміцнення митрополичої юрисдикції і виправлення вад церковного життя, успадкованих від попереднього часу, була боротьба П.Могили з порушенням канонів під час введення в духовний сан та обіймання церковних посад. Найпоширенішим тут було так зване “двосожонство” священників, яке траплялося навіть у найвищих церковних верствах.

Яскравим прикладом принципового ставлення митрополита до порушення канонів у церковному житті стала активна протидія обранню на Перемишльську кафедру шляхтича Івана Романовича По-

пеля, який, за церковними канонами був “двоєжонець”. Попель був обраний невдовзі після відомих сеймів 1632 року (елекційного та коронаційного), які відновили православну Перемишльську єпископію. Підтриманий громадою, він отримав навіть королівський привілей 18 березня 1633 року⁸². Але Могила відмовив йому в посвяті (хіротонії), засудивши в листі до Перемишльського братства тамішніх обивателів та шляхту, які обрали Попеля. “А як панове шляхта, обивателі перемиські, нехтуючи порадою вашою (братчиків. — *Ает.*) й нашою та упираючись, щось противне церкві Божій хотять мати, та до себе нас силою притягають, то ми вашим чесностям так повідаємо: що хоч би ангел з неба зійшов, але проти совісті та правил святих отців вчинити того не можемо”⁸³.

Як бачимо, вирішуючи практичну проблему церковного впорядкування, обстоюючи свій суверенітет предстоятеля церкви, Петро Могила тут же формулює ще один дуже важливий принцип архієрейського служіння. Діяльність єпископа-митрополита має бути цілком підпорядкованою церковним канонам; воля ієрарха, навіть освячена “вищим” міркуванням, навіть сакральним авторитетом (“хоч би ангел з неба зійшов”), але така, яка йде проти “правил святих отців”, водночас є аморальною, діянням “проти совісті”.

Коли Попель почав інтриги і, минувши Київського митрополита, дістав благословення та грамоту на єпископію від Константинопольського патріарха Афанасія, титулувався “єпископом Перемишльським і Самборським, з ласки короля його милості упривілейованим, найпадче же од Вселенського Святейшого Патріарха Константинопольського”, Петро Могила 9 липня 1634 року закликав перемишлян не визнавати Івана Попеля єпископом. Митрополит назвав поставлення Попеля, “лаика” (мирянина) “жодного на собі посвячення не маючого”, “жодною мірою канонічно й пристойно єпископствовати і священствовати немогучого”, справою противною “воли Божой и праву церковному”, “богомерзкою”. Тут же Могила сформулював принципи суверенітету митрополичої влади в Київській митрополії:

— навіть якби означений Іван Попель і відповідав канонам православної церкви, то без митрополичого позвоління, благословення і посвячення не міг би зайняти кафедри, бо Константинопольським патріархом затверджено, що:

— ніхто з народу Руського нічого приватно й потаємно, без митрополітанського й усієї Церкви благословення, собі від святіших патріархів добиватися не наважувався.

Наказуючи пастві не визнавати неканонічно поставленого єпископа під загрозою “неблагословення та прокляття”, Петро Могила

закликав до обрання на кафедрі особи, яка могла б “пристойно по волі Божій та канонам церковним” “той святий, великий і важний пастирства уряд одержати”⁸⁴. Зі свого боку, митрополит потурбувався про нові вибори. Новий кандидат, луцький земський писар Семен Гулевич-Воютинський, був затверджений сеймом у березні 1635 року і отримав королівський привілей, хоча не без зіткнень прибічників Попеля та Гулевича на провінційному Вишенському сеймику в грудні 1634 року⁸⁵.

Принципова позиція київського митрополита у справі Попеля зміцнювала авторитет православної ієрархії, припинивши на тривалий час спроби неканонічного отримання ієрархічних посад. Принципово діяв Могила і стосовно рядових священиків, що порушували канони в справах шлюбу. Ще перебуваючи у Львові після свого обрання та посвячення, митрополит виніс рішення з приводу скарги братчиків з міста Немиріва-Більського на місцевого священика-“двосжонця”. Це мало бути зразком і для інших ієрархів. Так, груднем 1635 року датовано досить різкий лист Могили до Львівського єпископа Ієремії Тиссаровського з вимогою негайного покарання священика-“двосжонця”⁸⁶.

Зміцнювала церковну організацію також ретельна перевірка митрополитом законності священницьких рукоположень. Відомо, що протягом десятиліть рукоположення не завжди здійснювалися єпархіальними архієреями (особливо в період відсутності ієрархії); до того ж панування права патронату призводило до появи на священницьких посадах людей взагалі не висвячених, мирян. Відомою є справа Болячівського священика Стефана Старишина, документи про поставлення якого викликали підозру, але який довів-таки канонічність свого священства⁸⁷. Якщо ж священики не могли представити документів про висвяту (“ставлених грамот”), втравивши їх через нещасні випадки (крадіжка, стихійне лихо), то мусили подавати спеціальні свідчення від представників своєї громади про законність свого служіння. Лише тоді такі священики могли отримати від митрополита спеціальні свідчення замість втрачених.

У цих документах фіксувалися обов’язки священиків: як традиційні (добра поведінка, турбота про паству, здійснення у визначені дні літургії), так і нові настанови, викликані, очевидно, тодішніми вадами церковного життя. Зокрема, священиків застерігали від благословення протиканонічних шлюбів (кровозмішення, кумовства та ін.); зобов’язували дванадцять раз на рік сповідатися перед старшим духовником і документально це засвідчувати; не залишати престолу без митрополичого дозволу та благословення⁸⁸.

Ще одним напрямом зміцнення церковного організму була реформа церковно-адміністративного управління, головними ознаками якої були посилення контролю за духовенством та вдосконалення механізму практичного здійснення митрополичої юрисдикції в межах Київської митрополії. Складниками цієї реформи були:

— вдосконалення нагляду за станом церковного життя (інститути протопопів, візитаторів, митрополичих намісників, особисті візитації митрополита);

— запровадження регулярних єпархіальних соборів;

— створення митрополичої “консисторії” — церковного судового органу;

— реформа стосунків з братствами, єпископами, світськими патронами.

Протопопи та візитатори наглядали за парафіяльним духовенством та збирали “дохід митрополітанський”, фактично забезпечували єдність та чинність церковної системи управління на території Київської митрополії. Митрополичі намісники були наділені досить широкими повноваженнями, аж до тимчасового заміщення єпископських кафедр, репрезентації митрополита київського в судах та урядових установах, нагляду за монастирями та чернецтвом⁸⁹.

Особисті візитації Петром Могилою підвладних територій мали два різновиди. Перший — під час поїздок на сейми до Кракова чи до Варшави, коли митрополит вирішував ті чи інші місцеві проблеми. Другий — спеціальні візитації, одна з яких, здійснена після Варшавського сейму 1635 року, тривала не менше п’яти місяців⁹⁰.

Одним із найважливіших елементів церковного впорядкування були єпархіальні собори, які скликалися щороку (принаймні в Київській єпархії, а згодом і в інших). Одразу після вступу на митрополичу кафедру Могила розіслав грамоти по єпархіях з наказом зібратися на собор у Києві. Свідчить про це лист митрополичого намісника о.Феофіла до митрополита з проханням додаткових інструкцій щодо священників, викликаних до Києва, але нездатних дістатися через далечинь або зайнятість⁹¹. На соборах здійснювали вже згадану перевірку канонічності духовенства та додаткову підготовку священників: екзамени на визнання пастирських обов’язків, наставлення на правильне, канонічне виконання таїнств та тріб⁹². Саме на єпархіальних соборах з метою навчання священників було оприлюднено праці “Дидакалія або наука о седми сакраментях или тайнах” мстиславського єпископа Сильвестра Косова (1636 р. на єпархіальному соборі в Могильові) та “Поучение новопосвященному іереєви” Львівського єпископа Арсенія

Желиборського (1642 року, під час вступу Желиборського на кафедру)⁹³.

Відновлення регулярних єпархіальних соборів варто оцінювати не лише як зміцнення церковно-адміністративного устрою. Тут провадилася куди глибша і далекоглядніша церковна політика: відновлення соборного начала як принципу життєпорядкування православної церкви. Але на відміну від певної моделі (чи моделей) колективного впорядкування церковного життя, які склалися протягом перших десятиліть XVII століття і були репрезентовані церковною політикою братств та козацтва, Петро Могила здійснював варіант соборності, більш відповідний (на його думку як архієрея) традиційній православній церковності. Його розуміння соборності визначалося насамперед беззастережним визнанням владних та священницьких повноважень та пріоритету духовенства (звісно, за умов дотримання ієреями канонів та правил благочестя). Таке визнання було для Могилы обов'язковою умовою канонічного церковного устрою, здатною запобігти внутрішнім негараздам. Навіть коли Київський митрополит наприкінці 1633 — або початку 1634 року збирав єпархіальне духовенство та “благочестивих і христілюбивих людей світських” до Києва для відновлення звичаю порядного, святобливого” святкування “Неділі православ'я” та для совітування “про все справи наши и порядки наши церковныи”, собор збирався владою митрополита і передбачався під його повним контролем: “...жадаємо і пастирсько упоминаєм, щоб всі без замешкання, на місце і день вище йменованый, під неблагословенням й винами канонними, ставилися й прибували, поіншому не чинячи”⁹⁴.

Водночас Могила прихильно та шанобливо ставився до такої важливої складової соборного устрою церкви, як виборність духовенства, роль громади в обранні кандидатів на церковні посади. Щоправда, вимагалася відповідність кандидатури канонічним настановам (справа з обранням Івана Попеля тут також є прикладом). Здебільшого ж митрополит визнає та шанує волю громади: вихваляє дбайливість Перемишльських братчиків у справах обрання духовенства, благословляє обраного Львівським братством ігумена Онуфрійського монастиря; радить віленським братчикам обрати “старшим” Віленського монастиря чоловіка “ученого, політика і живота побожного”⁹⁵.

Інституцією, яка практично здійснювала митрополиччу юрисдикцію, стала консисторія. Вона розвинула принципи так званого митрополитанського суду, про який вже йшлося. Наприклад, скасувався звичай вирішувати тяжби серед духовних, світським судом. Справи духовних мав розбирати церковний суд: “священника... парафіяни та-

мошні не мають за жоден поступок самі судити і до власного пана і права світського потягати, тільки до суду нашого метрополітанського, під неблагословенням та клятвою тих, хто супроти цього чинить...”⁹⁶.

“Консисторський суд” почав працювати, гадаємо наприкінці 1634 або на початку 1635 року. Розбираючи різні конфлікти серед духовенства, цей орган мав виконавчу особу — “Інстигатора духовного”, який повинен був представляти членам консисторії чергову судову справу, а також позов до суду (писався від імені митрополита). Членами консисторії призначалися особи з освічених ченців, переважно з тих, хто мав досвід управлінської та духовно-викладацької роботи: ректори Києво-Могилянської колегії, ігумени київських монастирів; візитатори, що керували кількома протопопіями⁹⁷.

Принциповим заходом, що реформував систему церковного судівництва та управління, стало рішення Київського Собору 1640 року щодо єпархіальних судів. Найважливішим положенням цієї реформи, мабуть, так до кінця не оціненим і не здійсненим сучасниками, було відокремлення судових функцій єпархіальних капітул від адміністративних, що мало на меті суттєво обмежити можливість адміністративних зловживань у церкві.

Зміцнення Могилою митрополичої влади, вдосконалення практичного механізму централізованого ієрархічного управління та юрисдикції опиралися, як вже було сказано, на широкі повноваження, надані Київському митрополитові Константинопольським патріархом. Ще з приводу дій І.Попеля Петро Могила зазначав, що жодні повноваження або привілеї, надані без відома та благословення Київського митрополита, не мають ніякої сили. Така установка предстоятеля Київської митрополії, до того ж підкріплена патріаршою грамотою, не могла не суперечити традиційним стосункам усередині церкви між різними її інституціями, що перед тим склалися у Речі Посполитій.

На цю традицію впливали:

- звичаєве право, яке фіксувало права та певний суверенітет суспільних осередків;
- феодальна практика перерозподілу майнових прав (подавання бенефіцій);
- практика надання церковним осередкам статусу ставропігії — безпосереднього підпорядкування церковному центрові, минаючи місцеву систему церковно-адміністративного управління.

Ставропігія із засобу фіксації певного унікального, насамперед сакрального, становища окремих церковних осередків (громад, монастирів), взаємодіючи з практикою звичаєвого права, перетворюва-

лася на чинник посилення відцентрових, автономістських тенденцій. Це особливо демонстрували ставропігійні братства. Подавання бенефіцій, у формі “подавання столиць духовних і хлібів духовних”, також не сприяло єдності церковного управління. На рівні вищої ієрархії така практика приводила до посилення автономії єпископів як “князів церкви” не тільки фігурально, а й фактично. Бо єпископ, будучи за походженням феодалом-магнатом або шляхтичем, і після вступу на церковну посаду почувався так само й надалі. До того ж часто зберігалися фактичні стосунки васалітету: орієнтація ієрархів передусім на світську владу, від якої й були отримані бенефіції. Зміцнення владних функцій митрополита над єпископами в такому разі ускладнювалося.

Нарешті, на нижчих рівнях церковної організації, аж до парафій, практика “подавання” здійснювалася як владний патронат з усіма його суперечностями: підтримкою діяльності православних осередків православними патронами та різними формами протидії, тиску та дискримінації з боку патронів-католиків чи уніатів.

Отже, реформи митрополита Петра Могили мали узгоджуватися з суто місцевою традицією суспільних зв'язків, яка зазнала певної трансформації у церковному житті, носіями якої у межах церковного інституту були:

- братства та монастирі, що користувалися ставропігійним статусом;
- єпархіальні єпископи, котрі за звичаєвим правом були фактично місцевими феодалами;
- численні патрони, чия світська юрисдикція на місцях об'єктивно потребувала узгодження з церковною; і таке узгодження у разі незбіжності конфесійності громади та володаря-патрона ставало проблемою.

Одним із найболючіших питань внутрішньо-церковного життя лишалися стосунки митрополита (як і всієї ієрархії) з церковними братствами. Народоправство, громадянська активність у кризові періоди рятували осередки православної церковності. Тут справді допомагав інститут ставропігії, який ставав на перешкоді намаганням представників так званої латиноуніатської партії зміцнити юрисдикцію або конфесійну належність братств та парафій і монастирів, які були братствами уфундовані та утримані.

Петро Могила добре розумів це значення братств та інституту ставропігії. Він бачив, що широкі права ставропігійних братств, їхня безпосередня залежність від Константинопольського патріарха були одним із чинників опору унії наприкінці XVI — на початку XVII століття. Могила визнавав, що “якби не той клейнот Ставропігії зали-

шався в Братствах по ці часи, вже б давно апостати із своєю виниклою унією скрізь би хоругви порозвішували". Митрополит позажав права ставропігійних братств у Львові, в Луцьку, в інших містах обирати старших⁹⁸. Позитивні оцінювання діяльності братств П.Могила висловлював у численних підтверджувальних та благословенних грамотах⁹⁹.

Але за умов легалізації православної церкви, зміцнення її структури така автономність часто-густо перешкоджала церковній єдності, заважала впорядкуванню церковного управління. Могила, здійснюючи свою юрисдикцію, очевидно, не міг не робити кроків, що обмежували б претензії братств. Це стосувалося перевищення світськими своїх владних повноважень щодо суду над духовними; втручання мирян у справи ієрархічного управління. Не стояв Могила й осторонь конфліктів, незлагод та нестатків серед братчиків, занепаду побожності.

Так, висловлюючи в листі до львівських братчиків 18 вересня 1635 року невдоволення тим, що братчики самовільно (без рішення митрополита чи духовного суду) вигнали ігумена Свято-Онуфрієвського монастиря, митрополит писав: "...будучи простими лаїками (мирянми. — *Авт.*)... підноситесь аж не тільки над Архімандритським, а й над Митрополітанським і ексзаршеським духовним і церковним урядом: тих осіб, яких за проханням та ставленням вашим же на впорядкування церков наших владою, нам од Бога й вищої церковної влади даною, ми благословили, подали й переложили, — ви, безвладною своєю владою, навіть сліпим натхненням, з урядів їхніх церковних складаєте, з монастирів та з спокійного іночеського мешкання вимітаєте і словами неналежними ... досаждаєте..."¹⁰⁰.

Про те, що це був не поодинокий випадок і що з цим стикалися за часів П.Могили й інші ієрархи, свідчить позов Перемиського єпископа Сильвестра Гулевича до братчиків на його духовний суд з приводу "неналежного" втручання мирян у справи церковні (зокрема, суд над священниками)¹⁰¹.

У грамоті до Луцького братства щодо справ Київського собору 1640 року, де, як відомо, мав обговорюватися "Катехизис", згадуючи про тяжкий стан церкви, яка зіпсована, щоправда, не в догматах віри, які тримала непорушно, але у звичаях щодо молитви та побожного життя, Могила засуджував ті братства, які "предков своїх ревность отвергши і нрави поправши, каждый свояси і хочет і делает..."¹⁰². Але Київський митрополит спромігся відшукати вірний шлях до подолання суперечностей з братствами. Перший досвід у стосунках з церковним громадянством Петро Могила набув, іще не будучи митро-

политом, у 1631 — 1632 роках, коли дійшов до компромісу з Київським Богоявленським братством з приводу заснування колегії. Взявши ще 1631 року — як Києво-Печерський архімандрит — опіку над Київським братством та його школою, Могила став старшим братчиком, а козаки, будучи ще за часів Сагайдачного членами братства, брали участь в укладанні компромісної угоди і надалі обіцяли Могилі підтримку¹⁰³.

І потім головним засобом уладнання стосунків з братствами для Могили було не конфліктування, а принципове обтоювання своєї гідності як предстоятеля Київської митрополії, а також дипломатичні й дуже наполегливі намагання особисто брати участь у справах братств. Отже, митрополит, обстоюючи свій суверенітет архиєпископа, не боючись користуватися своїм правом “святительського неблагословення і анафеми,” щодо порушників церковної дисципліни, переконав-таки львівських братчиків повернути вигнаного Онуфрїївського ігумена на його місце¹⁰⁴. Провадилося активне листування, наприклад, з Перемишльським Свято-Троїцьким братством у 1643 — 1644 роках. Митрополит оголошував зібрання коштів на користь братства; обговорював негаразди у братстві та твердо наполягав на їх подоланні¹⁰⁵. Обстоював Могила й досить незалежну позицію щодо тодішнього константинопольського патріарха Парфенія у питанні про стосунки з Львівським братством. Парфеній навіть погрожував Могилі покаранням (Київський митрополит прагнув домогтися контролю за канонічністю видавництва богослужбових книг і тому часто обмежував Львівське братство, а братчики скаржилися до Константинополя)¹⁰⁶. А в грамоті 1646 року до Віленського братства Могила подає рекомендації щодо обрання нового настоятеля Віленського монастиря та настанови делегатам наступного сейму: “яковим способом и пред jakie osoby маємося о справах церкви Божой належачих и о покое на сейме упоминати... для посполитого добра и умирения церковного”¹⁰⁷.

Особливого значення у впорядкуванні стосунків з братствами набув статус Петра Могили як екзарха константинопольського патріаршого трону. Ним митрополит впевнено користувався, особливо, коли йшлося про ставропігійні братства. Титул екзарха-намісника допоміг подолати суперечності між ставропігією братств та владою Могили як митрополита. Тому, мабуть, і підтвердження братських ставропігій, офіційно здійснене на Київському соборі 1640 року, не стало на переході процесу інтеграції братського руху до зреформованої церковної системи, який тривав у Київській митрополії протягом 30 — 40-х років.

Виправляючи вади децентралізації церковної влади, київський митрополит постійно працював над збереженням свого контролю над єпископами, часом обмежуючи їхню шляхетську сваволю (про корені цієї “вольності” вже йшлося). Могила застосовував насамперед канонічні засоби контролю, такі, як посвячення наречених єпископів. Невід’ємною складовою посвячення було виголошення майбутніми архієреями спеціальної клятви. Крім символу віри східної церкви, ця клятва містила обітницю достойного пастирського служіння, моральної поведінки, збереження церковної дисципліни згідно з канонами, дбайливого ставлення до церковного майна. Такі клятви давали С.Косів у 1634 — 1635 роках, Арсеній Желиборський 1641 року.

Могила, навіть коли йому доводилося розв’язувати конфлікти (або ситуації, близькі до конфліктних) з єпископами, прагнув, як і в стосунках з братствами, зміцнити свій авторитет предстоятеля православної церкви. Він вимагав від єпископів відновлення церковного життя в храмах, за рішенням уряду переданих від уніатів, слідкував за тим, щоб єпископи вчасно реагували на порушення церковної дисципліни, в інтересах церкви контролював рішення місцевих ієрархів з майнових питань. Принциповість його не перешкоджала встановленню міцних стосунків з деякими ієрархами, особливо з мстиславським єпископом Сильвестром Косовим.

Митрополит та його адміністрація прагнули принаймні послабити негативний вплив традицій господарського патронату на церковний устрій. Серед заходів, що здійснювалися тоді в цьому напрямі, були спроби підпорядкувати, “закріпити” православні парафії за впливовими довіреними особами з православної шляхти або братствами. Отже, відбувалось підпорядкування парафій впливовим та матеріально спроможним православним монастирям. У разі, коли це не вдавалось, церковне керівництво намагалось обмежити втручання патронів-владельців у церковні справи легальним способом. Найпоширенішими були вимоги чітко визначати права та обов’язки патронів при укладанні так званих “фундушових” записів. Ієрархи, передовсім сам митрополит, відмовлялися від посвяти недостойних осіб, своєвільно, проіканонічно презентованих патронами на церковні посади. Використовувалася (передовсім через відмовлення у посвяті) кожна можливість контролювати призначення та звільнення священників у парафіях, що належали патронам¹⁰⁸.

Отже, реформи внутрішньоцерковного життя, здійснювані за ініціативою митрополита Петра Могили, були викликані нагальними потребами — суспільними й церковними. У проведенні цих реформ київський митрополит спирався на свої широкі владні повноваження

як предстоятеля церкви, а також на певну ідеологію пастирського та архіпастирського служіння. Запроваджуючи заходи, спрямовані на забезпечення ефективного церковно-адміністративного управління, на впорядкування стосунків між різними церковними інституціями, Петро Могила мусив узгоджувати свої реформи з суто місцевими традиціями суспільних зв'язків та їх носіями в церкві: ставропігіальними братствами, предстоятелями епархій, численними патронами. У процесі реформ Могилянської доби відбувалося узгодження принципів соборності та єпископської влади; народоправства та централізованого управління як засад церковного устрою та церковно-адміністративної організації. До того ж за Петра Могили здійснювалася модель соборного устрою православної церкви, яка відрізнялася від моделей соборноправства, здійснюваних у попередні часи в діяльності світського елемента, особливо в межах братського руху. Ця модель відзначалася передусім визнанням владних повноважень та сакрального авторитету духовенства й єпископату. Пріоритет ієрархії у церковному житті був для Могили умовою канонічності церковного устрою, навіть на засадах соборності; умовою, яка запобігала б конфліктам у церковному середовищі.

Головним результатом реформи в православній церкві, проведеної у Речі Посполитій Могилянської доби, було досягнення — вперше у XVII столітті (в поунійні часи) — цілісного функціонування православного церковного інституту. Тобто досягнення існування церкви як організованої системи, здатної виконувати в суспільстві розмаїття духовно та соціально значущих функцій.

Кілька слів до питання про “впливи” та “зразки”, що ними послуговувався П.Могила. Поширилася традиційна формула ледь не аксиоматичного характеру: Могила впорядкував церкву за католицькими зразками; його діяльність кваліфікується як вияв східноєвропейської контрреформації. Маємо, здається, тут рецидив “конфесійного” мислення, для якого все, що не з “цього” боку, все є “контр”, тобто супротивне. Тут, мовляв, “Реформація”, а там, звісно, “Контрреформація”. Але починаємо вже потроху розуміти спільну природу суспільно-релігійно-церковних реформ в усій Європі XVI — XVII століть. Бачимо, що здійснювалася грандіозна Реформа всіх сторін життя — і в так званому “католицькому” світі, і у “протестантському”, що з'явився під час реформи та був одним (а не єдиним) з її наслідків. Така сама реформа відбувалася у світі “православному”, зособливо на конфесійному і політичному порубіжжі, де судилося опинитися саме українським і білоруським землям Речі Посполитої.

Щоправда, не варто відкидати і можливість запозичень: Петро Могила, аристократ і “політичний поляк”, прагнув зрівняти свою церкву з костьолом. Але варто також пам’ятати: для нього був насправді православним саме впорядкований, ієрархічний устрій церкви, де соборність є виявом і засобом єднання та найвищої цілісності, а не аналогією секулярного парламентаризму з його партійною боротьбою і розбратом. Інша річ, що саме в історичній Україні через своєрідність нашого суспільного та духовного розвитку вимушена народоправність у церкві уможливила за певних умов перетворення містичного принципу соборності на практичну соборноправність. Але ця можливість завжди була суперечливою, амбівалентною, мала своєю тінню анархічне безладдя. Тому й сьогодні поєднання єпископально-синодально-го устрою, тобто владності ієрархії, з соборноправністю світського елементу лишається для українського православ’я проблемою — так само, як і за часів Київського митрополита Петра Могили.

4. Церковно-релігійний чинник у Визвольній війні українського народу 1648 — 1654 років

Національно-визвольний рух, який відбувався під проводом Богдана Хмельницького і мав своїм ядром Військо Запорізьке, не можна розглядати, не зважаючи на його церковно-релігійну складову. Адже визвольна боротьба середини XVII століття ґрунтувалася на традиціях соціальної і національно-релігійної боротьби попередніх десятиліть. Хмельниччина стала історичною спробою розв’язання соціальних, політичних, національних, релігійних суперечностей, які дедалі загострювалися в Польсько-Литовській державі. Вона продемонстрована, принаймні як можливий, певний новий варіант державно-політичного (внутрішнього й зовнішнього), суспільного та духовного впорядкування життя українського народу, а це не могло не вплинути на статус релігії та церкви в суспільстві. Нарешті, релігійне гасло в цей період історичного поступу інтегрувало й репрезентувало увесь комплекс соціально-політичних та культурно-національних ідеалів, потреб, прагнень, цілей і вимог.

Серед емпіричних даних, які звичайно вважаються історичними фактами, вирізняються принаймні три. Це те, що повстання під проводом Хмельницького насправді було війною “за віру”; те, що релігійне питання постійно присутнє в політичних деклараціях та вимогах лідерів визвольної боротьби; і також те, що духовенство відіграло помітну роль у тодішніх політичних комбінаціях. Тож, розмірковую-

чи про справжнє місце релігійного чинника в подіях 1648—1654 років, маємо з'ясувати:

— в яких суспільно-політичних ситуаціях порушувалося релігійне питання і як воно розв'язувалося в зазначений період вітчизняної історії?;

— яке місце посідало релігійне питання в національно-визвольному русі?;

— яке місце відводилось релігійній ідеї у політичних розрахунках, вимогах Хмельницького і загалом керівників повстання; як саме релігійні вимоги співвідносилися з політичними планами?;

— якою насправді і наскільки чинною була позиція духовенства, різних його кіл, зокрема найвищої ієрархії, у національно-визвольному русі; якою була на той час політична взаємодія між духовними й світськими?;

— і, нарешті, як релігійний чинник, а саме, здійснена на наших землях модель впорядкування церковно-державних та міжконфесійних зв'язків вплинула на історичну долю українського народу починаючи з другої половини XVII століття.

Розглянемо низку подій, пов'язаних з розв'язанням релігійних питань чи з використанням релігійної ідеї як чинника національно-визвольного руху протягом 1648 — 1654 років.

Пригадаємо спочатку, що вже у 1630 — 1631 роках загострення соціальних та релігійних суперечок спричинило появу гасла “війни за віру” у конфлікті низового козацтва з урядом.

Влітку 1648 року, на початку повстання, після перемоги під Жовтими Водами та Корсунем, Богдан Хмельницький у листі до Владислава IV (тоді щойно померлого, а Хмельницький, мабуть, не знав про це), висловлював лояльність особисто до короля, але наголошував на утисках урядовців, які примусили козаків до повстання і навіть до союзу “з невірними” — Кримською Ордою. Вже тут згадуються утиски на “християнство”. А в інструкції козацького посольства, відправленого до Варшави з цим листом, крім станових вимог (козацьких прав та привілеїв) було прохання про захист “Духовенства старожитньої Релігії Грецької”, про повернення від уніатів церков у тодішніх “конфліктних” містах: в Люблині, Сокалі, Красному Ставі, Володимирі та ін.¹⁰⁹

Конвокаційний Сейм 1648 року створив комісію для “трактатів” з козаками про їхні вимоги, щоб вирішити проблеми завчасно перед королівською елекцією. Тоді ж активно діяв, з метою примирення, брацлавський воєвода Адам Кисіль — єдиний православний сенатор, відомий парламентський захисник православної церкви та не менш

відомий лояліст і державник. Для нашої теми цікавими є два моменти: Кисіль мотивував необхідність компромісу, крім єдності держави (“матері нашої Вітчизни Корони Польської”), ще й єдністю віри (“бо ж ми усі християни”). Це по-перше, а по-друге, послом Кисіля до Хмельницького у цій делікатній справі був духовний — “старець Хустського монастиря отець Петроній Ласка”¹¹⁰.

Тими ж днями, коли Хмельницький посилав листа до короля, звертався він і до московського царя Олексія Михайловича. Хмельницький просив допомоги у військових діях проти поляків, посилаючись на релігійний мотив та натякаючи цареві на можливість посісти варшавський трон: “...за віру старожитну грецьку помираєм... . во-дліли би собі самодержця государя такого у своїй землі, як ваша царська вельможність, православний християнський цар...”¹¹¹.

Характеризуючи осінь — зиму 1648 — 1649 років, зазначимо певну аналогію з роками 1632 — 1633-ми: зростання суспільної активності у розв’язанні станових та релігійних проблем знову збіглося з періодом “безкоролів’я”: конвокацією та елекцією нового короля. Бачимо активізацію воєнних операцій козаків (відома битва під Пилявцем), гасло “за віру”, проголошене тут самим Хмельницьким. Розрахунки Хмельницького на участь у елекційній боротьбі мали під собою підґрунтя. Підтримка того чи того кандидата на престол, союз з майбутнім королем проти магнатства та шляхти були звичною для козацьких політиків комбінацією. Прихильність же майбутнього короля живила в козацьких керівниках сподівання на поліпшення стосунків з державою, виконання станових та релігійних вимог. Мабуть, саме вплив козаків, підкріплений їхньою військовою силою, визначив перевагу Яна Казимира в боротьбі за польський престол¹¹².

А в жаданнях Запорізького війська від короля до елекційного сейму перше місце посідають вимоги релігійні, насамперед, скасування унії: “...просимо наперед, щоб неволя гірше Турецької, яку терпить наш народ Руський у вірі своїй Грецькій старожитній через унію, була знесена. Тобто, як од віку бувало, так і зараз, була Русь єдиною, Старожитнього Грецького Закону, щоб владичтва в усіх церквах в народі Руськом недоторканими залишалися і в Короні, і в Литві. Щоб назви Унії не було, тільки Римський і Грецький Закон, так як це було на Руси і в Польщі, а їх милості Владики, які захотять зоставатися при Законі Римському, нехай на здоров’я зостаються, Соборні церкви Грецькі Старожитні отдавши Руси. А хто хоче зоставатися при Грецькому Законі, ці щоби при Руси зоставалися, повернувши все, що кому належить. Тільки два зостануться визнання: Римське і Грецьке, як

давно бувало, не губити людей наших християнських братій унією, без якої справи у згоді підуть.

...Четверте. Воєвода Київський аби був народу Руського і Закону Грецького, аби не нападав на церкви Божі (як теперішній)... Також Митрополит наш Київський щоби мав в Сенаті Його Королівської Милості місце між духовними, а між світськими щоб засідали Кастелян і Воєвода Київський для охорони віри нашої і прав нашого народу Руського.

П'яте. В Києві всі монастирі і костьоли застаються в такому числі, як зараз, тільки щоб отців Єзуїтів нігде не було"¹¹³. Взимку 1649 року після в'їзду Хмельницького до Києва духовні беруть активну участь в його справах, таку, що можна зробити припущення про значний вплив певних церковних кіл на еволюцію політичних орієнтацій козацького гетьмана.

Надзвичайно урочистим було вшанування Хмельницького з боку церкви. На банкеті, влаштованому Києво-Печерським архімандритом Йосипом Тризною, гетьман посів почесне місце. Єрусалимський Патріарх Паїсій, що переїхав з Молдавії до Києва на запрошення Хмельницького, причастив та публічно розгрішив гетьмана¹¹⁴. Взагалі, з діяльністю патріарха Паїсія пов'язаний важливий момент формування подальшої політичної лінії козацького повстання.

Зазначимо тут, що вищі церковні кола, починаючи з митрополита Сильвестра Косова, зберігали традиції лояльності щодо Варшавської влади, вироблені в Могиллянську епоху. Сприяючи досягненню компромісу між козаками та урядовцями, ієрархи не викликали довіри у козаків. Так, восени 1648 року Київський митрополит брав участь як посередник у зносинах урядових послів та війська Запорізького. Сталося так, що польський гетьман Ієремія Вишневецький порушив угоду і С.Косів опинився у скрутному становищі. Побоюючись козацького гніву, він хотів виїхати з Києва: козаки ж навернули його, приставивши варту і промовляючи: "Яке йому до цього діло? Нехай знає свою келію, а в такі справи не лізе"¹¹⁵. Так само і взимку 1649 року, під час переговорів комісарів з Хмельницьким ієрархи (Сильвестр Косов та Йосип Тризна) співчували урядовцям. Так що й ці духовні "не дуже надавалися для ролі моральних провідників і протекторів козаччини: вони більш схильні були величати побіди шляхетських героїв над козаками, ніж визвольні подвиги козаччини... Але ширші церковні й шкільні київські круги не могли протистояти могутньому національному поривові. Він знаходить в них созвучні тони, більше того — вони були самі частиною сього пориву... Видимо, національний порив уносив цих людей і викликав у них гаряче бажання... повного визволення

України — котрого речником прилюдно й святочно виступав перед гетьманом патріарх”¹¹⁶.

Саме київські духовні й світські інтелігентські (навколоцерковні) кола й були носіями національної ідеології, в її визвольному та конструктивно-державницькому аспектах. Роль Єрусалимського патріарха Паїсія, якому довіряв Хмельницький, полягала в тому, що він своїм авторитетом санкціонував нову політику. Завдяки цьому Хмельницький став її головним чинником. Невдовзі саме патріарх сприяв міжнародному розвитку національно-визвольної політики українців. Під час перебування в Москві¹¹⁷ Паїсій від імені Хмельницького просив у російського царя допомоги в боротьбі за православну віру. Тут відроджувалася давня ідея міжнародної православної ліги (за аналогією з європейськими — католицькою та антикатолицькою). Але цього разу ця ідея ґрунтувалась не на традиційних московських претензіях (Москва — Третій Рим), а на наявності в Україні гетьманського уряду — репрезентанта національної державності. Паїсій тісно співпрацював з київськими церковними і навколоцерковними колами за допомогою Силуяна Мужилівського, обізнаного не лише в політичних справах, а й у церковних. Силуян був сином відомого соратника Петра Могили, протопопа Андрія Мужилівського.

Отже, неможливо заперечувати ролі певних церковних кругів у формуванні визвольної і державної політики Богдана Хмельницького. Ні королівські обіцянки виконати всі вимоги козаків, привезені урядовими комісарами на чолі з Киселем у січні 1649 року, ні посередництво поміркованих ієрархів Косова й Тризни не зупинило Хмельницького в радикальній зміні політичного курсу — воювати проти Польщі і виборювати власну державність¹¹⁸.

Новим етапом вияву релігійно-політичного начала у визвольному русі стала відома Зборівська угода 1649 року. Цікавими є вже вимоги Війська Запорізького до цієї угоди¹¹⁹. Більше половини з їхніх 18-ти пунктів стосуються релігійного питання. Унія “як причина неустанних утисків руського народу і трудностей для речі-посполитої має бути скасована”. Колишні уніати не повинні обіймати будь-які церковні посади, не можуть діставати ніяких бенефіцій. Церкви, маєтності мають бути повернені православним. Засудження та конфіскації через релігійні та політичні справи потрібно скасувати. Православне духовенство має зрівнятися в правах з римо-католицьким; скрізь дозволяється відправлення православного богослужіння. Для православних владик вимагалися сенаторські крісла на рівних з римськими єпископами-сенаторами. Усі виборні посади на давній козацькій території мали посідати люди “грецької релігії”.

Додамо, що суто станові вимоги козацтва тут вже набули державницьких рис: крім станового імунітету (прав і вольностей) наголошувалося на козацькій юрисдикції; на тому, щоб на території Війська (яка значно поширилася) врядував гетьман Запорізький, а не коронний гетьман та Київський воєвода. Йшлося також про самостійні дипломатичні зносини Війська Запорізького з королем, про участь козацьких послів у сеймах. Отже, проголошувалася програма державно-адміністративної автономії з відповідним, до православних традицій, статусом церкви.

Сама ж Зборівська угода, проголошена як “Декларація ласки короля його Милості дана на пункти прошення Війська Запорізького”, щодо релігійних вимог була значно поміркованішою. Лише її восьмий пункт обіцяв Київському митрополиту місце в сенаті, а інші церковні справи планувалося вирішити на найближчому сеймі, “аби кожний тішився з прав і вольностей своїх”¹²⁰. Цей пункт, як і ціла низка “світських” пунктів, що обмежували вимоги козаків, наслідували традиційну урядову політику зволікань і робили саму угоду нежиттєздатною, тимчасовою, незважаючи на удавано оптимістичні поцінювання з обох боків.

Тому логічним було продовження боротьби на сеймі у жовтні 1649 року., куди козацьке посольство прямувало вже у супроводі духовенства та Київського митрополита, очевидно, згідно з пунктами “Декларації” (для засідання в сенаті). Посольство Війська Запорізького отримало інструкцію, де вимоги щодо унії були полегшені і замість скасування — дозвіл лишатися “так, як тепер”. Лишалися вимоги повернути православному духовенству відібрані уніатами церкви, кафедри, православні фундації¹²¹.

Зборівська “Декларація” та козацькі вимоги розглядалися в умовах жорстокої опозиції, яку очолював папський нунцій і підтримувала Римська курія. Нарешті, було досягнуто традиційного для варшавських сеймів компромісу, коли конкретне розв’язання у релігійного питання було винесено на спеціальні позасеймові “конференції” сенаторів з митрополитом, а Зборівську угоду підтверджено в загальних висловах у так званій “Апробації декларації ласки нашої, війську Запорізькому даній”. Щоправда, на вимогу православних послів було видруковано королівський привілей, який містить текст “Декларації”¹²².

Тому після сейму дебати ще тривали, внаслідок чого з’явився привілей Яна Казимира “народові Руському”, датований 12 січня 1650 року. Там зазначалося, зокрема, що для задоволення народу руського треба “заспокоїти” його “Грецьку релігію” через підтвер-

дження й поширення акту короля Владислава IV про рівноправність православних з уніатами Православним підтверджувалися права на єпископства Луцьке, Холмське, Перемишльське й Вітебське (з'єднане з мстиславським); поверталися монастирі, церкви; проголошувалася цілковита свобода богослужіння по всій Короні й Литві; дозволялися братства, школи, друкарні; за православними міщанами визнавалося право обіймати виборні посади; за духовенством — усі вольності, присвоєні людям духовного сану¹²³.

Остаточню відкинувши радикальну вимогу Війська Запорізького про скасування унії, проголошуючи (вже вкотре) рівноправність православних і уніатів, цей документ об'єктивно повертався до політичних рішень епохи Владислава IV — з їхньою позитивною стороною і їхньою ж обмеженістю. Переважну більшість рішень відкладено було, як завжди, до наступного сейму.

Обмеженість такого компромісу, прийнятного для стабільних часів, цілком виявилася в умовах тимчасового припинення громадянської війни. Війни, де лозунг релігійного визволення виступав у радикальній формі вимоги скасування унії і був нерозривно пов'язаний з лозунгами визволення національного. Звістка про те, що пункти про скасування унії та вимоги про козацьке самоврядування лишилися поза увагою, викликала масове невдоволення на землях Війська Запорізького, починаючи з Києва. Знову оживали гасла “війни за віру”. Вкрай напружилися особисті стосунки між гетьманом Хмельницьким та воєводою Киселем: часом доходило до втручання Київського Митрополита. Кінець кінцем, на київському з'їзді у березні 1650 року поміркована козацька старшина все ж отримала політичну перевагу. Завдяки цьому вдалося уникнути вибуху масового невдоволення¹²⁴.

Однак за підписом Хмельницького і старшини 20 березня козацьким посольством було надіслано лист до короля Яна Казимира. Дипломатично, але наполегливо, в ньому наголошувалося на скасуванні унії, але вже не радикальною забороною, а поступовим заміщенням церковних посад православними “по смерті панов духовних владик”. Варшавським політикам було зроблено застереження, що невирішення релігійного питання спровокує загострення конфлікту: козацтво “докучати мусить”, захищаючи віру й могили предків¹²⁵.

На початку серпня митрополит С.Косів направив посольство до короля на чолі з О.Старушичем. Посли мали скаржитися на недотримання Зборівських угод, на утиски православних владик в перемишлянській та холмській єпархіях з боку уніатських єпископів. Однак це

посольство не отримало ні аудієнції короля, ні розгляду своїх вимог, а тим більше будь-яких рішень¹²⁶.

Жорстка і неприхильна позиція короля цілком позначилися на його доповіді папському нунцію Торресу: якби вдалося перемогти Хмельницького, то відкинуто було б і привілей, наданий православним¹²⁷.

Мабуть, останню спробу реалізувати вимоги національно-визвольного руху в релігійній сфері було вчинено на грудневому сеймі 1650 року. Відомий А.Кисіль, який переказував ці козацькі вимоги королеві, говорив про скасування унії, “аби Русь була єдина і не колотила сеймами”, і зникла постійна небезпека ворожнечі та винищення цілого народу. Тим більше, що такі постулати були вже прийняті при Зборівських пактах. Отже, йшлося лише про виконання прийнятих владою зобов'язань. Разом з релігійним питанням було гостро поставлено проблему про окремішню козацьку територію і козацьку юрисдикцію. Кисіль, будучи переконаним угодовцем, підтримав ці вимоги, з оглядкою на більші небезпеки для держави.

Гетьман Хмельницький у листопаді розсилав листи на провінціальні сеймики з проханням підтримати виконання Зборівських угод і вимагати скасування унії з метою об'єднання Руси. Старшинська Рада війська Запорізького склала “петицію” на сейм, де повторила попередні вимоги, станові й релігійні, зазначивши, що “інакше ми, хоронячи голови свої, мусимо шукати приятелів, запобігаючи нашій біді”¹²⁸.

5 грудня 1650 року в умовах антиправославної (антиукраїнської, антикозацької) опозиції сейм виступив проти домагань козаків. Не допоміг і авторитет Киселя. Рішення сейму відповідало загальній практиці маневру у розв'язанні подразливих справ; до того ж приєдналися обставини громадянської війни. Було призначено комісію для розгляду козацьких вимог. Цією поступкою шляхетська більшість намагалася заспокоїти козаків та замаскувати підготовку до нових військових дій. Безуспішність роботи цієї комісії далі лише загострила ситуацію і спровокувала відновлення збройної боротьби.

На початку 1651 року козаки зазнавали поразки, литовський гетьман Радзивіл, потім коронний гетьман Потоцький навіть зайняли Київ. Лояльність до урядових військ виявило влітку 1651 року Київське вище духовенство, вітаючи Потоцького з перемогою над “бунтівниками”. Декларувалася і лояльність до короля. Той відповів універсалом, де “на умильне прошення велебного митрополита Київського” православне духовенство, церкви і монастирі бралися під опіку королівських військ, заборонялися жовнірські наїзди тощо¹²⁹.

Останнім офіційним рішенням уряду Речі Посполитої щодо православних був пункт шостий Білоцерківської угоди 28 вересня 1651 року, загалом несприятливої для Війська Запорізького.

“Релігія грецька, котрої тримається Військо Запорізьке, — твердлося в цьому пункті, — також собори, церкви, монастирі і колегіум Київський мають бути при давніх правах. Як хто під час замішання щось собі випросив з добр церковних, або з-під когось з духовенства, то жодної ваги не може мати”¹³⁰.

Ця декларація чергового “підтвердження”, формальність і неефективність якого була доведена попередніми десятиліттями релігійної боротьби в Польсько-Литовській державі, не була навіть легалізована. Сейм 1652 року було зірвано, без затвердження навіть Білоцерківського трактату. А король відмахнувся зовсім формальною і пародійною резолюцією — “привілеєм” на те, що православній вірі в тих місцях, де вона досі була, і надалі бути дозволяється¹³¹.

Дальший перебіг подій показав, що вирішення релігійного питання в ході національно-визвольної боротьби вже не пов'язане з державно-політичною системою Речі Посполитої. Актуальним став релігійний аспект нового політичного союзу Війська Запорізького — союзу з Росією.

Дипломатичні декларації і акції попередніх років зреалізувалися у царській грамоті від 22 червня 1653 року, де проголошено було згоду прийняти Військо Запорізьке під государеву руку і надати йому допомогу “проти Ляхів”¹³². Царська грамота наслідувала рішення Московського собору березня 1651 року та особливо Земського собору травня 1653 року, на яких потреба протекторату над Україною (за проханням Хмельницького) обстоювалася ідеєю захисту православної віри від утисків. Зовнішньополітичним обґрунтуванням цього рішення і взагалі нової позиції Росії щодо Речі Посполитої займалося посольство Рєпніна, яке в серпні 1653 року провадило у Львові переговори — “конференції” з варшавськими комісарами. Захист православної віри від “ізгнання”, а церкви — від “разоренія” — був головним аргументом російських дипломатів¹³³.

Релігійна мотивація нового політичного союзу була підкреслена в січні 1654 року під час зустрідей московської місії боярина Бутурліна в Переяславі та Києві. Зустрічі вирізнялися урочистістю, участю у них вищого духовенства, богослужбами на честь російських послів як представників царя — визволителя християнської віри. Визначною була вітальна промова Київського митрополита Сильвестра Косова на зустрічі Бутурліна в Києві. Косів особливо відзначив єдність древньої державної та релігійної традиції, що виникли саме на київській землі.

Поєднуючи ідейно Великого князя Володимира і апостола Андрія Первозванного, фундаторів руського чернецтва Антонія та Феодосія, митрополит наголосив, що священний Київ радо вітатиме саме тих, хто приходить на його землю як визволитель¹³⁴. Бачимо вже тут неприховану незалежність Сильвестра Косова, що не раз потім виявлялась у стосунках його з Москвою.

У Ніжині Бутурліна зустрів вірнопідданською промовою місцевий протопоп Максим Филімонович¹³⁵. Його відверто промосковська орієнтація згодом стане політичним чинником українсько-московських стосунків.

Домовленість про присягу українського населення цареві та переговори про умови союзу Війська Запорізького з Росією започаткували історичну Переяславську угоду.

Під час здійснення присяги та встановлення воеводського правління в Києві трапилися конфлікти митрополита Сильвестра Косова з московськими урядовцями, які виявили його досить незалежну позицію у справі злуки з Москвою. Однак внаслідок політичних комбінацій "московська місія досягнула сей важливий результат — змусила українську церкву признати сей факт — перехід України під царську зверхність"¹³⁶.

Можна зробити деякі висновки. Передумови порушення релігійного питання під час повстання 1648 року склалися протягом всієї половини XVII століття, переважно протягом 30 — 40-х років, коли за короля Владислава IV провадилася політика забезпечення багатоконфесійності в Польсько-Литовській державі. Водночас загострювалися і проблеми здійснення такої політики за специфічних умов політичної системи Речі Посполитої. Тлом міжконфесійної боротьби лишалася Західна Україна, особливо Холмська і Перемишльська єпархії. Толерантна політика короля здебільшого губилася в компромісах між рівноправністю і старими порядками. Однак становище православної церкви не було безнадійним: вона мала досить міцні підвалини свого існування — і зовнішні, правові та соціальні, і внутрішні, пов'язані з реформайційною діяльністю митрополита П.Могили і його гуртка. Тож проблематичним було, щоб релігійний мотив повстання був безпосередньо інспірований утисками віри і, тим більше, самою церквою, зокрема ієрархією. Ієрархія шукала прихильність влади і практикувала лояльність до держави й суспільного устрою, що забезпечував їй права й привілеї. До того ж стабільність суспільства сприяла б стабілізації церковного життя.

Тому важко погодитися з некритичним сприйняттям ідеологічних оцінювань тогочасних ситуацій, як це робить І.Власовський. Причи-

ною, що спонукала козаків піти війною на поляків, пише він, було не соціальне гноблення, яке вони могли б стерпіти, а те, “що ляхи, змушуючи козаків відступати від благочестивих догматів і приєднуватися до облудної науки, зміїним юродством руйнували духовні села й дома ветлінних душ”¹³⁷. Тут автор цитує один із листів Хмельницького, цілком погоджуючись з ним.

Всебічний, а не конфесійно орієнтований аналіз доводить, що релігійний чинник був не єдиним серед причин повстання і подальшої боротьби. А втім, чому він був найпомітнішим? І тут, здається, не втратило наукової ваги визначення М. Грушевським релігійної ідеї як інтегративного чинника вітчизняної історії. Зауважуючи, що “православ'є в тім моменті було єдиною формою відпорності українського елемента в сфері культурно-національній”, Грушевський вирізняє два аспекти тодішньої реальної історії, що спричинили таку роль релігійного мотиву. “З одного боку — цілий ряд, особливо на білоруській і західній українській території, — огнищ дрібної локальної війни, яка місцями безпосередньо перейшла в локальні повстання і війни Хмельниччини. З другого — те, що з різних мотивів подразнень і невдоволень, які піднімали людність проти польського режиму, проти шляхетського панування — релігійний мотив був найбільш популярний, найбільш ідеальний, який найкраще міг служити для оправдання і усвячення повстання в очах своїх і чужих”¹³⁸.

Отже, перед нами насамперед — релігійні мотиви, релігійні гасла (перше серед яких — скасування унії), які застосовувалися в політичній боротьбі Б. Хмельницького і його партії. Прилучення до релігійної ідеї, надавало, з одного боку, священної санкції повстанню, а з іншого — певної свободи політичного маневру, коли доводилося йти на компроміси з супротивниками. Ми бачимо, як часом “мотив релігійний усилено підчеркувався, розширявся і роздувався супроти свого реального значення”¹³⁹. Наприклад, як після Зборівської угоди, коли певні здобутки в сфері релігійній мусили компенсувати значні втрати політичні, а недотримання урядом пунктів угоди щодо релігії ставало зручною політичною зброєю — постійним контраргументом проти будь-яких докорів з польської сторони¹⁴⁰. Додамо лише, що радикалізм вимоги цілковитого скасування унії успадкував охоронно-консервативну тенденцію, яку підтримували козацькі кола протягом попередніх часів.

Виявом впливу релігійного мотиву на політичну ідеологію Хмельниччини було також поєднання гасел релігійного та національного визволення, яке відбулося на початку 1649 року. Усвідомлення Хмельницьким та іншими лідерами повстання зв'язку суто конфесій-

них вимог з національно-визвольними продемонструвало ще один цікавий аспект дії релігійного чинника. Про що йдеться?

Важливе й досить специфічне місце в політичних вимогах козацтва за часів Хмельниччини посіла вимога відновлення юрисдикції Київського митрополита в традиційних межах Київської митрополії. Річ у тому, що, будучи поєднаною з вимогою козацької території та юрисдикції, ця вимога набувала специфічного політичного значення — як державницька. Стародавня юрисдикція київських митрополитів ставала (поруч з традицією князівської влади) одним із ідеологічних засобів відновлення в православних землях світської юрисдикції, тобто держави та обґрунтування її спадкоємності. Натрапляємо на цей момент вже у вимогах до Зборівської угоди. Здається, це помітив і Вяч. Липинський, мабуть, виходячи із своїх дослідницьких інтересів — показати національно-державницьку суть Хмельниччини. Характеризуючи політику Хмельницького, він зазначає, що її метою було “визволення з ляхської неволі не тільки козацької території (тодішньої “України”), але й усіх так званих “руських земель” Речі Посполитої, залежних віддавна від духовної влади київського митрополита. Поруч цієї традиційної, споконвічної духовної влади мала відродитися реальна державна, політична влада під проводом гетьмана Війська Запорізького”¹⁴¹.

І, нарешті, найпотужнішим політичним чинником стала релігійна мотивація політичного союзу Війська Запорізького з Росією. Тут релігійний чинник сприяв тому, що визвольна боротьба українського народу набула міжнародного значення. Крім цього прикладу, згадаємо ідеї створення світової православної ліги, міжнародного союзу православних та протестантів. Отже, вихід країни з її державністю, що народжувалася у визвольній боротьбі, на міжнародну політичну арену, окрім політико-прагматичного аспекту (корисність того чи іншого союзу), мав ще й ідеологічний аспект (Україна як християнська держава).

Окрім релігійних мотивів повстання та багатоаспектного впливу релігійного чинника на формування національної політико-державницької ідеології, маємо відзначити ще один момент. Момент, який в інших суспільних обставинах міг навіть бути провідним. Йдеться про позицію духовенства, різних його кіл, у тому числі вищої ієрархії; проте, якого роду політична взаємодія здійснювалася між духовними й світськими.

Бачимо насамперед неоднорідність позиції всередині церкви щодо повстання, яке нібито цю церкву захищало та відроджувало. Можливо, давалися взнаки станові та корпоративні інтереси вищого духовен-

ства й православної шляхти, традиції лояльного співіснування з владою, завпроваджені й уміцнені за Могилянської доби. Настрій поміркованих церковних кіл висловив Адам Кисіль, коли намовляв духовенство на компроміс на сеймі 1649 року. “Не треба покладати благочестія нашого на силу козацьку — благочестіє збройно повстане, то від зброї і загине... Бо коли б прийшли до великої війни, то чи побідили б Поляки — ми б загинули, побідили б козаки — ви б по давньому були слугами своїх слуг... Переможуть Ляхи — ми пропали, переможуть козаки — ми й далі в неволі у них, а потім — тому що вони ані радити панством, ані втримати самі не зможуть — дістанемося в чийсь треті руки...”¹⁴². Звідси намагання зберегти лояльність до сильного, привітання як гетьмана, так і його ворогів, а також — небажаних та нешанованих союзників. Щоправда, існує сильний, конструктивний так би мовити, аспект такої позиції. Адже головним політичним завданням ієрархів (як церковних політиків) було, є і буде забезпечення належних суспільних умов існування церкви. Лояльність до влади і навіть просто орієнтація на сильного стає тоді необхідною, у крайньому разі припустимсю. Що й видно з тодішніх подій.

Але це стосується передусім вищих кіл духовенства. Ширші кола підтримували щільніший зв'язок з визвольним рухом, впливали навіть на формування політичної ідеології, як це було з київськими інтелігентськими колами, що взяли собі у спільники патріарха Паїсія. Місія єрусалимського патріарха тут унікальна, з огляду на його сан, але зовсім не дивна, якщо зважити на те, що він не ризикував своєю нелояльністю до влади.

Зазначимо, що козацькі політики, зокрема Хмельницький, з розумінням ставилися до досить суперечливого становища вищих ієрархів, особливо митрополита С.Косова. Той був змушений маневрувати і під час військових дій, коли політично невизначеною була доля України, і після 1654 року, коли Київська митрополія була роздвоєна між Польщею і Росією.

І, нарешті, кілька слів про релігійний мотив Переяславської угоди як певного результату визвольної боротьби. Ми вже говорили про релігійну мотивацію політичного об'єднання з Росією. Але це, так би мовити, бачення наслідків. Розглядаючи Переяславську угоду в широкому історичному контексті, згадавши справжні причини релігійної напруженості й боротьби в XVII столітті, мусимо вирішити: чи прагматично-випадковими були гасла “Волимо під православного царя Восточного” та вимоги російського протекторату над Запорізьким військом, чи має ця злука причину історичну, глибшу. А якщо не причи-

ну, то принаймні чинний зв'язок з певними подіями у попередній історії.

Тут подибуємо погляд на релігійні гасла до Переяславської угоди і на саму угоду як на "політичну демагогію", інспіровану "москвофілами", які не мали багато прихильників¹⁴³. Але гадаємо, що будь-яка "партія", в тому числі і "москвофільська" (а промосковські настрої відомі були в суспільстві і в церкві ще з 20-х років XVII ст.) не спричинила б суспільні зрушення, якби вони не були підготовлені об'єктивно. Очевидно, неможливість розв'язання цілої низки кардинальних соціальних, політико-державних, національно-культурних та релігійних проблем у межах політичної системи Речі Посполитої (яка зазнала у XVII ст. початок кульмінаційної кризи) спонукала політично свідомих лідерів визвольного руху до пошуків альтернатив розвитку. Інша річ, що новий вибір виявився не ідеальним, якщо не хибним. Але те, що він був цілком логічним з релігійно-ідеологічної точки зору, це також зрозуміло. Має рацію І.Власовський, коли пише, що "союз з Москвою не міг бути такого характеру, як легко розірвувати союзи з Кримом чи Портою, і в цьому відношенні спільна релігія, що в ті часи була головним джерелом культури народу, таку відіграла велику роль". А шукаючи історичні джерела тієї політизації релігійного питання, взагалі релігійного розколу, який виявив неможливість дальшого існування православних у Речі Посполитій, цей автор вказує на Берестейську унію 1596 року. Зауважимо, що на зв'язок унії 1596 року, релігійної дискримінації православних з орієнтацією на одновірну Москву з козацьким повстанням та подіями 1654 року, коли "український народ назавжди впав в обійми Москви", вказував І.Огієнко¹⁴⁴. І.Власовський певним чином розвиває цю ідею. "Унія розбила єдину до неї в своїй православній вірі націю, і тому український історик не може не поставити її в ряди винуватців Переяславської угоди 1654 р... Вина в унійній акції польської державної влади була найперше покарана, бо унія, на переведення якої ця влада пішла в цілях відірвання православних від Сходу і асиміляції їх... привела якраз, навпаки, до наближення гнаних до Сходу й до злуки з Москвою"¹⁴⁵.

Щоправда, бачимо тут конфесійну упередженість та намагання універсалізувати дію релігійного чинника. Як відомо, були й інші, глибші передумови та цілі унійної акції, крім прагнення влади "відірвати" та "асимілювати" український народ. Тут автор звинувачує в унії таку ж "партію", подібно до свого опонента М.Чубатого, коли той писав про "випадковість" та "демагогічність" релігійної боротьби і Переяславської угоди. Конфесійність дається взнаки.

Але мусимо визнати, що незаперечним був-таки вплив унійної акції 1596 року і на загострення релігійної боротьби, і на розкол руської (української) народності в XVII столітті. Бо розкол релігійний (який, до речі, інспірувався з обох боків) мав і свій політичний вимір. А саме, підірвавши єдність національного менталітету, що народжувався вже тоді, конфесійний поділ завадив формуванню послідовної національно-державницької ідеології та її втіленню, навіть у найсприятливіші моменти. Перемогли відцентрові тенденції — орієнтація на “одновірні”, але зовнішні центри. Пропольські або промосковські орієнтації домінували в політичній свідомості того часу. Отже, на цей практичний деструктивний аспект унії 1596 року та практику її впровадження маємо звертати увагу, не забуваючи про її ідеальні конструктивні моменти (прагнення подолати церковну кризу в православ'ї, відновити єдність Вселенської церкви, добитися конфесійної єдності й злагоди в державі).

Переяславська угода, вплинувши на розстановку політичних сил у Східній Європі, змінила статус української державності, а також і становище української Церкви. На статусі православної церкви відтепер позначалися внутрішньополітичні умови Росії та Польсько-Литовської держави, стосунки між ними, а також політика церковних діячів щодо цього. Ключовою, найпомітнішою в церковній історії другої половини XVII століття подією було включення Київської митрополії до Московського патріархату.

5. Прилучення Київської митрополії до Московського патріархату та його наслідки для релігійно-церковного життя в Україні

На Лівобережній, Гетьманській Україні православна церква, отримавши з другої половини XVII століття статус державної, набула на певний час нових імпульсів для свого впливу на суспільство та для свого внутрішнього розвитку. Разом з тим етатистські та централізаторські тенденції, притаманні абсолютистському режимові, який формувався тоді в Росії, зумовили процес інкорпорації Київської митрополії до державно-політичної системи Росії.

Передумови для промосковської орієнтації православних на українських землях об'єктивно склалися ще з XVI століття, коли московські цар та патріарх поступово набували в очах православного світу значення опікунів і захисників вселенського православ'я. Цьому сприяв занепад традиційних світових центрів православ'я та релігійний тиск з боку католицької спільноти у самій Польсько-Литовській

державі. Особливо пожвавилися промосковські настрої і зв'язки (через посольства) після відновлення ієрархії 1620 року, за митрополита Й.Борецького та І.Копинського¹⁴⁶. Тоді ж час від часу поширювалися ідеї масового переселення православних до московських земель через гоніння за віру. Ця ідеологія давалася взнаки у 30-ті роки, особливо через антиуніатську агітацію “деградованого” митрополита Копинського. Ієрархія Петра Могили, хоча і не шукала у Москви політичної допомоги, однак теж не цуралася зносин з Росією у справах фінансових та культурних¹⁴⁷.

Під час Визвольної війни ідея пошуку у православного царя захисту від релігійних утисків поєднувалася з ідеями підпорядкування Москві усїєї України. Поширені у народі, ці ідеї досить стримано приймалися ієрархією. Згадаємо ставлення митрополита С.Косова до царської присяги та адміністрації, а також намагання “духовного посольства” липня 1654 року зберегти автономний статус Київської митрополії щодо московської духовної влади¹⁴⁸.

Ситуація значно ускладнилася у часи “Руїни”, коли зросла політична та військова залежність Лівобережжя від Росії. Вже у “Переяславських статтях” 1659 року вміщено було положення про духовну владу московського патріарха. 1659 року царський намісник князь Трубецькой призначив місцєблюстителем Київського митрополичого престолу Чернігівського єпископа Лазаря Барановича. Баранович отримував “презенту” вже від московського царя. 1660 року делегація київського духовенства просила у Москви дозволу обрати нового митрополита. Аргументом було те, що тодішній митрополит Д.Балабан не перебуває у Києві. Рішення ж про підпорядкування майбутнього предстоятеля Київської кафедри — Москві чи Константинополю — мав прийняти сам цар¹⁴⁹. Москва тоді не наважилася ініціювати розкол Київської митрополії. Але важливо зазначити, що позиція вищого українського духовенства змінилася порівняно з автономізмом “духовного посольства” 1654 року.

На початку 60-х років Москва ще фактично визнавала юрисдикцію Константинопольського патріарха над Києвом. Це виявилось 1663 року, коли патріарх наклав клятву на М.Филимоновича, якого Москва висвятила у єпископи. Московське посольство мусило виправдовуватися у Константинополі¹⁵⁰.

Ще одну ініціативу до з'єднання висунув 1665 року гетьман І.Брюховецький. Четвертий пункт “Статей Брюховецького” містив прохання, щоб до “Киева на митрополію, по указу государя, руський святий з Москви посланий був” і щоб “митрополиту Київському бути під послушенством святїйшого патріарха московського” з огляду

на можливу нелояльність ієрархів, “під рукою королівською будучих”¹⁵¹. Царський уряд обережно обіцяв почати зносити з цього питання з Константинопольським патріархом. 1666 року київське духовенство знову послало до Москви делегацію за дозволом обирати митрополита. Участь цієї делегації (на чолі з М.Филимоновичем та Л.Барановичем) у Московському соборі 1666 — 1667 років мала продемонструвати “посунення вперед у справі поєднання Української церкви з Московією”¹⁵². Одним із актів Московського собору, що підготував підпорядкування Київської митрополії, було піднесення статусу Чернігівської єпископії до архієпископії, підтримане александрійським та антиохійським патріархами¹⁵³. Здійснене з огляду на те, що Чернігів, у разі відходження Києва до Польщі за Андрусівським миром 1667 року, міг стати церковним центром Лівобережжя, це рішення демонструвало намагання Москви поширити юрисдикцію на Українську церкву.

За правління гетьмана Дорошенка, коли митрополит І.Нелюбович-Тукальський спробував об’єднати Київську митрополію під своєю духовною владою, Московський уряд і церковні кола знову зносилися з Константинополем. Присячи у патріарха добровільно зректися влади над Київською митрополією на користь Москви, росіяни наголошували на політичній ситуації, що складалася після 1654 року. Аргументом була необхідність церковної злуки в умовах, коли вже відбулося політичне об’єднання. Водночас царський уряд дав зрозуміти “польським” претендентам на київський митрополичій престол безпідставність їхніх домагань¹⁵⁴.

Гадаємо, політичне зближення Лівобережжя з Росією, а також постійні претензії правобережних ієрархів (прихованих уніатів) кінця 70-х — початку 80-х років зблизили київське (лівобережне) духовенство з вищою московською ієрархією. Це рано чи пізно мало привести до прийняття Києвом благословення від московського патріарха¹⁵⁵. Питання про дальший церковно-політичний статус Київської митрополії вирішувалось у ситуації, коли провідні політичні і церковні кола Гетьманщини після “Руїни” не бачили іншого виходу для стабілізації суспільства, окрім визнання московської влади.

1675 року, після смерті Й.Нелюбовича-Тукальського, київське духовенство, до речі, без підтримки гетьманської влади, обрало на митрополичу кафедру печерського архімандрита І.Гізеля. Показним тоді стало те, що Константинопольський патріарх Парфеній на прохання українців дозволив-таки висвятити Гізеля у Москві. Щоправда, не маючи гетьманської підтримки, київські духовні не наважилися представити Гізеля патріарху московському Йоакиму. Однак визнач-

ним став сам факт такої поступки, мабуть, в одному з головних спірних пунктів між Москвою та Константинополем у церковнім питанні¹⁵⁶. Остаточну справу інкорпорації Київської митрополії було вирішено протягом 1685 — 1686 років за активної участі гетьмана І.Самойловича, частини лівобережного духовенства та московської влади — світської та духовної.

Ще 1683 року з ініціативи І.Самойловича московський папріарх благословив Варлама Ясинського, обраного киево-печерським архімандритом замість померлого І.Гізеля. Так практично було скасовано лаврську ставропігію, надану константинопольськими патріархами. Цей крок, мабуть, був виправданий з огляду на постійні претензії уніата Й.Шумлянського. Але об'єктивно був останнім акордом тривалої прелюдії остаточного підпорядкування Київської митроплії Московському патріархові.

Протягом 1684 — 1685 років Самойлович мав активні зносини з новим константинопольським патріархом Яковом та московським патріархом Йоакимом з питання про зміни центру церковної юрисдикції для Києва. Аргументами гетьмана на користь підпорядкування Москві були: зазіхання на митрополічу кафедру уніатів з Правобережжя; далека відстань від Константинополя; турецьке панування там, а через це й ускладнення посвяти. Тоді як Йоаким виявив прихильність до планів Самойловича, Яків відмовився від них, пославшись на потребу дістати згоду східних патріархів та великого візиря¹⁵⁷. Сам же Самойлович, як вважається, в такій реформі церковно-державних стосунків та церковного управління мав на меті зменшення політичної ролі українського духовенства порівняно з гетьманською владою¹⁵⁸.

У лютому 1685 року московський уряд видав грамоту-розпорядження Самойловичу про проведення виборів київського митрополита без згоди Константинополя. Наказано було послати кандидата до Москви на посвячення¹⁵⁹. Таким кандидатом став Луцький православний єпископ Гедеон Святополк-Четвертинський, який з 1684 року оселився на Лівобережжі, рятуючись від репресій польської влади та Й.Шумлянського. Єпископ Гедеон влаштувався, мабуть, усі сторони. Він користувався авторитетом як захисник та навіть мученик за православ'я, виявив лояльність до московської влади та до того ж був родичем гетьмана І.Самойловича¹⁶⁰.

Четвертинського було обрано київським митрополитом на елекційному соборі 9 липня 1686 року, який проходив під наглядом представників гетьманської старшини, хоча самого Самойловича тут не було. На соборі духовенство займало очікувальну позицію. Ця пози-

ція виявилася навіть не в ставленні до особи Четвертинського, який “пройшов” одногосно, а у тих вимогах-умовах, якими духовенство обставляло посвяту митрополита в Москві. У листі до гетьмана Самойловича духовенство запевняло, що даний собор не може вирішувати питання про зміну юрисдикції з огляду на санкції (“клятву”) константинопольського патріарха. Перехід може відбутися лише тоді, коли константинопольський патріарх сам звільнить Київську митрополію відповідним актом. Зраду Константинополя київські духовні вважали поганим прикладом для православних Правобережжя, яких відразу ж змусять підкоритися папі. Йшлося так само про цю потребу зберегти традиційні права і вольності духовенства та протистояти “московським обикlostям” у богослужінні та церковному впорядкуванні¹⁶¹.

У липні ж Самойлович відрядив до Москви посольство за підтвердженням царями (Петром та Іваном) елекції Гедеона, а також прав митрополії в разі переходу під руку московського патріарха. Крім згаданих вже вимог погодити з Константинополем питання про юрисдикцію, у грамотах гетьмана та у ~~чоловічих~~ статтях духовенства зазначалось:

— московська влада, вирішуючи питання про юрисдикцію, має подбати про титул “екзарха Константинопольського трону” для київського митрополиту — для захисту інтересів православних Речі Посполитої;

— має бути підтвердженою влада київського митрополита над єпископіями, архімандріями, ігуменствами, монастирями, церквами і братствами;

— треба затвердити за ним усі маєтки на Київському (Правобережному) боці Дніпра, захоплені Шумлянським;

— Київський митрополит має стояти вище всіх митрополитів Московського Патріархату, зберігаючи свої попередні честь та владу;

— стосунки з московським патріархом мають будуватися згідно з “Переяславськими статтями”: “митрополит лише приймає благословення і поставлення від патріарха, а в суди митрополичі патріарх не вступається і ніхто не може від них ходити до патріарха”;

— має бути забезпечений вільний вибір митрополита, митрополича кафедра зберігаються за предстоятелем до його смерті;

— вимагалось вільне книгодрукування у Печерській та інших друкарнях та право навчання “вільних наук” у Братському монастирі;

— мав зберігатися стародавній привілей київського митрополита — носіння хреста на митрі та хреста перед ним під час митрополичого виходу; звільнення від традиційного на Московщині почергово-

го річного перебування при патріаршому дворі; у титулі київського митрополита мав залишатися додаток “всієї Росії”¹⁶².

Царська відповідь підтверджувала майже всі зазначені права і вольності, крім екзаршого титулу. Замість того було запропоновано, щоб православних Польщі за старим звичаєм залишити під владою київського митрополита. Це закріпилося і у “Вічному мирі” 1686 року. Патріарх Йоаким також погодився з більшістю статей, обіцявши вида-ти належну грамоту після посвячення¹⁶³.

Митрополит Гедеон із свитою був прийнятий у Москві 24 жовтня 1685 року. Його супроводжували кирилівський та почаївський ігумени, протопопи, шляхта, посланці від гетьмана. Рукоположений він був 8 листопада в Успенському соборі (так сказано в патріаршій гра-моті; царська грамота подає дату 11 листопада) та приніс присягу на послушенство московському патріархові¹⁶⁴.

Царська грамота на посвячення датована 15 грудня. У ній йшлося про стосунки Київської митрополії з Московським патріархатом і об-грунтовувалася потреба у ~~визначенні~~ однанні першого до другого. Описано також події, пов’язані з елекцією митрополита та його висвятою у Москві. Найголовніше — підтверджувалися названі нами вимоги київського духовенства щодо прав митрополита та української церкви. Київська митрополія підводилася під благословення московського патріарха і обмежувалася у спілкуванні з православними Речі Поспо-литой; воно ставало можливим лише з відома світської влади. Грамота патріарха Йоакима про посвячення, датована 9 грудня, канонічно пояснювала поставлення митрополита на “вдову” кафедру посилян-ням на 25 правило IV Вселенського Собору. Погодившись з вимогами українців щодо статусу митрополита, патріарх все ж не дозволив тому носити додаток до титулу “всієї Росії” (обмежившись додатком “Ма-лої Росії, Київський, Галицький”). Також від українських митрополи-тів вимагалось носити “білий камілав” (клубук) “ради єдино-чинства”¹⁶⁵.

Після посвяти митрополита Гедеона гетьман Самойлович та ро-сійський уряд сповістили про це константинопольського патріарха Якова, намагаючись переконати його у правомірності вчиненого акту. Аргументи були традиційні: близькість Київської митрополії до Мос-ковської церкви, небезпечність тривалого “вдовства” митрополичної кафедри перед натиском уніатів; бажання українського царю та ду-ховенства; незручність для Константинопольського патріарха вико-нувати архіпастирські обов’язки щодо Києва. Якову пропонували відмовитися від своєї юрисдикції на користь Йоакима і вплинути спе-ціальною грамотою на православних Речі Посполитой, щоб ті визнали

владу митрополита Київського. У царській грамоті до того ж містилося посилення на дозвіл колишнього патріарха Парфенія ставити у Москві І. Гізеля¹⁶⁶. Але остаточно поліпшило стосунки Москви зі Сходом посольство дяка Микити Олексієва, до якого входив гетьманський посланець Іван Лисиця. Діставши (причому не одразу) згоду на переведену висвяту від впливового на Сході церковного діяча єрусалимського патріарха Досифея, Олексій за допомогою великого візиря натиснув на нового константинопольського патріарха Дионісія і “переконав” його. Той протягом травня-червня 1686 року видав цілу низку погоджувальних та благословительних грамот: царям російським, патріарху Йоакимові, митрополиту Гедеону, гетьману Самойловичу, соборну грамоту українському духовенству і мирянам. Крім тиску з боку візиря, серед причин патріаршого угодовства були і матеріальні: в одному з листів він згадує про “милостиню” від Олексієва: соболями, червінцями та ін.¹⁶⁷.

Приєднання Київської митрополії до Московського патріархату призвело до фактично остаточної втрати православною церквою автономного статусу в українських землях. Київський митрополит поступово підпорядковувався патріархові московському, відкрився шлях до обмеження давньої митрополичої влади — і над єпископатом, і у власній єпархії. Цей процес у 80-х роках розпочався позбавленням Києво-Печерської Лаври ставропігії Константинополя, а потім наданням їй ставропігії від Московського патріарха¹⁶⁸. Таке саме значення мало вилучення Чернігівської архієпископії з-під юрисдикції Київського митрополита і перепідпорядкування її московському патріархові¹⁶⁹. Внаслідок цього під владою Київського митрополита не лишилося жодного архієрея. Задекларована юрисдикція над правобережними ієрархами була усе-таки формальною, з огляду на дійсну орієнтацію Шумлянського з присними.

Києво-московська акція 1685 — 1686 років, інтегрувавши православну церкву Лівобережжя до державно-церковної системи абсолютистської Росії, започаткувала процес втрати українською церквою своєї національної самобутності як у культовому житті, так і в церковно-громадському.

Головною ознакою внутрішньоцерковного життя став занепад громадянської ініціативи в церкві. Церковні справи вирішувалися за волею владників, поза участю православної громади: “...повну увагу нашу заслуговує той історичний факт, що протесту проти підпорядкування Української церкви Московському патріархату не було з боку світського елементу Церкви: ні від братств, ні від української православної шляхти, ні від козацької старшини; навпаки, названі вище

представники її і гетьмана на елекційному соборі 1686 року проводять лінію гетьмана Самойловича відносно переходу Української церкви під Московський патріархат”¹⁷⁰.

Іншою ознакою стала нівеляція культу та церковної культури згідно з приписами російського “єдиночинія” на Гетьманщині. Акція 1685 — 1686 років стала в політичному плані наслідком 1654 року. А саме: змін у політичній долі українських земель, їх розподілу між Польщею і Росією та існування у різних суспільно-державних системах. У контексті ж церковної історії згадана подія другої половини XII століття знаменувала завершення цілої доби в історії Київської митрополії — існування її як де-факто помісної церкви та українського православ’я як цілісного етноконфесійного комплексу; існування православної церковної інституції у повному обсязі її суспільно-культурних функцій. Доба ця, охоплюючи неповне XVII століття, виявилася апогеєм розвитку Київської митрополії та залишила для сьогодення цілу низку як зразків впорядкування релігійного життя, так і проблем, з цим пов’язаних.

¹ Памятники Киевской комиссии для разбора древних актов. — Т. III. — Отд. 1. — К., 1898. — С. 1 — 21; Архив Ю.-З. России. — Ч. 1. — Т. XI. — К., 1904. — С. 2 — 7.

² Архив Ю.-З. России. — Ч. 1. — Т. XI. — С. 2 — 5; 11 — 17; 21; 24; 29 — 31; 33; 40 — 11; 43; 45 — 48; 50 — 53.

³ Материалы для истории западно-русской церкви. Приложение к: С. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. — Т. I. — К., 1883. — № XXXV. — Приложения.

⁴ Порівняння Львівського та Віленського уставів дав.: Архив Ю.-З. России. — Ч. 1. — Т. XI. — С. 13 — 14.

⁵ Памятники Киевской комиссии... Т. III. — Отд. 1. — С. 1 — 21; Архив Ю.-З. России. — Ч. 1. — Т. XI. — С. 2 — 7.

⁶ Архив Ю.-З. России. — Ч. 1. — Т. XI. — С. 65, 75, 92 — 93, 96, 107, 119, 158 — 160, 230, 264 — 265, 298, 299, 353, 391 — 392, 464, 489, 495, 500, 510, 525, 527, 617, 621, 628, 679 — 692; — Т. XII. — С. 132, 194, 197 — 199, 232, 241, 244 — 245, 249, 266, 284 — 285.

⁷ Материалы для истории западнорусской церкви. — № XXVIII, XXIX.

⁸ Материалы для истории западнорусской церкви. — № XXXVI; Архив Ю.-З. России. — Ч. 1. — Т. XI. — С. 17; — Т. XII. — С. 3 — 6.

⁹ Памятники Киевской Комиссии... — Т. I. — К., 1845. — Отд. 1. — № I, III.

¹⁰ Акты Ю.-З. России... — Т. 2. — СПб., 1865. — № 15.; Материалы для истории западнорусской церкви. — № XIX.

¹¹ Материалы для истории западнорусской церкви. — № XX. — Примечания; Мих. Грушевський. Історія України-Руси. — Т. VI. — К.; Л., 1907. — С. 577.

¹² Памятники Киевской Комиссии. — Т. I. — Отд. 1. — № IV, VI, VII.

¹³ Там же. — Т. 2. — К., 1846. — Отд. 1. — № I, II.

¹⁴ Історія України-Руси. — Т. VII. — К.; Л., 1909. — С. 413, 500.

¹⁵ Цит. за: С. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила... — Т. I. — К., 1883. — С. 295.

- 16 Памятники Киевской комиссии... — Т. I. — Отд. 1. — № II; Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. VI. — К., 1883. — № № CLXXXVI; CLXXXVII.
- 17 Памятники Киевской Комиссии... — Т. I. — Отд. 1. — № IV; Т. II. — Отд. 1. — № № III; IV; V; Материалы для истории западнорусской церкви. — № XXXVI. — Примечания.
- 18 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. VI. — № CXXI.
- 19 Історія України-Руси. — Т. VI. — С. 586 — 589.
- 20 Цит. за: Киевский митрополит Петр Могила. — Т. I. — С. 122.
- 21 Там же. — С. 111.
- 22 Акты Ю. и З. России. — Т. 2. — СПб., 1865. — С. 210.
- 23 Історія України-Руси. — Т. VIII. — Ч. 1. — К.; Л., 1913. — С. 12.
- 24 Материалы для истории западнорусской церкви. — № XLVI.
- 25 Там же. — № XLIII.
- 26 Там же. — № XLVI; Памятники Киевской Комиссии. — Т. I. — Отд. 1. — № VI.
- 27 Цитату про це з Мелетієвого “Переказу” див.: С. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила... — Т. I. — С. 98; Лист Смотрицького братчикам з приводу собору 1627р. див.: Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. VI. — № CCXLIV.
- 28 Материалы для истории западнорусской церкви. — № № LV — LVII.
- 29 Там же. — № XLVII.
- 30 Памятники Киевской Комиссии... — Т. I. — Отд. 1. — № XII.
- 31 Материалы для истории... — № LXXVI.
- 32 Киевский митрополит Петр Могила... — Т. I. — С. 455.
- 33 Материалы для истории... — № LXXV; Макарий, митрополит. История Русской Церкви. — Т. XI. — М., 1882. — С. 436 — 440; Киевский митрополит Петр Могила. — Т. I. — С. 528 — 532; — Т. 2. — С. 74 — 75.
- 34 Материалы для истории... — № LXXXV; Памятники Киевской Комиссии... — Т. II. — Отд. 1. — № № VIII, IX, X.
- 35 Киевский митрополит Петр Могила... — Т. 2. — К., 1898. — Приложение. — № № XLV; XLVII; XLVIII; LXII; LXXXII.
- 35 Там же. — № № IV, XII, XXXIX, XLII — XLIV, XLVI, LXX, LXXV, LXXVI, LXXXIII, LXXXIV.
- 37 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. XII. — К., 1904. — № № 21, 22, 30.
- 38 Памятники Киевской Комиссии... — Т. I. — Отд. 1. — № XVII.
- 39 Там же. — № № XX — XXII, XXVI — XXIX.
- 40 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. IV. — К., 1871. — № № XVIII, XXVIII.
- 41 Памятники Киевской Комиссии... — Т. I. — Отд. 1. — № № XIII, XV — XVI; — Т. II. — Отд. 1. — № № XI — XVI; XVIII — XX; XXIII — XXX.
- 42 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. VI. — С. 14. (Передмова О. Левицького).
- 43 Історія України-Руси. — Т. VI. — С. 538.
- 44 Див.: Грушевський М. Історія України-Руси. — Т. VII. — К.; Л., 1909. — С. 268—
- 270.
- 45 Там же. — С. 271.
- 46 Архив Ю.-З. России. — Ч. III. — Т. I. — С. 212.
- 47 Історія України-Руси. — Т. VII. — С. 212.
- 48 Акты Ю. и З. России. — Т. 2. — № № 36, 37, 41.
- 49 Материалы для истории западнорусской церкви. — № XXVII; Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. V. — № 1; Ч. I. — Т. VI. — № CLXI.
- 50 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. VI. — № CLXXIII; Материалы для истории западнорусской церкви. — № XXX.
- 51 “Упис” (фундаційний акт) братства див.: Памятники Киевской комиссии для разбора древних актов. — Т. 2. — К., 1846. — Отд. 1. — № 2.

- 52 Історія України-Руси. — Т. VII. — С. VIII.
- 53 *Сас П.М.* Конфесійна політика Петра Сагайдачного початку 20-х рр. XVII ст. в контексті тогочасних суспільно-політичних і державотворчих процесів на Україні // Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку. — К., 1991. — С. 38.
- 54 Памятники Киевской Комиссии... — Т. I. — Отд. 1. — № 4; Т. II. — Отд. 1. — № 3, 4; Материалы для истории западнорусской церкви. — № XXXV.
- 55 Материалы для истории западнорусской церкви. — № XXXVII.
- 56 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. IX. — К., 1893. — С. 101; Материалы для истории западнорусской церкви. — № XXXVII. — Примечания. — С. 259 — 260 (выписка з “Перспективи” Касіана Саковича); Макарій, митрополит. История Русской Церкви. — Т. XI. — С. 263.
- 57 Історія України-Руси. — Т. VII. — С. 388 — 389.
- 58 Там же. — С. 399 — 401.
- 59 Там же. — С. 391.
- 60 Історія України-Руси. — Т. VI. — С. 403.
- 61 Там же. — Т. VII. — С. 458 — 459, 461 — 462, 466, 486 — 488.
- 62 Архив Ю.-З. России. — Ч. II. — Т. I. — К., 1861. — С. 136 (інструкція Волинської шляхти).
- 63 Історія України-Руси. — Т. VII. — С. 506, 508.
- 64 Материалы для истории западнорусской церкви. — № LV. — С. 307 — 308; № LVI. — С. 318 — 319; № LVII. — С. 330 — 333.
- 65 Там же. — № LXV. — С. 370.
- 66 Памятники Киевской комиссии. — Т. II. — Отд. 1. — № 8, 10.
- 67 Історія України-Руси. — Т. VII. — С. 423 — 424.
- 68 Там же. — Т. VIII. — Ч. I. — С. 100 — 102.
- 69 Материалы для истории западнорусской церкви. — № № LXXIV.
- 70 Див.: Історія України-Руси. — Т. VIII. — Ч. I. — С. 151.
- 71 Материалы для истории западнорусской церкви. — № № LXXIX; LXXX.
- 72 Історія України-Руси. — Т. VIII. — Ч. I. — С. 134, 151 — 152, 159.
- 73 Там же. — Т. VIII. — Ч. II. — К.; Л., 1915. — С. 430.
- 74 Там же. — С. 431.
- 75 *Антонович В.* Очерк состояния православной церкви в Юго-Западной России // Монографии по истории Западной и Юго-Западной России. — Т. I. — К., 1885. — С. 285.
- 76 Історія України-Руси. — Т. VII. — С. 388, 389.
- 77 *Чубатий М.* Про правне становище церкви в козацькій державі // Богословія. — Т. III. — Л., 1925. — С. 29 — 30.
- 78 *Мелетій М. Соловій.* Мелетій Смотрицький як письменник. 1-а частина. — Рим; Торонто, 1977. — С. 215.
- 79 Киевский Митрополит Петр Могила... — Т. I. — С. 539 — 541, 543 — 544; Там же. — Т. 2. — Приложения. — № 1.
- 80 Требник Петра Могили. — К., 1646. — Друге видання. — Канберра; Мюнхен; Париж, 1988; Передмова П. Могили староукраїнською мовою. — Без стор.; Передмова у перекладі сучасн. укр. мовою про це див.: там же. — С. 47 — 48.
- 81 Киевский Митрополит Петр Могила... — Т. 2. — С. 473.
- 82 Киевский Митрополит Петр Могила. — Т. 2. — С. 14; Там же. — Приложения. — № III. — Примечания.
- 83 Материалы для истории западнорусской церкви. — № LXXXV.
- 84 Там же. — № CXIV.

- 85 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. VI. — № CCLXX; Киевский Митрополит Петр Могила... — Т. 2. — Приложения. — № XX. — Примечания. — С. 82.
- 86 Киевский Митрополит Петр Могила... — Т. 2. — Приложения. — № № IV; XXV. — Приложение. — С. 97 — 99.
- 87 Там же. — № XIII. — Примечания. — С. 52 — 54.
- 88 Киевский митрополит Петр Могила... — Т. 2. — С. 479 — 480, 484.
- 89 Киевский митрополит Петр Могила... — Т. 2. — Приложения. — № VIII. — Примітки на С. 28 — 32; Там же. — № № XXI; LXVII; LXXVII, LXXXV.
- 90 Голубев С. История Киевской Духовной Академии. — Вып. 1. — К., 1886. — Приложения. — С. 77; Киевский Митрополит Петр Могила. — Т. 2. — С. 495.
- 91 Киевский Митрополит Петр Могила. — Т. 2. — Приложения. — № VIII.
- 92 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. IX. — К., 1893. — С. 51, 58, 70, 176, 200.
- 93 Тексти ці див.: Киевский Митрополит... — Т. 2. — Приложения. — № LVII. — Примечания. — С. 206 — 232.
- 94 Там же. — № XV.
- 95 Киевский митрополит... — Т. 2. — Приложения. — № LXXVI; LXXXIII; LXXXIV.
- 96 Киевский митрополит... — Т. 2. — Приложения. — № IV; XLI.
- 97 Там же. — № XVIII.
- 98 Там же. — № № XLII — XLIV.
- 99 Див., напр.: Памятники Киевской Комиссии. — Т. I. — Отд. 1. — № XVII; — Т. 2. — Отд. 1. — № XIII.
- 100 Киевский Митрополит... — Т. 2. — Приложения. — № XXIII.
- 101 Там же. — № XXXIX.
- 102 Пимятники Киевской Комиссии... — Т. I. — Отд. 1. — № XXIII.
- 103 Там же. — № № XVIII — XX.
- 104 Киевский митрополит... — Т. 2. — Приложения. — № XXIII. — Приложе-
ния. — С. 91.
- 105 Там же. — № № LXVI; LXX.
- 106 Там же. — № № XLV; XLVII; LXII.
- 107 Там же. — № LXXXIII.
- 108 Там же. — № № XXV; XXXVII; XLII — XLIV; XLVI; XLIX; LI.
- 109 Памятники Киевской Комиссии... — Т. I. — Отд. 3. — № № 24, 25.
- 110 Там же. — № 27.
- 111 Історія України-Руси. — Т. VIII. — Ч. III. — К.; Відень, 1922. — С. 73, 95, 101,
- 103 — 105, 109 — 112.
- 112 Акты Ю. и З. России. — Т. 3. — СПб., 1862. — № 197.
- 113 Памятники Киевской Комиссии... — Т. I. — Отд. 3. — № 60.
- 114 Акты Ю. и З. России. — Т. 3. — № 243.
- 115 Там же. — № 238.
- 116 Історія України-Руси. — Т. VIII. — Ч. III. — С. 127 — 128.
- 117 Акты Ю. и З. России. — Т. 3. — № 243.
- 118 Історія України-Руси. — Т. VIII. — Ч. III. — С. 142 — 145.
- 119 Ці вимоги у скороченому вигляді маємо у переказі московського інформатора, дяка Григорія Кунакова, очевидця тодішніх подій. — Див.: Акты Ю. и З. России. — Т. 3. — № 301. Повний виклад вимог див.: — Історія України-Руси. — Т. VIII. — Ч. III. — С. 210 — 213.
- 120 Акты Ю. и З. России. — Т. 3. — № 303.
- 121 Архив Ю. и З. России. — Ч. III. — Т. 4. — К., 1914. — С. 365; Акты Ю. и З. России. — Т. 8. — СПб., 1875. — С. 317.
- 122 Акты Ю. и З. России. — Т. 10. — СПб., 1878. — С. 455.

- 123 Архив Ю.-З. России. — Ч. II. — Т. I. — К., 1861 — С. 370; Там же. — Ч. III. —
Т. IV. — С. 382.
- 124 Історія України-Руси. — Т. VIII. — Ч. III. — С. 282 — 283.
- 125 Памятники Киевской Комиссии. — Т. 2. — Отд. 3. — № II.
- 126 Історія України-Руси. — Т. IX. — Ч. I. — К., 1928. — С. 31 — 32.
- 127 Там же. — С. 139.
- 128 Там же. — С. 149, 153 — 155, 163.
- 129 Архив Ю.-З. России. — Ч. III. — Т. 4. — С. 603.
- 130 Памятники Киевской Комиссии... — Т. 2. — Отд. 3. — № XIV.
- 131 Історія України-Руси. — Т. IX. — Ч. I. — С. 408.
- 132 Акты Ю. и З. России. — Т. 3. — С. 502.
- 133 Історія України-Руси. — Т. IX. — Ч. I. — С. 623 — 641.
- 134 Акты Ю. и З. России. — Т. 10. — С. 252.
- 135 Там же. — С. 266 — 267.
- 136 История Украины-Руси. — Т. IX. — Ч. I. — С. 747.
- 137 *Власовский І.* Нарис історії Української Православної Церкви. — Т. 2. —
Нью-Йорк, 1977. — С. 65.
- 138 Історія України-Руси. — Т. VIII. — Ч. 2. — С. 431.
- 139 Там же.
- 140 Там же. — Т. IX. — Ч. I. — С. 24 — 25, 31.
- 141 Див.: *Липинський Вяч.* Україна на перегоні. Замітки до історії українського
державного будівництва в XVI ст. Розділ III // Український історичний журнал. — К.,
1992. — № 2. — С. 149.
- 142 Цит. за: Історія України-Руси. — Т. IX. — Ч. I — С. 27 — 28.
- 143 *Чубатий М.* Політико-ідеологічне підложжя Переяславської Угоди 1654 р. Цит.
за: Нариси з історії Української Православної Церкви. — Т. 2. — С. 78.
- 144 Див.: *Іларіон, митрополит.* Українська Церква. — Т. II. — Прага, 1942. —
С. 24.
- 145 Нарис з історії Української Православної Церкви. — Т. 2. — С. 81, 83 — 84.
- 146 *Терновский С.* Исследование о подчинении Киевской Митрополии Московско-
му Патриарху // Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. V. — К., 1872. — Передмова. —
С. 28 — 29.
- 147 Акты Ю. и З. России. — Т. III — № 33.
- 148 Там же. — Т. X. — № № X — XIII.
- 149 Там же. — Т. V. — СПб., 1867. — № 12.
- 150 *Макарий, митрополит.* История Русской Церкви. — Т. XII. — С. 372 — 574.
- 151 Экстракт из указов, инструкций и учреждений с разделением по материям, на
девятнадцать частей. Собрано в Правительствующем сенате по малороссийской экспе-
диции 1786 года // Материалы для истории экономического, юридического и общес-
твенного быта Старой Малороссии, изданные под редакцией Н. П. Василенка. Вып. 2., —
Чернигов, 1902. — С. 248.
- 152 Нарис з історії Української Православної Церкви. — Т. 2. — С. 319.
- 153 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. V. — № II; Описание документов и дел,
хранящихся в архиве... — Т. XXXI. — Приложения. — № XXIII. — С. 557 — 559
- 154 *Харломович К.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную
жизнь. — Казань, 1914. — С. 207, 213.
- 155 Див. напр.: про зносини у 1680 р. Києво-Печерського монастиря з Російським
урядом у: Описание Киево-Печерской Лавры. — Примечания. — К., 1826. — № 9 —
12.
- 156 Малороссийское влияние... — С. 213.

- 157 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. V. — № № IV, V, VI, VIII, IX, X; Описание
Киево-Софийского Собора. — Примечания. — К., 1825. — № 21. — С. 107.
- 158 Малороссийское влияние... — С. 216; Нарис з історії Української Православної
Церкви. — С. 328.
- 159 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. V. — № XII.
- 160 Исследование о подчинении... — С. 95 — 99.
- 161 Исследование о подчинении... — С. 56 — 61; Архив Ю.-З. России. — Ч. I. —
Т. V. — № XIV.
- 162 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. V. — № № XIII — XV.
- 163 Там же. — № № XVIII, XIX, XXII.
- 164 Описание Киево-Софийского Собора. — Примечания. — № 18; Архив Ю.-З.
России. — Ч. I. — Т. V. — № XXIII.
- 165 Описание Киево-Софийского Собора. — Примечания. — № № 19, 20; а грамоти
царів та патріарха див.: Екстракт из указов... — С. 248 — 249; також описание докумен-
тов и дел, хранящихся в архиве... — Т. XXXI. — Приложения. — № XXIV. — С. 569 —
578, 595 — 603.
- 166 Архив Ю.-З. России. — Ч. I. — Т. V. — № № XXIV, XXV, XXVI; Описание
Киево-Софийского Собора. — Примечание. — № XXI.
- 167 Исследование о подчинении... — С. 141 — 142; Архив Ю.-З. России. —
Ч. I. — Т. V. — № № XXXIX — XLVI; Зміну позиції Досифея див., порівнюючи № №
XXXIV, XXXV з № № XXXV, XXXVIII — протягом квітня 1686 р.
- 168 Там же. — № № LIV — LIX, LXXII — LXXXIII.
- 169 Там же. — № № LXIX — LXXI; Описание документов и дел, хранящихся. —
№ XXXIII. — С. 559 — 565.
- 170 Нарис з історії Української Православної Церкви. — Т. II. — С. 335 — 336.

РОЗДІЛ V

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ ПІСЛЯ ПРИЛУЧЕННЯ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ ДО СКЛАДУ МОСКОВСЬКОЇ ПАТРІАРХІЇ (XVIII — XIX СТ.)

1. Занепад авторитету та впливу Київської митрополії і поступова ліквідація національних особливостей православної церкви в Україні

Кінець XVII століття в історії православної церкви в Україні став своєрідною межею між двома якісно різними за змістом і формою періодами її життєдіяльності. Перший — пов'язаний з фактичною автономією православної церкви на території України, коли залежність від Константинопольського патріарха була номінальною. Другий же період її історії розпочався входженням у єдину всеросійську церковну структуру після 1686 року і був пов'язаний з реальною втратою незалежності, майже повною ліквідацією національних релігійно-церковних особливостей, з уніфікацією всіх сторін діяльності за великоросійськими зразками.

Щоправда, перехідний період між цими двома відрізками історії церкви в Україні затягнувся на все XVIII століття. Це було спричинено не лише побоюваннями царизму щодо можливих негативних наслідків надто рішучої російської політики в здавна норовливій Україні, але й з великим потягом українського народу до традицій державно-і церковнонезалежного існування. Прагнення до автономного церковного укладу було в Україні таким нездоланим, що й після офіційного прилучення Київської митрополії до складу Московської патріархії воно виявляло себе ще десятки, сотні років. Тому не випадково, що для згаданого перехідного періоду характерною була не тільки довготривалість, але й політика лавірування світської та церковної влади Москви у широкому діапазоні — від беззастережного наступу на будь-які вияви церковної самостійності до тимчасових тактичних поступок залежно від політичної ситуації, розстановки й активності суспільних сил, дії зовнішньополітичних чинників та ін. На цей перехідний період впродовж майже століття припадає величезна кількість церковно-адміністративних перебудов, нововведень, які за всієї своєї розмаїтості мали одну спільну рису — поступове, але неухильне відсікання живих гілок національно-церковних особливостей православ'

ної церкви в Україні і перетворення її в уніфікований територіальний підрозділ державнопануючої Російської православної церкви.

Становище церкви в Україні багато в чому визначалося суспільно-політичною ситуацією, що склалася на українських землях у XVIII столітті. Україна опинилася в центрі майже безперервних війн, що точилися між Росією, Річчю Посполитою, Туреччиною, Кримським ханством, Швецією та іншими державами за активної участі українських чинників. Залежно від співвідношення сил у той чи інший період змінювалися державні кордони, адміністративний устрій, правовий порядок, громадянство, політичні та духовні орієнтири, становище православної церкви.

Паралельно територіально- та державноформуєчим процесам відбувалися не менш важливі процеси становлення капіталістичного способу господарювання, активний розвиток промисловості, аграрної, торгово-лихварської сфер, колонізація нових територій сходу і півдня українських земель. Безперервна національно-визвольна боротьба українського народу істотно впливала на суспільні та духовні процеси тодішньої України. Тривале протистояння українського етносу іноземцям та іновірцям (католицькій Речі Посполитій, мусульманській Туреччині, Кримському ханству) у буденній свідомості народних мас по суті ідентифікувало православну віру і народність, ототожнювало гасла за національну незалежність і гасла за віру. У поєднанні з наслідками таких історично значущих подій попереднього XVII століття, як Переяславська угода 1654 року, прилучення Київської митрополії до складу Московської патріархії, все це створювало складне сплетіння взаємопов'язаних чинників, те суспільно-політичне, економічне, етнічне, релігійне, культурно-побутове тло, на якому діяла православна церква в Україні.

Як і в часи Київської Русі, ядром православної церкви в Україні XVIII столітті була Київська митрополія — стародавній і авторитетний церковно-адміністративний центр для значної частини парафій, церков, монастирів Центральної, Лівобережної та Правобережної України, деяких церковних об'єднань Білорусії, Литви.

Згідно з трактатом про "Вічний мир" між Росією і Польщею (1686 р.), в церковній юрисдикції київського митрополита, крім митрополичої, було чотири єпархії: Галицька, Львівська, Луцька і Перемишлянська. Що ж до митрополичої єпархії, то відомий церковний діяч і історик С. Болховітинов зазначав, що її межі пролягали на Лівобережжі "від Козельська, Ніжина, Батурина і Глухова по всіх малоросійських полках до Запорізької Січі", а на Правобережжі — від Могилівської єпархії (Білорусія) вздовж межі Київщини і Поділля¹.

Крім того, Київський митрополит управляв православними монастирями, що діяли на українських землях Правобережжя, Білорусії та Литви.

На початок XVIII століття у Київській митрополії загалом зберігалася складність ситуації, характерна для періоду після 1686 року, тобто після прилучення митрополії до складу Московської патріархії. Домінантою російської державної та церковної політики щодо України була ідея не лише формального, а й фактичного приєднання православної церкви, що мало стати логічним доповненням політичного об'єднання 1654 року. Показово, що остаточному розв'язанню цього питання передувала складна дипломатія не так церковних, як світських кіл: російських царів — з одного боку, і українських гетьманів від Б.Хмельницького до І.Самойловича — з іншого. Тривалий час не заповнювана вакансія на митрополічу кафедрі “богоспасенного града Києва” свідчила про непоступливість позицій обох сторін. Зобов'язання російських царів зберегти стародавні права і привілеї православної церкви в Україні, а також поява кандидата в митрополити, що більш-менш влаштовував би всі сторони, врешті-решт привели до згоди.

Хоч вибори київського митрополита виглядали як волевиявлення місцевої ієрархії, духовенства і мирян, документи передвиборного періоду переконують, що питання про митрополита було вирішено заздалегідь, з остаточним словом світської, а не церковної влади. Для осмислення ситуації, що склалася на початку XVIII століття в Україні, пріоритетів, що панували серед українських ієрархів, білого та чорного духовенства, в середовищі мирян, показовим був православний Собор, що відбувся влітку 1685 року в Києві. Він наочно продемонстрував, якою мірою його учасники усвідомлювали себе приналежними до церкви з її національними особливостями, історією, традиціями.

Заява новообраного митрополита Київського Гедеона Святополка-Четвертинського про його бажання прийняти посвячення і архіпастирський жезл від московського патріарха (вона де-факто означала практичний крок до підпорядкування Києва Московському патріархату) миттєво поляризувала позиції учасників Собору. Хоч у документах, підготовлених духовенством на адресу гетьмана І.Самойловича², на перший план висунуто стурбованість українських ієрархів, духовенства канонічністю такої акції без згоди константинопольського патріарха, об'єктом їхньої головної уваги було інше — збереження статус-кво православної церкви в Україні з її національними особливостями. Українське православне духовенство тут виявило себе як таке, що чітко усвідомлювало відмінність між київською і москов-

ською гілками православ'я, а також наслідки приєднання ослабленої Київської митрополії до Московської патріархії, посиленого підтримкою з боку царської влади. Ієрархія, клір, миряни в Україні передбачали у такій “злуці” можливість втрати церквою свого національного обличчя.

І справа була не так в конкретному переліку відмінностей православно-церковної практики в Україні, що наводився духовенством у документах (вільні вибори митрополита, остаточність його суду, право носити хрест на митрополичій митрі, засновувати друкарні тощо)³, як у тому, бути українській церкві незалежною чи ні. Скасування “прав і вольностей малоросійської землі” ліквідувало б незалежне, автономне існування церкви, перетворило б славнозвісну Київську митрополію, незважаючи на царські обіцянки, у денационалізовану, заштатну, одну з кількох десятків єпархій, що діяли в російській державі. Тим більше, що приклад здійснення уніфікаційних акцій саме в цьому напрямі був поряд — у Білгородській єпархії. Констатуючи їх, українське духовенство в листах до І. Самойловича застерігало: з підпорядкуванням Київської митрополії Москві “те ж саме й у нас було б”⁴.

Однак практичний опір свідомого у цій загрозі українського духовенства був загалом пасивний: і з боку архімандрита Києво-Печерського монастиря Варлаама Ясинського — одного з ініціаторів написання “листів” до гетьмана І.Самойловича, і з боку іншого авторитетного, впливового ієрарха архієпископа Лазаря Барановича, що разом з чернігівським та новгород-сіверським духовенством взагалі не поїхав на єлекційний собор. За умов активної закулісної узгоджувальної роботи українського гетьманату, і особисто І.Самойловича, угоди щодо Москви позиції новообраного митрополита Четвертинського (у липні 1685 року він писав царям: “Яке про те буде вашої царської величності побажання, тако сія справа і збутися має”⁵). Наприкінці літа 1685 року стало зрозумілим, що посвячення нового київського митрополита, а разом з ним і фактичне підпорядкування київської кафедри московському патріархові в обхід Константинополя — справа вирішена. Як показали подальші події, політичний цинізм комбінацій тодішніх російських государів у церковній сфері дозволяв заради підпорядкування авторитетної Київської митрополії (а на думці була вся Україна) обіцяти останній що завгодно — від збереження стародавніх прав, вольностей і привілеїв до мовних особливостей шкільного навчання⁶ і забути про все це, коли справу зроблено. Згодом будь-які нагадування про попередні домовленості Москву перестали цікавити, хоч, як писав гетьман І.Самойлович, “вся Малоро-

сійська церква голосить слізним своїм молінням”⁷. Ця політика не могла бути терпимою і для київського митрополита, який, згідно з стародавніми церковними традиціями на українських землях, мав титул, права, зовнішні ознаки почесней, рівні патріаршим.

Тактика поступок, угодицтва гетьмана, церковних ієрархів, що далеко не завжди диктувалася національно-церковними інтересами, врешті-решт вилася у листопаді 1685 року у висвячення Гедеона Четвертинського на митрополита Київського, здійснене у Москві. Ця подія стала для російських світських і церковних властей вагомим аргументом у переговорах з Константинополем і, по суті, зробила українських ієрархів, внаслідок їхньої споглядальної позиції, співучасниками протиканонічної акції. Заднім числом, майже за рік після присяги митрополита Гедеона Москві “у всьому згідним бути і купночинну”⁸, під тиском військово-політичних чинників і звичних на той час подарунків “соболями і жалуванням” наприкінці 1686 року “дозволительними грамотами” патріарха Константинопольського Діонісія та інших східних патріархів було формально санкціоновано підпорядкування Київської митрополії Московському патріарху.

Для усвідомлення внутрішньоцерковної ситуації і міжцерковних відносин на українських землях на початку XVIII століття важливим, на нашу думку, було те, що і українські ієрархи, і східні патріархи добре розуміли справжній характер цієї події. Патріарх Єрусалимський Досифей, що врешті-решт і сам відступив від принципово-канонічної позиції, у листі до московських царів Петра та Іоана у квітні 1686 року досить чітко продемонстрував розуміння цієї справи. “Чи годиться... Москві просити від матері своєї Східної церкви духовного дарування за гроші?” — запитував патріарх і оцінював московські прагнення володіти чужими церковними територіями як “богомерзену” справу, “справу славолюбства”⁹.

Усунення з гетьманства І.Самойловича, який протегував Г.Четвертинському, виявило, що багато хто з авторитетних представників вищого церковного керівництва в Україні неповажно ставився до митрополита. У березні 1688 року, прагнучи вийти з-під церковного керівництва самоуправного митрополита Гедеона, архієпископ Чернігівський Лазар Баранович звернувся до патріарха Іоакима з проханням взяти його “зі всією паствою” чернігівською під “батьківське своє наймилостивіше крило”¹⁰. 24 червня 1688 року грамоту царів Петра, Іоана і царівни Софії про підпорядкування Чернігівської архієпископії безпосередньому веденню московського патріарха було затверджено¹¹. Такі центробіжні прагнення українських ієрархів цілком відпо-

відали стратегії Москви, бо били по автономістських позиціях церкви в Україні, підривали авторитет Київської митрополії.

Поспішив позбутися митрополичої опіки і архімандрит Києво-Печерської лаври Варлаам Ясинський, порушивши клопотання про надання цьому монастирю статусу ставропігії Московського патріарха¹². У липні 1688 року Лавру було затверджено патріаршою ставропігією і виведено з підлеглості митрополита Четвертинського, тим більше, що про це клопотав новий гетьман І. Мазепа. У листі до київського митрополита патріарх Іоаким не приховував свого торжества: "І ти, сину і сослужителю нашої милості, в монастирі Печерськiм нічим та й не володєш і не управляєш ним, і нічого з нього та й не берєш"¹³.

Роком раніше (1687) під патріаршу ставропігію пішов славнозвісний "козачий" Києво-Межигірський монастир, де в 50-ті роки XVII століття приймав постриження і проходив чернечий послух майбутній московський патріарх Іоаким.

Спробував скористатись ослабленням позиції І. Четвертинського і реалізувати свої далекосяжні проуніатські плани і львівський митрополит Й. Шумлянський (1689 р.).

Однак, бажаючи задовольнити свої тимчасові, особисті інтереси, дрібні домагання, не турбуючись при цьому про можливі негативні наслідки для церкви загалом, українські ієрархи наприкінці XVII — на початку XVIII століття фактично сприяли церковно-політичним прагненням Москви ліквідувати українську православну автономію. Як слушно констатував І. Власовський, йшлося про відокремлення від Київської митрополії найдавніших українських єпархій, монастирів, здійснене за "активної участі самих духовних осіб з українців, для яких збереження цілісності українського церковного організму в складі Київської автономної митрополії було, очевидно, річчю байдужою"¹⁴. При бажанні навіть після посвячення Г. Четвертинського в Москві перебіг подій можна було змінити: більше року згоди патріарха Константинопольського не було. До того ж митрополит Гедеон спочатку підпорядковувався Московському патріархові по одній тільки посвяті, залишаючись незалежним в управлінні митрополією¹⁵. Але завдяки саморуйнаційним діям деяких українських ієрархів справа церковного підпорядкування Москві набула невідворотного характеру, ставши для православної церкви України ще однією, нерозв'язною протягом трьох століть проблемою. Виходом з-під влади київського митрополита ієрархи, архімандрити підірвали один з найважливіших і найсуттєвіших привілеїв київської кафедри — управління єпископіями, архімандріями, ігуменствами, монастирями і церквами в межах

митрополії, право, яке ставило київську кафедру на один рівень з патріаршими, а київських митрополитів — вище за митрополитів московських. Московському патріархові лишилося тільки скористатися такою слушною ситуацією для приниження Київської митрополії до рівня звичайної єпархії. З переходом Чернігівської єпархії під управління московського патріарха у підпорядкуванні Г. Четвертинського на території України не лишилося жодного єпископа. Київський митрополит на той час вже втратив реальну владу і на Правобережжі.

Отже, після 1686 року і напередодні нового, XVIII, століття Київська митрополія мала лише одну митрополичу єпархію. На Лівобережжі вона простягалася від Козельська, Ніжина, Батурина, Січі, а на Правобережній Україні — від Могилівської єпархії в Білорусії до кордонів Київської та Подільської України¹⁶. Зазначимо, що і в межах митрополичої єпархії влада митрополита, особливо на Правобережжі, була в ряді випадків номінальною, як, до речі, й титул. Г. Четвертинський у Москві вже не отримав титулу з формулою “всія Русі”, а лише — “митрополит Київський, Галицький і Малої Росії”.

Новопоставлений 1690 року митрополит В. Ясинський застав митрополію у надзвичайно складному стані. Його жалобна грамота, адресована царям у березні 1691 року, дає досить чітку картину становища православної церкви Правобережжя, номінально підвладної київській кафедрі. Таємні уніати єпископи Йосип та Опанас Шумлянські після застережень патріарха Іоакима продовжували переслідувати духовенство, ченців, мирян — прихильників Київського митрополита. Вони відбирали у церков київські антимінси, забороняли в богослужіннях згадувати київських митрополитів, захоплювали митрополичі, монастирські маєтності, кидали до в'язниць непокірних священників, ченців. Й. Шумлянський іменував себе блюстителем Київської митрополії і архимандритом Києво-Печерським, сподіваючись стати особливим митрополитом Галицьким. Нападів з боку польсько-католицьких воєнізованих загонів зазнавали митрополичі маєтки, розташовані навіть безпосередньо під Києвом. При Гедеоні Четвертинському на західному березі Дніпра у київській окрузі лишилося тільки два сільця — Погрібки і Зазим'є, але й за них точилася боротьба: останнє намагалась відсудити собі Печерська лавра¹⁷. Щоб хоч якоюсь мірою компенсувати втрати, грамотами Петра I, універсалами І. Мазепи митрополії за часів В. Ясинського було надано ряд привілеїв, маєтків та угідь. Універсалами гетьмана від 1695 року у підлеглисть митрополитові був переданий київський Петропавлівський монастир (колишній Домініканський). Непересічне значення у матеріальному і духовному зміцненні Київської митрополії в цей час мало щедре меце-

натство гетьмана І.Мазепи, що згодом, протягом майже трьох століть офіційно замовчувалося. Як свідчить знайдений відомим дослідником М.Возняком документ з бібліотеки Оссолінеуму, на потреби православної церкви (будівництво, реставрацію церков, монастирів, їх обладнання і оздоблення, на підтримку духовенства, освіти, культури та ін.) гетьман пожертвував кілька мільйонів золотих¹⁸, вже не кажучи про організаційне сприяння розвитку матеріальної та духовної культури.

На час митрополичого правління В.Ясинського припадає початок низки значущих в історії православної церкви внутрішньодержавних і внутрішньоцерковних процесів.

З перемогою Петра I над суперниками з партії царівни Софії та царя Іоана Олексійовича реалізація прагнень вищої церковної ієрархії до сильної, незалежної від світської влади церкви ставала проблематичною. Після смерті патріарха Московського Адріана (1700 р.) цар розпочав тактику ослаблення церковної опозиції, вважаючи, що "многому злу корень — старцы и попы". Одним із перших заходів у цьому напрямі було призначення в грудні 1700 року місцеблюстителя і адміністратора патріаршого престолу, а не вибори нового патріарха. Ним став колишній вихованець і професор Києво-Могилянської академії Стефан Яворський, який хоч і був слухняним виконавцем царської волі, однак добре розумів, що наступив "новий Вавілон" — політика ослаблення і приниження колись могутньої і впливової церкви¹⁹.

Що ж до України курс самодержавного царя так само загалом визначився: не декларативне приєднання, а фактичне підпорядкування Великої Росії, ліквідація політичної самобутності України, спрямування українських ресурсів (економічних, соціально-культурних, кадрових) на реалізацію загальнодержавних реформ. У руслі цієї політики здійснювалися і заходи по обмеженню, а згодом і ліквідації особливостей православної церкви в Україні, поступовому згортанню її стародавніх прав і вольностей. Наслідком такого курсу російського самодержавства по смерті митрополита Й.Кроковського (1718 р.) стало чотирирічне непроведення виборів нового глави київської кафедри, двадцятичотирирічне приниження Київської митрополії до архієпископства та в інші вияви самодержавного адміністрування. Формально і за часів цього митрополита ніхто не скасовував прав, вольностей і привілеїв, якими користувалися глави київської кафедри. Однак фактично українська православна ієрархія, духовенство з кожним роком втрачали свою самостійність, автономність і не лише як національно-

церковну цінність, але, разом з російським духовенством, як незалежний від держави релігійний інститут взагалі.

Недовіра Петра I до духовенства (“попів”) була наднаціональною: серед діячів опозиції він підозрював як російських, так і українських ієрархів. Тісний зв’язок православної церкви в Україні та вищого духовенства з І. Мазепою, підтримка його курсу на збереження стародавніх вольностей і прав у країні тільки посилювали ці підозри. Духовенство платило царю тим самим: на запитання Петра I про настрої серед чернецтва Києво-Братського училищного монастиря київський губернатор Д. Голіцин відповідав: “Дізнатись, чи немає до когось з ченців підозри, важко, бо всі вони від нас відчужуються; в усьому Києві знайшов я тільки одного чоловіка, саме з Братського монастиря префекта, який до нас доброзичливий”²⁰ (йшлося про відомого в майбутньому церковного діяча Феофана Прокіповича). Практичні діяння Петра I раз у раз виявляли декларативність, кон’юнктурний характер обіцянок залишити незмінними права і вольності української церкви, духовенства.

Свідченням дедалі рішучішої самодержавної сваволі, великоросійського адміністрування на українських землях, зневаги до позиції українських ієрархів, духовенства була за наказом Петра I церковнополітична акція анафемствування І.Мазепи та його прихильників у Глухівському соборі 6 листопада 1708 року за участю київського митрополита Й. Кроковського, чернігівського архієпископа Іоана, переяславського єпископа-вікарія, місцевого кліру. Воно відбулося після виборів (а точніше — призначення) нового гетьмана. Маловірогідно, щоб ця акція відповідала внутрішнім переконанням митрополита Й.Кроковського, а також певної частини українського духовенства: вони не могли поділяти петровського курсу нововведень, втручання держави в церковні справи, ліквідації політичної і церковної автономії України, постулового обмеження своїх прав та привілеїв²¹.

Двадцять років XVIII століття для православної церкви в Україні і Київській митрополії зокрема були насичені подіями, що істотно вплинули на їх становище. З 1720 року на частині українських земель, що входили до складу Російської держави (з 1721 р. — імперії), почав діяти Духовний регламент — документ, що без особливої дипломатії перетворював церкву на складову частину державного механізму, ліквідував патріаршество і впроваджував Синод, функції якого незабаром були зведені нанівець інститутом обер-прокурорів Синоду. Під Регламентом Петро I змусив підписатися ряд представників вищого українського духовенства. За безпрецедентністю втручання держави у внутрішньцерковні справи, за жорсткістю оцінок і формулювань

щодо церковного чину, монастирів Регламент можна порівняти хіба що з рішенням Стоглавого собору 1551 року.

Ніяких положень про збереження в Україні стародавніх прав і вольностей православної церкви в Регламенті вже не було: все було уніфіковано, нівельовано під один ранжир. Якщо Україна в документі й згадувалася, то лише як така, де в церкві мають місце “непотребности” і “вредные вымыслы”. Доречно зазначити, що східні патріархи настирливо рекомендували Петру I заради “збереження стародавнього уставу православного” не допускати до високих церковних посад вихідців із “козачої землі”, тобто з України, а ставити тільки росіян, бо українці можуть бути “інакодумаючими”, “вченими з латинян” і взагалі “з нравами растленными”²². Такими ілюстраціями в державному довгостроково діючому документі православна церква України, по суті, оцінювалась як така, що не мала чистоти православ'я, отриманої від східних отців у X столітті. При цьому під категорію “непотребних” підводилися всі ті національні особливості православної церкви в Україні, що склалися протягом століть в організаційній діяльності церкви, в трактуванні окремих віросповідних положень, у богослужбовій практиці, святах та обрядах, у релігійно-побутовій сфері та ін. Серед них — принципи соборності і соборноправності як протилежність самовладному і одноосібному управлінню церквою та її підрозділами; принцип виборності всіх церковних посад; традиція участі мирян у справах церкви, зокрема через діяльність братств, що посилювало залученість церкви до проблем національного життя.

Такі особливості, відмінності склалися історично, були законними і в принципі властиві будь-якій церкві, в тому числі й російській. Однак із причин, про які йтиметься далі, національно-церковна специфіка саме України стала об'єктом хворобливо-непримиренного реагування не лише церковних властей, а й держави, набуваючи частото-густо політичного забарвлення.

Незважаючи на безапеляційність і навіть суворість вимог царських указів щодо церкви (а стосовно України і її церкви жорсткість політики царського уряду стала особливо помітною після 1709 р.), до їх реалізації у церковній практиці було дуже далеко. Витравити з історичної пам'яті українських віруючих традиції незалежної церкви, її національні особливості тривалий час не в змозі були ні численні дублювання одних і тих самих указів та розпоряджень щодо України з боку правлячого Синоду, ні суворі церковно-адміністративні заходи, ні кадрові переміщення ієрархів (включаючи їх заслання й ізольоване утримання в далеких монастирях), ні прямо-таки хвороблива бороть-

ба з національно-релігійним характером обрядів на українській землі під приводом усунення марновіств і язичництва.

Відвертим актом приниження православної церкви України було поставлення на чолі найдавнішої кафедри В.Вонатовича з титулом архієпископа, а не митрополита, як це було віддавна. У титулуванні усунуто й додаток “Малої Росії”. Так славнозвісна Київська митрополія волею царя і Синоду на 22 роки (до 1743 р.) була перетворена на звичайну епархію. Майже одночасно з цим рішенням через новостворену Малоросійську колегію в Україну було надіслано серію інших указів, що істотно обмежували традиційні права і привілеї українських церков і монастирів. Хоч деякі історики пояснювали пониження церковно-ієрархічного ступеня київської кафедри припиненням посвячення в митрополити по всій Російській державі з метою впровадження єдиної, уніфікованої ієрархічної системи, реально це було розцінено (подальші події підтверджують правильність цієї оцінки) як ліквідацію Київської митрополії. Цей факт, а також скасування значної частини давніх прав і вольностей української церкви в економічній і соціальній сферах, які матеріалізували привілейоване становище білого і чорного духовенства, церков і монастирів, викликали велике невдоволення української ієрархії, кліру.

В.Вонатович, як і його попередники, — українець, випускник Київської академії, з перших років керівництва епархією зіткнувся, з одного боку, з намаганням російської самодержавно-синодальної влади остаточно ліквідувати самобутність української православної церкви, а з другого — з глухим опором української ієрархії і кліру такій політиці.

Через впровадження єдиних на території Російської держави богослужбових книг, обрядів, через постійне і часте переміщення єпископів, архімандритів, ігуменів, відрив вищого духовенства від національного ґрунту і його зросійщення, через переслідування й суворі покарання духовенства та мирян самодержавно-синодальна влада намагалася витравити із свідомості духовенства і мирян, з церковної практики все, що хоч якоюсь мірою нагадувало про колишню автономність церкви в Україні, її національні корені. Показовим з цього погляду був указ Петра I від 5 жовтня 1720 року. Видання в Києво-Печерській та Чернігівській монастирських друкарнях кількох богослужбових книг, що неповною мірою відповідали аналогічним великоросійським, став приводом для заборони книгодрукування “особливим наріччям” (тобто українською мовою) взагалі²³.

Водночас царський уряд змушений був за мінливої військово-політичної, соціальної обстановки, за умов нестихаючих національно-

визвольних рухів в Україні вести кон'юнктурну політику, з відступами, послабленнями, заохоченнями панівних соціальних, у тому числі церковних, верств населення.

Звичайно, було б спрощенням зводити політику російської державно-синодальної влади щодо церкви в Україні виключно до міркувань забезпечення церковно-національної зверхності Москви. Прилучення Київської митрополії, а по суті основного ядра православної церкви на українських землях, до складу Московської патріархії зобов'язувало церкву в Україні до виконання церковних розпоряджень, викликаних не тільки і не так інтересами російського православ'я, як загальнодержавними міркуваннями. Пріоритетною серед останніх була гостра зацікавленість держави в православній церкві як духовному інституті, що дохідливо, на всіх рівнях проголошував існуючу владу боговстановленою, ідеологічно забезпечував монолітність і неподільність тільки-но декларованої імперії. Дія такого інституту в Україні, мабуть, була особливо важливою.

З поваленням Бірона (1741 р.) і приходом на престол Єлизавети самодержавний курс щодо України, за влучним висловом О.Я.Єфіменко, немовби відхиляється впродовж двох десятиліть від прийнятого напрямку. Користуючись сприятливою обстановкою, що склалася, і впливовістю українського оточення імператриці, група київського духовенства на чолі з архимандритом Р.Заборовським (1731 — 1747) подала новій імператриці "чолобитну" з проханням відновити давню традицію титулування глав на київській кафедрі митрополитами. Прохання обгрунтовувалось, крім посилення на стародавній порядок, ще й тим, що львівські уніатські архієреї себе йменували митрополитами київськими, хоч стосунку до Києва й не мали. На користь прохачів спрацювало й те, що в Синоді не змогли знайти документів з поясненням, чому цей титул у київських митрополитів свого часу було відібрано. Указом Єлизавети влітку 1743 року митрополиче титулування архієреїв на київській кафедрі відновлено.

У Київській митрополії на той час були: 21 протопопія, 1100 парафіяльних церков, 20 чоловічих і 13 приписаних до них скитків або пустиньок, а також 12 жіночих монастирів²⁴. Вони діяли на території Київського, Ніжинського, Прилуцького, Лубенського та Полтавського полків. Під церковною юрисдикцією київського митрополита перебували десятки православних церков і монастирів Правобережної України.

При київських архієреях діяла духовна консисторія — орган церковного управління, до якого входили сам архієрей, вікарій і кілька

консистерів з числа архімандритів, ігуменів та монахів-писарів київських монастирів.

Інститут консисторії не був для Києва новим — про консисторів як членів єпархіального управління згадувалося ще в XVII столітті. Це, власне, був церковний суд, в юрисдикцію якого входили такі злочоденні на той час питання, як багатозлюбність, ступені родинних стосунків, боротьба з марновірствами тощо. Київській духовній консисторії були підпорядковані чотири повіття: Київське, Лубенське, Ніжинське та Полтавське. Консисторія управляла через намісників митрополита і протопопів, які обирались духовенством. У синодальний період при протопопіях були організовані духовні правління — допоміжні органи управління, що забезпечували зв'язок між консисторією і духовенством на місцях. Духовні правління займалися досить широким колом питань: від фундації церкви, відання її майном, збирання податків до закриття церкви.

Мірою обмеження і поступової ліквідації традиційних прав і привілеїв православної церкви на українських землях правове становище духовенства, особливо парафіяльного, вже не кажучи про церковнослужителів, ставало дедалі важчим і вже мало відрізнялося від становища селянина. Влада гетьмана, військової старшини, місцевих поміщиків над духовенством була безмежною. Якщо вище духовенство юридично, економічно й морально було захищене, то парафіяльне духовенство перед будь-якою владою було практично беззахисне, часто-густо зазнавало сваволі, самодурства, морального приниження. Спроба українського духовенства після смерті гетьмана Д.Апостола 1735 року домогтись перегляду царського рішення про заборону церквам і монастирям приймати землю в дар і “на помин” закінчилась безрезультатно, хоча це призводило до збіднення сільського церковного причту.

З донесення архімандрита Києво-Печерської лаври і рішення Синоду в серпні 1738 року видно, що серйозні проблеми були і в “упалих” українських монастирях — Софійському, Михайлівському Золотоверхому, Пустельно-Миколаївському, Братському училищному, Мгарському; саме тому в донесеннях йшлося про дозвіл на заміщення відразу 82 чернечих місць²⁵. За давніми українськими звичаями, плата духовенству складалася з т.зв. “роковин” — натуральної плати хлібом раз на рік і плати парафіян за виконання треб — хрещень, вінчань та ін. Про розміри плати священники домовлялися з парафіянами, починаючи обіймати посаду. Неврожайний рік, свавілля місцевого поміщика могли звести нанівець усю угоду, що ставило церковний причт у залежність і від примх погоди, і від місцевого

діди́ча. Неврегульованість плати за тре́би спричинювала суперечки, конфлікти, зловживання. Спроби знайти оптимальний шлях матеріального забезпечення клі́ру в православної́ церкві, який би економічно усував умови для зловживань, тривали впродовж усієї історії православної́ церкви в Україні.

Жалувана грамота Єлизавети 1749 року про повернення Україні прав і вольностей, якими вона користувалася за часів гетьмана Скоропадського, вибори нового українського гетьмана К. Розумовського (1750 р.) і навіть перенесення гетьманської резиденції з Глухова до стародавнього Батурина породили в середовищі українського духовенства надії на можливість повернення давніх прав і в церковній сфері. 1752 року митрополит Т. Щербацький (1748 — 1757) спробував відновити хоча б частину колишніх прав київських митрополитів: повернути під своє управління Києво-Межигірський монастир, Переяславсько-Бориспільську єпархію, права безапеляційного суду митрополита, книгодруку тощо. Ліквідацію цих прав Т. Щербацький пов'язував з організацією 1721 року Синоду. Спроба митрополита, тим більше з такими поясненнями, не вдалася і була засуджена Синодом, хоч на час цих національно-релігійних прагнень України у названому органі переважала українська більшість²⁶. Дослідники історії православної церкви в Україні справедливо зазначають, що після Т. Щербацького вже не було масштабних спроб повернути стародавні права української церкви. Єрархи, більшість духовенства фактично примирилися з станом, що склався, піддалися уніфікаційній, русифікаторській політиці російського самодержавства і Синоду.

За даними 1756 року, в Київську митрополію-єпархію входили 22 протопопії: Верхнього та Нижнього Києва, Борзненська, Гадяцька, Воронежська, Глухівська, Ічинська, Кобеляцька, Козелецька, Конопотська, Кролевецька, Лохвицька, Лубенська, Миргородська, Ніжинська, Опішнянська, Полтавська, Прилуцька, Роменська, Пирятинська, Сорочинська та Трипільська. Українські парафіяни задовольняли свої релігійні потреби в 1141 церкві. 1743 року тут діяло 20 чоловічих і 12 жіночих монастирів²⁷.

Відомість 1768 року називав в Київській митрополії-єпархії 40 протопопських і намісницьких духовних правлінь, 23 протопопії і в них близько 1300 церков²⁸. Під управлінням митрополита Київського, за відомостями 1766 року, перебували 36 чоловічих і жіночих монастирів “грецького сповідання під польським правлінням”, тобто на Правобережній Україні, в Білорусії та Литві²⁹.

Утримувались православна ієрархія, клір в Україні в середині XVIII століття за рахунок різних джерел, але головними лишалися прибутки від маєтків, земельних угідь та плата за церковні треби.

Серйозні негативні зміни в ставленні самодержавства до України почалися з приходом на престол Катерини II. Скасування гетьманщини (1764 р.), а з ним і залишків українського громадсько-військового самоуправління, повернення до Малоросійської колегії були лише початком у боротьбі імператриці з малоросійським “нерозумним варварством”.

У лютому 1764 року в Росії був оприлюднений указ, згідно з яким управління маєтками монастирів, архієрейських домів та церков передавалося Колегії економії. Єпархії, монастирі поділялися на три класи, відповідно до чого їм призначалося державне штатне утримання. Загалом ці секуляризаційні заходи істотно обмежували монастирське і церковне землеволодіння, зменшували його прибутки. Хоча на Україну, за невеликим винятком, цей указ не поширювався, місцева ієрархія, клір розуміли, що це лише справа часу.

1766 року, на п'ятому році свого правління, Катерина II оголосила маніфест про скликання комісії для підготовки нового уложення законів Російської імперії, в тому числі церковних, оскільки існуючі кодекси законів безнадійно застаріли. Накази від духовенства і мирян Київщини, Чернігівщини, Переяславщини, Слобожанщини у зв'язку з підготовкою нового зводу законів стали в історії української церкви рідкісними документами, що досить реально й ґрунтовно відображали становище, характер, запити і прагнення духовенства, чернецтва, мирян України другої половини XVIII століття. Це був чи не єдиний офіційний прорив громадської думки, в якому вона, попри зневіру в позитивні наслідки для себе нової самодержавної акції, все ж досить відверто виявила прагнення повернути свої стародавні права, вольності і привілеї, вистраждані віковою боротьбою. Катерина II звела роботу Комісії нанівець. Однак “шкідливі мріяння малоросів”, їхніх духовних пастирів закарбувались їй, мабуть, надовго: інакше важко пояснити, чому секуляризаційні заходи в Україні імператриця здійснила лише через 22 роки після секуляризації церковних та монастирських маєтностей у Росії.

Хоча тривалий час після безславного кінця названої комісії в Україні не відчувалося якихось кардинальних змін, але приховано, через президента Малоросійської колегії П.Рум'янцева край готувався до введення загальнодержавного устрою, аби “Малую Росію к рукам прибрать”³⁰, подолати в малоросіянах “развратное мнение, по коєму

постановляють себя народом от здешнего (тобто російського. — Авт.) совсем отличным”³¹.

На 70-ті роки XVIII столітті припадає низка важливих політичних подій, які прямо чи опосередковано, але суттєво вплинули на церковний устрій величезної частини українських земель на заході та на півдні України

1772 року було вперше поділено Польщу. Багато монастирів, що перебували під управлінням київських митрополитів (щоправда, номінальним), відійшли до новосформованих Могилівської та Псковської єпархій.

У зв'язку зі стабілізацією обстановки на півдні України і організацією Слов'янської і Херсонської єпархій указом Синоду 1776 року від Київської, Переяславської та Білгородської єпархій було відділено низку протопопій, головним чином за рахунок Київської єпархії. Пізніше, коли імператорським указом на Лівобережжі було організовано три намісництва — Київське, Чернігівське, Новгород-Сіверське і ліквідовано полково-сотенний адміністративний устрій, Київська єпархія, як і інші, була приведена у відповідність до меж губернії. Внаслідок цього 1785 року Київська єпархія охоплювала 11 повітів: Київський, Голтвинський, Городищенський, Золотоноський, Козельський, Лубенський, Миргородський, Остерський, Переяславський, Пирятинський і Хорольський. На їх території діяли 21 чоловічий, п'ять жіночих монастирів, 677 соборних, ружних, парафіяльних і домових церков³².

1783 року на київську кафедру був призначений Синодом митрополит Самуїл Миславський (1783 — 1796). Своїм походженням і церковною кар'єрою новий митрополит, як і його попередник Г.Кременецький, підтверджував стабільність підходу самодержавної і церковної влади до управління православною церквою в Україні: через вихідців з України, що тривалий час (інколи по кілька десятків років) служили в Росії, відірвались від національних коренів і готові були вже без особливих вагань здійснювати стратегічне замовлення центру — ліквідувати будь-які ознаки національно-автономної церкви України через уніфікацію структури, культу, обряду, зросійщення духовенства, витравлення національно-релігійних традицій тощо. Таку денаціоналізовану, zdeформовану за великоросійським шаблоном церкву мислилось перетворити на складову частину імперської урядово-адміністративної системи, покликаної бути опорою самодержавної влади. Тому й посідали київський престол митрополити-українці, які тривалий час проходили в Росії школу церковно-адміністративної діяльності. Так, Р.Заборовський перед призначенням в Україну прос-

лужив у Росії на різних посадах 13 років, А.Могілянський — 19 років; майбутнього митрополита Г.Кременецького було вивезено з України до російської столиці у восьмирічному віці.

1786 року Катерина II поширила укази про секуляризацію маєтків монастирів, церков, архієрейських домів, а також про нові духовні штати і в Україну, точніше, на Київське, Чернігівське та Новгород-Сіверське намісництва.

Йшлося, звичайно, не про впровадження якоїсь секулярної моделі суспільства, тим більше — в Україні. Про це не могло бути й мови — надто потрібним державі інститутом була церква, але церква не самодостатня, не економічно й духовно автономна, а підпорядкована своєю несамостійністю, ослабленістю самодержавній владі. Офіційних причин таких рішень було чимало: “заради належної однаковості”, “точних правил для збирання прибутків” “щоб звільнити духовенство від невідповідних духовному чину занять” фінансово-господарськими операціями, ходження по судах з тяжбами та ін.³³

Підозрілість українства, церков і монастирів до затіяного графом Рум'янцевим Генерального опису в Україні в 1765 — 1769 роках, як виявилось, мала підстави: самодержавна влада провадила секуляризацію, маючи чіткі й достовірні дані про землеволодіння в Україні. З них було видно, що в руках церкви та монастирів, незважаючи на спроби царської влади обмежити їхню власність, було зосереджено значні багатства. Києво-Печерська лавра, наприклад, володіла в трьох намісництвах 138 містечками, селами і хуторами. У них, за ревізією 1785 року, проживало 55900 душ обох статей³⁴. Окремі автори, посилаючись на документальні джерела, називають чисельність селян і власності церков і монастирів у цей період, що характеризують їх як великих власників³⁵. Зрозумілим було прагнення самодержавства прибрати до своїх рук ці багатства, адже фонд вільних земель був обмежений, а 30 відсотків козацьких дворів на значній території України взагалі вже не мали землі.

Духовенство, згідно з новими духовними штатами, цілком залежало від державного утримання (хоч частина землі все ж лишалась за церквами і монастирями) і плати парафіян за церковні треби, розмір яких 1765 року так само був чітко регламентований. Монастирі Київської єпархії, згідно з указом, поділялися на три класи. Києво-Печерський монастир, як лавра, мав особливий статус. Відмінність у класі визначала відмінність у сумі утримання. Значна частина монастирів у штат не потрапила і мала перетворитись на парафіяльні церкви або ліквідувалася.

Після розгрому Запорізької Січі 1775 року Катерина II, охоплена прагненням знищити на українських землях все, що хоч якось нагадувало про неспокійну “козацьку республіку”, скористалася введенням духовних штатів і розпорядилася “козацький” Києво-Межигірський монастир перевести аж у Таврію. Поза штатом опинився і славнозвісний Києво-Братський училищний монастир, історія якого також пов’язана з Запорізькою Січчю, гетьманом Війська Запорізького Петром Конашевичем-Сагайдачним, традицією створення національного науково-культурного потенціалу.

Однак реальна ситуація в Україні і, зокрема, в релігійно-церковній сфері примусила самодержавство внести в укази 1786 року істотні корективи, через що частина нововведень так і лишилась лише на папері. Провінційні монастирі (у Київській єпархії їх було 12) стали заштатними монастирями на своєму утриманні. Загалом внаслідок введення духовних штатів в Україні було ліквідовано 29 (в т.ч. дев’ять жіночих) монастирів з 85 (20), або 34 відсотки, а лишилось 56 (11)³⁶.

Не можна не погодитись з К.Харламповичем, що нові духовні штати, “розбори” духовенства, секуляризація церковно-монастирських маєностей в Україні 1786 року “були останніми заходами, що зрівняли найбільш виразну відміну між малоросійськими і великоросійськими церквами”³⁷. Серед українського духовенства наприкінці XVIII століття вже не знайшлося таких, хто б організовано чи особисто, як у Росії зробили митрополит Ростовський і Ярославський українець Арсеній Мацєвич, виступив би проти секуляризаційних заходів царського уряду за збереження стародавніх прав і привілеїв. Ймовірно, що і українська церковна ієрархія, і клір внутрішньо вже примирилися з втратою значної частини церковно-національних особливостей своєї церкви і були готові до слухняної служби на синодальних умовах. Гадаємо, що саме примиренсько-пасивна позиція основної маси українського духовенства відкрила можливості самодержавству через своїх adeptів на українських православних кафедрах приступити до рішучішої реалізації заходів з уніфікації та русифікації всіх сторін церковного життя в Україні. Прагнення впровадити на всіх рівнях російську мову в цьому остаточно переконує. Київський митрополит С.Миславський (член Російської Академії наук) усіма засобами активно витісняв “малоросійське наріччя” з науково-культурного, освітнього життя, церковної практики. Викладачам Київської академії було поставлено в суворий обов’язок “пояснювати свій предмет російською мовою з дотриманням вимови, яка має місце у Великоросії”³⁸.

Після другого і третього поділів Польщі, внаслідок яких до Росії відійшли Правобережна Україна, Західна Волинь, а до Австрії — Пів-

денна Буковина, Східна Галичина та Закарпаття, впровадження нового адміністративно-територіального і церковно-адміністративного поділу в Російській імперії, істотно змінилась географія Київської єпархії. У вересні 1797 року іменним указом вимагалось сформувати Київську єпархію лише з парафій, що розміщувались на правому березі Дніпра. З 12 повітів, територія яких становила тепер Київську єпархію, десять було новоприєднаними.

Є.Малицький, який після смерті митрополита Самуїла ненадовго став митрополитом Київським (1796 — 1799), почав свою діяльність з ревізії новоприєднаних повітів Правобережжя, що тривала майже три місяці. Він знайшов православні церкви, монастирі на українських землях колишньої Польської держави у занедбаному, жалюгідному стані, бідними, пограбованими. У підсумковому документі про свою поїздку він зазначав, що причинами такого становища є не тільки панівне тут донедавна польсько-католицьке середовище, а й бездіяльність (“нерадиніє”) місцевого духовенства. У зв’язку з підсумковим рапортом Київського митрополита імператорові Павлу I та діяльністю Є.Малицького по “умиротворенню” своєї неспокоїної пастви³⁹ на Правобережжі він, перший серед українських ієрархів, потрапив під чергове нововведення в Російській православній церкві і був нагороджений орденом св.Апостола Андрія Первозваного. Але, ставши першим орденоносцем, архієрей Єрофей був останнім у неперервному ланцюгу київських митрополитів-українців. З вересня 1799 року Київською єпархією управляв Гавриїл Банулеско-Бодоні (1799 — 1803 рр.), за походженням — молдаванин з Трансильванії; його прихід у Київ збігся з кардинальним переглядом Павлом I заходів, вжитих його попередницею, і впровадженням нових. Частина їх безпосередньо стосувалася православної церкви в Україні.

Отже, XVIII століття стало для Київської митрополії, яка протягом століть визначала лице православної церкви на українських землях, періодом практичного перетворення на єпархію, що за своїм реальним місцем у всеімперській церковній структурі Російської держави мало відрізнялася від інших. Секуляризація маєтностей українських монастирів, церков, архієрейських домів, постановка українських церковних структур, у тому числі монастирів, у жорстку матеріально-фінансову залежність від російської столиці була, на нашу думку, остаточним актом підпорядкування православної церкви в Україні, декларованим 1686 роком.

Ці зміни важко назвати еволюційними: спрацьовував не внутрішньоцерковний механізм розвитку церкви, а позацерковні, позарелігійні чинники, насамперед ті, що прагнули перетворити церкву в

складову частину самодержавного устрою і централізувати її як державу, а на чолі не лише світської, а й церковної влади поставити государя в ранзі “єпископа єпископів”.

Логічно, що в такій уніфікованій, централізованій державі не могло бути місця церкви, відмінної від великоросійських зразків, церкви, що зберегла в собі національні особливості, історичну пам'ять про своєрідний шлях розвитку. Етноконфесійна специфіка України об'єктивно перешкоджала й створенню єдиної, уніфікованої імперії, а тому була приречена на ліквідацію. З імперськими цілями збігалися прагнення самодержавного православ'я закріпити за Москвою статус єдиного церковного центру, і не лише в масштабах держави. Київ з його високим церковно-історичним авторитетом, релігійно-культурним, церковно-кадровим потенціалом на початку XVIII століття вже цими своїми характеристиками ставив під сумнів великоросійську церковну стратегію єдино- і повновладдя. Звідси — прагнення Москви принизити київську кафедру, обмежити в “правах і вольностях”, підірвати її заохоченням релігійного чи монастирського сепаратизму, звинуватити в “латинстві”, сформувані у Східних церков думку про київське православ'я, як про заражене католицькими, уніатськими впливами, язичництвом тощо.

Остаточне організаційне (але не духовне) підпорядкування православної церкви в Україні стало можливим завдяки персходу на російські церковні позиції української ієрархії, а слідом за ними — основної маси українського православного духовенства. Цей перехід став якщо не вирішальним, то надзвичайно важливим у справі централізації та уніфікації православної церкви в Російській державі і перетворенні церковної організації в Україні у кілька знеособлених, нівельованих єпархій на карті імперії.

2. Православ'я і Запорізька Січ. Православна церква після скасування Січі

Історія церкви Запорізької Січі органічно пов'язана з історією самої козацької християнської республіки, складалася так само стихійно-драматично, як і Січ. Попри всю очевидність існування спорадичного православного культу вже в первісних військово-братських формуваннях козаків — науково надійні, достовірні факти функціонування тут інституалізованого православ'я на ранніх стадіях цього унікального козацького утворення поки що невідомі.

Розглядаючи ранні форми вияву організованої, колективної релігійності козаків і умови її реалізації, не можна не звернути увагу на те, що запорізькі козаки, яких сучасники нерідко вважали гайдамаками, варварами, відмовившись від відтворення в козацькому товаристві багатьох законів, норм, відносин, притаманних позасічовому суспільству, покинутому ними (нерівність, кріпацтво, шлюбне життя та ін.)⁴⁰, перенесли в новозасноване товариство майже в повному обсязі релігійний спосіб життєорганізації. “Щодо козаків, — свідчили 1621 року православні владики, — то про сих рицарських людей знаємо, що вони наш рід, наші браття і правовірні християни... І церкви між ними живуть і процвітають, певно, здавна”⁴¹. У межах запорізьких “вольностей” релігійно-церковна зорієнтованість козаків мала свої, досить істотні особливості і була нерідко дієвішою, аніж царські укази чи гетьманські грамоти. В ряді випадків релігійні норми, приписи виявлялись чи не єдиними ефективними регуляторами дій розбурханої, далеко не завжди дисциплінованої і керованої козацької маси.

У питаннях будівництва церков багате на парадокси козацьке Запоріжжя підносить ще один: за перші 240 років тут було побудовано тільки п'ять церков, причому в XVI століття — лише одну. Логічно було б припустити, що в період, який вченими пов'язується з піднесенням, розквітом цього унікального військово-державного утворення, несімейні, релігійні, постійно наражені на небезпеку козаки мали б активно зводити церкви, монастирі, каплиці з тим, щоб у такий спосіб одержати духовну підтримку, впевненість, надію на майбутнє. Однак гіпотетичного релігійно-будівельного буму не сталося: близько 1576 року було побудовано першу запорізьку церкву — старосамарську святителя Миколая, що пізніше дала початок Самарському Пустельно-Миколаївському монастирю. Відомий історик запорізького козацтва Д. Яворницький писав, що “з цього часу і починається історія церкви в межах Вольностей війська Запорізького Низового”⁴². За наявними на сьогодні даними, тільки через сім десятиліть після першої відомої запорізької церкви було зведено другу.

У чому ж причини того, що в перші два століття історії козацтва, релігійність якого широко відома, ми знаходимо на запорізьких землях лише кілька церков? Адже за кілька десятків років XVIII століття (починаючи з 1734 р.) тут було побудовано більше чотирьох десятків православних церков, не рахуючи каплиць, скитків.

Причинами, на нашу думку, могли бути, по-перше, домінуючий спосіб життя козаків у цей період — польовий, похідний, рухливий, без якихось постійних, довготривалих місць осідку, з яким аж ніяк не в'язались будь-які стаціонарні бази, споруди, в тому числі й культові.

Військові союзи з сусідами — Росією, Польщею, Кримським ханством, Туреччиною не гарантували тривалої стабільності. По-друге, варіант похідних церков у воєнний час, користування традиційними церквами в містах, селах, монастирях, періодичне відправлення культу в зимівниках, слободах взимку, очевидно, протягом тривалого часу цілком задовольняли релігійність козаків. По-третє, активне будівництво церков у період Нової Січі почалося вже тоді, коли на землях козацьких вольностей почали набувати сил політичні, економічні, соціальні, духовні процеси, які, на нашу думку, суперечили січовим першоосновам і з часом підірвали б козацьку республіку, козацтво як інститут і без царського погрому 1775 року. Прискорено почала здійснюватися колонізація південних і південно-східних земель, їх заселення. Визрівав процес соціально-класового розшарування козацького товариства — ті ідеї, що цементували його в минулому, — ідеї рівності, братерства, незалежності, взаємодопомоги, колективного розв'язання найважливіших питань на січових радах стали здебільшого спогадами, перетворилися під натиском життєвих реалій у неповторне колишнє. Давалися ознаки міцніючий великоросійський абсолютизм, його військово-адміністративний і церковний тиск. Відбувався фронтальний наступ на все те, що робило запорізьке козацтво унікальним, неповторним, зумовлювало його контраст щодо самодержавної системи, наступ, що мав за мету перетворити цей величезний, автономно функціонуючий острів на карті імперії в тривіальну провінцію. Чим інтенсивніше відбувалися всі ці процеси, тим менше козацька громада була схожа на вільну, народоправну попередницю XVI — XVII століть. Церкві з її могутньою, всепронизуючою структурою, чітким підпорядкуванням, дисципліною і багатовіковим досвідом впливу на народні маси у цих стратегічних планах великоросійського самодержавства щодо неспокійного, волелюбного козацтва відводилася роль миротворця. Пригадаймо. Саме до ченців “козацького” Кисво-Межигірського монастиря звернувся Петро I за сприянням, коли частина запорізьких козаків підтримала гетьмана Мазепу. Саме через церковні структури, духовенство всіх рівнів в Україні створювалася громадська думка, що засуджувала дії Мазепи і його прихильників. І в трагічному фіналі Запорізької Січі духовенство, церква посіли неабияке місце — начальник січових церков закликав козаків скласти зброю перед царськими військами генерала Текелі, що оточили Січ на річці Подпільній 1775 року.

Отже, зовсім не випадково, а внаслідок дії цілої низки чинників і, не в останню чергу, гострої зацікавленості російського самодержавства, на Запорізьких козацьких Вольностях з 1734 року провадилося

активне церковне будівництво. Відсутність цих чинників чи їх слабка вираженість певною мірою пояснює повільність такого будівництва в попередню добу.

На величезній території Запорізьких Вольностей площею понад 13 мільйонів десятин⁴³, за підрахунками Д.Яворницького, в XVI — XVIII століттях було не менше⁴⁴ церков⁴⁴. У цю кількість ввійшли культові споруди, про які збереглись бодай фрагментарні документальні згадки в багатотраждальному архіві Запорізької Січі та інших джерслах.

Від такого поширеного на козацьких землях типу церков, як похідні, загалом майже нічого не лишилося. Церков у традиційному розмінні — як стаціонарних будівель культового призначення — у православних козаків тривалий час, мабуть, не було. Умовам тогочасного буття запорізького козацтва з його постійною передислокацією, загрозами несподіваного нападу численних ворогів, неусталеністю структури й складу козацьких формувань та ін. мала відповідати церква спеціального типу. Козацтво, що постійно було на марші, в поході, могло мати персважно тільки таку й церкву — похідну.

Поширення практики похідних церков не означало, звичайно, відсутності інших каналів, засобів реалізації особистісної чи групової релігійності. Відомо, що безпосередньо в степовій зоні козацьких вольностей запорожцями влаштовувалися каплиці, скитки, обладнувалися спеціальні місця поклоніння іконам, які, на думку “дніпровських молодців” (І.Борецький), мали чудодійні властивості. У період раннього козацтва, коли міграція ще досить сильно залежала від кліматичних умов дикого степу і козаки з настанням зимових холодів переходили поближче до міст, сіл, слобід, зимівників, реалізація релігійних потреб козацтва мало чим відрізнялася від віросповідної практики корінного, осілого населення. Вони відвідували місцеві церкви, монастирі, каплиці або ж мандрували до релігійних святинь Києва, Межигір'я, Чернігова, Переяслава, а то й Афону. Сюди ж нерідко транспортувались поранені, тяжко хворі козаки. Тому таким доцільним був подарунок, даний “за рицарські відважні служби” запорізьким козакам польським королем Стефаном Баторієм 20 серпня 1576 року: козаки Низового війська Запорізького отримали “...город Терехтемиров з монастирем и перевозом, опруг (крім. — *Авт.*) складового старинного их запорожского города Чигирина”. Подарунок мав цільовий характер: “...дабы им, войска Запорожского козакам, для зимовых станций, где было прихильность (покров. — *Авт.*) мати, также от неприятеля раненых своих заховувати и лечили... отпочинок мати и всякий пожыток к воле своей забирати”⁴⁵. Призначення

Терехтемирівського монастиря в грамоті не пояснювалося — це було й так зрозумілим, хоч використання монастиря тільки з релігійними цілями, мабуть, не обмежувалося.

Православні церкви Січі і навіть кладовища поблизу них часто-густо поділяли долю самих козацьких вольностей — їх знищували, спалювали, а коштовне церковне начиння грабували, дзвони знімали й переливали на гармати. Нерідко з однаковим завзяттям це робили чужинці-іновірці і свої одновірці. Під час погрому Січі царськими військами під командуванням Яковлева і Галагана 1709 року російська армія, за спогадами очевидців, творила “чого і в язичництві, за стародавніх мучителів, не водилося: мерців з домовин багатьох не тільки з товариства, але й (з) ченців відкопували, голови їм відтинали, шкіру знімали й вішали”⁴⁶. Була зруйнована не тільки Січ, але й січова церква Покрови. Не виключено, що саме у зв'язку з подіями 1709 року втрачені назавжди будь-які згадки про ряд запорізьких церков.

Збереглося надзвичайно мало історичних відомостей, що дають уявлення про внутрішньоцерковну організацію, структуру запорізької церкви. Після занепаду Терехтемирівського монастиря попервах церковно-управлінські функції виконували, мабуть, ігумени, ченці Самарського Пустельно-Миколаївського монастиря — тут була найдавніша церква, найбільш досвідчені, грамотні й підготовлені в богослужбових та богословських питаннях ченці, тут було налагоджено монастирське релігійно-церковне життя.

Пріоритетною в запорізькому православному товаристві була і центральна — січова церква Покрова Богородиці. Її внутрішньоцерковна діяльність ставала взірцем для інших церков у межах Запорізьких Вольностей. Місце січової церкви серед кількох десятків інших церков на запорізьких землях визначало не тільки те, що вона була козацькою “столичною” церквою, але й те, що діяльність січової церкви здійснювалася під безпосереднім патронажем кошового отамана, старшини. Через настоятеля січової церкви, ймовірно, реалізовувалися розпорядження кошового отамана, військової ради, адресовані й іншим запорізьким церквам. Не виключаємо, що потреба виконання управлінських, розпорядницьких церковних функцій викликала згодом, уже за часів Нової Січі спеціальну посаду начальника січових церков.

За рік до знищення Запорізької Січі останній начальник січових церков Володимир Сокальський був піднесений імператорським указом до рангу архімандрита⁴⁷. Цей факт можна оцінити не лише як облудну політичну гру Катерини II щодо Запоріжжя, але й як її розра-

хунок на можливу умиротворюючу роль запорізького духовенства в майбутніх екстремальних ситуаціях, пов'язаних з ліквідацією Січі, — розрахунок, який за рік справдився. Заклик В.Сокальського до козаків не чинити опір московському війську, позаяк “він (москаль) хоч і недруг, але все ж православної віри чоловік”⁴⁸, зіграв, мабуть, не останню роль у задачі Січі.

Разом з тим мала місце близька до абсолютної залежність запорізьких церков від козацької військово-адміністративної влади кошового отамана, місцевої старшини. Про це говорить і той факт, що під значущими для церковного життя козаків справами, відомими на сьогодні, стоять підписи кошових отаманів, зокрема Петра Калнишевського. У цьому, ймовірно, дістає відображення засадничий і первісний принцип творення Січі як незалежного, самостійного інституту, що існував за своїми законами, мав свої цінності, звичаї. Допуск до управління якоюсь сферою козацького життя, в даному разі церковною, ззовні, з суспільства, заперечення якого й зумовило появу Січі, означало б небезпеку підриву запорізької автономії. Тому до трагічного 1775 року включно запорізький церковний устрій був фактично незалежним від вищих церковних інституцій Російської імперії, незважаючи на численні спроби останніх домогтися від Запоріжжя безперечної церковно-адміністративної підлеглості. Ця загальна тенденція мала, однак, свої істотні нюанси. Як Січ після 1734 року була, за влучним висловом М.Грушевського, лише слабкою тінню старої Січі, так незалежність запорізької церкви Нової Січі відрізняється від незалежності козацьких церков XVI — XVII століть. Разом з поступовим руйнуванням старого козацького строю, незалежності січового товариства самодержавство, Синод поступово обмежували незалежність функціонування тут і церковних структур. Деякі факти засвідчують, що Запорізька Січ готова була мати на своїх землях незалежну, автономну єпархію зі своїм єпископом. Коли наприкінці 50-х років XVIII століття до Запорізької Січі приїхав єпископ Милетський Анатолій (до цього — афонський архімандрит), який, за дорученням константинопольського патріарха і з дозволу уряду та Синоду, збирав милостиню в Російській імперії⁴⁹, козаки, зворушені красою архієрейських богослужінь, здійснюваних ним у запорізьких церквах, попросили його лишитись у Січі. Вони зібрали йому багату архієрейську ризницю, “маючи умисел заснувати в себе в Січі особливу єпархію”⁵⁰. Причому козаки стояли на своєму навіть тоді, коли до протидії цим задумам залучився, крім Межигірського монастиря, київського митрополита, ще й Сенат. Описаний випадок цікавий ще й з іншого боку: як характеристика віруючого козацького товариства, котре на своїх

землях просто ігнорувало неприйнятні для себе церковні чи адміністративні укази.

З часів київського митрополита Г. Четвертинського робилися неодноразові спроби не тільки номінально, але й фактично підпорядкувати багату й обширну запорізьку парафію київській кафедрі. Такі наміри виношували й московські патріархи, Синод. Однак всі вони виявилися приреченими на невдачу. Але, оскільки цілком ізольовано від зовнішнього світу запорізька церковна структура існувати не могла, то авторитетним для козаків центром щодо церковного спілкування історично визначився Києво-Межигірський монастир. У цьому виборі, мабуть, важливими чинниками стали здавна існуючі зв'язки з ним козаків, а також, що дуже важливо, — ставропігія Межигір'я — незалежність монастиря від місцевих церковних властей, що так імпонувала запорізьким козакам.

У Межигірському монастирі вважалося, що початок їх церковно-релігійних зв'язків з Запорізькою Січчю сягає 1672 року. З монастиря надсилались щорічно ієромонахи, з яких обиралися начальник січових церков, настоятель Самарського Пустельно-Миколаївського монастиря, призначалися служителі інших рангів. З допомогою монастиря формувався, поповнювався чи замінявся склад священно-і церковнослужителів запорізьких церков, здійснювалося постачання конче потрібними для канонічного богослужіння церковними речами, богослужбовою літературою тощо. При Межигірському монастирі на кошти Січі був влаштований "шпиталь" для поранених, покалічених, перестарілих козаків, який обслуговувався ченцями. Зрозуміло, що й монастир був зацікавлений у такій не лише своєрідній, але й багатій парафії.

1775 року у Запорізькій Січі діяло 14 парафій⁵². Серед кількох десятків православних церков на запорізьких землях своїм авторитетом, вищстю вирізнялися, звичайно, січові церкви — Микигинська, Чортомлицька, Підпільнянська. Гадаємо, тимчасові січові церкви були в Олешківській та Кам'янській Січах.

На новому місці вони будувалися передусім на центральній січовій площі, і були не тільки адміністративно-територіальними, але й своєрідним ідейним, морально-психологічним центром Січі. У січових церквах зберігалось найсвятіше — великий військовий стяг, корогви, військові клейноди запорізьких козаків. Біля січової церкви збиралися загальні чи військові ради, обиралися кошові отамани, старшини, розв'язувались питання війни й миру, виносились вироки, за старим козацьким звичаєм розподілялися землі, угіддя тощо. У дні загальних військових рад у січовій церкві зранку за участі прибувших з найвід-

даленіших слобід козаків провадилися особливо урочисті богослужіння. Ради розпочиналися багатотисячним молебнем, який відправляв настоятель січової церкви⁵³.

У головній церкві й на площі навколо неї відбувалися найважливіші урочистості в зв'язку з надзвичайно шанованими козацьким товариством релігійними святами — храмовим святом Покрова, Великоднем, Різдвом, Хрещенням та іншими.

Внаслідок особливостей своєї релігійності запорізькі козаки за святий обов'язок вважали участь у богослужіннях, релігійних обрядах, доповнюючи їх елементами, що у тій чи іншій формі символізували специфіку січового життя. Богослужіння в день загальної військової ради супроводжувалися виносом знамен, клейнодів; релігійні церемонії на свята Покрови, Різдва, Водохрещення, Пасхи, Богоявлення ознаменовували гарматними залпами; під час читання Євангелія в церквах козаки стояли за традицією з напівоголеними шаблями, символічно демонструючи свою готовність у будь-яку мить захистити православну віру. Якщо в сусідній Переяславсько-Бориспільській єпархії Гервасій, слідом за Синодом, вимагав від своїх парафіян-українців не дотримуватися народних звичаїв, обрядів (на Різдво не колядувати, не святкувати Купальських свят, не влаштовувати ігор, танців та ін.)⁵⁴, то в Запорізькій Січі такі заборони просто не діяли.

Запорожці свято берегли традиції, обряди, пов'язані з церковним поминанням полеглих на полі бою "лицарів". Важко уявити, щоб хтось із запорізьких священиків ризикнув тут затримати поховання козака, вимагаючи більшу плату за обряд, як це не раз траплялося в інших регіонах України.

Участь запорізьких козаків в урочистостях, релігійних святах календарного циклу та обрядах, присвячених традиційним військовим зібранням, звичайно, не вичерпувались потреби запорожців як віруючих людей. Існував могутній пласт їх побутової релігійності, характеристики якого виявлялися на кожному кроці, але через свою переважно вербально-почуттєву специфіку дійшли до нас насамперед в опосередкованому вияві: у домінуванні відносно вузького кола святих, яким козаки присвячували свої церкви, монастирі; у звичаях не страчувати злочинців під Великий піст, навішувати на ікони срібні символічні зображення, хрестики як подяку за врятування, зцілення; у релігійній атрибутиці козацьких поховань, у змісті їх заповітів, епітафії та ін. З назв запорізьких церков, що загалом мало змінювалися з часу заснування, видно, що найбільш шанованим серед запорізького війська був культ Богородиці, віра в те, що вона своїм Покровом прикриє, захистить козаків від численних ворогів.

Козацька маса була носієм своєрідного народного християнства, що мозаїчно містило в собі елементи візантійського православ'я і архаїку стародавніх родових обрядів; свободу свого релігійного світорозуміння і благоговіння перед Біблією, яку, однак, мало хто з козаків читав; нехтування в буденному житті аскетизмом і майже дитячу безпосередність сприйняття обрядів, свят, шанування традицій. Поза сумнівом, що релігійність, щира набожність мали здебільшого обрядовий характер, не були та й не могли бути в масі своїх носіїв по-богословськи обгрунтованими. Найсильніші релігійні почуття, емоції викликали зовнішні чинники обрядового дійства — урочистість, пишність тощо. Але при цьому відданість козаків своїй вірі була такою сильною, що в окремі періоди історії України православна Січ залишалася чи не єдиним заборолем віри в протидії католицькій експансії. Гасла захисту віри, народності, прав і вольностей військових були головними в національно-визвольних війнах українського народу в XVII столітті, де силовим ядром виступало запорізьке козацтво.

Широко відома благодійність козаків-парафіян щодо своїх православних церков, а також шанованих святинь поза межами Січі: в Києві, Чернігові, на Афонських горах і навіть у Палестині. Запорізьке Військо отримувало з царської казни жалування близько шести тисяч карбованців на рік, козацькі ж дари церквам, монастирям, пожертвування школі тільки в грошах сягали нерідко 2500 карбованців⁵⁵.

Не викликає подиву те, що дари, пожертви поступали від старшин, заможних козаків. Наприклад, від кошового атамана (який мав 15800 голів худоби, в тому числі 639 коней)⁵⁶, надійшли кошти на будівництво церков у Межигір'ї, Лохвиці, Ромнах, у рідне село Пустовойтівку, і навіть у Єрусалим. Але показовішими, на нашу думку, для козацької релігійності є факти, коли "сірома" — найбільшій і найчисленніший прошарок запорізького товариства — заповідав на користь церкви більшу частину своїх збережень, навіть якщо вони становили кілька карбованців.

Складовою проблеми релігійності запорізького козацтва є їх ставлення до інших вір і церков. Питання про обстоювання прадідівської православної віри уособлювало не тільки віросповідну, але й національну незалежність. Козацький імператив цього періоду щодо іновірних був категоричним: прибулі в Січ християни і нехристияни різних націй приймалися в громаду лише в разі прийняття ними обрядів східної православної церкви. Всі, хто не погоджувався на хрещення, мали покинути Січ. Відоме нетерпиме ставлення запорізьких козаків до католиків як гонителів православ'я. Нагадаємо, що це був час, коли в Росії, згідно з петровськими указами, за спробу спокусити правос-

лавного віруючого магометанством, іудаїзмом, язичництвом винува-тець карався смертю з подальшим “покладанням на колесо”, тобто колесуванням.

Національну більшість запорізького духовенства становили українці. Вимоги до січових і парафіяльних священнослужителів були простими, але принциповими: присяга на вірність запорізькому Кошу, знання слова Божого, володіння українською мовою, тверезість. Парафію священник міг отримати тільки після відповідного рішення начальника січових церков і наступної посвяти кандидата київським митрополитом з видачею архієпископської грамоти. Залишеним на рік священнослужителям надавалася, згідно з рішенням січової старшини, рівна кількість куренів (всього — 38, по 200 — 700 чол. у кожному), що, фактично, були парафіями, в яких сповідували, причащали, відспівували, загалом керували релігійним життям парафіян⁵⁷.

Неодмінна вимога до самого начальника січових церков (а він, як правило, був членом січової Ради) — вміння проголошувати релігійні проповіді напам’ять українською мовою.

На запорізьких землях діяла низка монастирів, серед яких вирізнялася головна аскетична святиня — Самарський Пустельно-Миколаївський монастир, відомий з 70-х років XVI століття. Своїм козакі вважали Терехтемирівський Хрестовоздвиженський (перейменованний 1627 року на Успенський) монастир. Д. Яворницький слідом за М. Максимовичем вважав, що перша січова церква в другій половині XVI століття підпорядковувалась саме цьому монастирю.

“Тутешнім військовим” називають документи архіву Запорізької Січі⁵⁸ Нехворощанський Успенський монастир поблизу р. Орель. Неподалік існувала Софронієва пустинь, що пізніше започаткувала Григоріївський Бізюків монастир. Близьким для запорізьких козаків був і знаменитий Святогірський монастир, згадуваний у документах з 1624 року.

У цьому переліку монастирів, бузперечно, першорядне місце належить Самарському Пустельно-Миколаївському монастирю. З ним пов’язані важливі сторінки історії не лише запорізьких церков, але й українського козацтва загалом. Перша монастирська церква стала історично першою з відомих нині запорізьких церков⁵⁹. Монастирський чин богослужіння, введений тут на початку XVII століття, був камертоном, що задавав рівень богослужбової справи в решті церков православного Запоріжжя. За давньою українською традицією, при монастирі діяла школа, в якій навчалися діти не тільки запорізьких козаків, а й з Гетьманщини, Правобережжя. В особистій власності деякі ченці мали книги “руською, латинською, німецькою мовами”.

Ще 1904 року в монастирській бібліотеці зберігалось близько 150 рукописних і друкованих книг XVII — XVIII століть⁶⁰. Не раз монастир ставав фортецею проти ворогів, притулком для поранених і хворих козаків. Будучи органічно пов'язаним з козацтвом Запорізької Січі, Самарська обитель змушена була ділити з ним і недолі: кілька разів монастир доводилось піднімати з руїн. 1775 року тільки звернення архімандрита Києво-Межигірського монастиря Гавриїла та намісника Самарського монастиря Аркадія до князя Г.Потьомкіна зберегло монастир від знищення.

Підсумовуючи сказане щодо історії православної церкви Запорізької Січі, зазначимо, що запорізькі козаки, ці специфічні парафіяни (постійно воювали, ризикували життям, мешкали в дикому степу, не мали сім'ї, спадкоємців) через такі неординарні умови потребували “духовних правил спасіння”, задоволення своїх релігійних потреб і почуттів.

Становлення церковної організації в Запорізькій Січі відбувалося за умов дії різних, часто-густо протилежних чинників: з одного боку, це були засадничі, принципові орієнтації Січі на автономність свого існування, незалежність від офіційних структур, законів і норм позасічового суспільства, а з другого — неможливість через релігійно-церковну специфіку православ'я реалізувати цю незалежність поза церковними контактами з великоросійським самодержавним православ'ям та його ієрархами.

Своєрідним компромісним рішенням, що більш-менш задовольняло всі сторони, став допуск до релігійно-церковної діяльності в Січі (за досить суворих обмежень) представників Києво-Межигірського монастиря. Зауважимо, що зв'язки між Січчю й Межигір'ям були діловими й зовсім не ідеїчними. Козаки з повагою, шаную ставились до межигірських подвижників віри. Але якщо позиція останніх не відповідала, на думку козаків, січовим інтересам чи виходила за коло власне церковних повноважень, то запорізьке товариство могло просто проігнорувати своїх духовних наставників. Ієромонаха Межигірського монастиря Іродіона Жураківського (що за дорученням Петра I приїхав у Січ відмовити запорізьких козаків від підтримки Мазепи), запорожці, не зважаючи ні на що, назвали “шпигуном”, пригрозили посадити в просмолену діжку і підпалити. В 1734 р. козаки вважали за доцільне прислухатися до рекомендацій того ж Іродіона (який став уже єпископом Чернігівським) щодо призначення начальником січових церков Нової Січі ієромонаха П.Маркевича⁶².

Непоодинокі випадки, коли кошовий отаман, старшина і товариство змушені були відправляти назад, у монастир, не тільки одного-

двох, а цілі групи ченців через відсутність у них “священства приличествующего” або негідної поведінки (“бытие в ненастоящих порядочностях”) з жорстким формулюванням “не присилати надалі”⁶³.

Щорічна обов’язкова заміна складу межигірських ченців (1-го вересня), що займали різні церковні посади в Січі, здійснювалася останньою, “щоб не давати духовенству можливостей глибоко пускати коріння у землі запорізьких козаків і тим гарантувати військову громадську свободу від домагань духовної влади”⁶⁴.

Такі міркування значною мірою визначали і ставлення церкви Запорізької Січі до влади московського патріарха, київського митрополита. Самодержавна влада, не домігшись від козаків ані військово-адміністративного, ані церковного послуху, змушена була врешті-решт ліквідувати цей розсадник козацьких вольностей “со истреблением на будущее время и самого названия запорожских козаков... за оскорбление... императорского величества чрез поступки и дерзновение, оказания от сих козаков в неповиновении...”⁶⁵.

Подальші процеси в церковному житті південно-східної України, на землях ліквідованої в 1775 р. Запорізької Січі пов’язані з активною колонізацією цього краю, утвердженням тут у церковній сфері синодальних порядків і витісненням всього, що нагадувало про національні особливості православної церкви в Україні. Наприкінці XVIII століття церковні структури земель колишніх Вольностей запорізьких козаків зазнавали постійних змін, внаслідок безперервних адміністративно-територіальних перебудов. За відносно короткий час новостворена єпархія кілька разів переіменувалася: її називали Слов’янською і Херсонською (з 1775 р.), Катеринославською (з 1784 р.), Новоросійською (з 1796 р.), знову Катеринославською (з 1802 р.) Оскільки всі перетворення в краї відбувалися під натиском “переможця” і ліквідатора Запорізької Січі — царського уряду, в обстановці домінуючої військової присутності російської армії, то, звичайно, не йшлося про бодай мізерні спроби зберегти в створеній на підґрунті колишніх січових парафій Катеринославській єпархії особливостей, звичаїв, традицій, притаманних козацьким церквам.

Доречно зазначити, що цензуровані Синодом церковні хроніки стосовно цього періоду часто-густо змальовували запорізьких козаків як “розбійників”, “гайдамак”, “волоцюг”, “очеретників”, а місця їх проживання — “полем для розгулу”, розбійницькими “кублами”⁶⁶. Нова єпархія і її структури організовувались цілком за великоросійським церковним шаблоном, з насадженням ієрархії неукраїнського походження. Згідно з цією політикою росіяни, серби, молдавани, греки, болгары, хорвати, чорногорці та інші мали замінити чи звести до

мінімуму місцеве українське населення. Навіть гнані в Росії старообрядці були на колишніх козацьких землях для царизму бажанішими, ніж українці, бо вони посилювали “російський елемент на периферії імперії”⁶⁷. Однак, незважаючи на всіляке сприяння царизму іншим націям, на утворення спеціальних територій (“Слов’яно-Сербії”, “Нової Сербії”, “Новоросії”), які вже своїми назвами повинні були задавати їм неукраїнський характер, усе ж українське населення з його етноконфесійними особливостями переважало.

Проведений згідно з указом 1784 року про “розбір” священно-і церковнослужителів аналіз показав, що в Слов’янській і Херсонській (невдовзі — Катеринославській) єпархії на вказаний час діяло 424 церкви, а клір нараховував 1394 чол., що було на 511 чол. менше, ніж передбачалось штатами.

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що автономність, незалежність, своєрідність суспільного устрою козацької християнської республіки створювали можливість відносно автономного розвитку і козацької церкви. Тут були умови для збереження і розвитку особливостей, традицій київської гілки православ’я: вирішення більшості церковних питань самою Січчю і лише номінальна залежність запорізької церкви від московських патріархів, Синоду, в тому числі — з питань церковних кадрів; фактична недія тут столичних церковних указів і розпоряджень, спрямованих на зросійщення церкви; могутній пласт козацького православного україномовного середовища, сформованого ще з часів Сагайдачного на традиціях захисту, збереження народності й віри та інше.

Тенденція посилення залежності запорізької церкви від Петербурга складалася поступово, стала очевидною на час існування Нової Січі, але й після 1734 року про реальну і цілковиту залежність запорізької церкви від самодержавних структур говорити не доводиться.

Насильницька ліквідація Запорізької Січі поклала край не тільки цьому унікальному стихійно-демократичному утворенню, але й історичній можливості збереження у всій повноті особливостей православної церкви в Україні. Вже наприкінці XVIII — на початку XIX століття Катеринославська єпархія мало чим відрізнялася від великоросійської церковно-релігійної моделі. Відповідні якісні зміни відбувалися і в середовищі духовенства. Отримуючи дедалі більшу підтримку від великоросійського самодержавства (за Павла I, наприклад, було прийнято кілька десятків указів, спрямованих на поліпшення соціального та матеріального становища духовенства, особливо вищого), духовенство дедалі менше потребувало підтримки знизу, від рядових віруючих. Якщо вбачати в українському православному духовенстві

не лише служителів культу, але й досить грамотний у своїй масі прошарок тогочасного суспільства, який соціально, професійно стояв найближче до селянства, козаків, міщан і об'єктивно міг сприяти усвідомленню ними своєї етноконфесійної самобутності, самосвідомості, то під таким кутом зору переорієнтація духовенства на підтримку владних структур може бути оцінена як втрата соціальними низами свого чи не останнього просвітителя і грамотною виразника національних духовних прагнень. Знехтувавши підтримкою широких народних мас і спокусившись сприянням самодержавної влади, українське православне духовенство (і не тільки воно) змушене було тепер інтегруватися в імперські державні структури зі всіма спричинюваними цим наслідками. Ставши складовою частиною самодержавного духовно-ідеологічного механізму, українське духовенство не могло не стати тепер і зряддям русифікації, денаціоналізації, асиміляції, дедалі більше втрачаючи зв'язки з народним підґрунтям, відчужуючись від нього. Внаслідок такої еволюції в середовищі українського православного духовенства цього періоду практично не знаходимо подвижників — виразників національної самосвідомості — рівня Шашкевича, Вагілевича, Головацького.

На колишніх козацьких землях, як і на Лівобережжі, Слободській Україні, чи не найостаннішим притулком для збереження етноконфесійних особливостей православної церкви в Україні став первинний осередок віруючих — релігійна громада. Вона виявилася найстійкішою в протидії уніфікаційним заходам самодержавно-синодального православ'я, остаточному перетворенню церкви як духовного інституту в складову частину великоросійських самодержавних структур.

3. Становище православної церкви в Правобережній Україні

Термін “руїна”, що застосовується вченими для характеристики відомого періоду вітчизняної історії, мабуть, найбільше підходить і для узагальненої характеристики політичного, соціального, духовного становища Правобережної України у XVIII столітті. Зруйнована нескінченними війнами агресивних держав-сусідів, обезлюднена винищенням корінного населення, примусовим виведенням його на інші території, ця частина України і в православно-церковному плані стала трагічну картину. У такому становищі православна церква лишалася впродовж майже всього XVIII століття, хоча ситуація внаслідок військово-політичних подій багаторазово й кардинально змінювалася.

У поліфонії життєво важливих політичних, національних і релігійних проблем і орієнтацій на Правобережжі (які поділялися наявними суспільними силами на два величезні протидіючі табори) етноконфесійні проблеми викристалізувалися як вузлові. З одного боку — Польська держава з юридично закріпленим панівним католицизмом і політикою колонізації, покатоличення, а з іншого — автохтонне українське населення, у свідомості якого національна приналежність пов'язувалася з православним віросповіданням, так що посягання на один із компонентів такої інтегральної самосвідомості означало посягання й на інший — на національну самосвідомість як таку. На початку XVIII століття реальне співвідношення поляризованих сил було на користь католицького табору. Його прихильниками були польські королі, що, як правило, підтримували католицьку більшість, а їх спорадично-кон'юнктурний лібералізм щодо православних, протестантів у Речі Посполитій просто ігнорувався магнатами-католиками, шляхтою; до цього табору входили також польський сейм, державні структури, магнатерія, місцева шляхта і, зрешті-решт, юридичні закони, зорієнтовані на панкатолицизм; в активі прокатолицьких сил на початку століття були й покатоличені знатні українські роди, українська шляхта, що інколи переслідували православ'я (як це характерно для неофітів) ще з більшим завзяттям, ніж шляхта польська. Українська шляхта, поставлена польською владою перед дилемою: лишатися вірними православ'ю, але втратити свої станові привілеї або ж зберегти їх ціною переходу в католицизм, обрала друге, послабивши православні позиції не лише чисельно, а й якісно: в католицький табір пішли освічені, політично і юридично грамотні сили.

На боці захисників православ'я і української народності лишилися міщани, дрібна українська шляхта — слабка, деморалізована, бідна, нерідко малограмотна, за психологією і побутом близька до селянства. Після царського “прощення” 1734 року малоініціативними щодо захисту православ'я на Правобережжі стали й запорізькі козаки. Занепала діяльність православних братств — колись грізного противника католицизму на національно-культурному терені. До активно діючих захисників православ'я вже не можна було віднести більшість парафіяльного православного духовенства, яке цілою системою правних обмежень, заборон, а також сваволею місцевого шляхтича-католика, травлею, репресіями примушувалося до прийняття унії чи католицизму. Дискримінаційними юридичними законами практично всі верстви українського православного населення було позбавлено можливості обстоювати свої релігійні, національні права в польському

сеймі, державних органах. Польські протестанти, на яких православні могли розраховувати як на союзників, самі перебували у скрутному становищі й не могли істотно допомогти. Підтримка одновірців з Росії була спорадичною, політично кон'юнктурною і часто викликала наслідки, протилежні бажаним. Усе це послаблювало і деморалізувало православний табір в очах державно підсиленого католицизму. Чи не найдошкульнішого удару православ'ю на зламі XVII — XVIII століть було завдано власною ієрархією. Виявилось, що з 80-х років такі авторитетні православні кафедри, як Львівську, Перемиську посідали єпископи, що таємно прийняли уніатство. Йдучи на цей крок, православні ієрархи Правобережжя Й.Шумлянський, І.Винницький, В.Шептицький, С.Тваровський вбачали в унії “засіб примирення” православної та католицької церков і змогу отримати уніатським духовенством і парафіянами — колишніми православними — в Польській державі права та привілеї, тотожні католицьким: місця в сеймі, трибуналах, участь у сеймиках, непідсудність у світських судах у справах віри тощо⁶⁸.

Щирість цих прагнень ставилась під сумнів через засоби, якими це планувалось зробити. Згадані архієреї таємно (але в присутності папського нунція) прийняли унію і тривалий час, діючи як православні ієрархи, від імені православної церкви готували підґрунтя з метою оприлюднити союз з Апостольським престолом. Лише 1691 року перемиський єпископ І.Винницький відкрито проголосив себе і свою єпархію прихильниками унії. Львівський єпископ Й.Шумлянський (якому підпорядковувались Львівська, Галицька та Кам'янець-Подільська єпархії) заявив про присєднання до унії 1700 року⁶⁹. Тільки під натиском урядових репресивних заходів, економічних санкцій, постійних католицьких гонінь 1708 року (після 112 років боротьби за православну віру і культуру) на унію було переведено (1708 р.) славнозвісне Львівське братство. До 1712 року православною лишалася Луцько-Острозька єпархія.

Осередками православ'я на Галичині і Волині тривалий час були Скит Манявський (нині Івано-Франківщина) і Почаївська лавра (на Тернопільщині).

Постає питання: внаслідок чого наприкінці XVII — на початку XVIII століть стався кількісний стрибок в унізації православного Правобережжя, такий, що за три десятиліття унію прийняло більше парафій, ніж за весь період починаючи з 1596 року? Чому православні ієрархи, духовенство, миряни і навіть братства — совість православних віруючих — рано чи пізно переходили на унію?

Побіжний аналіз цього феномена показує, по-перше, що діяв надзвичайно сильний чинник, — адже за порівняно короткий час відбулися зміни в церковному житті на величезній території тодішньої “Польської” України. По-друге, йшлося про кардинальну зміну церковних орієнтацій, принципова відмінність між якими навіть на рівні масової буденної релігійної свідомості добре закарбувалася уроками відновлення православної ієрархії 1620 року, національно-визвольною війною 1648 — 1654 років та іншими подіями. Як усвідомлене діяння величезних мас такі принципові переорієнтації в релігійній сфері, в сфері релігійної свідомості в короткий історичний період просто нерсальні. Можливий лише зовнішньо схожий на церковну переорієнтацію, формальний перехід духовенства, парафіян з однієї церкви в іншу. Але і в цьому разі потрібен могутній важіль, завдяки якому можна було б прискорити події. Оскільки власне релігійні, церковні засоби досягнення цієї мети пов’язані з копіткою і, головне, тривалою роз’яснюючою, перевиховною роботою, чого тоді не було, то лишається припустити, що такий всесильний важіль мав позарелігійне, позацерковне походження.

Ним на Правобережжі стала державно-військова підтримка політики покатоличення, стимульована, по-перше, законами Польщі, що надавали односторонні переваги католицизму і дискримінували права так званих дисидентів, тобто православних, протестантів та інших; а по-друге, безкарністю магнатів-католиків, місцевої шляхти, що могли ігнорувати неприйнятні для них укази короля, сейму, вже не кажучи про свавілля у встановленні порядків у своїх володіннях.

Перехід навіть тих небагатьох православних ієрархів, які лишилися у Львові, Перемишлі, Луцьку, на унію, безперечно, деморалізуюче вплинув на частину рядового православного духовенства і віруючих, тим більше, що тривалий час проунійні заходи ієрархів — таємних уніатів пояснювалися вигаданими інтересами православної церкви, а польське державне сприяння прихованим унійним цілям цих архієреїв на поверхні виглядало як піклування про православну церкву з ініціативи її ієрархів. Переслідування православних священиків, авторитетних братчиків, причту, що чинили опір наверненню в унію; обмеження їх громадянських прав, залічування до розряду бунтівників, звільнення від церковних посад, знищення православних церков, пограбування церковного та особистого майна, у поєднанні з всбажанням польських судів займатися скаргами православних, на решті, фізична розправа над останніми дали, звичайно, нове збільшення чисельності формально уніатських парафій.

Справжнім мартирологом православної церкви Правобережжя у XVIII столітті є документи, зібрані в IV томі I частини “Архива Юго-Западной России”. Вони свідчать, наприклад, як у цей період католицькою та уніатською верхівкою були захоплені всі маєтки і майно Київської митрополії, Києво-Печерської лаври, Київського Золотоверхого Михайлівського, Пустельно-Миколаївського, Межигірського, Братського училищного монастирів, що розташовувалися на Правобережжі, а також волинських Дерманського, Дубенського та ін.⁷⁰ Тільки на маєтки Києво-Братського училищного монастиря, що були на Правобережжі, за 1727 — 1757 роки польсько-католицькі загони напали понад 20 разів⁷¹. Ці напади супроводжувалися пограбуваннями, нанесенням тяжких ран ченцям, монастирській обслузі, вбивствами та ін.

Збереглась величезна кількість історичних документів, які показують, хто конкретно, якими засобами запроваджував унію, ліквідував православ'я, якою була реакція місцевого населення на такі акції. З цієї точки зору особливо показовими є рапорти уніатського офіціалу Коритинського про переведення на унію православних церков і місцевого православного монастиря у Збаражі (нині Тернопільщина). Тут, як і в багатьох інших регіонах України, масова практика використання адміністративно-силових, репресивних методів переведення православного населення на унію в офіційних документах католицьких і уніатських організаторів церковної “переорієнтації” маскувалася донесеннями про єднання місцевих віруючих з Апостольським Престолом нібито “гуртом і добровільно”⁷².

Десятки, сотні фактів з історії православної церкви Правобережної України переконують, що і у XVIII столітті йшлося не про свідому, вмотивовану, бажану широким загалом віруючих заміну однієї церкви на іншу, а адміністративну, нав'язану зверху панівним католицизмом ліквідацію православної церкви. Ні сама ідея унії як моделі поєднання православної і католицької церков під зверхністю папи Римського, ні практика її реалізації не виходили з мас православних віруючих, а були цілком витвором польсько-католицьких та ватиканських владних структур, що спиралися на зацікавлених в унії кількох православних ієрархів. Основна маса віруючих через свою обмеженість, низький освітній рівень тощо не могла усвідомлювати сутність, мету і наслідки таких переорієнтацій і приймала на віру діяння високих церковних авторитетів. Але нехристиянські, нецерковні засоби впровадження унії засвідчували неправедність здійснюваного і багатом рядовим віруючим — справді далеким від богословських тонко-

щів, але сильним своєю життєвою інтуїцією, досвідом і здоровим глуздом.

Кінець XVII — початок XVIII століть пройшли під знаком бездіяльності, фактичного ігнорування польськими державниками статей Андрусівської угоди 1667 року, “Вічного миру” між Варшавою та Москвою 1686 року та інших документів щодо прав і свобод “руського народу релігії грецької” у межах Польської держави. Істотні для православ’я зобов’язання польської сторони не примушувати до унії і католицизму, не чинити перешкод під час висвячування православно-го духовенства київськими митрополитами, про підпорядкування православних єпископів Польщі київській кафедрі, про право Москви втручатися у справи православного населення Польщі та інші положення, зафіксовані договором 1686 року⁷³, чверть століття фактично лишалися на папері і тільки 1710 року під тиском російських властей були підтверджені польським сеймом. Але замість очікуваних послаблень антиправославного тиску, католицької войовничості та фанатизму і в наступні десятиліття тут тривала дискримінація некатоліків. Рішенням сеймів православних громадян Речі Посполитої було позбавлено участі в міському самоуправлінні, трибуналах, комісіях, можливості бути послами сеймів, шукати захисту в російському посольстві у Варшаві та ін. Низка постанов була спрямована на обмеження відтворення православної церкви і її структур: не дозволялося будувати нові церкви, ремонтувати старі, гальмувалося відтворення потрібної чисельності православно-го духовенства тощо⁷⁴. З польських офіційних документів було вилучено навіть самі терміни “православ’я”, “православна церква”. Сейм 1717 року, називаючи православних віруючих “незгодними з Римським сповіданням”, а православні церкви — дисидентськими, постановив, щоб усі такі церкви в містах, містечках, селах були знищені. Він заборонив проведення не тільки загальних православно-релігійних зібрань, а й приватних і визначив міри покарання до порушників цих указів. Заборонено було також православні проповіді, церковний спів⁷⁵.

З часу уніатського собору в Замості (1720 р.) починається офіційне творення нової концепції церковно-історичного процесу, де уніатська церква грецького обряду вже проголошувалася єдиною законною церквою в Речі Посполитій (крім, звичайно, католицької), і стверджувалося, що колишні православні єпархії перейшли на унію добровільно і назавжди. Оскільки за такого тлумачення церкви і парафії, що залишалися православними, ставали явищем незаконним, то собор закликав і ці залишки православ’я навести в унію. Рішення собору було затверджено папою Римським Бенедиктом XIII і опубліковано

Конгрегацією пропаганди віри⁷⁶. Фактично протиправним силам було видано своєрідний карт-бланш на нові переслідування, репресії щодо православних українців та їхньої церкви. Проти православного духовенства, віруючих почалася справжня війна. Католицький фанатизм по суті узаконився. Православну віру вже називали не тільки “холопською”, а й “аріанською”, “собачою”, а Україну та Білорусію — “країнами невірних”⁷⁷. Як не важко було примусити стати на захист православних російського резидента у Варшаві поляка Голембйовського, але й він, обурений військовим насиллям над беззбройними православними священиками, парафіянами, інформував про дії польської сторони: “Забувши страх Божий, вони в’їжджають верхи у церкви, стріляють у вівтарі та образи, рвуть їх і ломлять хрести; на духовних і світських людей вони нападають у церквах і на смерть убивають; вони викидають ченців із монастирів, а в жіночих монастирях, на посміховище, роздягають черниць до голого і так виганяють їх; майно й доходи монастирські відбирають, церкви нищать; образи Спасителя вони топчуть ногами, ріжуть і пробивають ножами, кидають і тягнуть вулицями, промовляючи богохульні слова: “Схизматичський Боже! Невже ж ти не станеш за свою правду”⁷⁸. Церковні треби (шлюб, похорони тощо) за православним обрядом постановою польської Генеральної конфедерації можна було здійснювати лише з дозволу місцевого католицького ксьондза, до того ж — за плату. Публічні похорони заборонено. Православні могли ховати померлих тільки вночі. Прихильники грецької віри були зобов’язані бути на всіх католицьких процесіях. Діти від змішаних шлюбів мали належати до католицької церкви⁷⁹.

Припускаємо, що серед сотен тисяч православних, як духовенства, так і мирян, які за цих умов переходили на унію, було немало таких, хто робив це свідомо, за переконанням: комусь не подобалася перспектива церковної підпорядкованості Москві, комусь — православна церква в особі місцевого священика, ченців, що займалися “здирствами” або вели несправедливий спосіб життя. Частина православних віруючих — здебільшого освічена шляхта, міщани, ремісники свій вибір на користь унії могли зробити, сподіваючись, що приналежність до цієї церкви дасть змогу здобути їм і їхнім дітям європейську освіту, культуру, відкриє перспективу службової кар’єри та ін., як це обіцяли католицькі та уніатські адепти. Певна частина православних віруючих, не в змозі самостійно визначити свою позицію в складних і заплутаних ситуаціях і вихована на беззаперечному послуші своїм пастирям, пішла за ієрархами та духовенством, що прийняли унію.

Однак вирішальним чинником, що зумовив подальший перехід маси православних віруючих на унію в Польщі XVIII століття, був тотальний (політичний, економічний, соціально-правовий, духовний, психологічний) тиск державного католицизму на православну церкву, що здебільшого набував форм релігійних переслідувань, репресій, а то й фізичного знищення. За цих умов чимало українських селян, щоб врятуватися, видавали себе за уніатів⁸⁰.

Після втрати православною церквою кафедр у Львові, Перемишлі та Луцьку в межах Речі Посполитої лишилась тільки одна православна єпархія — Могилівська, а єпископ, що її очолював, — єдиним архієреєм для православних підданих Польщі.

Щоправда, договором 1686 року між Москвою і Варшавою передбачалося, що церковне управління православними єпархіями, монастирями на українських та частині білоруських земель Польщі здійснюватиме київський митрополит. Йому на цій території підпорядковувалися митрополича область, що складалася, насамперед, з православних монастирів та їхніх маєтків, які називалися “закордонними” й існували на правах митрополичої ставропігії. Проте цей канал допомоги правобережному православ'ю з різних причин (ослаблення самої київської кафедри, її розташування за межами Польської держави, католицька протидія контактам тощо) тривалий час діяв малоєфективно. Православні українці змушені були звертатися до могилівських архієреїв.

Істотною причиною того, що православ'я, нещадно переслідуване католицизмом у XVIII столітті, все ж не було остаточно знищене на українських та білоруських землях, як гадав професор В. Антонович, була позиція православного селянства⁸¹. З цим не можна не погодитися. Саме непохитність простих парафіян, опір, хоч і пасивний, покатоличенню дозволили православ'ю вистояти, а в 60 — 70-их роках завдяки більш-менш послідовній підтримці Росії — розпочати відкриття і активну боротьбу за права і свободи православних віруючих, за відродження православної церкви в Правобережній Україні.

Певну надію на краще породжували й повстанські рухи, що в першій половині XVIII століття прекотились по Київщині, Поділлі, Волині і були стихійною реакцією знедолених мас не тільки на економічні, соціальні умови життя в Польщі, а й на національно-релігійне безправ'я. Зазначимо, що на Правобережжі навіть духовенство мусило відбувати панщину. Звідси — підтримка прихильниками православ'я гайдамацьких рухів 1734, 1750, 1760-х років, що охопили майже всю Правобережну Україну. Якщо соціально-політичні, національні аспекти руху в свідомості його учасників ще не викристалізувалися,

чітко не сформувалися, то, як писав М.Грушевський, домагання в релігійній сфері ще в попередньому столітті були продумані, з'ясовані, мали характер конкретний, прийнятний для народних мас⁸².

Провідна роль в організації захисту прав і свобод православного населення на території Польської держави у 50 — 60-х роках належала моголівському єпископу, вихованцю Київської академії Григорію (Георгію) Кониському та ігумену Мотронинського Свято-Троїцького монастиря на Чигиринщині Мельхиседеку Значко-Яворському, прозваному католицькою шляхтою за лідерство у захисті православ'я “царем схизматицьким”. Завдяки їх зусиллям на землях Правобережжя в 60-ті роки почався процес відходу православних громад від унії.

“Ми, громада в'язівська, — писали переяславському єпископу Гервасію колишні уніати, — всі враз підписуємось на православ'я і просимо ваше преосвященство за тих, котрі підписались ляхам, (бо їх) брали насильством за шию... прислали драгунів... горілкою напували...”⁸³. Чисельність православних віруючих, що кидали прийняту не з своєї волі унію, зростала доти, доки не розпочалася зустрічна уніатська акція гальмування будь-якими засобами повернення віруючих у православ'я. Черкаський губернатор, аби зупинити православний рух, не лише погрожував повісити на деревах чи посадити на палі десяток-другий мотронинських ченців⁸⁴: він викликав польські війська, які з нечуваною жорстокістю розправилися з віруючими Черкащини, що посміли покинути унію і повернутися до православ'я.

За всієї важливості розв'язання православного вузла в межах Польської держави ця проблема для держав-сусідів слабнучої Польщі часто-густо слугувала прикриттям, приводом для реалізації своїх політичних інтересів. У 1767 — 1768 роках в оточеній російськими військами Варшаві польський сейм прийняв Вічний трактат між Росією і Польщею, третій пункт якого декларував “на вічні часи... вільне сповідання віри грецької східної неприєднаної... купно з правами і перевагами світськими і духовними на користь всіх жителів Речі Посполитої Польської”⁸⁵. До Трактату додавався так званий Сепаратний акт, що скрупульозно фіксував “вольності та переваги греків східних, неуніатів та дисидентів, жителів республіки Польської та приналежних до неї провінцій”. Вже з тих акцій, які відтепер польська сторона зобов'язувалася не чинити щодо православних, бачимо, яким тяжким було становище останніх і скільки треба було мати громадянської і особистої мужності, щоб словідувати православну віру в атмосфері католицького фанатизму. Документ, наприклад, вимагав, щоб “греки-неуніати” відтепер іменувалися у Польській державі не ерети-

ками, не відступниками, не схизматиками, не дезунітами, а “греками східними неунітатами”.

Організованим політичним і релігійним виявом польської сторони на ці рішення сейму, а також на створення Слуцької (для православних та дисидентів) та Торнської (для лютеран, кальвіністів) конфедерацій стало утворення Барської конфедерації на Поділлі. Оскільки рухові барських конфедератів з самого початку було надано антиросійського, патріотичного характеру, то він набув серед поляків широких масштабів і відзначався досить жорсткими діями конфедератів щодо православних українців.

Загострення політичних, економічних, релігійних, національних проблем породило навесні 1768 року найбільш масове в ланцюгу гайдамацьких рухів 1734, 1738, 1750 років повстання, відоме в історії як Коліївщина. Однією з головних цілей повстання було подолання релігійно-національного гніту, під яким перебувало православне населення Правобережної України.

Треба зазначити, що ненависть повстанців до конфедератів, шляхетського режиму в ході повстання нерідко переносилася на всіх католиків, уніатів. Ситуація поблизу Канева в червні 1768 року, що була зафіксована в донесеннях графа Рум'янцева до Катерини II, мабуть, була типовою для тогочасної України: “По всій царині містечка Канев (відбувається) взаємна помста між собою...”⁸⁶ (між православними підданими і католицькими дідичами. — *Авт.*)

Документи Кодненської польської військово-судової комісії, що згодом виносила вироки учасникам Коліївщини, за всієї їхньої упередженості, свідчать, що в умовах католицьких репресій значна кількість православного духовенства викликала до себе недовіру з боку простих віруючих, а в окремих випадках — і досить рішучі дії щодо себе через свою угодівську поведінку щодо польсько-католицьких властей, неодноразові корисливі переходи з православ'я на унію і навпаки, своєю, по суті, байдужою, меркантильною позицією у виборі віросповідання, хоч на той час це було надзвичайно принципове питання: конфесійна приналежність тоді фактично ідентифікувала етнічну. Це, ймовірно, й дало підставу В. Антоновичу не включати духовенство до чинників, завдяки яким православ'я Правобережної України вистояло⁸⁷.

Офіційна реакція російського престолу на Коліївщину відома: “Ніхто нами не посилався до Польщі для того, щоб підняти бунт наших одновірців, проти їх співгромадян інших сповідань”, — писала Катерина II в указі в липні 1768 року. Імператриця назвала українських повстанців “розбійниками, злодіями і порушниками громадського спокою”⁸⁸. Катерина II і великоросійська самодержавна влада,

яку вона уособлювала, боялися, передусім, щоб до соціально-політичного, соціально-економічного напруження між поміщицькою владою і обездоленим українським селянством не додалася небезпека католицько-православної міжусобиці. Меркантильне, кон'юнктурне ставлення російського престолу до стану православного населення Польщі швидко зрозуміли католицькі магнати, шляхта. Участь російських властей, наляканих розмахом народно-визвольного руху, у розправі над українськими повстанцями було сприйнято католицизмом як свободу для себе в нових репресіях проти православних українців та білорусів, що тривали майже чверть століття.

Кардинальні політичні і державно-адміністративні зміни внаслідок першого поділу Польщі 1772 року черговий раз істотно позначилися на становищі православного населення Польщі. Територіальні надбання Росії, Австрії та Пруссії, болісні для Польщі, були пом'якшені поступками католицькій стороні у релігійному питанні. Погодження на звуження прав православних і “дисидентів” порівняно з зафіксованими у Сепаратному акті 1768 року було, власне, компенсацією для Польщі за анексію. Однак ці звичні для тогочасної дипломатії розміни не йдуть ні в яке порівняння з головним: польська сторона побачила, по суті, байдуже ставлення Росії до українського православного населення Польщі і почала мстити беззахисному селянству, міщанству за своє політичне приниження⁸⁹. Розпочався досить тривалий (аж до 90-х років) період польської реакції, значною мірою — антиправославного характеру. Лише за 1776 рік у православних було відібрано близько 800 церков⁹⁰. Зрозуміло, що таке переведення на унію знову ж таки не мало нічого спільного із зміною релігійних переконань, з усвідомленим рішенням. Часто-густо присяга унії була формальною: священики, парафіяни продовжували дотримуватися традиційного для них православного віровчення, культу та обрядів, лише імітуючи прихильність до унії у разі перевірки їх властями.

Перешкоди й утруднення єпископської опіки православних віруючих Польщі “з-за кордону” — з Могильова, Переяслава, Києва — спричинили до порушення питання про спеціального православного єпископа для цього регіону. Імператорським указом 1785 року “для управління церквами, що знаходилися у Польщі”,⁹¹ був призначений В. Садковський з офіційним титулуванням єпископа Переяславського і Бориспільського, обов'язками коад'ютора Київської митрополії і осідком у Слуцькому Свято-Троїцькому монастирі. Хоч єпископ Віктор 1787 року у Тульчині (на Вінничині) склав присягу Польщі, католицький табір вбачав у цьому призначенні новий стимул для піднесення руху прихильників православ'я і віднині будь-які негараз-

ди католицької справи на українських землях пов'язував з діяльністю цього єпископа. Справа врешті-решт закінчилася рішенням сейму (1789 р.) про арешт В.Садковського та ще кількох православних діячів як "збудників бунтівних настроїв", що згодом вилилося в звинувачення в "державній зраді"⁹².

Водночас спеціальна сеймова депутація, яка займалася справою В.Садковського, дійшла висновку, що заради блага і спокою Польщі треба поліпшити юридичне становище православної церкви, створити нову структуру церковно-православного управління, яка б зробила православну церкву в Польщі автономною і вивела її з-під російської опіки. В березні 1791 року польський сейм дозволив, не зважаючи на опір католицьких радикалів, скликати в Пінську православну церковну генеральну конгрегацію (собор), де мали розглянути проект нової структури та організації "греко-уніатської" церкви в Польщі.

Було б помилкою пояснювати спроби поліпшення становища православного населення у 1789 — 1791 роках з боку Польщі якимось раптовим прозрінням католицької більшості, усвідомленням нею неправедних умов існування некатоліків та ін. Справа в іншому. Польща як держава перебувала у патовій ситуації: ззовні реальна загроза нового поділу території Росією, Австрією, Пруссією; всередині — безпомічний король, безперервне протиборство ворогуючих політичних угруповань магнатів, шляхти, тривожне очікування вибуху повстання українського та білоруського селянства, пригніченого політично, економічно, національно, релігійно. План унезалеження православної церкви від Росії за цих умов давав хоч якісь надії на поліпшення ситуації, відтягнення розв'язки — адже обрубувалися легальні зв'язки неспокойного українського православного населення з керівним центром у Москві, зв'язки, на думку польської сторони, не лише релігійні.

Нова організація церковного управління, оголошена на Пінській конгрегації 1791 року, фактично була кроком до автокефалії православної церкви у Польщі, незалежності від російських церковних властей. Передбачалося створення власної ієрархії (архієпископ, три єпископи), відновлення стародавніх принципів соборноправності та виборності. Пінська православна конгрегація 1791 року, крім прийняття нових Правил церковного устрою, обрала Головну консисторію та її голову. Всі керівні органи, передбачені Правилами, у своїй діяльності мали керуватися канонічними правилами, постановами семи Вселенських соборів.

Проти рішень конгрегації виступив Апостольський престол, значна частина магнатерії, шляхти, уніатського духовенства та чернецтва.

Лише після оголошення російським послом у Варшаві заяви про вступ царських військ на польську територію сейм поспішив з розглядом пінських документів і в травні 1792 року їх ухвалив. Деяко пізніше був звільнений єпископ В.Садковський, який просидів у в'язниці три роки. Однак нова політично-адміністративна ситуація після другого поділу Польщі (1793 р.) фактично позбавила чинності рішення Пінської генеральної конгрегації і чотирьохлітнього сейму щодо православної церкви. На приєднаних українських і білоруських землях почали діяти закони і розпорядження владних інститутів Російської імперії.

На цій території були утворені Брацлавська (за назвою міста на Поділлі), Ізяславська (назва, похідна від містечка Ізяслав — сучасна Хмельниччина) та Мінська губернії. З врахуванням того, що на величезній території трьох названих губерній лишилося порівняно мало православних парафій, церков, монастирів, духовенства, вирішено було створити тут одну Мінсько-Ізяславсько-Брацлавську єпархію, хоч у Росії вже відбувався новий державно- та церковно-адміністративний поділ. У межах єпархії 1793 року перебувало 329 православних церков⁹³. Самодержавні пріоритети цього періоду добре видно із змісту рескрипту Катерини II генерал-губернаторові Мінської, Ізяславської та Брацлавської губерній: “Попередити тих з уніатів, що з'єднуються з православ'ям, що з ними вчинено буде зі всією суворістю законів, якщо своє з'єднання вони вважатимуть за привід до непослуху й негідпорядкування поміщикам, чи до іншого якого свавілля”.

Після третього поділу Польщі (1795 р.) і прислання до Росії Західної Волині, а до Австрії — українських земель Східної Галичини, Закарпаття та Північної Буковини стався новий адміністративний та церковний поділ Правобережжя. У квітні цього року було створено Подільську єпархію, 1799 року — Волинську з титулом єпископа “Волинський і Житомирський”. Істотні зміни, як вже зазначалося, відбулися у ході визначення нових кордонів Київської єпархії.

Зрозуміло, що новий церковно-адміністративний устрій на Правобережній Україні — це лише одна з багатьох невідкладних проблем, з якою довелося зіткнутися Російській православної церкві внаслідок приєднання величезної території з населенням, що майже дві сотні років перебувало під тиском католицизму та унії.

Інша, важливіша проблема, — вибір населенням віросповідання. Відтепер не діяли польські закони, згідно з якими віруючі утримувалися в католицизмі, унії під страхом бути прирівняними до карних злочинців. Поки Синод, церковна адміністрація, споглядаючи вичікувальну позицію царських властей, зволікали з конкретними рішеннями, рух за повернення у православ'я пішов від народних низів

явочним порядком. У лютому 1795 року, як констатував В. Садковський, до православної церкви повернулося 1010090 чоловік з 1700 церквами і 1032 священниками. На кінець правління Катерини II (1796 р.) за рахунок Правобережжя православна церква збільшилася майже на два мільйони⁹⁵.

Не погоджуючись з поглядом adeptів тієї чи іншої церкви і прагнучи об'єктивно оцінити ці принципово важливі процеси, назвемо найважливіші чинники, у силовому полі яких, на нашу думку, відбувся перехід віруючих від однієї церкви до іншої. Насамперед, перестав діяти такий могутній важіль тиску на релігійну свідомість, як Польська держава з її антиправославними законами. Уніатська церква, що значною мірою трималася завдяки підтримці католицької держави і її місцевих адміністрацій в Україні, втратила опору, швидко розпалася, зберігшись тільки там, де така державна підтримка ще лишалася, — в Галичині. За всієї реакційної сутності поділу Польщі і знищення її як держави агресивними сусідами, звільнення православних, протестантських віруючих від релігійного гніту — явище безперечно прогресивне. Було б дивно, коли б народи, десятками і сотнями років поневолені релігійно, національно, не скористалися б нагодою для свого волевиявлення. Однак у цій можливості вільного вибору релігії і церкви населенням є істотний нюанс — присутність російських військ у межах колишньої Речі Посполитої (саме на цьому акцентують увагу греко-католицькі джерела). Чи впливала військова присутність на вибір релігійної позиції місцевого населення? Мабуть, впливала. Щоправда, якщо звернутися до архівних матеріалів, то цей тиск був лише блідою копією того масованого адміністративного примусу, який здійснював польський католицизм у XVI — XVIII століттях заради переведення православних українців та білорусів на унію. Можна припустити, звичайно, що свого часу російська цензура вилучила з архівів частину матеріалів, що компрометували російські силові методи повернення в православ'я. Однак на користь судження, що загалом це було закономірне, а не інспіроване державно-військовими чинниками (як це було пізніше), повернення віруючих до своєї колишньої віри свідчить і те, що навіть за умов російської військової присутності не йшлося про поголовний перехід з унії на православ'я. Якщо 1771 року уніатська церква мала 12 мільйонів віруючих, 13 тисяч парафіяльних церков і 250 василіянських монастирів, то 1804 року, незважаючи на істотне зменшення, в Росії лишилось 1398500 віруючих — прихильників уніатства, 1388 уніатських парафіяльних церков, 40 монастирів⁹⁶.

Географія поширення уніатських парафій, що лишилися, їх насиченість на українських землях у вказаний період досить точно відображали наслідки поширення унії її організаторами: значну кількість парафій на заході, де унія впроваджувалася тривалий час, наполегливо, з використанням усього арсеналу засобів, і їх істотне зменшення з просуванням на схід, де поширення унії не було таким інтенсивним, проте опір їй був сильнішим. Таких неправославних аномалій на заході українських земель не було б, аби перехід у православ'я здійснювався виключно адміністративними засобами чи навіть за допомогою війська — був би однорідний православно-конфесійний простір без будь-яких згадок про унію.

В аналізі релігійної ситуації, що склалася на Правобережжі наприкінці XVIII століття, на нашу думку, не слід переоцінювати зміни, що тут відбувалися, не екстраполювати кардинальність політичних потрясінь на соціально-економічну, духовну сфери. Головний системоутворюючий елемент держави — сільська громада з поміщиком — практично не змінився. І за нових умов домінантною у позиції великоросійського самодержавства була соціальна солідарність, а не сприяння одновірцям: владні структури готові були скоріше стати на захист поміщика-католика, ніж простого селянина-православного. Як реальний господар становища, місцевий дідич-католик продовжував користуватися своєю безмежною владою, по можливості насаджував католицизм і унію, принижував “хлопську віру” — православ'я. Не випадково через деякий час імператорська влада змушена була видати низку указів, що забороняли релігійні утиски і насильства щодо православних віруючих у колишніх польських воєводствах. Укази пояснювали парафіянам, що “вони безбоязно можуть приєднуватися до греко-східної православної церкви, не побоюючись утисків”⁹⁷.

Водночас немає підстав вважати, що російське самодержавство своїми указами після 1796 року обмежувало права і свободи католиків та уніатів. Навпаки. Добре відомі симпатії імператора Павла I — Великого магістра Мальтійського ордена (з 1797 р.) — до католиків. Його укази щодо римо-католицької та уніатської церков у Росії мало нагадують картину державно санкціонованих утисків, гонінь, “жандармського” навернення з унії до православ'я, як інколи стверджують греко-католицькі автори. Ніякими державно-адміністративними санкціями не можна було б за порівняно короткий строк перевести на православ'я такий загальний віруючий на величезній території з слабкою, тільки-но створюваною російською місцевою адміністрацією з осіб здебільшого польського походження. Процес таких масштабів уможливлувався лише за однієї умови — коли б самі віруючі прагнули

повернутися до православ'я. Там, де такого бажання не було, де унія протягом двох століть закріпилася (частково Волинь, ряд регіонів Білорусії), на православ'я перейшли лише окремі парафії і ніяка військова присутність не могла змінити це становище.

Іменний указ у жовтні 1799 року "Про приведення єпархіальних меж у відповідність межам губерній" підбив остаточний підсумок церковно-адміністративним перебудовам на Правобережжі у XVIII столітті. За статистичними даними, на час виходу указу в Брацлавській (пізніше Подільській) єпархії було 1593 православні церкви, в Житомирській (пізніше Волинській) — 1446 церков⁹⁸. У Київській єпархії 1800 року налічувалось 1323 церкви, 1577 священників, у тому числі в самому Києві — 37 церков, 47 священників⁹⁹.

Узагальнено оцінюючи релігійно-церковні процеси цілого століття, зазначимо, що за цей період православна церква в Правобережній Україні зробила своєрідний повний оберт своєї долі: почала століття втратою своїх найавторитетніших і найчисельніших єпархій, пройшовши через драматичні, а подекуди й трагічні часи релігійних гонінь і репресій, внаслідок яких на величезній території лишилося тільки кількасот православних громад; і лише наприкінці XVIII століття розпочавши відновлювати втрачене: церкви, монастирі, парафії, духовенство, ієрархію. Цей складний період аж ніяк не можна назвати періодом творення, зростання, зміцнення церкви. Протягом всього століття історія православної церкви Правобережжя творилася у фарватері домінуючих соціально-політичних процесів: військові перемоги тієї чи іншої держави позначалися на долі церкви часто-густо сильніше, ніж власні, іманентні закономірності розвитку конфесій. За умов, що склалися тоді на Правобережжі, протидіючі політичні сили, як правило, зверталися до релігії не так як до духовної цінності, як до ефективної карти у політичній грі. Втратами обернулося для правобережних українців майже двовікове спольщення і покатоличення, насадження тут католицько-польської культури — через католицькі та уніатські монастирі, школи, друкарні, державну польську мову тощо.

XVIII століття не відзначилося здобутками для православної церкви українського Правобережжя і як церкви з притаманними їй національними особливостями. Соціально-економічний, національний гніт іновірної нації змінився таким самим гнітом одновірців. Разом з утвердженням і зміцненням самодержавної влади на приєднаній території великоросійські церковні інституції заходилися ліквідувати, забороняти, вилучати, скасовувати в церковній практиці Правобережжя все, що хоч чимось відрізнялось від російського церковного шаблону. Як і в інших регіонах України, під приводом боротьби з "латинством"

(а його вияви, звичайно, не могли не мати місця) розпочалася великодержавна кампанія ліквідації національних особливостей у православної церкві України. Уніфікаційні заходи під дєвїзом “купночїнїя” стали чи не головним завданням самодержавного православ'я в “Малоросїї”.

4. Православна церква України в горнилі самодержавної уніфікації в XIX столїтті

Кїнець XVIII — початок XIX столїть в історїї України й православної церкви пройшли під знаком їх практичного прилучення до складу Росїйської імперїї, кардинальних уніфікаційно-державницьких перебудов на українських землях, зламу і знищення всього того, що хоч якось нагадувало про своєрїдність історичного шляху України та її народу. Майже всі українські землі після столїть державної, національної, культурної, релїгїйної розриваності нарештї було об'єднано, однак не в суверенну і незалежну національну державу, а в етнічно знесоблену складову частину Росїйської імперїї, де ігнорування національних ознак українцїв, як і інших народїв, було піднесено до ступеня свїдомої державної полїтики. Плани Миколи I щодо Правобережної України — “ввести край сей силою возвышенїя православїя и элементов русских в безразличное единенїе с великоросїйскими губернїями”¹⁰⁰ — можна квалїфікувати як тодїшний самодержавний пїдхїд до всеї України. Прїоритетні ідеологїчні цїнності рїзномовного державного конгломерату вичерпувалися вїдомою уварївською формулою: “Самодержавство, православ'я, народнїсть”, де пїд останньою малась на увазї лише росїйська народнїсть. Усї інші розцїнювалися як її прикра модифїкація, або ж взагалї вїдносилися до неповноцїнної і другорядної групи “їнородцїв”.

Початок XIX столїття збїгається ще з однїєю особливїстю — державно визначеним курсом на змїцнення православної церкви як складової частини державно-бюрократичної системи і одного з гарантїв соцїального спокою в імперїї. Указам Павла I щодо церковних справ нерїдко передувала формула: “Почитаючи одним з найголовнїших обов'язкїв царствування попечительство про благоустрїй церкви... визнали Ми за благо зробити на користь оногo розпорядженнїя...”¹⁰¹. 1797 року в законї про наслїдування престолу імператор був оголошений главою Росїйської православної церкви, її “верховним захисником і охоронцем догматїв”, “блюстителем православ'я”, а сама церква — “панївною і первенствующою”. Указом 1799 року передба-

чалось приведення епархіальних меж відповідно до меж губерній¹⁰². Поділ епархій на протопопії мав узгоджуватися з поділом губерній на повіти. Цими рішеннями загалом завершувалася реформа, розпочата ще 1784 року після нового поділу Росії на губернії і покликана узгодити державно-адміністративні та церковні кордони.

Вводилися нові духовні штати й істотно збільшувалися державні асигнування на утримання духовенства. Цілою низкою указів розширювалися права і привілеї духовенства: воно звільнялося від подушної податі (1804 р.), постоїв, земської повинності (1821 р.), від військової служби. Дещо пізніше від військової повинності були звільнені і псаломщики. Щоб священно- та церковнослужителі мали “необхідне і пристойне утримання”, для їх потреб додатково виділялися землі, угіддя. Спеціальний указ 1798 року покладав обробіток церковної землі на парафіян. Запроваджувалася нова система морального заохочення ієрархії та кліру, що включала таку незвичну для ієрархів нагороду, як ордени¹⁰³. Скасовувалися тілесні покарання для духовенства (1801 р.), бо це могло викликати у рядових віруючих “презирство до священного стану”¹⁰⁴. З моральних міркувань і згідно з стародавніми апостольськими правилами указ 1825 року нагадував духовенству про заборону займатися “торговим промислом” (синодальне рішення з цього питання, до речі, будувалось на фактах Слобідсько-Української епархії). Указом 1869 року дітям православного духовенства надавалась можливість забезпечувати своє існування “у всіх сферах світської діяльності”.

Ці та інші заходи російського самодержавства мали на меті не лише сильніше прикути церкву до державної колісниці, а й, наблизивши духовенство за юридичним та суспільним статусом до дворянства, піднести його авторитет, можливості як важливого духовного та ідеологічного важеля в Російській імперії.

Лева частка державних рішень щодо церкви, духовенства тепер вже стосувалась і православної церкви в Україні, щоправда, з деякими істотними корективами, які враховували, наприклад, специфіку церкви на недавно приєднаних землях Правобережжя, Поділля, Волині, небезпеку можливого тут опору надто рішучим діям російської адміністрації з боку місцевого населення, що все ще перебувало під впливом католицьких чинників. Так, наприклад, секуляризацію церковних та монастирських населених маєтків Правобережжя, подібну до актів 1764 року в Росії та 1786 року у Центральній та Лівобережній Україні, царський уряд наважився провести лише в 1841 — 1843 роках, поволі реалізуючи її протягом майже 20 років.

Своїми указами щодо церкви, духовенства самодержавство, Синод намагалися примусити запрацювати громіздкий і все ще не уніфікований остаточно церковний механізм по всій території Російської імперії. Однак, незважаючи на те, що централізаторська, нівелізаторська політика царизму на українських землях провадилася понад 100 років (з 1686 р.), про єдиний православно-церковний простір і механізм тут і на початку XIX століття говорити не доводиться. Постійні церковно-адміністративні перебудови не лише на новоприєднаних землях так званої Польської України, а й на Лівобережжі, півдні України свідчать, що йшов гарячковитий пошук оптимального варіанту церковного управління, що давав би змогу центру через світські і церковні владні структури не лише здійснювати керівництво єпархіями, протопопіями, благочиннями, парафіями за типом державно-бюрократичних систем, а й використовувати православно-церковну організацію як різновид державного апарату з метою, далекою від власне релігійної. Складовими централізації, уніфікації і бюрократизації церковної системи були: формування єдиної структури церковної організації в імперії, ліквідація при цьому будь-яких історичних, національних, територіальних особливостей релігійно-церковної практики і традицій на місцях; реформування Синоду в напрямі піднесення єдиновладдя обер-прокурора, який, подібно до царських міністрів, одноосібно керував своїм віросповідним відомством і був би підпорядкований самодержцю; Синод при цьому перетворювався з колегіального у малозначущий дорадчий орган при обер-прокурорі; функції церковної ієрархії (митрополитів, архієпископів, єпископів) фактично ототожнювалися з функціями державних чиновників. За типом державно-чиновницьких установ перебудовувалися і вводилися нові церковно-адміністративні органи на місцях, наприклад, консисторії, благочиння, що вже відверто моделювалися із зразків державних “присутственных мест”¹⁰⁵. Заходами 1808, 1814 років одержавлювалася система підготовки духовних кадрів, а викладачі духовних академій, семінарій, по суті, перетворювалися на чиновників з чітко фіксованою державною платнею. Створення в жовтні 1817 року міністерства духовних справ і народної освіти (самі ієрархи назвали його “ігом єгипетським”) на чолі з другом царя, князем О.Голіциним, було певним логічним підсумком курсу на перетворення церкви в підрозділ державного апарату.

Не можна стверджувати, що відверте втручання у внутрішньо-церковні справи, перетворення синодального управління на “відомство”, всевладдя і деспотизм обер-прокурорів, різні нововведення (а деякі з них ставили “первенствующу” православно церкву в один ряд

з католицизмом, протестантизмом та іншими конфесійними напрямами) в середовищі ієрархів, духовенства сприймалися спокійно і схвально. Але секуляризація церковних та монастирських маєтностей 1764, 1786 років, переведення білого та чорного духовенства, монастирів значною мірою на утримання держави, залежність їх соціального статусу, прав і привілеїв від державних чиновників змушували духовенство всіх рангів загалом покірливо сприймати ці санкціоновані престолом перебудови, заганяли невдоволення ієрархів, кліру в глухий кут. Спроби окремих церковних діячів обстоювати суверенітет церкви, вголос і реально оцінити ті чи інші нововведення (впровадження орденів, пониження обер-прокурорами ролі Синоду, негласний нагляд жандармів за архієреями тощо) дорого обійшлися навіть авторитетним ієрархам.

В Україні церковна політика великоросійського самодержавства обтяжувалася багатьма іншими чинниками, насамперед курсом центру на ліквідацію національних особливостей церковно-релігійного життя українського народу. Порівняно легка розправа царських військ з козацькою християнською республікою — Запорізькою Січчю (1775 р.) — додала рішучості царизмові у впровадженні на українських землях порядків за великоросійським шаблоном, усунення української національної самобутності в усіх сферах життєдіяльності — адміністративному устрої, юридично-правових основах, церковній організації, традиціях, культурі, освіті, мові, книгодрукуванні та ін.

Досить чітко проглядалися шляхи реалізації цього курсу: уніфікація українських церковних структур на зразок великоросійських; призначення на ключові ієрархічні посади росіян або ж іноземців, що ретельно виконували будь-які команди з центру; зросійщення кадрів українського духовенства через довготривале навчання, церковну службу в Росії; повсюдне впровадження системи навчальних закладів з єдиними російськими програмами, концентрація вищої освіти в російських містах; створення умов для церковної кар'єри, поставленої в залежність від вірнопідданства російському престолу; заохочення заходів на місцях по ліквідації національних особливостей в церковному житті і побуті українців; сувора цензура релігійної, культурної, наукової, мистецької діяльності на українських землях; активне застосування церковно-релігійного каналу для насадження санкціонованих самодержавством напрямів діяльності ("купночинія", церковних служб у "царські дні", що ототожнювалися з великими релігійними святами; анафемствування в українських церквах І.Мазепи; обов'язкова великоросійська вимова слов'янських текстів у церковній практиці, в навчальних закладах України тощо). Але за всієї значущості

кожного з цих шляхів реалізація стратегічних планів самодержавства щодо церкви в Україні була можлива лише за умови переходу на службу офіційній церкві основної маси місцевого духовенства і, особливо, парафіяльного рівня: колосальна феодално-церковна піраміда різномовної Російської імперії могла стояти, лише утримуючись на широкій бого- і законслухняній основі в особі парафіяльного віруючого.

Загалом оцінюючи уніфікаційну політику самодержавства в Україні, можна стверджувати, що в церковній сфері вона була здійснена хоч і протягом тривалого часу, але без особливих труднощів. Тим більше, що усвідомлено ці суттєві для української церкви процеси сприймалися, в основному, на рівні православної ієрархії: лише вона володіла масштабною інформацією про реальні процеси, що відбувалися в церковному середовищі, і була здатна твердо і кваліфіковано оцінити їх сутність та спрямування. Але ієрархію, як і українську старшину, спокусили привілеями, перспективою духовної кар'єри, правами, прирівняними до дворянських. Катерининська тактика минулого XVIII століття щодо заможних верств українського населення ("охота до урядів, а особливо до жалування переможе... погляди старих часів") кінець-кінцем виправдалась. Рядове ж українське православне духовенство, хоч і численне у своїй масі, але поставлене в церковно-дисциплінарну і матеріальну залежність від духовного керівництва, в своїх позиціях і діях орієнтувалося на останніх і, за словами Д. Дорошенка, не могло грати якусь помітну і самостійну роль у громадському житті¹⁰⁶. Виявляючи законслухняність, покору світським властям, українське духовенство, однак, лишалося верствою, що вийшла з народу, жила коло нього, багато в чому поділяючи його світоглядні, культурні, етичні, естетичні, побутові уподобання навіть за умов тотального зросійщення, денационалізації в XIX столітті. Гадаємо, що ступінь цього зв'язку з народом, його інтересами, культурою, мовою, побутом і був визначальним у позиції різних груп українського духовенства. І тоді має рацію І. Власовський, який убачав у духовенстві, що не втратило своїх національних коренів і перебувало в епіцентрі народної стихії, верству, представники якої і в XIX столітті сприяли збереженню і розвитку української духовної культури¹⁰⁷. Однак по-своєму правий і М. Грушевський, який, маючи на увазі ту частину українського православного духовенства, що, пройшовши російську школу і відірвавшись від народних мас, прагнула бути в усьому схожою на російське духовенство і священство, писав: "Селянство все гостріше відчуває в сій верстві (зросійщеного духовен-

ства. — Авт.) елемент, чужий і ворожий, одну з категорій визискування селянського поту... „108

Якогось же узагальнюючого оцінювання українського православного духовенства в ХІХ столітті бути не може — надто неоднорідною і диференційованою була ця верства за умов зростаючої класової, національної поляризації суспільства. Тому можна стверджувати, що при позірній однорідності священницького середовища воно продукувало як ретельних, запопадливих і сліпих виконавців розпоряджень великоросійської церковної адміністрації, наляканих урядовими нагінками і заборонами всякого українського сепаратизму”¹⁰⁹, так і майбутню політичну, національну, релігійну (щодо офіційної церкви) опозицію, відомих культурних, наукових діячів, зокрема з числа викладачів та слухачів духовних академій та семінарій.

Хоч уніфікація та денаціоналізація православної церкви в Україні були різними аспектами єдиного процесу перетворення церкви в універсальний у Російській імперії механізм, що був строго централізований, мав одну структуру, працював на зміцнення абсолютизму за одними й тими самими законами, проте результати зусиль офіційної церкви в кожному з цих напрямів були різні. Якщо уніфікаційні, нівелізаторські заходи на українських землях протягом ХІХ століття загалом було здійснено, то денаціоналізацію церкви, особливо на парафіяльному рівні, самодержавному православ'ю так і не вдалося довести до кінця. Зовнішніх ознак торжества офіційної ортодоксально-московської церковної моделі було багато: не стало автономії Київської митрополії, що перетворилася на звичайну православну єпархію; з богослужбової, релігійно-обрядової практики в українських церквах ретельно вилучалися будь-які елементи невідповідності московським взірцям; ліквідовано принципи соборності, виборності (останній подекуди ще зберігався на парафіяльному рівні, але й тут він був приречений на зникнення); самобутня організація церковної та світської освіти на всіх рівнях, що в свій час забезпечили науково-культурне піднесення не лише в Україні, а й у Росії, була напередодні уніфікаційного реформування; славнозвісне українське книгодрукування, здавлене лещатами численних обмежень, цензорських циркулярів, на початку ХІХ століття вже майже цілком втратило свою оригінальність і лише копіювало великоросійські зразки церковного книгодруку.

Однак за всієї значущості цих втрат перетворити православну церкву в Україні у повністю денаціоналізований підрозділ Російської православної церкви, знищити історичну пам'ять віруючих українців про колишню церковну незалежність і автономію владним структу-

рам Російської імперії не вдалося. Події національної та церковної історії перших двох десятиліть ХХ століття наочно про це свідчать.

У церковно-адміністративному відношенні православна церква в Україні на початку століття ділилася на вісім єпархій: Волинську (з 1799 р.), Катеринославську (з 1802 р., раніше — Словенську і Херсонську), Київську (з 1797 р. — у нових єпархіальних межах), Подільську і Брацлавську (з 1795 р.), Полтавську і Переяславську (з 1803 р.), Харківську (з 1836 р., а раніше — Слобідсько-Українську), Херсонську і Таврійську (з 1837 р., пізніше — Херсонську і Одеську), Чернігівську (з 1799 — 1803 рр. — Малоросійську і Чернігівську). 1859 року до цих єпархій додалася дев'ята — Таврійська і Сімферопольська. Практично всі єпархії на українських землях у цей час переживали період перебудови і становлення як нові церковно-адміністративні області. Навіть така найстародавніша на Русі кафедра, як київська, зазнала кардинальних змін після указу Павла I від 7 вересня 1797 року, внаслідок якого єпархія охоплювала територію 12 повітів, десять з яких були новими і створеними на відібраних від Польщі землях Правобережжя. Звідси — коло принципово нових проблем, з якими довелося мати справу київським архієреям, починаючи з Гавриїла Банулеско-Бодоні (1799 — 1803): впровадження послідовно православного богослужбового чину, церковної обрядовості; православно-місійна робота серед населення, подолання католицько-уніатських впливів і нашарувань у церковно-релігійній практиці; підготовка кадрів православного духовенства, здатних обстоювати благочестя, полемізувати з католицькою стороною; забезпечення священно- і церковнослужителів богослужбовою, катехітичною, богословсько-полемічною літературою, приведення до належного стану церков, каплиць, дзвіниць тощо. Власне, такі самі проблеми доводилося вирішувати й Подільській, Волинській єпархіям з тією лише відмінністю, що на їх територіях діяло значно більше греко-уніатських парафій, підтримуваних місцевими польськими поміщиками, управляючими-католиками, що загострювали і без того непросту ситуацію в цих регіонах.

Процеси, що відбувалися в церковно-релігійному житті українських єпархій, цілком підтверджували пророцтво учасників київських соборів 1685 року, які, аналізуючи події у сусідній Білгородській єпархії з її переважно українськими парафіянами, побоювалися, аби з підпорядкуванням Московському патріархові не було ліквідовано національний характер православного життя в Україні, як це сталося на Слобожанщині.

Починаючи з митрополита Гавриїла Банулеско, київську, як і інші українські кафедри, займали архієреї-росіяни, іноземці, або в крайньому разі — зросійщені українці, яким було байдуже до національно-релігійних традицій українського народу¹¹⁰. Всі заповідливо виконували синодальні інструкції про вилучення з церковнослужбового користування книг українського друку, заборону будівництва церков в українських стильових традиціях, недопущення в проповідницькій практиці “наречія”, вилучення оригінальних ікон українських майстрів тощо.

У логічному зв'язку з такою політикою самодержавного православ'я був і старанно пропагований на всіх рівнях курс на “купночиніє”, тобто приведення релігійно-церковного життя, богослужбової практики до єдиного чину, поклавши за основу московсько-візантійські взірці. Очевидно, розуміючи потребу у відданому і перевіреному виконавці такого курсу в завжди неспокійній Україні, першого в ХІХ столітті київського митрополита Гавриїла Банулеско-Бодони імператор Павло І призначив особисто. Як свідчать архівні єпархіяльні документи 1799 — 1803 років, своїм головним завданням в управлінні єпархією митрополит Гавриїл уважав саме повсюдне впровадження “купночинія”, “ліквідацію особливостей церковно-парафіяльного і єпархіяльного устрою південно-руської церкви”¹¹¹.

Як практично реалізовувалася вимога “купночинія”, добре видно на впровадженні в церквах України проповідей — явища власне киеворуського, яке в ХІХ столітті повернулося сюди через російську столицю, але вже в новій якості — засобу поширення серед українських парафій указів, розпоряджень абсолютистської влади, насадження великоросійського шовінізму, соціального і національного пригнічення. Не можна не погодитися з П.Знаменським, який свого часу зазначив, що церковні кафедри були по суті перетворені на “присутственные места”¹¹², де оголошувалися царські укази, сенатські та синодальні розпорядження, накази місцевих світських та церковних властей. Через тематичну спрямованість проповідей, що ретельно контролювалися на всіх церковних рівнях, здійснювалася вже не лише уніфікація українського церковного життя, а й маніпуляція релігійною, національною, політичною свідомістю українського парафіянина, його внутрішнім світом. Через церковні проповіді від віруючого селянина вимагалось коритися поміщикам і “відвертатись від бунтів”, не відзначати народно-побутових свят, не дотримуватися національно-релігійних звичаїв, традицій, як “поганських”, та ін.

Однак заходи синодальних та дикастерських чиновників від церкви щодо офіційного впровадження проповідей нашоувувалися на

глухий опір українського духовенства, яке, спілкуючись з парафіянами, бачило байдуже ставлення простих віруючих до казенщини, офіціозу в церкві.

В офіційному поясненні причин такої гнітючої картини з пресподництвом фігурувало “неутверждение в российском языке”, що відображає не лише сам факт незнання мови, а й примусовий характер її впровадження в українських церквах. Але якщо духовенство пасивно реагувало на такі розпорядження, то рядові парафіяни в окремих повітах Київської єпархії, наприклад, досить гостро відгукувалися на адміністративні русифікаційні заходи церковних властей: у відповідь на спроби вилучення богослужбових книг почаївського друку вони погрожували повернутися до уніатства. Митрополит Банулеско-Бодоні в донесенні в Синод 11 листопада 1801 року змушений був констатувати, що віруючі-українці, приїжджаючи на прощу до Києва, відмовляються від московських церковних видань, купують україномовні, “стремительно желая иметь (их) у себя”¹¹³.

Такою самою наругою над релігійними переконаннями віруючих і національно-релігійними традиціями в Україні були так звані “царські служби” (коронування царя, день його народження, іменини, народження престолонаступника, день “чудесного спасіння” царської особи тощо — всього понад десять днів на рік). Місцева адміністрація зобов’язана була в ці дні буквально заганяти парафіян на богослужіння. Однак, хоч нездійснення “царських служб” і їх невідвідування віруючими суворо каралося аж до арешту і тюремного ув’язнення, впровадження “царських днів” протягом століття в Україні йшло туго, наражаючись на опір не лише в сільських парафіях, а й у містах, де відсоток російського духовенства і віруючих був значно вищий, а контроль — суворіший. В Умані, наприклад, навіть у міському соборі, а в повіті — у більшості церков “царські служби” не проводились¹¹⁴.

Суворість реагування самодержавства і “відомства православного віросповідання” на провини духовенства особливо посилилась після грудневого повстання декабристів 1825 року і зайняття престолу Миколою I. Показовими щодо цього були дії властей у справі причетності до повстання Чернігівського піхотного полку в грудні 1825 року полкового священика Данила Кейзера. На площі у Василькові перед військовими повстанцями і місцевим населенням Д. Кейзер, за свідченням інших військових священиків, провів молебен і “зачитав підготовлений заколотниками катехізис, у якому ... читано було, що царів земних не повинно бути і поминати їх у церквах наказують лише для обману народу”¹¹⁵. За цей вчинок, свідомий чи несвідомий,

Д. Кейзер був позбавлений священницького сану і переданий до військового суду.

У зв'язку з грудневими подіями у Петербурзі в квітні 1926 року обер-прокурор Синоду, місцеві архієреї черговий раз отримали розпорядження зібрати дані про учасників таємних товариств із числа своїх підлеглих і зобов'язання останніх на майбутнє до таких товариств не належити¹¹⁶.

Режим суворого і вимогливого підпорядкування церков, ієрархів, духовенства державній системі дедалі більше посилювався. "З Пітера чути лише стук шаблі обер-прокурора"¹¹⁷, — так самі ієрархи характеризували атмосферу цього періоду в особистому листуванні. Такий підхід особливо посилювався після розгрому царськими військами польського повстання 1830 — 1831 років і ліквідації цілої низки польських культурно-демократичних інститутів.

До 1839 року безоглядне адміністрування самодержавства у церковній сфері певною мірою стримувалося невіршеністю уніатської проблеми на українських та білоруських землях, побоюванням непередбачуваних наслідків щодо цього. Однак досить швидко виявилось, що переважна більшість віруючих Правобережжя загалом пасивно реагує на адміністративний тиск, що підштовхував їх до православ'я. Така реакція була викликана, на нашу думку, кількома причинами: загрозою покатоличення, що, як неприйнятна перспектива, чітко усвідомлювалася як православними, так і уніатськими віруючими; сподіваннями вийти з-під соціального, національного, релігійного гніту місцевих польських поміщиків-католиків з переходом у православ'я; прагненням українців колишніх "польських" областей приєднатися до своєї етнічної більшості, що сповідувала православ'я; спадом активності католицьких чинників щодо уніатів внаслідок придушення Росією польського повстання 1830 — 1831 років; виведенням уніатських церковно-адміністративних структур з-під римо-католицького управління; проведенням російським урядом антикатолицьких заходів; спланованим вилученням маси рядових віруючих-уніатів з свідомої участі у церковних процесах; репресивними заходами царської адміністрації щодо уніатської опозиції тощо.

Зважаючи на ці та інші особливості релігійної обстановки на Правобережжі, російські власті стали тут на шлях адміністративно-силового вирішення уніатської проблеми, прикриваючи свої дії сентенціями про "неподільність російського народу", "історичну спільність" тощо. Конкретними виявами таких методів були: організація приєднання "зверху" верхівкою царської адміністрації; таємний характер акції, коли організатори приєднання навіть на завершальній його ста-

дії боялися ставити до відома мирян, що відбувається насправді; структурні перебудови в уніатській церкві, які мали на меті усунення ієрархів, що протидіяли приєднанню; розправа над уніатським духовенством, чернецтвом, які чинили опір, тощо.

Після того, коли стало зрозуміло, що адміністративно-церковне приєднання півтора мільйонів уніатів, здійснене 1839 року, не викличе якогось соціального вибуху, навіть умовні гальма для безапеляційного диктату абсолютистської влади у справах церкви і віри в Україні були зняті. Іменним указом від 25 червня 1840 року на територіях Київської, Подільської, Волинської та деяких білоруських губерній скасовувалася дія Литовського статуту, що був, по суті, стародавнім юридичним кодексом в Україні. Замість Статуту, а також створених на його основі сеймових конституцій, інших постанов вводилися закони Російської імперії. З 1841 року повсюдно впроваджувався новий “Статут духовних консисторій”, який остаточно уніфікував основні ланки церковного управління на рівні епархії. Під єдиний циркуляр підводилися всі сторони релігійно-церковного життя в імперії: охорона і поширення православної віри, богослужіння, спорудження та благоустрій церков, діяльність парафій, церковний суд тощо.

Особливим указом на ієрархію, духовенство новоприєднаних українських земель поширювалися церковно-правові норми, розраховані для російського православного єпископату та кліру. У взаємовідносини самодержавства і православної церкви на українських землях відверто впроваджувався принцип “батога і пряника”: за права, привілеї, заохочення українське чорне і біле духовенство мало платити престолу безумовним послухом, готовністю за будь-яких умов ідеологічно виправдовувати всевладдя царського абсолютизму, навіть якщо це суперечило релігійно-духовним традиціям українського народу.

Характерним щодо цього було введення в 1842 — 1843 роках на Правобережжі “Положення про забезпечення православного сільського духовенства землями, будинками і одноразовою допомогою...”¹¹⁸. Воно вводилося майже одночасно з секуляризацією церковних маєтків на Правобережжі. Головним джерелом існування причту стала платня з державної казни, розмір якої визначався класом (розрядом) парафії (згідно з духовними штатами всі парафії були поділені за кількістю парафіян на сім класів). Реалізація цих та інших пунктів Положення значно поліпшувала добробут православного церковного причту і була важливою не лише з погляду перетворення духовенства в своєрідних державних чиновників, а й піднесення престижу православного служіння в регіоні сильних католицьких впливів. Водночас спосіб, яким російське самодержавство вирішувало ці проблеми, пе-

реклавши весь тягар нововведень на плечі і без того поневоленого селянина, відчутно вдарив по авторитету православної церкви, священно- і церковнослужителів. На практиці всі ці заходи перетворилися для селянства Правобережної України ще в один вид панщини: обробляти землю доводилося за рахунок власних днів, до того ж — не лише священницьку землю, а й усю церковну. Це настроювало громадську думку в селі щодо духовенства досить негативно. На зміну становищу, коли, за образним висловом одного з священників, українські селяни і православний притч “тулилися одне до одного”, щоб вистояти перед польсько-католицькою сваволею, прийшло відчуження. 1855 року генерал-губернатор Правобережної України змушений був доповісти царю, що праця на священників сприймається селянами “як панщина”, від чого “у стосунках між селянами і священниками відчувається охолодження”¹¹⁹. На цю саму тенденцію вказували високопоставлені царські чиновники в Україні й напередодні селянської реформи¹²⁰.

Численні архівні документи свідчать, що протягом першої половини ХІХ століття ставлення рядових православних мирян до свого духовенства істотно еволюціонувало: на зміну відносинам порозуміння, поваги, солідарності в тяжкій спільній боротьбі проти католицького засилля приходять почуття соціальної неприязні, недовіри, а в багатьох випадках — і відвертої ворожості як до визискувача, що нічим не відрізнявся від місцевого поміщика. Однак зло, персоніфіковане в очах селянина нерідко в особі місцевого священника, ще не переносилось на релігійну віру. Український селянин першої половини ХІХ століття у своїй масі залишився таким само щиро віруючим, як і його прадіди.

Отже, на Правобережжі, як і на українських землях загалом, хід подій відображав єдину для Російської імперії тенденцію до перетворення її на поліцейсько-бюрократичну феодальну державу з практично повним підпорядкуванням церкви самодержавній владі. У цьому напрямі здійснювалась перебудова або ж формування наново церковно-адміністративних структур у єпархіях, коректувався зміст їх богослужбової, пастирської, релігійно-місіонерської, обрядової діяльності, духовної освіти, всього того широкого кола питань, яким займалася офіційна церква у ХІХ столітті. Характерною з цього погляду була Київська єпархія, яка через особливості своєї історичної генези і нових єпархіальних кордонів відображала внутрішньоцерковні процеси, що відбувалися як на території колишніх Гетьманщини, Слобожанщини, Півдня України, так і на Правобережжі, Поділлі, Волині.

Структурно Київська єпархія являла собою піраміду, вершиною якої був архієрей з дикастерією (в інших єпархіях були дикастерії або консисторії) — фактично архієрейською канцелярією, якою і здійснювалося управління та церковний суд в єпархії. Архієрей вже не обирався, а призначався Синодом з числа осіб, готових ревно служити російському самодержавству. Він разом з дикастерією (консисторією) підпорядковувався Синоду. Устрій дикастерії, чи консисторії, за статутом 1841 року відверто копіював губернське “присутствие”¹²¹.

Територію єпархії було поділено на церковні округи — протопопії, що відповідали світським повітам, управлялися протопопом та відповідними колегіальними органами — духовними правліннями. Винятком був лише Київський повіт — він не мав духовного правління і керувався безпосередньо дикастерією. Протопопії як церковні округи на рівні повітів у свою чергу поділялися на благочинницькі округи, або благочиння. За давніми українськими звичаями і протопоп, і благочинний обиралися “вільними голосами” духовенства і мирян. Хоч інститут благочиній як суто виконавський підрозділ виник пізніше протопопій, він у ході подальшого розвитку церковного життя виявив себе відповідним самодержавницькому курсу на централізацію та бюрократизацію церковного апарату, перетворенню його в копію світського і, головне, — сприяв витісненню самоуправлінських рудиментів з української церкви. З часом, за активної допомоги зросійщеної ієрархії інститут протопопів ослаб, а 1840 року загалом був скасований і на перший план висунулися благочиння. Відмерла й давня в Україні традиція соборного вирішення окружних церковних проблем на так званих собориках (соборчиках).

Фундаментом єпархіальної піраміди було парафіяльне духовенство, причт, що безпосередньо виходив на рядових віруючих. Саме через нього здійснювалося не лише релігійне, моральне, громадянське, політичне виховання переважної більшості населення, не лише церковне, а й, значною мірою, — державне управління в Російській імперії. Парафіяльна церква була для віруючих центром сільського всесвіту: тут його приводили до присяги новому монарху, повідомляли про війну, вчили моралі, одружували, обіцяли врожай, попереджали про голод, давали ази культури, умовляли зробити прищеплювання проти епідемій, а молодих кріпачок — не кидати позашлюбних дітей. Церква, священник і православна громада були організаторами найпоширенішого, а на селі — єдиного навчального закладу — церковно-парафіяльної школи.

За станом на грудень 1846 року в Київській єпархії діяло 1216 православних церков і сповідувало православ'я 1152808 чоловік, тоб-

то більше 91 відсотка населення губернії. Православне духовенство разом з церковнослужителями становило 15885 чоловік (сюди, за прийнятими тоді правилами обліку, входили і члени сімей), що майже в 180 разів перевищувало чисельність римо-католицького духовенства. Для порівняння: в Подільській губернії в цей час діяло 1548 православних церков, проживало 1124928 православних віруючих. Найбільшою за чисельністю церков не лише в Україні, а й у Російській імперії була Волинська єпархія — 1846 православних церков. Православне населення становило тут 1022798 чоловік¹²².

Уніфікаційних перебудов на зразок великоросійських зазнали й духовні навчальні заклади в Україні. Внаслідок кількох синодальних реформ від колишніх національних особливостей в устрої, програмах, навіть назвах закладів (деякі з них, за давньою українською традицією, називалися колегіумами чи колегіями) нічого не лишилося. Духовну освіту український православний клір отримував тепер в Києво-Могилянській академії, яка після реформування 1819 року стала духовною академією, та деяких семінаріях: Волинській, Катеринославській, Київській, Полтавській (до 1863 р. — Переяславській), Таврійській, Харківській, Чернігівській. Поширеною формою духовної підготовки кадрів священно- та церковнослужителів в Україні були нижчі духовні училища ("бурси"), виховання в яких, подібно до семінарій, Академії, було пронизано духом зросійщення, витравлення в українських юнаків будь-яких виявів патріотизму, національної самосвідомості тощо.

Складовою частиною церковної структури були українські православні монастирі, що, як і церкви, займалися богослужбовою, релігійно-моральною, проповідницькою, місіонерською, освітньою та іншою діяльністю. Незважаючи на відносну автономність функціонування цього специфічного релігійного інституту, і на його діяльності, організації та управлінні істотно позначилися заходи самодержавного православ'я щодо одержавлення, нівелізації та уніфікації. Напередодні селянської реформи в Україні діяло близько 100 монастирів, у тому числі 27 жіночих. Найбільше їх було у Київській, Чернігівській, Харківській та Волинській губерніях¹²³.

За всієї значущості й авторитетності церковної організації, духовенства, на парафіяльному рівні і за умов їх позірної автономності щодо місцевої світської влади фактично вони перебували в силовому полі первинної і, часто-густо, визначальної влади — поміщицької. В середині XIX століття з 13.5 млн.чол. українського населення майже половину (5.3 млн. чол.) становили селяни-кріпаки¹²⁴. Поширення царських законів про закріпачення селян Лівобережної та Слобідської

України, ототожнення українських селян з безмовним реманентом поміщицьких маєтків наприкінці XVIII століття перетворили поміщика у повновладного правителя на місцях, вершителя адміністративної, судової влади. Перед свавіллям місцевого поміщика (а воно зменшилося лише після падіння кріпацтва) малозначущими були не лише духовенство чи парафіяльна громада, що складалася переважно з поміщицьких кріпаків, але нерідко — і сам єпархіальний архієрей. Особливо нестерпним стало поміщицьке всевладдя після 1831 року, коли роздратовані поразкою повстання правобережні поміщики-поляки спрямували весь свій гнів на українського селянина, що не підтримав “польську справу”; одночасно поміщик потроїв свій визиск з селянина-кріпака, намагаючись у такий спосіб зміцнити своє розладнане повстанням господарство. Знавець життя української парафії Є. Крижанівський назвав цей період в історії України “глибоко трагічним”¹²⁵. Подібно до того, як дідич на Київщині, Поділлі, Волині за неписаним правом “патронату” вважав місцеву церкву своєю, так у центральній та східній Україні поміщик розпоряджався церковним майном, касою, порядком богослужіння, обрядів, міняв склад причту, наказував у релігійні свята купувати горілку лише в нього та ін.

Залежність священно-і церковнослужителів від всевладдя поміщика, їх не завжди задовільне матеріальне становище значною мірою позначалося на якості виконання ними церковно-релігійних обов’язків у парафіях. Рівень релігійно-духовної діяльності причту істотно знижувала і його низька освіта. За даними на 1824 рік, у Полтавській єпархії семінарську освіту мали: з 1042 священників — 295, з 252 дяконів — три. З 1252 церковнослужителів майже всі були “невченими”¹²⁶.

Недоліки тогочасного духовенства зазначали вже не лише противники православної церкви, а й її ревні адепти. Щоправда, мета у них була різна: перші при цьому прагнули послабити чи навіть підірвати могутність православного церковно-монастирського інституту та його речників — ієрархію, клір; другі саме в цих недоліках вбачали одну з головних причин кризи кріпосницької системи, усунення яких, на їхню думку, зміцнило б самодержавство. М.Гоголь у “Вибраних місцях листування з друзями” (1847 р.), наприклад, писав: “...Всім готується переборка, тому що не лише вищий уряд, але навіть всі до одного в державі приватні особи починають помічати, що причина злу всього є та, що священники почали нерадиво виконувати свої обов’язки...”.

Чимало дослідників релігійно-церковного життя в Україні цього періоду фіксували зростання відчуженості між сільськими парафія-

нами і значною частиною духовенства, що дедалі більше відривалося від народного ґрунту і ставало чужим за мовою, культурою, життєвими уподобаннями основній масі українських парафіян. Тоді як у Галичині під впливом ідей національного відродження греко-католицьке духовенство потягнулося до народу, зміцнювало з ним не лише релігійні, а й національні, культурні, політичні зв'язки¹²⁷, православне духовенство із-за своєї просамодержавної позиції, а почасти — меркантильного ставлення до своїх обов'язків дедалі більше віддалялося від парафіян. Відчуженню священика і віруючих значною мірою сприяло витіснення з парафіяльної практики виборного принципу щодо духовенства, призначення його консисторіями.

Розбіжність позицій і інтересів духовенства та парафіян особливо посилилась у 40 — 50-ті роки, коли в парафії на зміну поколінню священиків-прихильників стародавніх українських православно-церковних традицій, генетично пов'язаних з селом, громадою і їх духом, прийшло із зросійщених семінарій нове покоління священиків “у шовкових рясах, з претензіями панка чи підпанка”.

Вони вже водили дружбу з польськими поміщиками, на парафіян дивилися як на “мужиків”, приймаючи їх на своїй кухні, завченими фразами критикували в парафії все, що якимось відрізнялося від великоросійського шаблону: в обрядах, в одязі священика, в архітектурі церкви та ін. На зміну простій, грубуватій, але зрозумілій селянинові проповіді-бесіди, пов'язаній з реаліями селянського життя, прийшли казенні, складені за всіма правилами семінарської науки проповіді, після яких селяни лише “тяжко зітхали, ніби втративши... останню втіху в житті”¹²⁸. У семінаріях новітнім кандидатам у священики прищеплювалися “дикі погляди” на пам'ятники православ'я і української нації, після чого їм повсюди привиджувалися католицизм, унія, полонізм: в українській архітектурній традиції церкви-корабля, в трьох- і п'ятикупольних церквах та ін.¹²⁹. Все це лише поглиблювало відчуження духовенства і парафіян, зводило між ними стіну нерозуміння.

Ймовірно, що в сукупності цих та інших особливостей крилися причини поступового охолодження частини віруючих до церкви, недовіри, скептичного їх ставлення до церковного причту, що констатувалися самими церковними ієрархами, духовенством і знайшло яскраве відображення в українській усній народній творчості. Не виключаємо, що саме на цей час припадає зміщення акценту в стародавньому терміні “піп” у бік дещо глузливого, саркастичного зображення зарозумілого священика-підпанка, що цурається своїх парафіян.

Думаємо, що не православна віра, не церковна організація, не культова чи обрядова практика, не активність іновір'я, а місцевий священик нової генерації, як ревний провідник самодержавної великоросійської церкви, багато в чому чужий за духом простому віруючому, став важливою причиною погіршення відносин між духовенством і парафіянами, зростання байдужого чи формального ставлення віруючих до церкви, непоодиноких випадків пошуку віруючими інших шляхів і способів задоволення своїх духовних потреб — релігійних і позарелігійних. З цієї точки зору зрозумілим було побоювання царської адміністрації в Київській, Подільській, Волинській губерніях щодо падіння довір'я і поваги до місцевого духовенства з боку парафіян¹³⁰. Наступні події показали, що офіційні чинники мали серйозні підстави для занепокоєння зростанням негативних оцінок на адресу церкви, духовенства серед селян. Оцінки парафіян спиралися, як правило, на факти позарелігійного характеру і були відображенням критичного, скептичного ставлення віруючих до всього того, чим церква, духовенство не повинні були займатися, але займалися: операціями з землею, примусовим і непомірним використанням дармової робочої сили парафіян, незаконним визиском з віруючих плати за треби тощо. Настрої невдоволення серед селян ще більше посилювалися у зв'язку з реалізацією на Правобережжі так званих інвентарних правил: панський економ і його підручні відтепер їздили по селу, закликаючи йти “на панщину до попа”, а з тими, хто не бажав працювати на священика, розправлялися на панському дворі¹³¹.

У поєднанні з запопадливою готовністю місцевих структур одержавленої церкви бути провідниками імперської влади на українських землях усе це змушувало багатьох в Україні, особливо в середовищі національної інтелігенції, вже в середині ХІХ століття досить критично ставитися не лише до духовенства, але й офіційної церкви загалом.

Доводиться констатувати, що системою заходів щодо духовенства у першій половині ХІХ століття (одержавлення церковних структур, розширення прав і привілеїв духовенства, наближення їх соціального статусу до дворянського, поліпшення матеріального становища за рахунок парафіян та ін.), царському уряду вдалося не лише поставити духовенство в залежне від монархії становище, але й, значною мірою, звести стіну відчуження між православним духовенством і рядовими віруючими в Україні, підірвати корені, що жили українське духовенство від народного ґрунту.

5. Офіційна церква і побутова релігійність українського народу

Вступ православної церкви в Україні у другу половину XIX століття збігся з істотним ускладненням соціально-політичної обстановки в Російській імперії, зокрема в її національних регіонах, з спробами царського уряду вийти з кризового стану і шляхом реформ перетворити феодальну монархію на буржуазну.

Істотним прискорювачем процесів у суспільному і церковному житті цього періоду стала селянська реформа 1861 року, якою, власне, розпочалася ціла низка інших вимушених реформ — військової, судової, земської та ін. З погляду історії церкви та релігійного життя в Україні ці події становлять інтерес як відображення якісних змін в українському соціумі 50 — 60 років, насамперед в середовищі українських сільських парафій.

У цьому аспекті найзначущим за наслідками було скасування кріпацтва і отримання селянами особистої свободи. Таємним автором головного документа про скасування кріпацтва — маніфеста Олександра II від 19 лютого 1861 року — був московський митрополит Філарет (Дроздов)¹³², який, на противагу численним офіційним проектним комісіям, зміг за пишномовними формулюваннями про дворянську “жертвність” приховати в маніфесті істинну стратегію царизму — зняти суспільне напруження, скасувати кріпацтво “зверху”, не чекаючи, коли воно скасовуватиметься “знизу”. Філарету належить авторство і циркуляра, розісланого Синодом у єпархії за кілька днів до оприлюднення царського маніфесту з таємними інструкціями духовенству про дії, які б попереджали можливі селянські виступи або бунти у зв'язку з реформою.

Однак, незважаючи на превентивні заходи ієрархів, духовенства, які зобов'язували й після реформи терпляче й сумлінно працювати на поміщика, селянство, зокрема українське, вибухнуло новою хвилею заворушень, бунтів, вимагаючи справедливої реформи, ліквідації кріпацтва без будь-яких кабальних умов. Прагнення духовенства ретельно виконати в парафіях столичні інструкції лише посилили в селянському середовищі критичне ставлення до самого духовенства. “Цілковита недовіра звільнених селян не лише до місцевої поліцейської влади, а й до сільських православних священників”¹³³, — так поцінювалася пореформова ситуація на селі, наприклад, подільським губернатором. Констатувалися навіть “ворожі стосунки” між парафіянами і священниками. Те саме було й на Волині, Київщині, Полтавщині, Херсонщині та ін. місцях. Знову церква, ієрархія, духо-

венство мусили розраховуватися своїм авторитетом у народі за надто тісний зв'язок з самодержавством, за статус “відомства православного сповідання”, ділити безслав'я функціонування російської поліцейсько-бюрократичної держави.

Архівні документи, церковні та монастирські хроніки, щоденникові записи, приватне листування ієрархів, духовенства 30 — 60-х років XIX століття свідчать, що самодержавство значною мірою перетворило православну церкву, монастирі, клір у своєрідних соціальних миротворців, приборкувачів селянських заворушень, бунтів, що раз у раз спалахували в Україні. Духовенство часто-густо ставало першим і останнім мирним засобом нейтралізації соціального напруження в українському селі. Далі наставала черга російських військових команд. Зрозуміло, що така позарелігійна функція духовенства в очах парафіян робила його співучасником непопулярних у народі урядових рішень.

Ретроспективне зіставлення світської та церковної історії загалом виявляє досить істотний вплив позацерковних подій на хід і напрям власне церковної історії в Україні. У деяких випадках цей вплив був таким значущим, що своїми наслідками помітно перевершував зміни, спричинені внутрішньоцерковною еволюцією. Так, розвиток українського національного руху на початку 60-х років і, здавалось би, побічна для України подія — польське повстання 1861 року позначилися на релігійному та національному житті в Україні настільки істотно, що давалися взнаки аж до кінця століття. Відносна толерантність властей до українського культурно-просвітницького руху в короткий час обернулася вкрай негативною реакцією на все українське як на симптом можливого “українського сепаратизму”. Цинічні пропозиції високопоставлених царських чинників “утверджувати за Росією” українські землі з такою самою наполегливістю, з якою поляки прагнули колонізувати цей край, отримали власноручне царське “справедливо”¹³⁴. Циркуляр міністра внутрішніх справ Валуєва 1863 року з його сентенцією “не було, нема й бути не може ніякої української мови” досить точно характеризує позицію великоросійських властей того часу щодо України.

Приватне листування ієрархів, що посідали українські православні кафедри, показує, що їхній особистий погляд щодо цих питань мало відрізнявся від позиції властей, Синоду: елементарне право українського народу читати, писати, вчитися рідною мовою переводилося в політичну площину, ототожнювалось із “зряддям бунтівних ідей”, запозичених у Європі, або ж принижувалося до “нікчемних” суперечок про букви¹³⁵. Антиукраїнська кампанія 60-х років, розгор-

нута по всіх каналах, у тому числі й через церковні структури, застосовувала таку саму або подібну аргументацію. Якою мірою православну церкву в Україні втягали у виконання позарелігійних функцій, демонструє інструкція київського митрополита Арсенія (члена Синоду) для духовенства 1866 року¹³⁶. Парафіяльне духовенство зобов'язувалося пильно наглядати за причетниками, місцевими школами, за "способом думок і поведінки вчителів" і негайно доповідати "куди слід" про всі випадки "неблагонадійності"¹³⁷, тобто виконувати фіскальні функції, унормовані за церквою ще петровським регламентом 1721 року.

Підкреслимо, що українське православне духовенство, особливо старшого покоління, те, що пройшло важкий шлях до священства через д'яківство, далеко не завжди ревно й точно виконувало синодальні чи архієрейські інструкції, зокрема ті, що могли ввести духовенство в колізію з інтересами і настроями простих парафіян. Лише в 50 — 60-ті роки, коли відбувалася зміна поколінь духовенства і в парафії прибували вже цілком зросійщені випускники семінарій, що звисока дивились на релігійно-національні особливості життя в українській сільській парафії, настав час запопадливого, церковно-чиновницького виконання духовенством світських і церковних команд з центру. Почала виправдовувати себе давня стратегія самодержавства на проімперське виховання української молоді через російські навчальні заклади.

Не задовольняючись існуючими церковними структурами, які використовувалися царизмом в Україні, цьому "політично неурівноваженому краї", великоросійські державні і церковні власті указами 1864 роки нав'язали повсюдне створення православних церковних братств і попечительств, діяльність яких мала сприяти "посилению православ'я і російської народности" серед "простого класу" українського населення"¹³⁸. На перший погляд, створенням цих інституцій відроджувалась давня українська традиція громадського сприяння справам церкви, національної мови, культури, науки та ін. Однак на ділі нові церковно-громадські органи були лише слабкою тінню знаменитих Львівського, Віленського, Острозького, Київського братств і, будучи нав'язаними православному люду зверху, так і лишилися формальними утвореннями, що діяли під патронажем царського двору чи синодальної влади.

На другу половину XIX століття припадає велика кількість структурно-адміністративних, матеріально-фінансових, кадрових нововведень і змін, що стосувалися єпархій, які діяли на українських землях

(Київської, Волинської, Подільської, Таврійської, Катеринославської, Полтавської, Харківської, Херсонської та Чернігівської).

Проте якими б значущими не були ці зміни, вони характеризують, здебільшого, лише зовнішній бік релігійно-церковного комплексу. Його ж серцевину, суть становить зміст релігійного життя на рівні парафії. Саме тут реалізовувалися складові віросповідного процесу: парафіянин знайомився з священним Переданням і священним Писанням, Символом віри, таїнствами; вчився заповідей християнського життя, відвідував богослужіння, брав участь у православних святах, обрядах, прагнув дотримуватись посту тощо. Тут формувалися його світогляд, моральні та культурні цінності, починалося і, здебільшого, й закінчувалося пізнання елементарної грамоти. Для українського селянина XIX століття місцева церква, якою б вона не була, все ж залишалась центром, з діяльністю якого були пов'язані всі найважливіші події в житті — народження, одруження, поява дітей, кінець життєвого шляху.

Реальне релігійне життя в українській релігійній громаді, за всього його консерватизму, рутинності, було значно багатшим і різноманітнішим, ніж про це свідчили сухі чиновницькі звіти, які щорічно надсилалися єпархіальними архієреями до російської столиці. Звіти про стан українських єпархій не так відображали справжню ситуацію на місцях, як запопадливо повідомляли про те, що в Синоді хотіли б почути¹³⁹. Старанно обминалися будь-які гострі проблеми, зокрема, все те, що стосувалося національної самобутності України і її церкви. Оскільки питання, що так чи інакше зачіпали національну сферу, зовсім зігнорувати було неможливо, то в їх поданні і звітах архієреїв-росіян виробився певний штамп: Б.Хмельницький — захисник православної віри (і аж ніяк не українського народу), І.Мазепа — зрадник, євреї — джерело і причина зла, магометани — об'єкт православного місіонерства та ін.¹⁴⁰

Справжня ж картина релігійного життя в українській парафії відрізнялася (в окремих аспектах — досить істотно) від офіційних церковних звітів. Останні приховували головне: що релігійність українського селянина за змістом не була такою, якою її формувала і бажала бачити офіційна церква. По суті, на рівні української парафії мирно співіснували старанно насаджуване офіційне православ'я в його ортодоксальній візантійсько-московській формі і, за визначенням М.Грушевського, народне християнство, що досить вільно і своєрідно ввібрало елементи християнські і старий натуралістичний світогляд народу. Пов'язаний з цим характер релігійності в Україні був таким типовим, що журнал "Руководство для сельских пастырей", що вида-

вався при Київській семінарії, констатував: "Майже всі істини християнські, не виключаючи навіть основополагаючих догматів, у нашому простому народі перекручуються своєрідним тлумаченням, марновірствами чи прямим нерозумінням"¹⁴¹.

Серед найбільших масових соціальних груп другої половини ХІХ століття селянство аграрної України становило найчисленнішу групу віруючих: у Київській, Подільській та Волинській губерніях — 70 — 78 відсотків населення¹⁴². Характер його релігійності, мабуть, багато в чому визначав релігійність того часу в Україні загалом, особливо якщо враховувати, що чимала частка робітничого класу, міщанства, інтелігенції формувалася з колишнього селянства.

Що ж являла собою українська сільська парафія цього періоду, зокрема з огляду на релігійно-духовне життя?

Поза сумнівом, що головною світоглядною ознакою населення тогочасного українського села була його релігійність. Це була релігійність, сформована не штудіюванням Біблії, богословських творів чи творів отців церкви, а прищеплена з раннього дитинства завдяки сімейному вихованню, способу життя в сільській громаді, що був пронизаний християнськими цінностями і орієнтирами, подібно до того, як вся землеробська праця українського селянина пов'язана з християнським календарем. Значною мірою ця релігійність сформована і православним культом, релігійними обрядами, які з психологічного, етичного, естетичного погляду здійснювалися так, що робили будь-якого парафіянина співучасником релігійного дійства. Для неграмотного чи напівграмотного, забитого нуждою і безправ'ям селянина така участь (співучасть з громадою) викликала досить сильні почуття й емоції, і в поєднанні з елементарними відомостями православного катехізису підтримувала селянську релігійність протягом усього життя. Ця релігійність як факт внутрішнього життя, як глибоко інтимне переживання живилася також традиційними містичними образами і уявленнями, які своїм своєрідним поєднанням християнського і язичницького, хоч і не влаштовували офіційну церкву, але були досить сильним чинником у формуванні і підтримці релігійних почуттів селянина. Не складаючись у прокрустове ложе канонізованих догматів, ці побутові релігійні уявлення, цінності, переконання були не стільки наслідком приблизного, поверхового знання селянином засад християнства, скільки прагненням віруючого пристосувати віровчення до своїх інтересів та потреб, заземлити абстрактні догмати, перетворити їх у життєву філософію селянина. Звідси — по-своєму вибудована особистісна ієрархія (Ісус Христос, Богоматір, святий Миколай), релігійне світорозуміння, що скоріше нагадує пантеїзм на українському

грунті, аніж універсальність християнства як світової релігії; несприйняття і неприйняття богословських тонкощів християнства, його греко-візантійських аскетичних крайнощів; заземлене, пристосоване до цінностей селянського життя, землеробської праці розуміння православних святих, календаря, свят та обрядів; шанобливе, і, водночас, досить практичне ставлення до духовенства, чернецтва, причту і взагалі до церкви як інституту та ін.

Тому не дивно, що священики, виховані в семінаріях на абстрактних московсько-візантійських взірцях про релігійність, прийшовши на українські парафії, змушені були констатувати: “вони (українські парафіяни. — *Авт.*) взагалі-то народ релігійний, але ця релігійність виражається якимось своєрідно, більше з зовнішньої обрядової сторони”¹⁴³.

Як не сумно для офіційної православної церкви, але в згадану “своєрідність” входило, за свідченнями самих українських парафіяльних священиків, й незнання більшістю віруючих найважливіших православних догматів, перекручене розуміння ідеї Бога, Трійці, спокутної пожертви, Божого промислу. Зазначалося надто конкретне сприйняття парафіянами ідеї Церкви (лише як будівлі, аніж символу єдиної, святої, соборної і апостольської церкви), суті богослужіння і обрядів, молитовного звернення до Бога (у парафіян молитви “холодні й безпристрасні”, вживаються майже “як прислів’я”), тощо¹⁴⁴. З погано прихованим роздратуванням служитель офіційної церкви писав, що всі свої життєві події, побутові справи український селянин (“простолюдін”) оточував стародавніми обрядами і пересудами, наповнював чудесами і чудодійними персонажами (домовими, мавками, русалками і та ін). Цю історичну пам’ять українців, їх вірність родовим, національним традиціям автор-священик називає “жалюгідною філософією народу”. Зауважимо, що це писалося в офіційному церковному органі, де давалися ідейні і практичні орієнтири духовенству.

Не вкладалося в офіційні приписи і досить практичне ставлення селян до відвідування церкви в сезон активних польових робіт. Намагаючись пояснити “пустоту храмів у найбагатолюдніших парафіях”, “послаблення благоговіння до церкви, забуття парафіянами Божих заповідей і молитв”, єпархіальні друковані органи вказували на кріпацтво, як на головну причину такого становища до 1861 року. Однак і за 20 років після скасування кріпосного права їм доводилось констатувати, що у відвіданні церковних богослужінь мало що змінилося. “Ми спираємось на факти, — писав священик з Радомишльського повіту у “Киевских єпархиальных ведомостях”. — Зайдіть у храм сільський у недільні чи святкові дні з 29 червня по 1 жовтня. Крім

десятка хлопчаків та дівчаток та п'яти-восьми старших селян нікого більше не побачите. І це в парафії, яка налічує 700 — 800 парафіян, а в малолюдних парафіях і тих не буває. Мовчимо вже про дні високоповажні, коли відбувається молитва за государя ... коли також дуже рідко збирається народ, за виключенням тільки сільських урядників”¹⁴⁵. Незважаючи на значущість релігійних свят (церковні автори називають при цьому Різдво, Богоявлення, Преображення, Благовіщення, інші двонадесяті свята і навіть Пасху), вже вільні від кріпацтва, ніким не залякувані селяни їхали на ярмарки, на заробітки, працювали в полі тощо. Навіть у зразковій у багатьох відношеннях православної громаді Паволог у Сквірському повіті на Київщині селяни, ці, за словами місцевого священика, “віддані церкві і православ'ю” люди, на свято Преображення, Успіння Божої матері, не йшли до церкви, а “таскали снопи”¹⁴⁶. Живані у церковній практиці заходи — проповіді, співбесіди, роз'яснення через церковні братства, попечительства — допомагали мало; на сторінках релігійно-церковної періодики обговорювалися суворіші, адміністративні заходи щодо цього — штрафи, кордони з десятських, які б не випускали з села жодної людини, доки не закінчиться богослужіння (саме так приводили українські парафії до присяги Олександрю III) та ін.¹⁴⁷.

Із закінченням осінніх польових робіт у житті села наступали свята, весілля, інші урочистості. Найпопулярнішими були храмові, або престольні, свята — на честь осіб, ікон чи подій священної історії, на вшанування яких і був побудований місцевий храм. Значення храмового свята посилювалося ще й тим, що часто-густо в Україні воно збігалося з народженням самого села, містечка: в багатьох випадках першою будівлею майбутнього поселення була зведена громадою церква. Оскільки церква могла мати кілька престолів і кожен з них був присвячений певному святому чи події християнської історії, то одна й та сама церква на рік могла відзначати кілька престольних свят.

Вибір назви церкви (присвята) відображав християнські уподобання віруючих і також був складовою частиною характеристики релігійності парафіян. Однак змістовнішим з цього погляду є аналіз великого масиву найменувань церков (наприклад, у межах єпархії) і визначення в ньому питомої ваги тих чи інших одноіменних храмів. У зіставленні з соціально-історичними обставинами, що приходилися на час будівництва церкви, такі дані дають змогу глибше осягнути феномен релігійності українського парафіянина. Так, аналіз узагальнених даних по Київській єпархії 80-х років свідчить, що з 1301 церкви найбільш традиційними і шановними серед українських віруючих були назви на честь Покрови (221 церква), Різдва Богородиці (173),

Михайла (161), Миколая(143), Успіння (91). Близько половини всіх церков (501) присвячено богородичним святкам. Як свідчення тривалого самостійного історичного шляху християнства в Україні серед найменувань церков до XIX століття не було назв на честь великоросійських святих, популярних у Росії чудотворних ікон. Лише в 60-ті роки, відображаючи підпорядкованість церкви державі, централізаторські прагнення Російської церкви, тут з'являються храми на честь Казанської ікони Божої матері, "царя-освободителя" (Олександро-Невські) та ін.¹⁴⁸. Переважна більшість присвят церков давалася парафіянами на честь таких святих чи подій, відзначення яких припадало на осінні місяці, коли вже закінчені основні польові роботи і свято було певною віхою у господарському житті. Радість віруючого посилювалася радістю хлібороба. На храмові свята припадали найбільш урочисті і тривалі богослужіння, як правило, за участю сусідніх священиків; у престольних церемоніях брало участь практично все село, своєю релігійною активністю ніби спокутуючи невідвідування церкви в попередні місяці. Святкування включало спільну трапезу парафіян за "громадським столом".

Звичайно, існувало багато інших виявів масової та індивідуальної релігійності українських селян у XIX столітті. Це, зокрема, участь у релігійних обрядах, церемоніях, спеціальних богослужіннях з приводу різних подій (війн, епідемії, неурожаю тощо), періодичні сповідання та причастя основного загалу віруючих, влаштування релігійного інтер'єру української хати, носіння натільних хрестиків, паломництво до Києво-Печерської, Почаївської лавр, інших авторитетних серед віруючих монастирів та ін. Крім таких життєвих подій, як народження дитини, шлюб, смерть рідних чи близьких, за релігійними послугами до церкви зверталися і в багатьох інших випадках: у Требнику Петра Могили вміщено більше 120 чинів стародавніх треб, у тому числі 37 місцевих¹⁴⁹. Принагідно підкреслимо, що цими требниками в Україні продовжували користуватися навіть після того, як спочатку патріарх Никон, а потім Синод багаторазово намагались вилучити їх з церковного вжитку і замінити книгами московської редакції та друку (вже в никонівській редакції Требника було вилучено 48 обрядів, що були у П.Могили)¹⁵⁰. Релігійною потребою православних парафіян, мабуть, слід пояснювати існування численних чинів благословення, молебнів з приводу закінчення будівництва хати, криниці, за нездужаючих, "проти огня", засухи та ін. Зауважимо, що в нашому дослідженні ми не розглядаємо проблеми доцільності того чи іншого чину, причин вилучення чи збереження тощо, бо це внутрішні проблеми

церкви. Наше завдання — дати реальну картину релігійного життя, релігійності в українській парафії за згаданий період.

Щодо цього православна церква в українському селі (маємо на увазі Україну в межах Російської імперії) протягом XIX століття продовжувала бути домінуючою ідеологічною, світоглядною, морального силою. Хоч релігійність сільського парафіянина здебільшого мала почуттєвий, емоційний, обрядово-традиційний характер, спиралася на досить поверхові, фрагментарні відомості про християнське віровчення і під впливом життєвих реалій, особливо після скасування кріпосного права, зазнала істотних коректив, все ж вона залишалася духовним чинником, що багато в чому визначав спосіб життя українського селянина.

Водночас численні архівні документи, церковна періодика, виступи ієрархів, духовенства свідчать, що в другій половині століття православна церква була стурбована зростанням впливу вільнодумства, поширенням релігійного індуферентизму, холодності до церковних цінностей навіть у такому патріархально-консервативному середовищі, яким була сільська громада. “Хто не бачить, — говорив на своїй хіротонії майбутній митрополит Київський і Галицький Феогност 1867 року, — що у нас всюди панує холодність до віри, незнання її істин, байдужість до справи спасіння, пристрасті до духу часу і суєтних звичаїв у миру?”¹⁵¹.

Усе це, звичайно, не означало, що вільнодумство, невір'я чи іновір'я заповнили українське село. Якщо православна церква була тривогу з приводу негативних тенденцій, що почали виявлятися у духовному житті, то це, по-перше, була скоріше реакція інституту, звиклого до неподільного панування в духовній сфері, аніж такого, що бачив у таких фактах реальну загрозу своєму існуванню, а по-друге, — ця стурбованість стосувалась, насамперед, міста з його високим процентом інтелігенції, робітничого класу, відносно свободою городян, з науковими та учбовими закладами, засобами зв'язку, пресою та ін.

Церква щодо цього не лише бентежилася, а й шукала причини таких тенденцій. Серед головних причин називалися: вплив революціонізованої Європи, католицько-польського антиправославного чинника, розвиток промисловості, що ламав патріархальний устрій села і негативно діяв на світоглядні, релігійно-моральні переконання селянина або сезонного робітника; не завжди добросовісне ставлення причту до своїх обов'язків у парафії; поява різних “українофільських” партій, поширення “вільнодумної і ліберальної” літератури тощо. Нові негативні вияви і тенденції в православному середовищі пов'язува-

лись також з поширенням освіти, “свободою відносин” у робітничих селищах, “язичницькими звичаями” українського села. Значну частину невдач, прорахунків православні джерела списували за рахунок “підривних дій єврейського елементу” і взагалі “ворожих нам народностей”¹⁵².

Можна погоджуватися чи не погоджуватися з зазначеними причинами, однак не можна не бачити, що деякі важливі причини при цьому лишалися поза увагою.

Однією з таких причин було поступове втягування Російської імперії, а отже й України, у капіталістичний спосіб виробництва, який неминуче руйнував старі феодально-аграрні відносини, патріархальні устої, що ґрунтувалися на релігійному світобаченні та християнських цінностях. Наприкінці століття наслідки розвитку вітчизняного капіталізму у всіх сферах життєдіяльності в Україні були вже настільки значними, що доводилось говорити насамперед про них, а не про запозичені з Європи.

Іншою важливою причиною поступового поширення релігійного індуферентизму, байдужого чи формального ставлення до, здавалось би, непорушних християнських обов’язків була еволюція самої церкви. При цьому зміни у релігійній поведінці певної частини українських парафіян були, на нашу думку, викликані їх невдоволенням не православною церквою загалом, а тією казенною, одержавленою інституцією, на яку її перетворила російська самодержавна влада. Мабуть, найкращим виразником такого невдоволення існуючою церквою при щирості релігійних переконань і почуттів був Тарас Шевченко, поезія, щоденникові записи якого досить чітко відбивають несприйняття, такої, за висловом М. Грушевського, “церковної релігії”.

“Сьогодні святкується пам’ять двох найбільших вісників любові і злагоди, — писав у своєму щоденнику про свято апостолів Петра і Павла геніальний український поет. — Великий празник в християнським світі! Коли б ви знали, як ми закаляли, як скалічили проголошену вами (тобто апостолами. — *Авт.*) просту прекрасну, світлу істину! В ваше ж ім’я ми поклоняємось огидним суздальським ідолам і справляємо на честь вашу препогану вакханалію”¹⁵³. Закономірно, що перетворення церковного амвону на трибуну для оголошення царських маніфестів та указів, засилля в церкві так званих царських служб, насадження через церкву і духовенство великоросійського шовінізму, синодально санкціоноване витравлення з церковно-духовного життя всього того, що хоч якось нагадувало про українську самобутність, культуру, традиції, гоніння на українську мову, особливо після валуєвського циркуляру 1863 року, смського указу 1876 року, не могли

не викликати відповідної реакції українського парафіянина — стихійної, далеко не завжди усвідомленої і явної. Мірою переродження церкви з духовного інституту, що зрозумілою селянину мовою вчив, утішав, радив, застерігав, обіцяв та ін., на ще один важіль здійснення антинародної політики російського самодержавства на українських землях, зокрема в духовній сфері, ставлення віруючих до такої церкви змінювалось, що й фіксували офіційні церковні структури, духовенство, церковна періодика.

Церкві, що наважилася відлучити від себе, згідно з петровським наказом, усю Запорізьку Січ — символ національної автономності і волелюбності — рано чи пізно слід було чекати таких змін. За відчуження церкви від парафіянина останній відплачував церкві тим самим.

Таке взаємовідчуження дещо посилювалось і переродженням частини православного духовенства. Вже в 50-х роках минулого століття сільський священник, що жив одним життям з односельчанами, не бачив у парафіянинові лише “мужика”, пов’язував авторитет церкви з повагою до самотності народу, ставав скоріше винятком, ніж правилом. Схвалені церковними властями поради новій генерації священників, наприклад, щодо застосування української мови в “Руководстві для сельских пастырей” зводились до того, що їм, священникам, “немає потреби розмножувати барвисту говірку тільки тому, що два-три мільйони вельми російських людей, під впливом сусідства чи історичних подій дещо відокремили мову старослов’янську і склали обласне наріччя (але зовсім не мову), яке певною мірою перекручує мову більшості синів Росії. Оратор, що говорить в церкві на місцевому наріччі, слухачами сприймається якимось комедіантом, а не вчителем”¹⁵⁴. Усе це мотивувалося потребами єдності національних інтересів Російської імперії, де народ мусив мати “одну душу, одну мову”, і не допускалося “відокремлення різних дрібних національностей... з претензіями до відокремлення”¹⁵⁵. Звичайно, далеко не всі священники в українських парафіях слідували цим рекомендаціям, але й вони змушені були приховувати своє справжнє ставлення до таких настанов. Не дивно, що церковні видання вже з 60-х років констатували поступову втрату морально-релігійного зв’язку духовенства і парафіян, сприйняття простим народом священника не як духовного пастиря, а лише як “требовиконавця, що перебував ледь не у ворожих відносинах до пастви”¹⁵⁶. Ще раз підкреслимо, що йшлося не про ставлення до віровчення, не до Церкви як такої, а до деформованої державою (і не без участі духовенства) казенної церкви.

Заходи, що вживалися православною церквою для нейтралізації несприятливих для себе процесів у духовному житті України, як показали наступні події, так до кінця століття і не забезпечили істотних змін у церкві з врахуванням нових реалій, залишивши її напередодні нового століття в багатьох аспектах надзвичайно вразливою. Старанно насаджувані російською столицею ортодоксальність, консерватизм, які за століття культивування перетворилися на позитивну якісну ознаку самого православ'я, тепер стали його гальмом, не дозволяючи церкві бути гнучкою, вчасно реагувати на зміни в світі і свідомості людей. Лише посидинокі ієрархи, подібно до харківського митрополита Макарія (Булгакова), порушували питання: "А чи не може ця нерухомість (православ'я. — *Авт.*) при всезагальному прогресі ... стати докором християнству і православній церкві?"¹⁵⁷.

За цих умов той факт, що релігійність більшості українських парафіян лишалася живою, діючою, зберігала ознаки народності і була органічно пов'язаною з реальними інтересами людей, заслуга не офіційної церкви, а самого віруючого народу. Ця релігійність була невід'ємною часткою внутрішнього життя українського селянина, його світоглядно-психологічним станом у християнських координатах і далеко не завжди виявлялася зовнішньо у регулярному відвідуванні церкви, сповіданні та ін. Саме це було, на наш погляд, важливою причиною того, що в 60 — 70-х роках і пізніше пустували церкви під час богослужінь навіть у Києві, вже не кажучи про парафіяльні церкви по селах¹⁵⁸. Спрацьовував і чисто практичний, господарський підхід до цих питань українського селянина: неможливо водночас відзначати понад 200 свят, шанувати тисячі святих християнського місяцеслова і добувати хліб насущний.

Стосовно ж ставлення до віри і церкви робітників української промисловості в другій половині XIX століття, то тут простежується закономірний зв'язок еволюції релігійного світогляду з якісними змінами у самій вітчизняній промисловості на півстолітньому відтинку історії України. Основна маса робітників лишалася традиційно віруючою. Але саме серед робітників заводів, фабрик, шахт, особливо на півдні України, зростало індиферентне ставлення до релігії і церкви, за якого людина була не готова відмовитися від релігійного світобачення, хоча воно вже значною мірою втратило для неї свою притягальну силу і було деформоване позацерковними чинниками. Людина при цьому рідко звертається до церкви. Судження єпископа Євлогія (Георгіївського) про "фабрично-заводську байдужість до церкви", на нашу думку, досить точно передавало ставлення значної частини робітників до релігійного інституту в Україні наприкінці XIX — на по-

чатку ХХ століття. Немає підстав кваліфікувати таке ставлення до церкви, духовенства як атеїзм чи вільнодумство — здебільшого це була буденна байдужість до тривалих і помпезних церковних церемоній, до одержавленої церкви, що діяла цілком у самодержавному руслі, до духовенства, частина якого, за словами самих царських чиновників, була скоріше поміщиками, ніж духовними особами¹⁵⁹ та ін. Така не зовсім лояльна щодо церкви і духовенства поведінка віруючих тривалий час уживалася з традиційною, по-своєму усвідомленою вірою переважної більшості українських робітників.

Нечисленну, але досить впливову і різноманітну у своєму ставленні до віри та православної церкви групу становила в другій половині ХІХ столітті українська інтелігенція. Політичному, національному, культурному розмаїттю її уподобань (українофіли, москвофіли, радикали або нігілісти, центристи, соціалісти, громадівці та ін.) відповідала така сама калейдоскопічність обґрунтування тієї чи іншої позиції інтелігенції щодо православного віровчення, церкви як релігійного інституту. За всієї строкатості особистих світоглядних позицій національної інтелігенції умовно її речників можна поділити на дві принципово протилежні за поглядами групи: тих, хто не мислив суспільного життя без християнських цінностей і пов'язував майбутнє України, визволення народу з впровадженням євангельських засад любові та миру; і тих, хто, розчарувавшись у реаліях церковної практики і в далекому від ідеалу духовенстві, зневірився не лише у церкві, а й самому християнському віровченні. Очевидних adeptів невір'я, вільнодумства чи атеїзму протягом всієї другої половини ХІХ століття була меншість, бо вплив церкви, посиленої державною підтримкою, громадською думкою та сімейним вихованням був значним, а державні закони до самого 1905 року носіїв нерелігійного світогляду переслідували. У чималій частини інтелігенції, освічених верств населення через вимушене декларуванні їх світоглядних позицій це породжувало нещире, показне, формальне ставлення до "первенствующої" церкви. Спостерігаючи таку лицемірну демонстрацію релігійності багатой парафіянки в одному з храмів, Т.Шевченко 1857 року у своєму щоденнику писав: "І чи вона одна! Мільйони подібних до неї"...¹⁶⁰

Однак в інтересах об'єктивності, гадаємо, немає підстав переоцінювати ці вияви і тенденції, поширювати вільнодумство, невір'я чи навіть атеїзм певної частини української інтелігенції на всю цю категорію населення загалом, підтягати її до атеїстичних позицій, як це робилося у нашій науково-популярній літературі донедавна. Переважна більшість національної інтелігенції (наукової, творчої, технічної) тою чи іншою мірою була традиційно віруючою, по-своєму,

звичайно, розуміючи християнські ідеї, релігійно-аксіологічний комплекс. Згадаймо у цьому плані українських інтелектуалів — членів товариства Кирила і Мефодія — Т.Шевченка, М.Костомарова, П.Куліша, М.Гулака, В.Білозерського, А.Маркевича та інших, які за всієї оригінальності своїх суджень про майбутній устрій слов'янського світу і місце в ньому релігії лишалися людьми віруючими. Глибоко набожною людиною був Микола Гоголь. “Клянусь: я не складав і не вигадував її (“Прощальну повість.” — *Авт.*), вона виспівувалася сама собою з душі, яку виховав сам Бог... — писав знаменитий письменник у своєму заповіті, — а звуки її взяли з сокровенних сил нашої руської породи, нам спільної”¹⁶¹. Поза сумнівом, що саме на особистий релігійний досвід багато в чому спирається “філософія серця” Памфіла Юркевича — іншого відомого діяча української культури, на думку якого релігія не є щось стороннє духовній природі людини, а утворена на природному ґрунті¹⁶².

Загалом же можна сказати, що типовим для світоглядних орієнтацій української інтелігенції цього періоду було релігійне світосприймання у тій чи іншій інтерпретації.

Інша справа, що така особиста релігійність, така позиція інтелігенції щодо релігії, церкви не влаштували Синод, ієрархію, духовенство, при звичаєних до слухняного, безперечно точного слідування культури, науки, літератури, освіти в релігійно-догматичному фарватері. Звуження сфери свого впливу в другій половині XIX століття православна церква значною мірою пов'язувала саме з діяльністю інтелігенції. Православна церква, її ієрархи прагнули зберегти своє традиційне право духовного цензора у суспільстві, не помічаючи, що настали якісно нові часи, у невідворотну стадію не лише в Європі, але й у Росії увійшла секуляризація духовної сфери, і інтелігенція вже не хоче миритися з втручанням церкви у творчий процес та його результати (з індексом заборонених книг, недопущенням постановок спектаклів, обмеженням тем дисертацій тощо). Церква, підтримувана самодержавством, як і раніше, вважала, що лише непоступливо-критична позиція щодо інтелігенції і її спроб переосмислити суспільні цінності дозволить повернути і зберегти традиційний порядок речей.

Але якщо на теоретичному рівні ще робилися спроби узгодити позиції церкви та інтелігенції, осмислити можливості їх взаємозбагачуваного співіснування, наприклад, у тій самій філософії серця П.Юркевича, то у реальному житті шляхів порозуміння практично не було: далі взаємних звинувачень справа не йшла.

Загальна тенденція кінця XIX — початку XX століття, на думку істориків — зростання негативного ставлення, “байдужості, а то й

ворожості до церкви й духовенства національно свідомих шарів української інтелігенції”¹⁶³. Серед головних причин такої еволюції ставлення національної інтелігенції до офіційної церкви були інкорпорованість церковних структур у самодержавний механізм, співучасть церкви у реалізації імперської політики в Україні в усіх сферах і, зокрема, духовній. Православна церква, духовенство не знайшли в собі сміливості, подібно до прогресивно мислячої інтелігенції, виступити проти царської політики асиміляції, зросійщення української нації, стати на захист її національної самобутності, культури, мови тощо.

Негативні для православної церкви процеси другої половини ХІХ століття, звичайно, не лишалися поза увагою церковних властей, без реакції ієрархії, місцевого духовенства. Архівні документи цього періоду свідчать, що церковні структури на всіх рівнях були досить серйозно стурбовані новітньою “свободою думок і вчинків”, нігілістичним ставленням до християнських цінностей, невір’ям дедалі ширшого загалу, результативною активністю релігійних опонентів офіційному православ’ю.

Якщо узагальнено подавати головні напрями і засоби православно-церковної протидії, нейтралізації негативних щодо православ’я процесів і виявів, то їх можна звести до кількох: проведення масових, у масштабах Російської імперії, релігійно-церковних заходів (ювілеїв, з’їздів, канонізації святих та ін.), спрямованих на піднесення авторитету православної церкви, утвердження стереотипу російського православ’я як єдиної історичної даності, якій мала відповідати єдина нація — російська; масована протидія релігійній опозиції самодержавному православ’ю — розколу, сектантству, католицизму; розширення межі освітніх закладів усіх рівнів під патронатом церкви; активне використання у названих вище цілях можливостей проповідництва, місіонерства, церковної періодики, друкованих видань, релігійних товариств, братств, попечительств тощо.

У низці цих заходів особливе місце займало святкування православною церквою 900-річчя прийняття християнства на Русі. Пишні урочини мали не лише нагадати українським віруючим про знаменну подію, але й стати слухним засобом утвердження монархії, самодержавного православ’я там, де останнім часом з’явилися симптоми вільнодумства, нігілізму, національного “сепаратизму”, — в губернських і повітових містах, у промислових центрах, національних регіонах, у місцях поширення розколу, сектантства та ін. Щодо цього Київ визначався одним із центрів ювілею не лише як місце, де відбулося історичне хрещення. Зміцненню віри, “панівної і первенствующої” церкви в

Україні були підпорядковані й інші заходи — 1000-ліття пам'яті Кирила і Мефодія (1885 р.), 50-річчя приєднання уніатів Холмщини та Підляшшя до Російської православної церкви (1889 р.), київський собор південно-західних архієреїв з протидії сектантству (1884 р.) та інші.

Меті посилення впливу православної церкви на парафіян була підпорядкована й організація видання церковної періодики — епархіальних відомостей, ідея створення яких належала херсонському архієпископу Інокентію (Борисову). За його наступника архієпископа Димитрія було видано перші в церковній практиці Росії “Херсонские епархиальные ведомости” (з липня 1860 р. видавалися в Одесі). Пізніше з'явилися подібні видання і в інших епархіях. Усі вони прагнули створити враження завершеності православного світогляду, відповісти на будь-які питання, не допускаючи у віруючих навіть найменших підозр про існування проблемних чи невирішених питань у цій сфері¹⁶⁴. На такому тлі неординарно виглядало надзвичайно важливе для історії церкви в Україні нецерковне видання православного протоієрея, професора Київської духовної академії Ф.Лебединцева “Киевская старина” (з 1882р.), де друкувалось багато неупереджених, справді наукових досліджень, рідкісних архівних документів щодо православної церкви на українських землях. У виданні цього часопису брали участь провідні професори Київської духовної академії, православних семінарій в Україні. Ф.Лебединцев стояв біля витоків й іншого нетрадиційного для тодішніх часів видання — “Руководства для сельских пастырей” (з 1864 р.).

Утвердження православного віросповідання, гальмування кризових явищ у церкві, подолання індиферентизму, невір'я Синод, ієрархія значною мірою пов'язували з активізацією на місцях проповідницької діяльності. В ефективному функціонуванні цього інституту церкви була зацікавлена і світська влада, вбачаючи у ньому засіб підтримки і збереження існуючого державного ладу, надійний канал доведення до населення Російської держави своїх розпоряджень і указів.

Оцінюючи стан православної церкви в Україні кінця ХІХ століття, слід зазначити, що вона загалом зберігала свій значний вплив не лише на населення, але й на загальнодержавні справи, нерідко істотно коригуючи їх протікання. Вагомість церкви як чинника визначалася як її духовним авторитетом, так і економічною могутністю православно-церковної організації. Водночас кінець століття виявив ряд явищ, що, як показали подальші події, були симптомами серйозних кризових процесів у православної церкві. Серед них: помітне падіння впли-

ву офіційної церкви на українських віруючих, особливо в містах і промислових центрах, зростання відчуження духовенства і парафіян, поступове поширення індиферентизму, вільнодумства, невір'я, атеїзму, відхід від православ'я в сектантські релігійні напрями тощо. Ситуація ускладнювалася ще й тим, що ці внутрішньоцерковні процеси проходили на тлі наростання кризи соціально-політичних, економічних, національних відносин у Російській імперії, і в Україні зокрема. Офіційна церква реагувала на всі ці процеси здебільшого однобоко, концентруючи свої головні зусилля не на посиленні релігійно-виховної, місіонерської роботи на місцях, серед парафіян, а зосередившись на заходах загальноцерковного (ювілеях, з'їздах, створенні нових структур тощо), або ж, при сприянні держави, — адміністративного, заборонного характеру. Початок ХХ століття показав, що такі заходи не змогли зупинити чи нейтралізувати деструктивні у православній церкві України явища.

Окремо зазначимо, що релігійна консервативність українського села, його традиційно православний спосіб життя за цих умов загалом виявився досить міцним забором проти світоглядно-релігійних переоцінювань, хоч, звичайно, й тут почали відбуватися церковно-дезінтегруючі процеси.

¹ Болховитинов Е.А. Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии (Далі Болховитинов Е.А. Описание...). — К., 1825. — С. 247.

² Див.: Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату (1620 — 1694) // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов. (Далі — АЮЗР). — К., 1872. — Ч. I. — Т. V. — С. 55 — 59.

³ Див.: там же. — С. 59.

⁴ Там же. — С. 59 — 61.

⁵ Там же. — С. 83.

⁶ Там же. — С. 103 — 104.

⁷ Там же. — С. 67.

⁸ Там же. — С. 103 — 104.

⁹ Там же. — С. 151 — 152.

¹⁰ Там же. — С. 247 — 249.

¹¹ Там же. — С. 250 — 255.

¹² Див.: Болховитинов Е.А. Описание Киево-Печерской лавры. — К., 1826. — Приложение. — С. 57 — 59.

¹³ Див.: АЮЗР. — Ч. I. — Т. V. — С. 261.

¹⁴ Див.: Власовський І. Нарис історії Української православної церкви (Далі — Власовський І. Нарис історії...). — В 4-х т. — Т. 3. — 2-е вид. — Нью-Йорк; Київ; С.Бавнд-Брук, 1990. — С. 10.

¹⁵ Див.: Болховитинов Е.А. Описание... — С. 245.

¹⁶ Там же. — С. 247.

¹⁷ Див.: АЮЗР. — Ч. I. — Т. V. — С. 165.

- 18 Див.: Витяг з документа про видатки та пожертви гетьмана І.Мазепи // *Пам'ятки України*. — 1992. — №6. — С. 20 — 21.
- 19 Див.: *Хижняк З.И.* Киево-Могиланская академия. — К., 1988. — С. 208.
- 20 Див.: *Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. — Казань, 1914. — Т. I. — С. 463.
- 21 Див.: *Берлинский М.Ф.* Історія міста Києва. — К., 1991. — С. 134.
- 22 Див.: АЮЗР. — Ч 1. — Т. V. — С. 154.
- 23 Див.: Полное собрание законов Российской империи (далі — ПСЗ). — Т. VI — СПб., 1830. — С. 245.
- 24 *Болховитинов Е.А.* Описание... — С. 247.
- 25 Див.: ПСЗ — Т. X. — СПб., 1830. — С. 584 — 585.
- 26 Див.: *Власовський І.* Нарис історії... — Т. 3. — С. 29 — 30.
- 27 Див.: *Болховитинов Е.А.* Описание... — С. 246 — 247.
- 28 Там же. — С. 249 — 253.
- 29 Там же. — С. 247 — 248.
- 30 *Грушевський М.* Ілюстрована історія України. — К.; Л., 1913. — С. 395.
- 31 Там же. — С. 456.
- 32 *Болховитинов Е.А.* Описание... — С. 248 — 249.
- 33 Див.: ПСЗ — Т. XXII. — СПб., 1830. — С. 574 — 575.
- 34 Див.: *Закревский Н.* Описание Киева. — В 2-х т. — Т. 2. — К., 1868. — С. 704.
- 35 Див.: Несколько цифр из статистики русской церкви XVII ст. // *Труды Киевской духовной академии*. — К., 1867. — С. 486 — 502.
- 36 Див.: *Русское православие: веки истории*. — М., 1989. — С. 548.
- 37 *Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. — С. 488.
- 38 Цит. за: *Ефименко А.Е.* История украинского народа. — К., 1990. — С. 337 — 338.
- 39 100-летие Киевской епархии // *Труды Киевской духовной академии*. — К., 1897. — Т. 3. — С. 418.
- 40 Див.: *Скальковский А.А.* История Новой Сечи или последнего Коша Запорожского. На основании подлинных документов Запорожского Сечевого архива: (далі — *Скальковский А.А.* История Новой Сечи): В 3-х т. — Т. 1. — Одесса, 1885. — С. 4.
- 41 Цит. за: *Грушевський М.* Культурно-національний рух у XVI — XVII ст. — Жовтень. — 1989. — №4. — С. 91.
- 42 *Яворницький Д.І.* Історія запорізьких козаків: В 3-х т. — Т. 1. — К., 1992. — С. 264.
- 43 Див.: *Полонська-Василенко Н.* Історія України: В 2-х т. — Т. 2. — К., 1992. — С. 271.
- 44 Див.: *Яворницький Д.І.* Історія запорізьких козаків. — С. 290.
- 45 Універсал гетьмана Богдана Хмельницького на права "владення" войска Запорожского (1576 — 1655); *Скальковский А.А.* История Новой Сечи. — Приложения. — Т. III. — Одесса, 1886. — С. 275 — 276.
- 46 Див.: *Яворницький Д.І.* Історія запорізьких козаків. — Т. 3. — К., 1991. — С. 328 — 329.
- 47 Див.: Центральний Державний історичний архів України у Києві (далі — ЦДА України). — Ф. 229. — Оп. 1. — Спр. 3. — Арк. 81.
- 48 *Яворницький Д.І.* Історія запорізьких козаків. — Т. 1. — С. 295.
- 49 Див.: *Порфирий (Успенский)*. Восток христианский. Афон. Ч. III. Афон монашеский. — СПб., 1892. — С. 567 — 569.
- 50 Див.: *Болховитинов Е.А.* Описание... — С. 229.
- 51 *Закревский Н.* Описание Киева. — Т. 2. — С. 480.

- 52 Там же. — С. 492.
- 53 Див.: *Яворницький Д.І.* Історія запорізьких козаків. — Т. 1. — С. 164 — 165.
- 54 Див.: Окружная грамота к православному духовенству преосвященного Гервасия епископа Переяславского и Бориспольского. 13 января 1758 г. Материалы для истории Переяславской епархии. — Б.м., б.д. — С. 130 — 131.
- 55 Див.: *Скальковский А.А.* История Новой Сечи. — Т. 1. — С. 137 — 138.
- 56 Див.: *Полонська-Василенко Н.* Історія України. — Т. 2. — С. 128.
- 57 Див.: *Закревский Н.* Описание Киева. — Т. 2. — С. 492.
- 58 Див.: ЦДІА України. — Ф. 229. — Оп. 1. — Спр. 3. — Арк. 44.
- 59 Див.: *Яворницький Д.І.* Історія запорізьких козаків. — С. 291.
- 60 *Беднов В.А.* Из прошлого Екатеринославской епархии. — Екатеринослав, 1907. — С. 70, 76.
- 61 Див.: *Яворницький Д.І.* Історія запорізьких козаків. — С. 306.
- 62 Див.: *Скальковский А.А.* История Новой Сечи. — С. 131.
- 63 ЦДІА України. — Ф. 229. — Оп. 1. — Спр. 3. — Арк. 40, 58.
- 64 *Яворницький Д.І.* Історія запорізьких козаків. — С. 295.
- 65 Цит. за: *Голубуцкий В.А.* Запорожское казачество. — К., 1957. — С. 421.
- 66 Див.: Материалы для историко-статистического описания Екатеринославской епархии. — Вып. I. — Екатеринослав, 1880. — С. 253.
- 67 Див.: *Лаврів П.* Історія Південно-Східної України. — Л., 1992. — С. 83.
- 68 Див.: *Антонович В.Б.* Монография по истории Западной и Юго-Западной России. — К., 1885. — С. 294.
- 69 Див.: *Власовський І.* Нарис історії... — Т. III. — С. 178.
- 70 Див.: АЮЗР. — Ч. I. — Т. IV. — С. 34, 67, 78, 80, 125, 130, 374.
- 71 Там же. — С. 518.
- 72 Там же. — С. 121 — 122.
- 73 Див.: *Беднов В.А.* Православная церковь в Польше и Литве (по Volumina legum) — Екатеринослав, 1908. — С. 355 — 360.
- 74 Там же. — С. 370 — 380.
- 75 Див.: *Болховитинов Е.А.* Описание... — С. 215.
- 76 Див.: *Антонович В.Б.* Нарис становища православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. (далі — *Антонович В.Б.* Нарис становища...). — Л., 1900. — С. 136.
- 77 Див.: *Филарет (Гумилевский).* История русской церкви. Период четвертый. — М., 1888. — С. 119.
- 78 АЮЗР. — Ч. I. — Т. IV. — С. 448.
- 79 Див.: *Антонович В.Б.* Нарис становища... — С. 141.
- 80 Див.: *Грушевський М.* Ілюстрована історія України. — С. 49 — 450.
- 81 Див.: *Антонович В.Б.* Нарис становища... — С. 142 — 143.
- 82 Див.: *Грушевський М.* Культурно-національний рух у XVI — XVII ст. — С. 95.
- 83 АЮЗР. — Ч. I. — Т. II. — К., 1864. — С. 115 — 116.
- 84 Див.: *Крыжановский Е.* К делу о сожжении поляками и униатами млиевского жителя Д.Кушнира 29 июня 1766 г. // Киевские епархиальные ведомости. — 1864. — №11. — С. 352 — 353.
- 85 ПСЗ. — Т. XVIII. — СПб., 1830. — С. 448 — 450.
- 86 Переписка графа П.А.Румянцева о восстании в Украине 1768 года // Киевская старина. — 1882. — Т. III. — С. 542 — 543.
- 87 Див.: *Антонович В.Б.* Нарис становища... — С. 142.
- 88 Цит. за: *Шульгин Я.* Очерки Колиивщины. По неизданным и изданным документам 1768 и ближайших годов // Киевская старина. — 1890. — Т. XXIX. — С. 202, 204.

- 89 Див.: *Беднов В. А.* Православная церковь в Польше и Литве. — С. 439 — 440.
- 90 Див.: *Коялович М.* История воссоединения западнорусских униатов старых времен. — СПб., 1873. — С. 167 — 168.
- 91 Див.: ПСЗ. — Т. XXII. — СПб., 1830. — С. 329.
- 92 Див.: АЮЗР. — Ч. III. — Т. V. — С. 26 — 27.
- 93 Див.: *Болховитинов Е. А.* Описание... — С. 272
- 94 Цит. за: *Власовський І.* Нарис історії... — Т. III. — С. 227.
- 95 Див.: *Филарет (Гумилевский).* История русской церкви. Период пятый. — С. 136.
- 96 *Болховитинов Е. А.* Описание .. — С. 275.
- 97 Див.: *Филарет (Гумилевский).* История русской церкви. — С. 136 — 138.
- 98 Див.: Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской империи (далі — ПСПР). — Т. VIII. — Петроград, 1915 — С. 457 — 458.
- 99 Там же. — С. 473, 531.
- 100 Див.: *Чеховский В.* Киевский митрополит Гавриил Банулеско-Бодони (1799 — 1803); (далі — *Чеховский В.* Киевский митрополит Гавриил...) — К., 1905. — С. 303 — 304.
- 100 *Шульгин В.* Юго-Западный край под управлением Бибикова (1838 — 1853) // Древняя и новая Россия. — 1879. — №5 — 6. — С. 24 — 25.
- 101 ПСПР. — С. IV.
- 102 Там же. — С. 471 — 473.
- 103 Там же. — С. VII.
- 104 Там же. — С. XIII.
- 105 Див.: ПСЗ. — Т. XVI. — СПб., 1840. — С. 221 — 263.
- 106 Див.: *Дмитро Дорошенко.* Нарис історії України: В 2-х т. — Т. 2. — Київ; Мюнхен, 1991. — С. 312.
- 107 Див.: *Власовський І.* Нарис історії... — Т. III. — С. 289.
- 108 *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. — К., 1992. — С. 154.
- 109 Там же.
- 110 Див.: Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2-х т. — СПб., б.д. — Відповідні статті.
- 111 *Чеховский В.* Киевский митрополит Гавриил... — С. 31.
- 112 Див.: *Знаменский П.* Приходское духовенство в России со времени реформы: Петра I — Казань, 1873. — С. 480 — 481.
- 113 Див.: *Чеховский В.* Киевский митрополит Гавриил.. — С. 47 — 48, 66.
- 114 Там же. — С. 238.
- 115 ПСПР. — Т. I. — №43.
- 116 Див.: Відділ рукописів Центральної наукової бібліотеки Національної Академії наук України (далі — ВР ЦНБ). — Ф. 160. — Спр. 547 — 612. — Арк. 84 — 85.
- 117 Письма Арсения, митрополита Киевского и Галицкого, Димитрия, архиепископа Херсонского и Одесского к Иннокентию, архиепископу Херсонскому и Таврическому. — К., 1884. — С. 2.
- 118 Див.: ПСЗ. Собрание 2-е — Т. XVI, отд. 1. — СПб., 1842. — С. 222.
- 119 Див.: ЦДІА України. — Ф. 127. — Оп. 828. — Спр. 68. — Арк. 3 — 5
- 120 Там же. Ф. 442. — Оп. 815. — Спр. 118. — Арк. 9 — 11.
- 121 Див.: ПСЗ. — С. 222.
- 122 Див.: ЦДІА України. — Ф. 442. — Оп. 457. — Спр. 359. — Арк. 3 — 26.
- 123 Див.: Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи: — В 3-х т. — Т. I. — СПб., 1890. — С. 26 — 33.
- 124 Див.: История Украинской ССР. — К., 1982. — С. 144.

- 125 Див.: *Крыжановский Е.М.* Украинская деревня в первой четверти нынешнего столетия (далі — *Крыжановский Е.М.* Украинская деревня...) // *Крыжановский Е.М.* Собр. соч.: В 3-х т. — Т. 1. — К., 1890. — С. 494.
- 126 Див.: *Павловский И.Ф.* К истории Полтавской епархии. — Полтава, 1916. — С. 494.
- 127 Див.: *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. — С. 155.
- 128 Див.: *Крыжановский Е.М.* Украинская деревня... — С. 531 — 534.
- 129 Там же. — С. 536.
- 130 Див.: Обзор положения губерний Киевской, Подольской и Волынской... в 1859 и 1869 годах. ЦДІА України. — Ф. 422. — Оп. 815. — Спр. 118. — Арк. 10 — 11.
- 131 Див.: *Крыжановский Е.М.* Украинская деревня... — С. 552.
- 132 Див.: Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. — М., 1887. — Т. 5. — С. 5 — 8.
- 133 ЦДІА України. — Ф. 422. — Оп. 363. — Спр. 431. — Арк. 76 — 79.
- 134 Там же. — Ф. 422. — Оп. 815. — Спр. 118. — Арк. 32 зв.
- 135 Див.: Письма митрополита Киевского Арсения (Москвина) к протоиерею П.Г. Лебединцеву. 1863 г. // Киевская старина — 1900. — Т. LXXI. — С. 132 — 133.
- 136 ЦДІА України. — Ф. 182. — Оп. 2. — Спр. 18. — Арк. 6.
- 137 Там же. — С. 10.
- 138 Див.: *Троицкий П.* О братствах в Подольской епархии // Подольские епархиальные ведомости. — 1868 — №4. — С. 114 — 120.
- 139 Див.: *Арсений, митрополит Киевский и Галицкий.* Отчеты о состоянии Киевской епархии за 1862 — 1873, 1875 гг. — БР ЦНБ. — Ф. 160. — Спр. 1140. — Арк. 65 — 68.
- 140 Там же. — Арк. 65 — 75, 89 — 102, 109, 122 — 124.
- 141 *Эремич И.* О предмете и методе пастырского собеседования с простолодынами // Руководство для сельских пастырей. — К., 1862. — №11. — С. 340.
- 142 ЦДІА України. — Ф. 442. — Оп. 457. — Спр. 359. — Арк. 3 — 26.
- 143 *Брояковский С.* Церковно-приходская летопись. — К., 1904. — Вып. 1. — С. 98.
- 144 Див.: *Эремич И.* Вказ. праця. — С. 341 — 377.
- 145 О причинах холодности крестьян к посещению церковных богослужений и о мерах к исправлению сего зла // Киевские епархиальные ведомости. — 1882. — №6. — С. 106.
- 146 *Брояковский С.* Церковно-приходская летопись. — С. 110.
- 147 О причинах холодности крестьян... — С. 107 — 108.
- 148 Див.: Памятная книжка Киевской епархии // Киевская старина. — 1882. — Т. III. — С. 341 — 342.
- 149 Див.: *Огієнко І.* Українська церква: В 2-х т. — Т. 1. — К., 1993. — С. 77.
- 150 Див.: *Крыжановский Е.М.* Украинская деревня... — С. 546.
- 151 Цит. за: Высокопреосвященный Феогност, митрополит Киевский и Галицкий. — К., 1903. — С. 4.
- 152 Див.: *Брояковский С.* Церковно-приходская летопись. — С. 98 — 114.
- 153 Цит. за: *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. — С. 145.
- 154 *Эремич И.* Вказ. праця // Руководство для сельских пастырей. — 1862. — №14. — С. 441.
- 155 Там же.
- 156 *Крамарев Г.* Отношение православного духовенства к обществу // Руководство для сельских пастырей. — 1862, — №15. — С. 489.
- 157 *Макарий (Булгаков).* Слова и речи. — СПб., 1891. — С. 329.

- 158 Див.: *Певницкий В.* Воспоминания о покойном митрополите Киевском Арсении. — К., 1877. — С. 151.
- 159 Див.: Крестьянское движение в 1861 г. и после отмены крепостного права. — М., 1949. — С. 179 — 181.
- 160 *Шевченко Т.* Дневник. — К., 1988. — С. 181.
- 161 *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями // Собр. соч.: В 8-ми т. — Т. 7. — М., 1984. — С. 186.
- 162 Див.: *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 195.
- 163 *Власовський І.* Нарис історії... — Т. 3. — С. 300.
- 164 Див.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. — К., 1991. — С. 418.

РОЗДІЛ VI

НАЦІОНАЛЬНЕ ВІДРОДЖЕННЯ І ПРОЦЕС СТАНОВЛЕННЯ АВТОКЕФАЛІЇ ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

1. Національно-релігійний рух за умов тоталітарної денационалізації

Особливість розвитку тоталітарного режиму, що почав формуватися в повоєнний період на території нашої країни, полягала у створенні жорстко централізованої системи духовного поневолення. Зростаюча нетерпимість тоталітарної влади щодо релігії та церкви стала загальним явищем. Однак стосовно національно-церковних рухів цей механізм діяв специфічно. Уся його сила в цьому напрямі почала виявлятися лише тоді, коли розгорнулося будівництво унітарної держави СРСР, що активізувало процес денационалізації етносів. Збереження національно особливого у будь-якій сфері суспільного життя є антиподом не лише імперського державного устрою. Навіть на доктринальному рівні воно суперечило марксистському розумінню суспільного прогресу, в основі якого лежала ідея класової боротьби пролетаріату. Національне питання, відповідно, розглядалося саме з точки зору цієї боротьби. Людське суспільство стратифікувалося за класовою ознакою. Горизонтально-класовий його поділ не визнавав національних кордонів. Згідно з марксистським вченням, класовий поділ суспільства відіграє фундаментальну роль порівняно з усіма іншими особливостями його поділу, включаючи національно-етнічні.

Щодо України, то антирелігійне та антинаціональне спрямування тоталітарної влади злилися тут воедино. Національно-релігійний дух в Україні, як і протидія йому в цей період, мали свою специфіку. Національно-релігійний рух виріс на ґрунті церковно-політичному, вияви якого після 1917 року спостерігалися в усіх регіонах українського православ'я. Основним постулатом його були церковні реформи в напрямі увільнення Церкви від ролі слуги політичному режимові, оновлення церковно-громадського життя за умов повернення соборних форм устрою Церкви, з остаточною метою піднесення авторитету й релігійно-морального впливу в житті християнського суспільства. Але саме та обставина, що визвольний церковно-поступовий рух у церкві існував і до революції 1917 року, за панування і засилля росій-

ського політиканства на підвалинах священної формули-догмата: православіє, самодержавіє, народність — не могла не вплинути на те, що скоро і в революції 1917 року церковний рух в Україні мусив набрати одночасно національно-політичного характеру¹.

Отже, в Україні церковні реформи набули й національного забарвлення, що й позначилося на національно-визвольному русі українського народу. Національно-церковний рух тут існував протягом кількох найскладніших періодів новітньої історії, пов'язаних з боротьбою українського народу за своє історичне самовизначення. Які ж суспільно-політичні сили сприяли формуванню та розвиткові національно-церковного руху у православному середовищі України, а які перешкождали цьому і, зрештою, призвели до майже остаточного зникнення національної зорієнтованості релігійно-церковного руху в православному середовищі? Чи став занепад УАПЦ та інших національно-церковних рухів в українському православ'ї 20-х років причиною дії внутрішньоцерковних чинників чи зовнішніх щодо церкви сил, які обстоювали таку модель суспільного життя, що не передбачала існування в ньому церкви національної орієнтації?

Відповідь на ці питання потребує ширшої постановки проблеми взаємодії релігійного й національного з політичною сферою життя суспільства. Не викликає сумніву те, що наріжні ідеї християнства мають метаєтнічний характер, чим і зумовлено поширення християнства. Кожна з християнських конфесій по-різному ставиться до наднаціонального характеру своєї доктрини. Визначальною тут є церковна архітектоніка. Природне, що транснаціональний устрій католицької церкви, що став можливим завдяки цій доктрині, сам є опорою для її неухильного дотримання протягом століть. Православ'я, як різновид християнства, реалізується тільки в етнічних формах. Воно являє собою помітний атрибутивний і структуруючий елемент нації, безпосередньо впливає на її становлення й розвиток у широкому плані — від забезпечення духовної і культурної цілісності до політико-економічної незалежності.

Так само надмірний вплив закордонних релігійних центрів чи державних утворень, що претендують на духовну та політичну зверхність над тією чи іншою нацією та її церквою, націлений на послаблення інтегруючої дії останньої. Відродження національно орієнтованої церкви, як чинника формування самосвідомості етносу, його культурного й державного менталітету, пов'язане, як правило, з ширшими за своєю соціальною базою і метою національно-визвольними рухами.

Що ж до національно-релігійного руху в православному середовищі України в післяреволюційний період, то його історична доля поціновується фахівцями по-різному. Є два погляди на причини появи, розвитку й занепаду УАПЦ та споріднених з нею національно-релігійних течій.

Радянські історики оцінювали УАПЦ передусім не як церкву, а як “націоналістичний рух у церковній оболонці”. Саме це й сприяло виникненню версії, що спроби православних в Україні досягти автокефалії своєї церкви зазнали краху з причин внутрішньоцерковного характеру і внаслідок порушення канонів, що потягло за собою неправославність усього національно-церковного руху та його ізоляцію у вселенському православ’ї; неадекватне сприйняття ідеологами УАПЦ ролі своєї церкви в православному світі створило нежиттєздатну модель управління церквою (так зване радоправство), роз’єднало різні відгалуження прихильників національної орієнтації православ’я.

Автори іншого погляду щодо цієї проблеми переконані в цілковитій залежності стану церкви від зовнішніх чинників і пояснюють процеси, які визначили її історичну долю, ставленням до неї партійно-державних структур.

Для підтвердження сказаного пригадаємо, як саме розвивався національно-церковний рух в Україні того періоду. Його витоки знаходимо на початку 1917 року, коли в Київській та в інших єпархіях проводяться єпархіальні з’їзди, що порушують питання про автономізацію церковного життя в Україні. У листопаді 1917 року розпочинає свою роботу Всеукраїнська православна церковна рада (ВПЦР), що поставила завдання скликання Всеукраїнського собору.

Підкреслимо, що єпископи РПЦ, які залучалися до процесу національно-релігійного відродження, полишили його під тиском сил шовіністичного спрямування. Однак завдяки дії сильнішого на той час чинника — національного відродження — національно-церковний рух розвивається далі. Навіть нейтральна у своєму ставленні до церковних справ Центральна Рада фактично сприяла цьому. За таких обставин щойно обраний патріарх РПЦ Тихон дозволяє провести Всеукраїнський собор, який працював у січні — листопаді 1918 року.

Одним із наслідків собору було утвердження фактичної автономії Української православної церкви під керівництвом її Тимчасового вищого управління. У своєму листі від 13 вересня 1918 року митрополитові Антонію (Храповицькому), обраному Собором на Київську кафедру, патріарх Тихон повідомляв, що діяльність православної церкви в Україні має узгоджуватися з такими вимогами:

“1) Православний єпископат на Україні, залишаючись нерозривною частиною єдиної Православної Російської Церкви, складає церковну область її з особливими перевагами на основах автономії.

2) Автономія Української Церкви поширюється на місцеві церковні справи: адміністративні, освітні, місіонерські, благочинні, монастирські, господарські, суддівські і підлеглі інстанції, і не розповсюджується на справи загальноцерковного значення.

3) Постанови Всеросійських Церковних Соборів, а також Постанови і розпорядження Святійшого Патріарха мають обов'язкову силу для всієї Української Церкви.

4) Єпископи і представники кліру і мирян Українського єпископату беруть участь у Всеросійських Церковних Соборах на основі діючих про Собори положень. Митрополит Київський, по посаді, і один із архієреїв українських єпархій по черзі, на основі соборного визначення про стан Вищого Церковного Управління Православної Російської Церкви, бере участь у Священному Синоді.

5) Святійший патріарх може посилати своїх представників на Український Церковний собор.

6) Святійший патріарх затверджує митрополитів і правлячих архієреїв Українського єпископату.

7) Святійший патріарх зберігає в відношенні Української Церкви всі права, передбачені Соборними положеннями про права і обов'язки святійшого патріарха Московського і всея Русі”.

Отже, ці сім положень обмежили автономію православної церкви в Україні. Ступінь самостійності православної церкви на той час відповідав моделі взаїмовідносин України з Росією, висунутої гетьманським урядом Скоропадського.

Лише Директорія, з її прагненням до реалізації курсу на цілковиту незалежність України, проводила цілеспрямовану політику щодо церковного життя, яка максимально сприяла розвиткові національно-церковного руху в Україні. 1 січня 1919 року Директорія законодавчо закріпила автокефалію православної церкви в Україні. Надалі її представники активно проводили лінію на визнання цього статусу церкви іншими помісними православними церквами, але безуспішно.

Загалом 1919 року на національно орієнтовані православні церковні структури в Україні чекали важкі випробування політичного характеру. Після відновлення в Україні більшовицької влади почався новий етап конституювання сил, що домагалися утвердження автокефалії православ'я в Україні. Всеукраїнську спілку православних парафій, ког्रा об'єднувала їх, очолила друга Всеукраїнська православна церковна рада. Однак улітку того самого року, після захоплення май-

же всієї території України денікінцями, проукраїнська орієнтація в церковному середовищі стає об'єктом переслідування з боку світського режиму та єпископату РПЦ.

Пізніше, в період жорстокого протистояння більшовиків патріаршій церкві і підтримки антитихонівських настроїв, єпископат РПЦ уособлював собою основні доцентрові сили, що стримували процес утворення в Україні автокефальної православної церкви канонічним шляхом. Не знайшовши спільної мови з єпископатом РПЦ, Всеукраїнська православна церковна рада 5 травня 1920 року проголошує православну церкву в Україні автокефальною, незалежною і соборноправною.

Далі ми наведемо оцінювання цих кроків лідерами православного національно-церковного руху в Україні, однак зазначимо, що попри відверті канонічні погіршення цієї акції, церковний собор Київщини 22 — 26 травня 1919 року активізував дії ВГІРЦ, спрямовані на утвердження автокефалії.

Собор надіслав вітання Урядові УРСР, дякуючи “за видання закону про відокремлення церкви від держави”². Всеукраїнський церковний Собор 1918 року він визначив як збори “ворогів українського церковно-визвольного руху” і закликав тому “ні його постанов, ні... вищого керівного органу не визнавати”³.

Схвалено рішення, що “шлюбний стан не повинен бути перешкодою до обрання в єпископи”, а під час виборів єпископа “не повинно бути різниці між мирянами і духовенством”⁴.

Собор одногослосно обрав на посаду митрополита Київського й Галицького архієпископа Парфенія Левицького, а його заступником — єпископа Антонія (Грановського). Кандидатами на єпископів Київщини було обрано десять чоловік. Серед них такі майбутні керівники УАПЦ, як протоіереї Василь Липківський і Нестор Шараївський, священники Павло Погорілко і Кость Кротевич. Незважаючи на це, питання з ієрархією УАПЦ не було розв'язано. Парфеній Левицький невдовзі після з'їзду помер, а Антоній Грановський відмовився брати участь у церковному русі в Україні й став у Москві обновленським митрополитом. Такий прихильник автокефалії православної церкви в Україні, як архієпископ Алексій, помер у січні 1920 року. Звернення ВПЦР до Катеринопольського єпископа Агапіта (Вишневського) не мали успіху. Вирішено було послати кандидатів на єпископів — протоіерея Степана Орлика та священника Павла Погорілка — до Грузії для отримання хіротоній з рук грузинського католикоса. Але ці кандидати влітку 1921 року далі Харкова не змогли проїхати.

Через відсутність свого єпископату ВПЦР в жовтні 1921 року скликає в Києві Всеукраїнський православний церковний собор. На ньому були присутні близько 500 представників духовенства й мирян. Було запрошено всіх православних єпископів на чолі з екзархом Михайлом. Останній не тільки відмовився від запрошення, а й заявив, що всіх священнослужителів, які підуть на собор, позбавлятиме сану.

За прикладом інших церков, як свідчить один із отців церкви Іполіт, собор доручив проводити хіротонію обраного ним єпископа не лише єпископатам, а й пресвітерами. Так висвячували в християнські єпископи в Африці до кінця IV століття, а в Александрії — навіть у X столітті. 21 жовтня собор саме таким пресвітерським чином обрав, а 23 жовтня висвятив покладанням рук усіх присутніх пресвітерів протоієрея Василя Липківського на першого єпископа УАПЦ і митрополита Київського й усієї України.

Проголошення УАПЦ, з одного боку, викликало сильну протидію традиціоналістського напрямку в РПЦ, а, з другого, стримало підтримку обновленського крила РПЦ, яке розглядало УАПЦ як споріднену течію. На помісному соборі РПЦ 1923 року (який був підготовлений обновленцями в Москві) визнано автокефалію православної церкви в Україні.

Після собору УАПЦ 1921 року активно проходить процес створення церковних структур, насамперед на територіях Вінницької, Дніпропетровської, Київської, Кіровоградської, Полтавської, Сумської, Черкаської, Чернігівської, Харківської, Хмельницької областей. Автокефальним парафіям нерідко доводилось користуватись храмами спільно із “слов’янськими”, тобто прихильниками патріарха Тихона, парафіями. Це часто-густо призводило до різних суперечок і навіть сутичок між ними.

1921 року автокефальних парафій налічувалось понад 2000, які об’єднали понад 10 мільйонів віруючих⁵. Для порівняння — РПЦ в Україні, яка на той час зазнала кризи, мала ще 4923 парафії.

Це був період найвишого розквіту національно орієнтованих православних церковних структур в Україні. Національно-особливе в релігійному житті тут суперечить уніфікаційним тенденціям у житті країни.

Тезу про визначальний характер загального суспільно-політичного контексту для розвитку національного руху в церкві цілком підтверджує й спроба відродження УАПЦ у 40-х роках. Відразу ж по приєднанні західноукраїнських земель до складу Радянської України парафії Польської автокефальної церкви, що діяли в їх межах, підпорядковуються Московській патріархії.

Щоправда, не всі православні ієрархи визнали таке підпорядкування. Це й спричинило утворення на окупованих фашистами українських землях двох православних церковних структур — автономної і автокефальної, очолюваних, відповідно, єпископами Олексієм (Громадським) та Полікарпом (Сікорським). Аналіз цього періоду в історії православної церкви в Україні зайвий раз переконує, що сили національного спрямування, дія яких виявлялася в церкві, незмінно протистояли світським режимам, що намагалися утвердити жорстко централізовані державні утворення і денационалізуюче впливали на суспільство загалом.

Першою серед внутрішньоцерковних причин, що призвели до за-непаду, а потім і до зникнення національно-церковного руху в православному середовищі України, звичайно називають використання його прихильниками нетрадиційної (пресвітерської) моделі перших єпископських хіротоній. Безперечно, цю причину потрібно враховувати, проте її не можна розглядати поза загальним контекстом подій. Попри абсолютну зрусифікованість єпископату РПЦ, що діяв тоді в межах українських її парафій, та антисепаратистські настрої керівних діячів церкви, які брали безпосередню участь у вирішенні долі автокефалії православ'я в Україні (патріарх Тихон, митрополити Михаїл (Єрмаков), Анатолій (Храповницький), Платон (колишній екзарх Грузії), все ж на бік національно-церковного руху могли бути залучені канонічні єпископи РПЦ, канонічно започаткований власний єпископат. Однак завдяки активній протидії РПЦ (що ще не спиралася тоді на підтримку світської влади), відсутності цілеспрямованої політики в церковній сфері урядів Центральної Ради, Гетьманщини, Директорії, УНР та єдності в самому національно-церковному русі така можливість була втрачена. Як приклад вдалого вирішення проблеми з канонічним національним єпископатом національно-церковному рухові в Україні часто протиставляється відродження в перші повоєнні роки автокефалії Грузинської церкви. Однак тут слід бачити відмінність між рівнем інтеграції Грузії і України в імперські структури та їхніх православних церков у РПЦ. Грузія і Україна докорінно різняться за ставленням до Російської церкви, за моделлю приєднання до Росії, за історичним відтинком їх спільного з нею існування і за ступенем близькості їхніх культур до російської.

Безперечно, центральною серед так званих “канонів 1921 р.” була позиція, що обґрунтовувала нетрадиційну модель висвячення єпископату. Вона одна якнайбільше була продукована самою церквою завдяки стосункам, що склалися в лідерів національно-церковного руху в Україні з єпископатом РПЦ та проросійською частиною кліру і

ириян. Решта канонів, які запрограмували нежиттєздатний внутрішній устрій церкви, є цілком релігійним виявом глобальних соціально-психологічних та соціально-політичних зрушень, що відбувалися внаслідок революційних потрясінь. Сюди треба залічити насамперед канони, які обґрунтовували соборноправний (радоправний) устрій церкви, за якого на зміну “єпископсько-сомадержавній” формі управління церквою йшло колективне керівництво, що практично виключало участь у ньому архієреїв. Єпископи мали в цьому разі лише право дорадчого голосу. Така модель внутрішнього упорядкування церкви є аналогічною владним структурам, утвореним у перші пореволюційні роки. Згодом “радоправний” устрій церкви активно використовувався тоталітарною владою для гальмування процесу розбудови УАПЦ у міцну церковну організацію.

Революційними настроями церковного середовища пояснюються й деякі кроки керівних кіл УАПЦ, що, по суті, заблокували всілякі контакти їхньої церкви з іншими православними церквами. Відзеркалюючи настрої віруючих, керівництво УАПЦ неодноразово зверталося до інших церков України та світової християнської спільноти у справі радикальної перебудови внутрішньоцерковного життя та міжцерковних зносин. Месіанські настрої, що тривалий час панували в УАПЦ, чітко відобразились у так званому “Меморандумі пленуму ВПЦ Ради з 1924 р. відносно єднання церков і вселенської Христової Церкви”. Цей та подібні документи репрезентували УАПЦ як таку, що “конечним своїм завданням має поєднання з усіма церквами, утворення дійсно Вселенської Церкви”. Вони свідчать про повне ігнорування їх авторами церковних канонів і християнської традиції та намагання поширити таку практику на інші церкви заради визволення віруючих від “гніту” церковної ієрархії. Сторонні щодо церкви чинники, викликані до життя революційними зрушеннями в суспільстві, як бачимо, не лише не сприяли зміцненню самої церкви та її авторитету в очах інших церков, а й вивели її, по суті, взагалі за межі церковної організації.

Такі хиби керівництва УАПЦ мали місце і в інших галузях діяльності церкви. Розглянемо, наприклад, питання участі церкви в українізації. УАПЦ так палко вітала відродження українства, що, за свідченням одного з її провідних діячів — архієпископа Костянтина Кротевича, українізація якийсь час поглинала всі сили церкви, відсуваючи на задній план навіть християнізацію⁶.

Як бачимо, вади внутрішнього устрою УАПЦ, її радикальні моделі міжцерковних перетворень та незбалансованість основних сфер діяльності в деяких випадках не сприяли зміцненню церковного орга-

нізму, хоча й були викликані до життя зовнішніми щодо церкви силами. При цьому слід пам'ятати і про те, що сама церква в особі її керівної ланки значною мірою продукувала та розвивала негативні тенденції, що згодом згубно вплинули на подальшу долю УАПЦ. Шукаючи масової підтримки з боку віруючих, керівні діячі УАПЦ свідомо йшли на порушення церковних канонів, що об'єктивно послаблювало позиції церкви. Іноді, намагаючись зберегти своє керівне становище, вони відштовхували від себе навіть споріднені національно-церковні рухи, завдаючи шкоди самій УАПЦ. Досить навести приклад неприйняття керівництвом УАПЦ близького до неї відгалуження загального національно-церковного руху — Братського Об'єднання Українських Автокефальних Православних Церков (БО УАПЦ), яке очолював єпископ Феофіл Булдовський. Відмінність між БО УАПЦ та УАПЦ полягала в тому, що перше прагнуло досягти автокефалії православ'я в Україні канонічним шляхом. Щирість цих намагань Феофіл Булдовський довів усім своїм життям, приєднавшись, зрештою, 1942 року до ієрархії УАПЦ. Однак з УАПЦ, що базувалася на "канонах 1921 р.", він так і не знайшов спільної мови.

Підсумовуючи сказане, можна констатувати, що внутрішні негаразди в УАПЦ цілком реально могли спричинювати занепад цієї церкви і всього національно-церковного руху в Україні того часу. Однак за сприятливих зовнішніх умов церква могла б їх подолати. Історично склалося так, що УАПЦ розвивалася в несприятливих для національного відродження умовах. За винятком тільки того короткого періоду її еволюції, коли УАПЦ підтримували національно орієнтовані політичні сили.

Як і всякий церковний рух, спрямований на національне відродження, національно-церковний рух в Україні намагався спертися на владні структури, які обстоювали державну самостійність України. Залежно від своєї політичної зорієнтованості Центральна Рада, Гетьманський уряд Скоропадського і особливо Директорія надавали, більшою чи меншою мірою, підтримку національно-церковному рухові. Достатньо сказати, що в період з 17 березня 1917 року, коли до влади в Україні прийшла Центральна Рада, і до падіння Директорії, національно-церковний рух в Україні, що ліг в основу утворення УАПЦ, пройшов у своєму розвитку надзвичайно важливу стадію становлення: від проведення єпархіальних з'їздів (де вимальовувалися лише контури майбутнього церковного устрою) до утворення Першої та Другої Всеукраїнських православних церковних рад, проведення Всеукраїнського церковного собору. У концентрованому вигляді погляд національно орієнтованих політичних сил, що перебували при

владі, викладено міністром сповідань Гетьманського уряду О.Лотоцьким на засіданні Всукраїнського собору 12 листопада 1918 року. “Основна засада української державної влади полягає в тому, що в самостійній державі має бути і самостійна Церква, — зазначалося в промові міністра. — Цього однаково вимагають інтереси і Держави, і Церкви. Ніякий уряд, що розуміє свої державні обов’язки, не може погодитися на те, щоб осередок церковної влади перебував у іншій державі. Ще менше можна допустити це в даному випадку, з огляду на кардинальну різницю між обома державами і щодо політичного в них режиму, і щодо правного становища Церкви на Московщині та на Україні. Тому в своїх відносинах до інших церков Українська Церква має бути автокефальною під володуванням Київського митрополита та в канонічному зв’язку з іншими самостійними церквами... Державна влада має глибоке переконання, що лише на таких засадах збудована церковна організація єдино відповідає церковним, державним і взагалі народним інтересам...”⁷.

Єдність національно-церковних рухів з політичними силами такої самої орієнтації неважко простежити і в подальший період історії України. Національно-церковний рух у 20-ті роки на Волині та інших, заселених православними українцями, територіях, що ввійшли до складу Польщі, спирався, наприклад, на Українську парламентську фракцію в польському Сеймі, а в роки другої світової війни спробу відродження УАПЦ православними ієрархами на чолі з архієпископом Полікарпом (Сікорським) пов’язувалися з націоналістичним визвольним рухом, який активно діяв на Волині.

Сучасний етап національного відродження в православному середовищі також демонструє об’єднання зусиль церкви з відповідними політичними силами національного спрямування.

Отже, національно-релігійний рух може розвиватися ефективно лише за умов підтримки з боку найширших національних рухів. Природно, що протилежну дію на релігійно-церковне середовище національної орієнтації справляють чинники, що призводять до уніфікації суспільства та денационалізації його інститутів. Стосовно перших повоєнних років такими чинниками були владні структури більшовицької орієнтації та Російська православна церква. Цей протиприродний союз двох непримиренних суспільних сил існував завдяки їхнім спільним прагненням до жорстко централізованої моделі устрою держави і відповідної церковної конструкції.

Поразки політичних сил національної орієнтації та зміцнення протилежних за своїм спрямуванням політичних блоків і в наступні історичні періоди призводили до згасання національно-церковного

руху українців. Антиукраїнськими акціями позначена, наприклад, церковна політика польського уряду кінця 30-х років, що ставив завдання створити міцну централізовану державу. Аналогічне спрямування щодо національного відродження в українському православ'ї мали і зусилля німецької окупаційної влади, яка вбачала в УАПЦ небажаний для себе чинник зміцнення ідеї самостійності України. Згодом сталінський уряд використовував відповідні настрої керівництва Російської православної церкви для знищення національного відродження в українському православ'ї. Відомо, зокрема, що ще в березні 1942 року з ініціативи властей в Ульяновську, де на той час перебувало керівництво РПЦ, було проведено її собор, основною метою якого було засудження акцій української православної ієрархії, очолюваної єпископом Полікарпом (Сікорським), націлених на створення Української автокефальної православної церкви⁸.

У ставленні українського більшовизму до національного питання, як відомо, перелом наступив ще в липні 1918 року, на з'їзді більшовиків України, скликаному для проголошення КП(б)У в Москві. Національна орієнтація українських більшовиків, що репрезентували цю політичну течію на конференції в Таганрозі у квітні 1918 року (зокрема М.Скрипник і так звана київська фракція), змінилася у липні на симпатії до унітарного устрою суспільства і жорсткого централізму в партії, завдяки домінуванню на з'їзді катеринославської фракції⁹.

Заміна політичного режиму, у даному разі режимів, що мали яскраве національне забарвлення, на владні структури, орієнтовані на утворення унітарної держави, не вела до миттєвих змін у релігійно-церковному середовищі. Це б означало заборону УАПЦ. Доки існував національно-церковний рух, доти діяла і УАПЦ. Однак генеральна лінія в церковній політиці влади змінилася кардинальним чином. Подальший розвиток і конституювання УАПЦ у першій половині 20-х років став можливий завдяки, з одного боку, імпульсові, що його отримав національно-церковний рух ще за часів діяльності національно орієнтованої влади, а з другого — через досить тривалу боротьбу в самому керівництві КП(б)У з питань національної політики. Національно-церковний рух симпатизував тій частині керівного складу КП(б)У, що виявляла чутливість до національного питання. До того ж радянський уряд в Україні, принаймні теоретично, аж до 1923 року зберігав суверенну владу. У цьому переконує зовнішньополітична діяльність цього уряду, який до 1923 року незалежно від Радянської Росії уклав 48 власних зовнішніх торговельних угод¹⁰.

Зрозуміло, що за таких умов національно-церковний рух, який до того ж розглядався більшовиками як альтернатива “тихонівській”

церкви, мав змогу досить активно розвиватися і навіть підтримувався владою. Органи більшовицької влади, створюючи тиск на патріаршу церкву, як свого політичного супротивника, не заважали розбудові УАПЦ. Деякі з них при цьому навіть нехтували законом про відокремлення церкви від держави. Наприклад, з'їзд волосних і сільських ревкомів Київщини, де боротьба між патріаршою церквою і силами національно-церковної орієнтації набула особливого розмаху, 5 — 7 лютого 1920 року у своїй постанові зазначив, що “Служба Божа в церквах на повіті скрізь мусить проводитися на українській мові”¹¹.

Завдяки помітним націонал-комуністичним настроям у більшовицькому керівництві України (боротьбісти, укапісти, крило КП(б)У, що проводило політику коренізації, українізації) національно-релігійний рух не мав істотних перешкод у своєму розвитку. Більше того, як уже зазначалося, влада вбачала в УАПЦ свого союзника в боротьбі проти православних церковних структур, що підпорядковувалися патріархові Тихону і входили до складу Українського екзархату РПЦ. Послідовно класовий підхід більшовиків до тихонівської церкви і до релігії і церкви взагалі ускладнювався в Україні тим, що тут влада не могла не зважати на національні почуття населення, одним із аспектів яких і був національно-церковний рух. Однак неважко бачити, що цей рух цілком залежав від загальної політичної лінії в національному питанні. Тоталітарний характер влади позбавляв його власного змісту, ставлячи в залежність від московської політики.

Владні структури в Україні і, насамперед, КП(б)У, що тривалий час зберігала потенції перетворення в цілком самостійну партію, не бачили потреби в ескаляції тиску на УАПЦ. При цьому з боку органів державної влади проводилася лінія на розпорошення церковних сил та створювалися перепони для будівництва міцної, централізованої церковної організації. З цією метою, наприклад, за безпосереднього сприяння влади підтримувалося протидіювання між УАПЦ та так званого “Діяльно-Христовою церквою”¹². Отже, позиція тоталітарної влади в Україні щодо церковної політики була тотожна, скажімо, позиції Радянської Росії у питанні ставлення до патріаршої церкви. Стосовно ж національно-церковного руху влада намагалася роздробити його, щоб неподільно керувати церквою, хоча при цьому терпимо ставилась до неї.

Подальший розвиток чи занепад національно-церковного руху в Україні цілком залежав від зовнішніх щодо церкви чинників. Українська автокефальна православна церква, що разом з іншими церковними організаціями національної орієнтації створювала досить потужний національно-церковний рух в Україні в 20-ті роки, перебувала в

повній залежності від боротьби між національно орієнтованим крилом КП(б)У та прибічниками централізації партії і влади.

Посилення впливу ідей централізації влади і держави, що розпочалося з фактичним приходом до керівництва партією і країною Й.Сталіна, становило основну загрозу національним виявам в усіх сферах, включаючи церкву. Якщо в першій половині 20-х років влада, демонструючи симпатії до УАПЦ, займається в основному виявленням і нейтралізацією “класово ворожих елементів”, що входили до складу церкви, то в другій їх половині вона починає протистояти церкві як національно спрямованій силі. Починаються адміністративні утиски церкви, що призводять до її занепаду. Від поодиноких випадків арештів діячів УАПЦ та інших адміністративних обмежень у їхній діяльності карні органи переходять до масових акцій, що паралізують церкву. Вже в січні 1926 року лише у в'язницях Києва перебувало понад сто священників УАПЦ з різних місць України¹³. Починаються арешти церковного керівництва. На Другому Всеукраїнському Соборі УАПЦ в жовтні 1927 року від керівництва церквою усувається митрополит В.Липківський. Репресії зростають, а церква стрімко втрачає свій вплив у суспільстві і цілком контролюється ДПУ.

Осуд виявів національного комунізму (“хвильовізму”, “шумськізму”, “волобуєвщини”) підготував ґрунт для дальшого наступу на здобутки національно-визвольної боротьби українського народу. 1929 року почалися арешти в справі так званої “Спілки визволення України” (СВУ) — “контрреволюційної організації націоналістичного спрямування”. Спровокована карними органами, ця операція мала на меті продовжити політику денационалізації в різних сферах життя українського суспільства. У справі СВУ було заарештовано і деякі діячів УАПЦ. А в січні 1930 року на вимогу органів НКВС було скликано III Всеукраїнський православний церковний собор, що мав статус надзвичайного і прийняв рішення про саморозпуск УАПЦ.

Фабрикація процесу над керівництвом неіснуючої СВУ¹⁴ була складовою частиною усього комплексу заходів, що реалізувався у зв'язку з необхідністю денационалізації суспільного життя в Україні, централізації держави та уніфікації усіх сфер життя. У лютому 1930 року ВПЦ Рада припиняє свою роботу. Однак на кінець року, 9 — 12 грудня, у Києві відбувся ще один собор УАПЦ, на якому було відновлено керівні органи церкви, її структуру, митрополитом було обрано І.Павловського. Серед імовірних чинників, які зумовили такі події, часто називають тиск країн Заходу на уряд СРСР у зв'язку з розгромом церкви. Однак, як нам здається, більшою мірою правомірний погляд, що відновлення керівних структур церкви було потрібне владі

для контролю над колись могутнім, а нині агонізуючим національно-церковним рухом. Це підтверджує і той факт, що церковний центр було перенесено до тодішньої столиці України — Харкова. Основне вістря ударів по церкві, як засвідчують факти, спрямовувалося саме на нейтралізацію її національної сутності. Після грудневого собору з назви УАПЦ зникає визначення “автокефальна”.

Розгромивши УАПЦ, тоталітарна влада розгорнула наступ на церкву як на свою суперницю, що заважала монополізувати сферу духовного життя в Україні. Початок другої половини 30-х років позначився цілковитим занепадом УАПЦ, що не переставала піддаватися репресіям. На цьому історичному етапі вже не знаходимо різниці у ставленні більшовицького режиму до котроїсь з церков, незважаючи на їхні віросповідні чи національні пріоритети. Єдиним порятунком для релігійних організацій стає абсолютна конформність. Водночас зауважимо, що унітарний устрій держави давав можливість для виявів такої конформності лише тим церквам, які за своєю сутністю були тотожними іншим соціальним інститутам цього суспільства і проводили споріднену з ними політику, спрямовану якщо не на денационалізацію віруючих мас, то, в усякому разі, на повну відмову від чіткої національної зорієнтованості. Зрозуміло, що про відродження УАПЦ за умов більшовицького тоталітарного режиму не могло бути й мови.

2. Національне відродження в незалежній Україні і проблема відновлення автокефалії

Християнські, особливо православні помісні церкви, внаслідок історично сформованої моделі їх співіснування зі світською владою та іншими світськими елементами буття тієї чи іншої нації, надто щільно пов'язані з системою національних цінностей. Не буде перебільшенням сказати, що сама поява православ'я, а згодом оформлення церков, які дотримувалися східної християнської традиції, і їхнє подальше існування було не чим іншим, як одним із варіантів історичного розвитку християнства у межах суперечностей між його космополітичною, транснаціональною та суто національною орієнтаціями.

Тож взаємозалежність між процесами національного відродження та релігійного життя не викликає сумніву. Існує кілька моделей цієї взаємозалежності. Вони можуть характеризуватися частковим або повним лідерством церкви під час відродження національних цінностей, коли церкві належить ініціювання цього процесу. Церква може виступити одним із чинників національного відродження, не будучи

його ініціатором. Вона може й гальмувати процес пробудження нації, особливо тоді, коли її духовний центр перебуває поза межами етнічної території народу, в середовищі якого вона функціонує. Наведені моделі діяльності православних помісних церков за умов, пов'язаних з національним відродженням, базуються на історичних прецедентах, але ніколи не виступають у чистому вигляді¹⁵.

Національне відродження в Україні, власне, розпочалося з проголошення її незалежності 1991 року і дало саме змішану модель участі православних церков у цьому процесі. Насамперед підкреслимо, що, незважаючи на надзвичайну активність православних у обстоюванні національного менталітету українців, православні церкви не були ініціаторами нинішнього національного відродження в Україні. На таку роль найбільше претендує Українська греко-католицька церква, яка збергла підпільну структуру за умов тоталітарної системи і надзвичайно швидко стала дієвим чинником процесу відродження нації, коли ця система почала розвалюватися.

Православні церкви стали таким чинником дещо пізніше з кількох причин. По-перше, наявні в Україні напередодні реформ, започаткованих М.С.Горбачовим, православні церковні структури не були помітною суспільною силою і через своє декоративне призначення не могли претендувати на роль збудника помітних змін у суспільстві. По-друге, існуючи під тиском на неї зовнішніх політичних, в даному разі тоталітарних сил, будучи придушеною ними, православна церква в Україні (Український екзархат РПЦ) все ж мала можливості для своєї діяльності, але вона не солідаризувалася з силами, що обстоювали ідею політичної незалежності України та національного відродження її народів. До того ж впливала жорстка централізація православної церковної структури, що десятиліттями пропагувала одіозність самої ідеї національного відродження, пов'язуючи її або з протиканонічними діями організаторів УАПЦ періоду 20-х років, або з греко-католицизмом. По-третє, варто взяти до уваги етнічний склад населення різних районів України, який значною мірою відображує і національну структуру церков. У західноукраїнських землях до складу православних парафій входили в основному українці, бо представники інших націй, що компактно проживали тут, мали свої церкви (римо-католики, реформати). Росіяни через історичні причини (короткий термін входження західноукраїнських земель до складу СРСР, аграрне перенаселення тощо) становили тут незначний відсоток населення і були інтегровані в українське національно-культурне середовище завдяки високій національній чутливості корінного населення. Адже національна самосвідомість підтримувалася тут сторіччями, зупи-

няючи полонізуючі, мадьяризуючі, русифікаторські та інші зовнішньо-національні впливи.

В інших регіонах України національна ідея у православному середовищі не мала такої підтримки у зв'язку з іншим етнічним складом віруючих, зросійщенням православного населення та іншими чинниками, що спричинили ослаблення виявів національної свідомості.

Саме дія цих чинників і зумовила появу складної моделі участі православних церков в Україні в сучасному процесі національного відродження: від активної, хоча й дещо запізнилої, до помітного спротиву з боку частини православних.

Нині, коли навіть пізньопротестантські церкви, відомі своїми транснаціональними позиціями, прихильно ставляться до національних цінностей, православне середовище України не могло не рефлексувати на актуалізацію процесу національного відродження. Адже православна церква протягом усього періоду існування на східнослов'янських землях не лише сприяла збереженню національних виявів культурно-духовного комплексу українців (крім, звичайно, того часу, коли сама була зросійщена і уніфікована за московськими зразками в XVIII — XIX ст.), але й певним чином пов'язувала себе з політичними установками суспільства та його інститутами. Можна стверджувати, що між станом самої православної церкви та політичною вагою держави, на території якої вона діє, є прямий зв'язок.

Тож наявність устремлінь сповна відтворити свій національний колорит є іманентною потребою православного середовища, яке тривалий час зазнавало сторонніх впливів.

Відповідно до існуючої моделі взаємовідносин помісних православних церков зі світською владою, статусові суверенної держави відповідає автокефалія церкви, тобто повна її адміністративна незалежність та самоуправління в усіх сферах життя. Історія дає велику кількість прикладів остаточного оформлення православної церковної структури і одержання церквою автокефалії слідом за конституюванням самостійних державних утворень (Грузинська, Румунська, Болгарська та інші помісні православні церкви). Інакше кажучи, надання православної церкві в тій чи тій країні самостійності може, з одного боку, розглядатися як визнання самодостатності існуючої тут церкви, а з іншого — як ще одне підтвердження суверенітету держави, на території якої ця церква діє.

Для сучасного українського суспільства ця проблема надзвичайно актуальна. Уже не перший рік паралельно зростанню зусиль, спрямованих на здобуття Україною державної незалежності, зростають і зусилля принаймі частини її православного населення, метою яких є

досягнення повної самостійності — автокефалії православної церкви в Україні. Навіть побіжний історичний екскурс переконує в тому, що ідея незалежної Української держави і самостійної церкви ідуть завжди поруч, разом актуалізуючись у сприятливі для нашого народу історичні періоди і разом затухаючи в тяжкі для нього часи. Усі без винятку спроби здобуття автокефалії православних в Україні, включено з останньою, сучасниками якої є ми, збігалися зі сплесками національного відродження чи спробами державотворчості нашого народу.

Сама ідея автокефалії не має абсолютної підтримки в середовищі послідовників православ'я в Україні. Як і в інших церквах, що тривалий час підпорядковувалися закордонним релігійним центрам, тут існує безліч відтінків у ставленні віруючих до питання про самостійність їхньої церкви. Навіть в УГКЦ, котра, як відомо, послідовніше обстоювала і обстоює національні цінності українців, від часу її утворення і до сьогодні існують як національно-церковна, так і папійська течії, що по-різному ставляться до проблеми унезалежнення УГКЦ від Риму.

У православному середовищі України поруч з цілком позитивним ставленням переважної більшості віруючих до питання автокефалії їхньої церкви спостерігаються і небажання організаційного відокремлення від РПЦ, і індивідуальність щодо розв'язання цього питання. Що ж до практичної реалізації ідеї автокефалії, то в православному середовищі України чітко визначилися дві моделі її досягнення: радикальна та поміркована. У найзагальніших рисах першу з них уособлюють УАПЦ та УПЦ КП, а другу — УПЦ, яка перебуває в особливих стосунках підпорядкованості Московській патріархії — так званому канонічному і молитовному єднанні з нею.

Радикальні носії цієї ідеї утворили свої церковні угруповання за безпосередньої підтримки позацерковних сил аналогічного спрямування. У складі ж УПЦ лишилася поміркована або й консервативно пристосована частина православних, що з об'єктивних причин повільніше сприйняла ідею національного відродження. Ті ж, хто взагалі не підтримував цю ідею, підпорядковуються Московському патріархатові чи прийняли юрисдикцію закордонної РПЦ.

Початком трансформації ідейного обстоювання православної автокефалії в Україні в церковний рух слід вважати вихід з-під юрисдикції Московського патріархату та перехід під опіку Константинопольського патріарха православної парафії у Львові, що мала своїм центром церкву св.Петра і Павла. Ця подія відбулася з ініціативи церковного комітету, священників В.Яреми та І.Пашулі і парафіян храму 18 серпня 1989 року. У телеграмі правлячому архієрею РПЦ митрополиту

Львівському і Дрогобицькому Никодиму (Гуснаку) вони звинуватили Російську православну церкву в організації середньовічного духовного гніту в Україні, що виявився у відсутності тут духовних шкіл, свавілли єпископату, фінансових операціях, які призводять до виснаження православних парафій в Україні і збагачення, за їхній рахунок, північноруських монастирів, а також у штучному возвеличванні Москви як духовного центру православних українців. Виходячи з цього, зазначали автори документа, “ми вирішили шукати собі своїх ієрархів, пастирів, а не вовків. Переходимо тимчасово в підпорядкування Вселенського Патріарха Димитрія I”¹⁶.

Крім того, в заяві підкреслювалося шанобливе ставлення прихильників УАПЦ до законів, прохання до органів влади не втручатися в духовні справи церков. “Всі зобов’язання відносно держави будемо виконувати совісно, — зазначали автори заяви, — але, користуючись з іншої загальнодержавної постанови (виходячи з Положення про релігійні об’єднання в УРСР. — Авт.), що ніхто не може ображати почуттів віруючих громадян, просимо цю постанову респектувати в найважливішій справі віруючих — виборі духовних керівників. Віруючі зроблять це самі, так як це було в Україні до поневолення української церкви царським урядом”¹⁷.

Як бачимо, основні позиції документів комітету по відродженню УАПЦ і віруючих, що першими підтримали його, здебільшого збігаються. Пізніше, оцінюючи значення для своєї церкви події 19 серпня 1989 року, церковна періодика зазначала, що “Церква святих Первоапостолів Петра і Павла у Львові — перший повноцінний діючий осередок УАПЦ на Україні. Саме в ньому 19 серпня 1989 року започатковане третє реальне відродження Української Автокефалії, тобто Української Церкви, незалежної ані від Москви, ані від Риму”¹⁸.

Отже, можемо констатувати, що рух за автокефалію православних в Україні був ініційований церковними низами за підтримкою близької до церкви інтелігенції. Стосовно національної ідеї, що становила серцевину церковно-суспільного руху за православну автокефалію, то священноначаліє РПЦ та її Українського екзархату не надавало їй достатнього значення, оцінюючи ситуацію в релігійному житті Західної України. Разом з тим воно не виявило достатньої гнучкості в справі перебудови церковного життя в зв’язку із зростанням впливу греко-католицького чинника, не доклало достатніх зусиль для захисту позицій православ’я в Галичині. Рішення РПЦ і Українського екзархату, очолюваного митрополитом Філаретом, спрямовані на визнання за греко-католиками права “молитися у відповідності з їхньою традицією” і на сприяння відродженню національних особливостей

православ'я в Україні та надання православним церквам статусу самостійної одиниці, були явно запізненими. Це й змусило православних, що проживали на західноукраїнських землях, до самостійних дій у захисті своєї віри та церкви. На той час для них мало вирішальне значення відновлення національного елементу в православ'ї та формування таких церковних структур, що були б адекватні ідеї суверенітету України.

Значущою подією для конституювання УАПЦ було звернення Львівського собору священників до єпископа РПЦ Іоана (Бондарчука) з проханням очолити церкву. Єпископ Іоан, будучи поза штатом, дав згоду на це. Описані події відбулися між 11 та 20 жовтня 1989 року. Водночас, або дещо пізніше, судячи з церковних джерел, було утворено Церковну Раду УАПЦ в Україні, яку очолив священник В.Ярема. Цим органом, за участю архієпископа Іоана¹⁹, було прийнято ухвалу про умови прийому священників та парафій до складу УАПЦ. У документі зазначалося, що до УАПЦ приймаються лише ті парафії, де є згода між кліром та мирянами в питаннях розвитку соборності церкви, що передбачає вирішення проблем церковного життя на соборах представників священнослужителів та віруючих; повної незалежності церкви від держави; осуду актів передання Київської митрополії під начало Москви 1686 року та засудження тотального знищення УАПЦ у 30-ті роки ХХ століття, а також повної реабілітації ієрархії цієї церкви на чолі з митрополитом Василієм (Липківським); беззастережного визнання своїм зверхником митрополита Мстислава (Скрипника)²⁰.

Підсумовуючи сказане, можна констатувати, що період з лютого по листопад 1989 року був часом ідейного оформлення руху за автокефалію православ'я в Україні та перших кроків до практичної реалізації цих ідей. Автокефалія ще не сприймалася її опонентами як реальна сила, здатна вплинути на релігійно-церковну ситуацію. Найкращим свідченням цього є той факт, що, наприклад, Російська православна церква, наклавши рішенням Священного Синоду дисциплінарні стягнення на свого колишнього єпископа Іоана та священників, що підтримували його, схоже, ще не мала остаточного уявлення про характер і розмах автокефалістських настроїв в Україні.

Започаткувавшись на Львівщині, сучасний етап інституалізації УАПЦ одержав там лише перший імпульс, симпатії віруючих у переважній більшості дісталися УГКЦ.

Греко-католицьке церковне керівництво, що вже не вбачало реальної сили в залишках структур РПЦ у Галичині, звичайно, пройнялося тривогою щодо посилення наростання тут впливу УАПЦ. Про-

тистояння УГКЦ та прихильників православної автокефалії дедалі зростало, незважаючи на лояльність з боку керівництва УАПЦ щодо греко-католиків. Дещо пізніше воно переросте в спроби співробітництва, які також не знайдуть розуміння з боку УГКЦ²¹.

Однак попри існуючі труднощі в перші місяці своєї легалізації, УАПЦ продовжувала нарощення свого впливу, щоправда, в основному в Галичині. Січень 1990 року поклав початок і активним діям Російської православної церкви з урахування чинника національного відродження в Україні загалом та в середовищі православної частини її населення зокрема. Архієрейський собор РПЦ, що відбувався в Москві 30 — 31 січня 1990 року, поставив питання саме в такому ракурсі, не звужуючи його до проблеми протиборства з УАПЦ.

Свою позицію щодо моделі здобуття автокефалії УАПЦ та її керівників Російська православна церква в особі Священного Синоду оприлюднила ще 13 листопада 1989 року; в його постановках зазначається, що Священний Синод РПЦ, "...підключись про єдність Церкви, опікуючись порядком віруючих, змушений заявити про позбавлення єпископа Іоана священного сану та чернецтва... Усі священнодійства, зроблені ним після цієї постанови, вважати недійсними, хіротонії безблагодатними, церковні розпорядження незаконними... Аж до розкаяння заборонити в священнослужінні кліриків, що мають церковне спілкування з Василем Бондарчуком (світське ім'я Іоана. — *Авт.*), а відправлені ними священнодійства і таїнства вважати безблагодатними і нерятівними..."²².

Архієрейський собор РПЦ 1990 року у своїх постановках лише підкреслив неканонічність, з його погляду, "Української автокефальної православної церкви греко-українського обряду", тобто УАПЦ, пославшись на ігнорування нею традиційного механізму дарування автокефалії, що історично закріпився. Основу ж його рішень становило прийняття "Положення про Екзархати", відповідно до якого скасовувалися усі зарубіжні екзархати РПЦ, а натомість до вже існуючого Українського долучався Білоруський екзархат, одночасно цим двом екзархатам надавалася інша назва, — відповідно Українська та Білоруська православні церкви. Розцінюючи надання "Положенням про Екзархати" "... значної самостійності Українській Православній Церкві та Білоруській Православній Церкві як своєчасний і продиктований пастирським піклуванням крок, Архієрейський Собор має надію, — зазначалося в документі, — що вона послужить задоволенню національних почуттів православних віруючих на Україні і в Білорусії. Широкі права Української Православної Церкви і Білоруської Православної Церкви дадуть віруючому народові можливість будова-

ти церковне життя у відповідності з своїми церковно-національними традиціями і сприятимуть розвитку духовного потенціалу цих Церков”²³.

Однак це рішення церковного форуму, попри його очевидну прогресивність, не може бути поціноване як своєчасне. Про це свідчила різка критика, спрямована проти РПЦ та УПЦ. Радикально орієнтоване православне середовище сприйняло надання такої самостійності УПЦ як спробу загальмувати процес здобуття автокефалії православними в Україні. “У відповідь той поневолювач, Народі Український, збагнувши, що ти вириваєшся з його духовних тенет, стаючи незалежною Українською національною Церквою, накидає тобі полуду на очі — Українську Православну Церкву (УПЦ), яка й надалі залишатиметься під зверхністю Москви”, — зазначалося в одному з документів, підписаному тодішнім главою УАПЦ в Україні, архієпископом Галицьким і Волинським Іоаном²⁴.

Звернемося до об’єктивного оцінювання змін, що мали відбутися в статусі Українського екзархату у зв’язку з рішеннями Архієрейського собору РПЦ 30 — 31 січня 1990 року. Тобто визначимо міру самостійності православних України, що відтепер входили до складу УПЦ. Згідно з “Положенням про Екзархати”, йшлося про певне розмежування компетенції священноначалія РПЦ та УПЦ. Воно полягало, насамперед, у тому, що на території України мали ліквідуватися ставропігії Московського патріархату, утворитися колегальний орган управління церквою — Синод, що мав би вищу законодавчу, виконавчу та судову владу в межах екзархату, комісії для координації життєдіяльності церкви в різноманітних сферах тощо.

Однак цей документ істотно обмежував самостійність православних в Україні. Священний Синод РПЦ залишав за собою право остаточного затвердження або навіть скасування постанов Синоду УПЦ, а також право затверджувати правлячих та вікарних архієреїв; інші права, які свідчать про обмеження УПЦ в управлінні церковним життям.

За таких змін РПЦ, включаючи православні церковні структури УПЦ, лишалася, по суті, єдиним церковним організмом, що підтверджує механізм формування загальноцерковного бюджету, передбачений “Положенням про Екзархати”. Центральний церковний бюджет, як видно з документа, формувався “за рахунок коштів, що відраховуються Екзархатами, єпархіями, ставропігійними монастирями...”²⁵.

Однак перший крок було зроблено. 8 лютого 1990 року в Києві відбулося організаційне засідання Синоду УПЦ, на якому було вирі-

шено питання про переміщення архієреїв, видання газети “Український православний вісник” тощо.

Перш ніж продовжити розгляд подій та чинників, що надавали дедалі більшої самостійності УПЦ, зупинимось коротко на аналізі загальнополітичного контексту, в якому розвивалися ці події. Наприкінці 1990 року Україна лишалася складовою частиною СРСР і, природно, РПЦ, як один з інтеграторів унітарної держави, не могла піти на випередження процесу політичного розмежування своїх суб’єктів. Тому “Положення про Екзархати” становило дзеркальне відображення політичного процесу того періоду нашої історії, суть якого зводилася до певного послаблення диктаторських повноважень центру із збереженням форми державного устрою СРСР. Корінним дезінтегруючим чинником такого розвитку подій і було національне відродження.

Проблема стримування процесу національного відродження в УПЦ зобов’язує нас до розгляду ще одного, надзвичайно важливого її аспекту — змін у вищому керівництві РПЦ, що сталися у зв’язку зі смертю патріарха Московського і всієї Русі Пимена 3 травня 1990 року. Покійний патріарх і, звичайно, частина його найближчого оточення були прихильниками збереження абсолютної цілісності церкви, навіть якщо ігнорування національних особливостей православ’я в окремих регіонах країни спричинило б часткову втрату нею своїх позицій. Це суттєво гальмувало практичні кроки на шляху до надання УПЦ більшої самостійності, а в ширшому плані і весь процес вивільнення церкви від зовнішньої опіки.

Розглядаючи початковий етап повороту Української православної церкви до активного просування в напрямі здобуття своєї незалежності, не можна поминути і той факт, що її глава був реальним претендентом на пост патріарха Московського і всієї Русі. Митрополита Філарета, як відомо, було обрано патріаршим місцеблюстителем²⁶, а згодом його кандидатуру висували на обрання патріархом Помісного собору РПЦ, що відбувся 6 — 12 червня 1990 року²⁷. Це так само слугувало чинником стримування процесу національного відродження в УПЦ та здобуття нею незалежності.

Обрання патріархом Московським і всієї Русі митрополита Ленінградського і Новгородського Алексія автоматично усувало згадані перепони, що стримували зміни в УПЦ. Водночас ускладнення ситуації навколо УПЦ і зростання в ній впливу національної ідеї змусило Помісний собор 7 — 8 липня легітимізувати якнайбільше зусиль на відродження національного колориту українського православ’я. “Наша багатонаціональна Церква, — зазначалося в постановях собору, —

благословляє національно-культурне відродження народів, що входять до неї, але вона відкидає шовінізм, сепаратизм та національну ворожнечу. У відповідь на законні сповідання православних на Україні українські єпархії були об'єднані в самоуправну Українську православну церкву. Ця Церква, користуючись широкою самостійністю, зберігає законний канонічний зв'язок як з Московським патріархатом, так і з усіма іншими помісними православними церквами”²⁸.

Новообраний патріарх РПЦ зразу ж виявив неабияку зацікавленість до проблем, що накопичилися в православному середовищі України, і вже на початку серпня 1990 року прибув сюди з робочим візитом²⁹.

Події весни — літа 1990 року переконливо засвідчують становлення радикальної та поміркованої моделей рефлексування національної ідеї православними структурами (УАПЦ та УПЦ) та становлення шляхів рішучого їх повороту до православ'я з яскравими національними ознаками.

Повертаючись до подій, що характеризують інституалізаційні процеси в самій УАПЦ, зазначимо, що їх важливим етапом було утворення церковної ієрархії. Довкола цього питання і сьогодні точаться суперечки, що зводяться до визнання чи невизнання канонічними хіротоній єпископів УАПЦ. Болюче воно і для самої церкви: за прибічниками православної автокефалії в Україні ще в 20-ті роки закріпилася назва “самосвятів” у зв'язку з порушенням ними традиційної процедури формування церковної ієрархії. Однак з певних причин і сучасна УАПЦ не змогла забезпечити канонічного висвячення єпископату. Отже, радикалізм у проведенні політики швидкого повороту церкви до національних орієнтирів дорого оплачувався церквою: практично повною ізоляцією у середовищі вселенського православ'я та жорстким протистоянням між православними в Україні.

Подією, що мала безперечний вплив на становлення церковних структур прибічників автокефалії, став її перший Собор, що відбувся в Києві 5 — 6 червня 1990 року. На ньому були присутні сім єпископів, один архимандрит, 247 священників, п'ять дияконів, 287 мирян³⁰. Собор вітали представники національно орієнтованих суспільно-політичних формувань, художньої та наукової інтелігенції, а також деякі народні депутати України, що входили до складу Народної Ради. Собор ухвалив постанови, що визначили основні напрями розвитку УАПЦ на тривалий період, та доклав зусиль до подальшого конститування церкви. На ньому було прийнято церковний Устав, який після доопрацювання зареєстровано 2 жовтня 1990 року Радою в справах релігій при Раді Міністрів; заочно обрано патріархом митрополита

Мстислава (Скрипника) з титулом “Патріарх Київський та всієї України”, утворено Львівсько-Галицьку митрополію та Тернопільську й Івано-Франківську архієпископії; скасовано чинність церковних документів, згідно з якими Київську митрополію було підпорядковано Москві 1686 року та ліквідована УАПЦ наприкінці 20-х років; поставлено вимоги про повернення УАПЦ церковних приміщень, що належали їй у 20-ті роки, монастирів та цінностей, вилучених у церкви в 30 — 40-х роках; ухвалено відкрити духовні семінарії у Києві, Львові та Івано-Франківську, регентсько-дяківську школу у Львові та вивчити питання про відкриття духовної Академії в Києві, утворити при Патріархії УАПЦ закордонний, видавничий, господарський та пенсійний відділи, сприяти розвитку братств та сестринств, а також системи релігійних шкіл для роботи з дітьми й молоддю при кожному храмі³¹.

Інтронізація патріарха відбулася 18 листопада 1990 року в Софіївському соборі Києва, а дещо раніше, 16 листопада, було утворено єдиний Священний собор єпископів УАПЦ, що об'єднав діючих ієрархів УАПЦ в Україні та представників єпископату діаспори. Всього до складу цього органу увійшло, з урахуванням патріарха, чотирнадцять єпископів.

Подальше формування керівних органів церкви, удосконалення її архітекτονіки та управління нею дозволяють стверджувати, що УАПЦ прийшла до завершення цілої низки вагомих елементів церковного будівництва. Вона стала реальною і суттєвою силою в релігійно-церковному житті сучасної України. Однак поруч з цим слід зазначити, що непослідовність церковного керівництва у вирішенні деяких проблем, що стояли перед УАПЦ, та його відхід від церковних канонів ускладнили її діяльність. Порушення канонічного порядку утворення автокефалії з боку керівництва УАПЦ засуджувалося не лише Російською та Українською православними церквами, але й Константинопольською церквою, котра також не визнає її за автокефальною³². Тому, пройшовши значний період свого розвитку, суспільно-релігійний рух за автокефалію православ'я знову, як і на попередньому етапі відродження УАПЦ, зіткнувся з проблемою узгодження своїх прагнень щодо самостійності православ'я в Україні з церковними канонами і традицією.

Бурхливе становлення національних ознак православного релігійно-церковного комплексу УАПЦ, природно, виступило каталізатором аналогічних процесів в УПЦ. Вище уже йшлося про зняття низки перепон на шляху УПЦ до незалежності та повнішого врахування нею змін, що становили серцевину національного відродження в Україні. Однак основні ознаки поміркованої моделі національного церковного

будівництва, яку реалізувало керівництво УПЦ, полягали в іншому. Стаючи дедалі більш національно орієнтованим, воно жорстко дотримувалося курсу централістської частини керівництва України. Усі подальші рішучі кроки на цьому шляху були зроблені священноначалієм УПЦ саме з огляду на кардинальні політичні зміни, що відбулися в Україні.

Першим таким кроком стало “Звернення єпископату Української Православної Церкви до Святійшого Патріарха Московського і всієї Русі Алексія та Священного Синоду Руської Православної Церкви”, що було прийняте на засіданні Синоду УПЦ у липні 1990 року. “Звернення...”, констатує ускладнення ситуації навколо УПЦ, склало програму подальшої суверенізації православних церковних структур, що утворюють її. Відповідно до побажань українського єпископату, обираючи, призначення і переміщення правлячих та вікарних архієреїв, а також заснування нових єпархій в межах України має перебувати в компетенції Синоду УПЦ. Предстоятель церкви обирається українським єпископатом і лише затверджується патріархом Московським і всієї Русі та Священним Синодом РПЦ, він повинен мати титул “Митрополит Київський і всієї України” замість титулу “Митрополит Київський і Галицький”, крім того, титулуватися “Блаженнішим” у межах України. Предстоятелем УПЦ було обрано митрополита Філарета (Денисенка).

Рішення з питань, поставлених у “Зверненні”, було прийнято за рекомендацією Комісії Священного Синоду РПЦ. За результатами його роботи митрополиту Київському і всієї України Філарету було вручено спеціальний документ, що засвідчував Українській православній церкві її незалежність і самостійність в управлінні. Відповідно до “Грамоти Алексія Другого, Божою милістю Патріарха Московського і всієї Русі, митрополиту Київському і всієї України Філарету”, що була вручена тодішньому предстоятелю УПЦ 25 жовтня 1990 року, зазначалося: “бути віднині Православної Українській Церкві незалежною і самостійною в своєму управлінні”³³.

Аналіз тексту “Грамоти” переконує в тому, що рівень незалежності УПЦ 28 жовтня 1990 року може бути прирівняний до статусу автономної церкви, оскільки в документі відображено певну залежність Української православної церкви від РПЦ. “Українська Православна Церква поєднується через нашу Руську Православну Церкву, — записано в патріаршій грамоті, — з Єдиною, Святою, Соборною і Апостольською Церквою, без соборного рішення всієї Православної Кафолічної Повноти не змінює в себе нічого, що стосується догматів віри і святих канонів”³⁴.

Порівняльний аналіз ситуації, що утворилася в обох складових частинах православної церкви в Україні — УПЦ та УАПЦ, на час прийняття цього документа був не на користь УПЦ. Ідучи канонічним і традиційним шляхом до незалежності і національної зорієнтованості, УПЦ завжди відставала від свого опонента — УАПЦ і перебувала під вогнем критики її прибічників не лише з середовища церкви, а й з боку суспільно-політичних організацій та партій національного спрямування. Вже тоді єдиною формою самостійності УПЦ, яка могла стабілізувати ситуацію всередині церкви та привести її у відповідність із реальним процесом національного відродження, могла бути лише автокефалія.

Особливо гостро проблема здобуття автокефалії постала перед УПЦ після провалу серпневого путчу 1991 року і проголошення Україною незалежності. Зволікання з розв'язанням цього питання могло призвести до того, що УПЦ, як рудимент жорстко централізованої структури суспільства, перетворилася б у масовій свідомості на одіозну силу, що протистоїть, у явних чи прихованих формах, здобуттю Україною своєї незалежності і державності. В цьому разі підтримка Українською православною церквою Акту проголошення незалежності України була явно недостатньою, щоб урівноважити суспільну думку про ставлення УПЦ до національних цінностей. Тому невдовзі, на початку листопада 1991 року, Українська православна церква звернулася до священноначалія РПЦ з питання дарування їй “повної канонічної незалежності”, тобто автокефалії.

Це рішення було прийнято на Соборі УПЦ, що відбувся 1 — 3 листопада в Києво-Печерській лаврі. У постановах Собору з питань повної саостійності Української православної церкви цей крок єпископату, кліру, ченців і мирян (Собор носив статус Помісного) вмотивується тим, що “релігійна ситуація, що склалася на Україні в умовах виголошення незалежності Української держави, вимагає від Української Православної Церкви нового статусу. Собор вважає, що таким статусом має бути повна самостійність і незалежність, тобто автокефалія, як подальше утвердження самостійності Української Православної Церкви... заради уникнення розколу та ізоляції від Вселенського Православ'я, без порушення священних канонів, в ім'я збереження любові та миру між нашими Церквами”³⁵.

Крім того, Собор визнав свою церкву самодостатньою величиною, здатною до повноцінного існування без допомоги іншої церковної влади. Як зазначається в документі, “при обговоренні питання про дарування Руською Православною Церквою повної незалежності і самостійності Українській Православній Церкві Собор врахував інте-

реси нашого народу і проголошену державну незалежність України, тому незалежна церква у незалежній державі є канонічно виправданою і історично неминучою”³⁶. Собор також звернувся особисто до патріарха Алексія II з проханням сприяти визнанню Української православної церкви та Київського патріархату Східними патріархатами та главами інших Помісних церков.

Отже, підсумовуючи сказане, можна констатувати, що обидві моделі — радикальна та поміркована, які уособлювалися, відповідно, УАПЦ і УПЦ, реалізувалися: обидві церкви зробили все від них залежне, аби православні церковні структури, що діють в Україні, набули статусу незалежної церкви.

Утворення влітку 1992 року з частин парафій УПЦ та УАПЦ нового церковного формування — Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП) з паралельним збереженням структур УАПЦ як самостійного суб’єкта церковного життя в Україні не внесло суттєвих змін у запропоновану схему. Радикальні, національно зорієнтовані елементи тепер об’єднувалися в два церковні формування (УАПЦ і УПЦ КП), а поміркованої моделі автокефалії “дарованої церквою-матір’ю”, в даному разі Московською патріархією, дотримується УПЦ, яка фактично перебуває під юрисдикцією Московської патріархії.

З усього видно, що процес національного відродження відіграв помітну роль у прискоренні національного спрямування всього православного релігійно-церковного комплексу в Україні. Точніше кажучи, національне відродження і українізація православ’я є двома сторонами одного процесу, що зумовлювали одна одну. Однак сучасна внутрішньоправославна ситуація в Україні не може виводитися тільки із взаємодії релігійного і національного. Тому виникає потреба вивчення функціонування інституалізованої православної релігійності за умов міжцерковного конфлікту в Україні та перебігу процесу, що веде до об’єднання православних церков.

3. Православні церкви в Україні в контексті міжцерковного конфлікту

Наприкінці 80-х та на початку 90-х років міжцерковний конфлікт в Україні значною мірою визначав характер релігійного життя в країні взагалі. Усі наявні тут православні церковні структури тією чи іншою мірою були втягнуті в цей конфлікт, будучи його суб’єктами. Міжцерковний конфлікт в Україні є складним синтетичним явищем суспіль-

ного життя, яке мало досить тривалу передісторію, пройшло у своєму розвитку кілька чітко визначених фаз і матиме довготривалі наслідки для релігійно-церковного життя в Україні в перспективі.

Точніше кажучи, міжцерковний конфлікт у його православно-греко-католицькому зрізі після ліквідації греко-католицької церкви в 1946 — 1949 роках не згас ніколи. Протягом усіх цих років, аж до активної фази конфлікту, zostалися релігійні громади та населені пункти з високим рівнем релігійності, що не визнавали православних кліриків. Це були далеко непоодинокі факти. Греко-католицька церква в умовах підпілля дотримувалась усіх атрибутів церковної інституції і широко підтримувалась населенням.

Причина конфлікту була і в самому православному середовищі. Знищення УАПЦ 1930 року позбавило її прихильників можливості зберегти церковні структури, однак ідея автокефалії православ'я в Україні побутувала, особливо в західному регіоні республіки. Отже, греко-католики та прихильники церковної автокефалії серед православних постійно створювали соціальне напруження, демонструючи потребу в зміні свого становища.

Зважаючи на те, що влада не робила превентивних кроків, спрямованих на пом'якшення стосунків між церквами, можна стверджувати, що конфлікт став єдиним засобом, спроможним забезпечити зміни, бажані для переслідуваних церков. У другій половині 80-х років суперечності суб'єктів з приводу об'єкта конфлікту загострилися особливо.

Початком активної фази конфлікту вважається серпень 1987 року, коли УГКЦ заявила про свою легалізацію та наміри здобути для церкви офіційний статус³⁷. Дальше посилення активності греко-католиків у Галичині набуло масового характеру і офіційне визнання їхньої церкви стало справою недалекого майбутнього.

Російська православна церква, до складу якої тоді входили усі православні церковні формування, що діяли в Україні, виявляла непримиренність до відродження УГКЦ. Стабілізуюче-консервативний настрій керівництва Українського екзархату РПЦ пояснювався своєрідною футурофобією, що ґрунтувалася на усвідомленні масштабів можливих втрат свого впливу в регіоні, де перебувала більш як половина православних громад України. Позицію РПЦ щодо відродження Української греко-католицької церкви можна проілюструвати низкою інтерв'ю екзарха України митрополита Філарета, які він давав світським та церковним засобам масової інформації у 1988 — 1989 роках³⁸. Їхній зміст значною мірою відображав настрої, що існували тоді в масовій свідомості православного населення західного регіону рес-

публіки та суміжних з ним областей. Підтвердження цьому знаходимо в широкій підтримці православними ідеї автокефалії православ'я в Україні, що була оприлюднена групою ініціаторів у лютому 1989 року³⁹.

Зміни, що засвідчували на ускладнення позицій РПЦ в Україні, та намагання підтримувати на досить високому рівні стосунки з Ватиканом змусили керівництво Російської православної церкви переглянути своє однозначно негативне ставлення до феномена унії. Оприлюднення позиції церкви з цього питання пов'язане з іменем архієпископа (нині — митрополита) Смоленського і Калінінградського Кирила (Гундяєва), який після призначення на пост голови Відділу зовнішніх церковних зв'язків Московської патріархії виступив на сторінках православного офіціозу з комплексним оцінюванням унії.

Його суть полягала в тому, що православний ієрарх визначив три зрізи унійних проблем: богословський, гуманітарний і політичний. “Прагнення до об'єднання завжди жило в розділеній християнській церкві, — писав він. — Воно виражало себе мовою своєї епохи. У минулому католицька доктрина стверджувала, що Православні церкви є “схизматичними” і їх приєднання до Риму буде благом перш за все для них самих. Вирішення проблеми єднання через унію, тобто через приєднання частини православних до Католицької Церкви, вважалося кращим... однак після II Ватиканського Собору унія, навіть з католицької точки зору, перестає бути засобом досягнення єдності. До цього можна додати, що, не маючи сенсу з богословської точки зору, унія не лише не є засобом досягнення єдності, але й несе в собі небезпеку нових поділів”⁴⁰.

Підґрунтям для таких оцінювань унії православним ієрархом послужили не лише рішення II Ватиканського Собору, а, насамперед, документи Всеправославної наради, що відбулася в Женеві 1986 року. Однак, на думку архієпископа Кирила, богословський і екуменічний аспекти унії цілком не вичерпують її проблеми. “Є й інший бік цього питання, — зазначає він. — Це права людини і релігійна свобода. Я глибоко переконаний, що кожна людина має право молитися Богові так, як вона бажає, і закони країни повинні це право поважати. Тому, не приймаючи унії з богословської точки зору, я переконаний в необхідності надання українським католикам східного обряду можливості молитися у відповідності з їхньою традицією. І тут виникає головне питання: яким чином треба реалізувати цей процес, щоб він не пошкодив православно-католицьким стосункам і не викликав нових конфесійних розділень, що здатні призвести до нових страждань людей?”⁴¹.

Зрозуміло, що на фоні недавнього загального заперечення православним церковним керівництвом самої можливості відродження УГКЦ така заява була сенсаційною. Однак помітного впливу на ситуацію, що склалася в православ'ї України, вона не справила.

Поціновуючи церковну позицію, репрезентовану архієпископом Кирилом, зазначимо кілька моментів, що суттєво знизили її дієвість і, по суті, викликали ще більше напруження в православному середовищі України. З одного боку, таке визнання природних прав людини за українськими греко-католиками Російською православною церквою було явно запізнлим, бо УГКЦ була офіційно визнана вже в листопаді 1989 року⁴², а з іншого — задекларувавши свою прихильність до релігійного плюралізму, церква не подбала ні про модель свого співіснування з греко-католицькими церковними структурами, ні про механізм вирішення суперечок, що неодмінно мали виникнути між православними і греко-католиками.

Для розуміння подальших змін у православному середовищі слід взяти до уваги те, що відроджувалась Українська греко-католицька церква паралельно бурхливому процесові національного відродження. Позиції УГКЦ ставали дедалі вагомішими завдяки тому, що вона цілком ідентифікувала себе з іншими рушіями національної ідеї. Греко-католицька газета "Віра батьків" (мета якої — збереження українцями національної ідентичності) писала: "Ніхто не в стані заперечити, що унікальну красу українського обряду, іконопису, чистоту віри, а разом із тим мову, культуру, освіту, високу національну свідомість народ на Західній Україні зберіг завдяки Українській Греко-Католицькій Церкві. Російська Православна Церква на Східній Україні цього не зберегла... Греко-Католицька Церква вистояла у боротьбі з ополяченням, латинізацією, не дала перетворити український храм ні на костел, ні на російську церкву, зберегла традиційний обряд причащення вином і хлібом, як і інші наші традиції, в тому числі й народні: колядки, щедрівки, гагілки та ін."⁴³

Зрозуміло, що в такій ситуації, коли УГКЦ виступала як сила, що боролася і бореться за збереження українцями свого національного менталітету, православної церкві не лишалося іншого шляху, як оприлюднити свої симпатії до національних цінностей та демонструвати свої досягнення у цій сфері діяльності церкви. Вище вже було показано, як саме посилювався вплив національної ідеї у православному середовищі. І хоча національного забарвлення українське православ'я набуло передусім завдячуючи середній ланці церковної ієрархії — кліру, навіть без сприяння архієреїв та вищого церковного керівниц-

тва, це, по суті, врятувало православ'я як помітний чинник релігійного життя на заході України.

Загалом же процес перерозподілу сфер впливу в релігійно-духовному житті України відбувався болісно.

Міжправославний конфлікт багатопланово вплинув на стан релігійності взагалі і православ'я зокрема. З одного боку, він розмежував аморфне середовище віруючих, чітко поділивши їх за віросповідними принципами і звівши нанівець кампанію масової реєстрації православних парафій у Галичині 1988 — 1989 років, яка розглядалася тодішньою владою як протидія відродженню УГКЦ. Громади віруючих стали більш організованими і мобільними. Але, з іншого боку, релігійне середовище вкрай сполітизувалось. Конфлікт знизив рівень сакрального сприйняття всього універсуму релігійних цінностей.

Вирішальну роль у зортанні міжправославного конфлікту могло відіграти надання УПЦ канонічної автокефалії. Однак цього не сталося, і на шляху до міжправославної єдності в Україні виникло значно більше перепон, ніж до стабілізації стосунків православних з греко-католиками. Адже в останньому випадку всі учасники конфлікту, оприлюднюють вони це чи ні, розуміють, що легалізація Української греко-католицької церкви є не чим іншим, як відновленням історичної справедливості щодо скривдженої церкви та її вірних. Така психологічна установка дає шанс церквам у недалекому майбутньому перейти до мирного співіснування. Хоча, природно, нецивілізовані методи, якими послуговуються обидві сторони в процесі розподілу майна, а також втручання в нього позацерковних сил віддаляють бажаний мир на невизначену перспективу. Православно-греко-католицький конфлікт засвідчив, що відроджується знищена колись церква і відбувається перерозподіл сфер впливу в духовно-релігійному житті України.

У стосунках між православними церквами проблеми дещо інші. Тут конфлікт вважатиметься вичерпаним лише тоді, коли всі церковні структури зіллються в єдину Українську православну церкву, яка визнаватиметься всіма іншими помісними православними церквами.

На нашу думку, однією з найважливіших умов, спроможних вирішити цей конфлікт, є активніша участь церковних лідерів у пошуці шляхів його подолання. Значення лідерів помітно зростає в зв'язку з тим, що від характеру об'єднання православних церковних структур залежить доля саме єпископату. Адже рядовим віруючим та парафіяльному духовенству об'єднання в будь-якому варіанті не несе відчутних збитків. Кордони ж єпархій православних церков часто-густо майже цілком збігаються. За роки протистояння між православними в

Україні утворилися паралельні ієрархічні структури, і якщо питання стоятиме так, що більшість ієрархів православних церков під час об'єднання позбавлятимуться сану і перспективи поновлення в архієрейському служінні, то об'єднання церков може тривати невизначений строк. Компроміс між церковним керівництвом цих церков має сягнути такого рівня, щоб становище ієрархів у єдиній церкві, яка утвориться після об'єднання, було гарантовано. Лише тоді йтиметься про їхню активну участь в об'єднавчому процесі.

Надзвичайно важливою умовою подолання конфлікту, і не лише в середовищі прихильників православ'я, є різноманітна посередницька діяльність, що веде до зближення між суб'єктами конфлікту. Щодо міжцерковного протистояння в Україні таку роль найчастіше відіграють політичні угруповання, окремі політики та владні структури. На превеликий жаль, нерозвиненість політичної сфери та кричуща недосконалість правового і виконавчого механізмів породжували тут жахливі зловживання та крайній суб'єктивізм. Можна навести десятки прикладів неприхованого потурання влади порушникам закону з середовища віруючих різних церков. Слабкість вертикальних структур влади не дає змоги ефективно протистояти політиканству в цій сфері. Тому інколи під час вирішення міжцерковних конфліктів влада перетворювалася з посередника в активного їх учасника. Це унеможлиблює впровадження в життя законодавчих актів, прийнятих Верховною Радою України, які, безперечно, сприяли б зростанню взаєморозуміння між віруючими.

Найпродуктивнішою, з погляду пошуків шляхів подолання міжцерковних суперечок, виявилася ідея проведення Всеукраїнського загальнорелігійного форуму. Він відбувся 19 — 20 листопада 1991 року в Києві. Не переоцінюючи його значення для релігійно-церковного життя України, форум усе ж можна назвати цілком вдалою спробою консолідації керівництва релігійних організацій в нових умовах. Його проведення створило непогані перспективи для взаємодії віруючих різних конфесій, насамперед у сфері соціально значущої діяльності релігійних організацій. Форум зробив також певний внесок у пошук взаєморозуміння між конфліктуючими церквами за посередництвом влади.

Однак, на нашу думку, позитивні наслідки роботи форуму можуть виявитися в майбутньому лише за умови належності питань, пов'язаних з міжцерковним конфліктом, до компетенції релігійних діячів. Адже ці питання сьогодні стосуються безпосередньо лише обмеженого кола, хоча й найбільших церков, що діють в Україні. До того ж учасники цього процесу повинні взаємно визнавати одне одного і мати

повну легітимність з огляду на церковні канони. Звичайно, бажано, щоб їхні безпосередні контакти мали планомірний характер або трансформувалися в постійно діючий міжцерковний орган з достатньо високим рівнем представництва. Щодо цього влада повинна чітко дотримуватися ампула посередника, не перебільшуючи своєї ролі у вирішенні конфлікту між церквами.

Поруч із внутрішнім аспектом міжцерковного конфлікту для комплексного сприйняття процесів, які відбуваються в православному середовищі України, треба розглянути і найважливіші моменти міжнародного аспекту цієї проблеми. Серед досить широкого кола питань, яке включає в себе взаємодію помісних православних церков у протиборстві з поширенням католицького впливу в Україні, напруженість між РПЦ та Ватиканом, що виникла після припинення роботи Чотирісторонньої комісії і почала спадати лише після женевської зустрічі делегацій двох церков⁴⁴, треба виділити вузлові моменти, пов'язані із ставленням РПЦ до питання автокефалії православних церковних структур в Україні.

Як уже зазначалося, Помісний собор УПЦ (1 — 3 листопада 1991 року) порушив питання про надання церкві автокефалії і сприяння у заснуванні Київського патріархату. Зрозуміло, що релігійний стан в Україні наприкінці 1991 — на початку 1992 року потребував швидкого розв'язання цього питання, бо від нього залежало улагодження наявних міжправославних конфліктів.

Спрощуючи ставлення Російської православної церкви до автокефалії УПЦ, потрібно виділити два моменти, що заважали швидкому вирішенню цього питання. З одного боку, це суто політичні труднощі, пов'язані з тогочасними російсько-українськими стосунками. Іншими словами, це синдром “старшого брата”, що виявлявся не лише в економічній, військовій, а й у церковній сфері. До повного утвердження партнерських зв'язків між Росією та Україною в інших сферах суспільного життя РПЦ явно не бажала випереджати події, а тим більше виступати в ролі лідера цього процесу. До того ж РПЦ не бажала втрачати 5,5 тисячі православних парафій, що діяли в складі Української православної церкви, котра тоді, будучи самостійною в управлінні, структурно входила до складу Московського патріархату. Цю тенденцію діяльності РПЦ неважко простежити, проаналізувавши публікації, що містилися в її офіційних виданнях. Автори публікацій розцінювали православні церковні структури, що діяли навіть у західноукраїнських землях, як “форпост Православ'я в західних кордонах Росії”⁴⁵. З другого боку, розв'язання питання про автокефалію УПЦ, поза сумнівом, вимагало значної організаційної роботи та породжував-

ло низку суто технічних труднощів. Його міг вирішити лише загальноцерковний форум, що за своїм рангом був би не нижчим за Архієрейський собор.

Однак ситуація в православному середовищі України та обстановка, що складалася навколо проблеми обрання майбутнього патріарха УПЦ, змушувала керівництво Української православної церкви формувати це питання⁴⁶. Саме цим і пояснюється поява другого “Звернення єпископату Української Православної Церкви до Святійшого Патріарха Московського і всієї Русі Алексія II, Священного Синоду та всіх архієреїв Руської Православної Церкви”, що було доставлене в Московську патріархію 29 січня 1992 року.

За своєю тональністю і лексикою друге “Звернення...” відповідає мірі конфліктності між керівництвом РПЦ та УПЦ. Воно, зокрема, наголошує, що на час написання “Звернення...” “минуло близько трьох місяців після Собору Православної Церкви (1 — 3 листопада 1991 р.), який звернувся до Вас з проханням про дарування цілковитої канонічної самостійності нашій Церкві, але досі ми не одержали ніякої відповіді. У нас складається враження, що позитивне вирішення цього питання навмисне зволікають. А в цей час релігійна ситуація, що почала пом’якшуватися після Собору УПЦ, загострюється знову. Певні сили, в тому числі й з Москви, сіють розбрат серед чернецтва, духовенства й мирян в окремих областях і тим самим фактично діють проти Православ’я на Україні...”⁴⁷. Крім того, єпископи УПЦ звинуватили Священний Синод РПЦ у спробах зобразити прагнення їхньої церкви до автокефалії як прямий наслідок здобуття Україною політичної незалежності, а також у намаганні вирішити цю проблему через церковний референдум, практики проведення якого церква не має взагалі.

“Звернення” українських єпископів від 22 січня 1992 року було розглянуто на засіданні Священного Синоду РПЦ, що відбулося 18 — 19 лютого 1992 року. У документах, прийнятих за результатами обговорення “Звернення...”, відкидалося звинувачення священноначалія РПЦ “у зумисному зволіканні з вирішенням питання про надання УПЦ повної канонічної незалежності”.

Відкидалися також звинувачення священноначалія в участі РПЦ у деструктивних процесах православ’я України, твердження Священного Синоду про тиск держави на православних з приводу досягнення ними автокефалії і намагання провести церковний референдум щодо повної незалежності УПЦ.

Однак, священноначаліє РПЦ, обстоюючи церковні канони, не було безстороннім у питанні автокефалії УПЦ. Протистоячи тим си-

лам, котрі, на його думку, могли б зашкодити єдності православних в Україні, керівництво РПЦ надало бажаним православним привабливу можливість лишатися під юрисдикцією РПЦ. “Щиро сподіваємося, — зазначалося у посланні патріаха Алексія II до православних в Україні, — що питання про майбутнє Української Православної Церкви буде вирішуватися соборним розумом, на основі церковних канонів і у відповідності з надіями народу Божого. Якщо ж, бережи Боже, цей єдиний і канонічно законний принцип буде порушено, то кожний, хто залишиться вірним Православ'ю, одержить наше канонічне пастирське окормлення і не буде відданий на поталу силам зла”⁴⁸.

Як бачимо, серцевина конфлікту між РПЦ та УПЦ з приводу автокефалії останньої мала два боки. З одного, священноначаліє РПЦ поставилося до автокефалії УПЦ без особливого ентузіазму, хоча й не заперечувало факт її можливості, а з іншого — воно негативно оцінювало роль у цьому процесі митрополита Київського і всієї України Філарета. Останнє рішучою мірою живило конфлікт, хоча питання про автокефалію УПЦ мав, як відомо, вирішити Архієрейський собор РПЦ 31 березня — 4 квітня 1992 року. Собор дав негативну відповідь на питання про негайне одержання Українською православною церквою статусу помісної автокефальної церкви. Патріарх Алексій II у своєму листі до Президента України, повторюючи основні позиції вироблених собором документів, писав, що “в ході вільної і тривалої братської дискусії були уважно вислухані виступи єпископів Української Православної Церкви, що засвідчили неоднозначність у ставленні до автокефалії кліру та віруючих України. Якщо в західних спархях Української Православної Церкви ідея автокефалії сприймається позитивно, то в решті вона відкидається більшістю віруючого народу і духовенства. З усією щирістю запевняю Вас, що це питання не зняте нами з порядку денного і буде розглядатися на черговому Помісному Соборі Руської Православної Церкви, як того вимагає церковна дисципліна, в згоді з усіма Помісними Православними Церквами, коли повнота Української Православної Церкви вільно виявить у цьому свою волю. Поспішність у вирішенні питання про автокефалію загрожуватиме новими церковними розколами в Україні, що можуть послужити поштовхом до порушення і без того нетривкого громадянського миру”⁴⁹.

Вище ми вже відзначали деякі, на наш погляд, головні причини, що змусили переважну більшість єпископів УПЦ відмовитись від домагання автокефалії і втрати авторитету митрополитом Філаретом. Подальші події лише поглибили суперечності, що існували в середовищі єпископів УПЦ. Ситуація особливо загострилася після оприлюд-

нення митрополитом Філаретом 14 квітня 1992 року свого наміру залишитися на посту предстоятеля УПЦ. На Архієрейському соборі в Москві він, як відомо, заявив про свою відставку, яку мав прийняти Архієрейський собор УПЦ. Відкрита непокора предстоятеля УПЦ Московській патріархії дала ще один поштовх до посилення конфліктності в православному середовищі України. З цього моменту розпочався не лише розкол в УПЦ, а й відкрите втручання Московської патріархії у справи церкви, що володіла правом самостійності в управлінні.

Опорою Московської патріархії в УПЦ стала та частина єпископського корпусу УПЦ, що з тих чи інших причин протиставляла себе митрополиту Філарету. Ці архієреї очолили промосковську партію в УПЦ і на своїй нараді в Житомирі 30 квітня 1992 року звинуватили предстоятеля УПЦ у клятвовідступництві, проголосивши про свій вихід з-під його підпорядкування та поставивши вимогу про негайне скликання Архієрейського собору УПЦ.

Зрозуміло, що такі дії частини єпископату УПЦ мали цілковиту підтримку священноначалія РПЦ. На двох засіданнях Священного Синоду Російської православної церкви, що відбулися 6 — 7 та 21 травня 1992 року, дії митрополита Філарета, спрямовані на збереження за собою Київської кафедри, було засуджено, його зобов'язували провести Архієрейський собор УПЦ до 15 травня і піти у відставку. Єпископи УПЦ розпочали свій собор у Харкові 27 травня 1992 року з переобрання предстоятеля УПЦ, навіть не поставивши до відома світську владу. Митрополит Філарет згідно з рішеннями Священного Синоду РПЦ від 6 — 7 травня 1992 року підпадав під суд Архієрейського собору Російської православної церкви, який відбувся в Москві 11 червня 1992 року.

З ініціативи єпископів Української православної церкви, що звернулися до священноначалія РПЦ зі спеціальною заявою, судове засідання Архієрейського собору РПЦ постановило: “1. Вивергнути митрополита Філарета (Денисенка) із сущого сану, позбавивши його усіх ступенів священства і всіх прав, пов'язаних з перебуванням у клірі. 2. Вважати всі висвяти в сан диякона, пресвітера та єпископа, зроблені митрополитом Філаретом у стані заборони з 27 травня ц.р., а також усі заборони, накладені ним на клір і мирян з 6 травня ц.р., незаконними і недійсними...”⁵⁰.

Митрополит Філарет відмовився виконати постанови судового засідання Архієрейського собору РПЦ, як такого, що не має канонічної сили на території УПЦ та суперечить її статуту. Зусилля Московської патріархії, націлені на гальмування процесу здобуття правос-

лавними України автокефалії, призвели до ще одного розколу у православ'ї. Зіграли тут свою негативну роль і хиби тієї моделі, за якою УПЦ намагалася домогтися автокефалії, і, як ми вже зазначали, особисті прорахунки її предстоятеля.

Гадаємо, ті аспекти міжцерковного конфлікту, які безпосередньо пов'язані з УПЦ, можна розглядати відповідно до теорії руху еліти, бо на всьому історичному відтинку, протягом якого точиться цей конфлікт, віруючі майже ніколи не брали участі у розв'язанні питання про автокефалію УПЦ. Усі рішення приймалися на рівні архієрейського корпусу, а тон їм задавали лічені єпископи. Як і загалом у суспільстві під час розпаду унітарних державних структур, так і в церкві, що була побудована за тим самим принципом, конфліктні ситуації породжуються порушенням згоди між центральною та колишніми периферійними елітами. Це досить добре простежується на широкому тлі російсько-українських стосунків, частиною яких і є зносини між РПЦ та УПЦ.

Ми вже відзначали одну з центральних особливостей поміркованої моделі здобуття автокефалії, яку реалізовувала УПЦ, та жорстке копіювання нею загальнополітичного курсу керівництва України. Історично склалося так, що моделі політичної і церковної влади (УПЦ) мали багато спільних рис. Але якщо після припинення існування СРСР політичні еліти Росії та України виділилися в самостійні одиниці, хоча перша і не позбулася бажання утримати Україну у сфері свого впливу, то РПЦ лишалася жорстко централізованою структурою, що являла собою один із чинників соціальної гравітації, який діяв на користь Росії. Жорсткі часові межі не дозволяли церкві перебудувати кадрову політику, що мала свої витoki ще відтоді, коли Український екзархат був невід'ємною часткою РПЦ.

Отже, спроба досягнення канонічної автокефалії православними в Україні скінчилася невдачею і новим церковним розколом. На конфесійній карті країни в червні 1992 року з'явилася нова церква — Українська православна церква Київського патріархату. Вона була утворена на Об'єднавчому соборі в Києві і включила до свого складу церковні структури, що лишилися у підпорядкуванні митрополита Філарета, та частину УАПЦ, очолювану митрополитом Антонієм (Масендичем)⁵¹.

Факт самого об'єднання двох православних церков, що прагнуть повного самовизначення, безперечно, заслуговує на схвалення. Однак механізм цього об'єднання та методи діяльності УПЦ КП щодо розширення сфери свого впливу і досягнення статусу автокефальної церкви не можуть оцінюватися як такі, що сприяють мінімізації міжправос-

лавного конфлікту. Слабкими місцями в діяльності УПЦ КП є повна нелегітимність її керівної ланки, невизнання церкви з боку лідерів УПЦ, УАПЦ, помісних православних церков та міжнародних релігійних організацій, а також намагання забезпечити підтримку держави і утримати за собою лідерство в питанні участі церкви в процесі національного відродження.

Частина православних в Україні сподівається отримати автокефалію тільки завдяки зусиллям Української православної церкви, очолюваної митрополитом Володимиром (Сабоданом). Його обрання на Київську кафедру одержало підтримку глав провідних помісних православних церков. Однак владу, природно, мусить цікавити не фігура того чи іншого церковного діяча, а автокефалія УПЦ як така. Учасники Архієрейського собору в Харкові у своєму зверненні до Президента України писали: “Ми не тільки одностайно схвалюємо і підтримуємо прагнення Української православної пастви до незалежності, тобто канонічної автокефалії, але і робимо всі заходи, щоб законним шляхом вирішувалося це життєве питання нашої Церкви”⁵².

Аналогічні думки викладено в особистому зверненні патріарха Алексія II до Президента України та в Посланні Архієрейського собору РПЦ до повноти Української православної церкви. “Ми ні в якому разі, — запевняють архієреї РПЦ, — не перешкоджатимемо обговоренню проблеми повної канонічної самостійності Української Церкви. Ми приймемо всяке судження, що його виголосить з цього приводу голос церковного народу. Але ми бажаємо, щоб голос цей був чути вільно і ясно, щоб на віруючих не чинилося ніякого тиску, пов’язаного з політичними чи іншими земними інтересами”⁵³.

Зрозуміло, що такі запевнення, не підкріплені надійними гарантіями, не мали для політичного керівництва країни ніякого значення. Очевидно, цим пояснювалася інформаційна блокада УПЦ, тривале невизнання очевидного факту існування УАПЦ та підтримка з боку держави УПЦ КП.

Аналізуючи позицію православних церков і їхню потенційну здатність досягнення канонічної автокефалії, зазначимо, що новий предстоятель УПЦ митрополит Володимир і керівна ланка церкви, яка його підтримує, перебувають у надзвичайно складному становищі. Вони вже не можуть спиратися на сприятливий загальнополітичний контекст, що характеризував українське суспільство восени та взимку 1991 — 1992 років. Крім того, питання автокефалії православних в Україні надійно заблоковане священноначалієм РПЦ, відсутня щодо нього і єдність єпископату самої УПЦ.

4. Мінімізація міжправославних суперечностей: умови реалізації, варіанти розвитку

Міжправославне протистояння, що являло собою суттєвий аспект міжцерковного конфлікту в Україні, практично завжди усвідомлювалося усіма його учасниками як протиприродне явище, здатне принести переважно негативні наслідки інтересам вселенського православ'я. На фоні католицького чинника, що повсякчас зміцнювався, міжправославне протистояння було особливо недоречним. Однак роки відчуження не давали керівництву православних церков можливості мобільно переорієнтуватися. У цьому питанні, як і в усуненні міжцерковних суперечностей взагалі, ієрархія також відігравала провідну роль. Впродовж усього терміну співіснування в Україні двох паралельних православних церковних структур, аж до середини 1991 року включно, їхні архієреї демонстрували цілком негативне ставлення до протилежної сторони. Вище керівництво УАПЦ основну мету цього протиборства вбачало в легітимізації своєї церкви та себе особисто як її ієрархів. Для її досягнення застосовувалися найрізноманітніші методи, аж до апеляції патріарха УАПЦ Мстислава до патріархів впливових православних помісних церков, у тому числі патріарха Московського і всієї Русі Алексія II. У свою чергу, ієрархія УПЦ тривалий час сприймала православних, які підтримували ідею автокефалії, лише як своїх опонентів, кваліфікуючи саме існування їхньої церкви як церковний розкол.

Природно, що за таких умов не могло бути й мови про розвиток діалогу між двома церквами. Однак об'єктивний процес національного відродження, з одного боку, і загроза нових поразок у протистоянні з греко-католицизмом, обстоювання позицій вселенського православ'я та необхідність нейтралізації впливу прибічників збереження православними в Україні свого підпорядкування Московській патріархії — з другого породили основу для компромісу між УПЦ та УАПЦ.

Реальні зрушення щодо питання розширення міжправославних (УПЦ, УАПЦ) контактів фіксуються лише з вересня 1991 року, коли якісні зміни в православ'ї дозволили єпископам УАПЦ висунути ініціативу щодо потреби об'єднання двох православних церков.

Основні тези "Відкритого звернення до Собору Єпископів УПЦ" з боку Архієрейського собору УАПЦ зводилися до того, щоб спільними зусиллями "...відкинути все, що спричинилося до розбрату на духовній українській ниві, щоб використати послану небесними силами можливість у серці Київської Русі — Києві, благословенному святим

Андрієм Первозванним, — мати Патріарший престол Українського Православ'я”⁵⁴.

З реакції на цей документ Української православної церкви випливає, що між двома церквами склалося порозуміння щодо вирішення нагальної проблеми. Тому вже Архієрейський собор УАПЦ 6 — 7 вересня 1991 року дав згоду на переговори з УАПЦ, “... виходячи з інтересів народів, які живуть на території України, а також дотримуючись Апостольських правил і постанов Вселенських соборів, за якими живе православна церква”⁵⁵.

З цього часу перед православними церквами, що діяли в Україні, постало питання про пошуки принципів підходів до проблеми злиття двох церков, а також механізму такого злиття. Українська православна церква в посланнях згадуваного Архієрейського собору до віруючих оприлюднила своє бачення такої моделі. “... Ми закликаємо духовних отців, братів і сестер, які відділилися від нашої Церкви за останні роки, щоб вони зробили все можливе, аби на канонічній основі, Апостольському спадкоємстві та єдності вселенського православ'я об'єднатися в одну Українську Православну Церкву”⁵⁶. Іншими словами, йшлося про приєднання існуючих в Україні структур УАПЦ до Української православної церкви.

Така позиція УПЦ не могла бути однозначно сприйнятою в УАПЦ усіма ланками церковної структури. Складні перетворення, що відбувалися в православ'ї в Україні останніми роками, унеможливили механічне приєднання однієї церкви до іншої. Постає питання про причини невідповідності запропонованої УПЦ моделі досягнення єдності між православними в Україні тій реальній ситуації, яка склалася в самих церквах та у стосунках між ними. Навіть якщо не зважати на морально-психологічний аспект проблеми, то, виходячи з суто прагматичних позицій, можна зрозуміти, що приєднання УАПЦ до УПЦ не влаштувало надзвичайно впливові ланки церковних кіл Української автокефальної православної церкви. Це найбільшою мірою стосується єпископату УАПЦ. Хисткість позицій єпископату УАПЦ у разі її приєднання до Української православної церкви і, насамперед, відсутність гаранта, який забезпечив би безумовне виконання домовленостей між церквами, спричинили таку ситуацію, коли основна маса вищих керівників УАПЦ, погоджуючись на об'єднання, почала докладати чимало зусиль, аби досягти зростання впливу своєї церкви на сході України, аби на час об'єднання з УПЦ їхня церква була вагомішою одиницею. Ця тенденція почала чітко простежуватися з початку 1992 року. Крім того, УАПЦ був розроблений паралельний план заходів, що сприяв її визнанню в середовищі вселенського пра-

вослав'я. Центральним пунктом цього плану була поїздка делегації УАПЦ до вселенського патріарха. Ця тенденція в діяльності УАПЦ визначилася вже тоді, коли питання про об'єднання двох церков — УАПЦ і УПЦ, керованої Філаретом, перебувало в стадії практичного розв'язання.

Вкрай негативні наслідки для процесу об'єднання православних в Україні мали рішення Архієрейського собору РПЦ 31 березня — 4 квітня 1992 року, що відмовили УПЦ в автокефалії. Це призвело до втрати явного лідера у процесі здобуття православними України автокефалії і стало початком нового етапу змагання православних церков. Внаслідок вказаних змін їхні зусилля, спрямовані на утворення єдиної православної церкви в Україні, яка б мала статус автокефальної, виявилися розпорошеними.

Вже 22 червня 1992 року митрополит Філарет задекларував утворення нової церкви. “Очолована Митрополитом Володимиром Українська Православна Церква не є тотожною Українській Православній Церкві, Предстоятелем якої залишаюся я”, — писав він у своєму листі до Голови ВР України⁵⁷. Отже, серед найзначущих православних вилічтин в Україні стало три церкви.

Не сталося тут принципових змін і після утворення УПЦ КП. Рішення Об'єднаної собору не були визнані патріархом УАПЦ Мстиславом, а грудневий 1992 року Архієрейський собор УПЦ КП фактично позбавив його можливості спілкуватися зі своїми підопічними, що увійшли до складу нової церкви⁵⁸. Це змусило патріарха змінити керівництво УАПЦ в Україні, після кончини Мстислава її очолив патріарх Димитрій.

Природно, що активність церковнотворчої роботи зі створення УПЦ КП, яка спостерігалася від часу проголошення цієї церкви, була б неможливою, якби не спиралася на державну підтримку. В питанні протистояння двох найбільших православних церков — УПЦ, яка перебуває в канонічній єдності з РПЦ, і УПЦ Київського Патріархату — держава відійшла від посередницьких, арбітражних функцій, що лише поглибило конфлікт між ними і актуалізувало медіаторське втручання в міжправославне протистояння в Україні міжнародних релігійних організацій⁵⁹.

Проблема подолання міжцерковних конфліктів в Україні залежить насамперед від діяльності різних ланок церковних структур, особливо їх ієрархів. Пошуки шляхів до єдності можуть розпочатися в сфері соціально значущої діяльності, спираючись на концепцію українського екуменізму. Однак не може бути й мови не лише про утворення єдиної Української національної церкви, а поки що й про

формування єдиного Українського патріархату, який об'єднав би православних і греко-католиків. Реальною і достатньою для нормального співіснування різних церков формою може стати Національна рада церков або інший подібний орган, що сприятиме замиренню нинішніх і можливих майбутніх конфліктів на релігійному ґрунті.

Важливе значення для подолання міжправославного конфлікту в Україні матиме доконечний відхід владних структур від спроб втручання в справи церкви. Неостатистські прояви не можуть мати місця в державно-церковних стосунках. Актуальною в цій ситуації є арбітражна функція держави у вирішенні міжцерковних суперечностей і проведення курсу на екуменічну співпрацю всіх церков і релігійних організацій в Україні.

Під час проголошення та становлення Української держави, за умов надзвичайно високої політизації церковного середовища і функціонування тісного блокового зв'язку між окремими церквами та політичними формуваннями православна релігійність еволюціонувала. Найактивнішу позицію щодо процесів у православному середовищі займали політичні партії, суспільно-політичні рухи та молодіжні організації. Їхнє ставлення до різних течій у православ'ї визначалося ставленням церкви до питання автокефалії та відродження національних особливостей релігійно-церковного комплексу. Партії національної орієнтації, незалежно від ступеня їхньої національної спрямованості, підтримували націонал-радикальну течію в православ'ї, що утворила собою УАПЦ, а згодом і УПЦ КП. Щоправда, специфічні умови міжцерковного конфлікту взагалі призвели до негативного ставлення низки політичних формувань до православ'я, бо їхня політика в церковному питанні зводилася до підтримки УГКЦ.

Мірою загальної еволюції православного середовища в бік національних цінностей і радикальних змін у розстановці політичних сил після заборони КПРС політичні формування України змінили своє ставлення до УПЦ, яка звинувачувалася раніше в підтримці унітарного державного устрою. Після урівноваження ставлення православних до національних цінностей політичні формування звужуватимуть свій вплив на православне середовище, а в окремих випадках виступатимуть у ролі консолідуючої сили.

Пріоритети політичних партій та інших політизованих формувань у православному середовищі не можуть вважатися сталими, оскільки в процесі становлення перебувають і саме церковне середовище, і політичні формування. Але основні напрями взаємодії православних церков з політичними організаціями вже визначалися. Вони можуть змінитися, головним чином, не завдяки змінам у політиці, а в

зв'язку з можливою переорієнтацією частини православного середовища щодо питання автокефалії православної церкви в Україні. У поле критики можуть потрапити ті церковні структури й правлячі архієреї, які обстоюють промосковську орієнтацію православ'я в Україні.

Православне середовище штучно стримує утворення світських православних політизованих організацій. Тут православні церкви відстають від католицьких релігійних організацій, які формують такі організації (УХДП, УМХ, КУКМ). Необхідність збереження паритету в православно-католицьких стосунках може змусити православні церкви до сприяння утворенню православних світських організацій з метою впливу на політичні процеси.

Основною причиною напруженості, що спостерігається сьогодні в православному середовищі, є відсутність єдності з кардинальних питань. У той час, коли, наприклад, православно-греко-католицький конфлікт можна вважати, певною мірою, за давним історично і ускладненим унією, внутрішньоправославна напруженість, особливо під загрозою значної втрати церквою своїх позицій у конкретній боротьбі з іншими релігійними організаціями, має вигляд протиприродного явища. При цьому міжправославні суперечності спостерігаються на багатьох рівнях. Вони існують не лише між УПЦ КП і УПЦ, УАПЦ та УПЦ КП, але й між кожною з цих церков, з одного боку, та РПЦ — з другого.

Отже, міжцерковний конфлікт в Україні, з урахуванням нинішньої політичної реальності, має не лише внутрішній, але й міжнародний аспекти. Стосунки між православними церквами, що діють в Україні, та Російською православною церквою відображають у принциповому плані російсько-українські відносини, як вони склалися після політичного підпорядкування українських земель московському царю. Особлива роль РПЦ у православному світі й існуючий століттями стереотип, що склався внаслідок спроб практичної реалізації її ролі, призвели до продукування цією церквою таких ідей та здійснення нею такої діяльності, які не є прийнятними для інших церков.

Ідеться про спроби РПЦ окреслити свою "канонічну територію" та зберегти єдність церкви, ігноруючи процес утворення національних держав на території колишнього СРСР. Ці та інші позиції в діяльності Російської православної церкви засвідчують тотожність її політики з політичним курсом Росії, яка намагається після припинення існування СРСР узяти на себе роль наддержави. Крім власного інтересу, пов'язаного з прагненнями РПЦ зберегти за собою особливу роль у православному світі, визначену ще політичним прочитуванням

концепції “Москва — третій Рим”, висунуті ідеї демонструють її бажання впливати на геополітичні процеси в Росії.

Поняття “канонічна територія” вказує на спроби з боку РПЦ заблокувати зростаючий вплив інших церков на території країн, що входили до складу СРСР і розглядалися як поле її релігійно-духовної діяльності. Гальмування процесу національної переорієнтації православних церковних структур на територіях національних держав засвідчує ігнорування з боку РПЦ важливих політичних реалій в угоду зовнішньополітичному курсові Росії, яка намагається утримати у сфері свого впливу більшість колишніх республік Союзу РСР. При цьому слід зазначити, що, хронічно запізнюючись з реакцією на процес національного відродження в православному середовищі України, Білорусі, Молдови та інших республік, РПЦ, активно синхронізуючи свої дії з зовнішньополітичною лінією Росії, зробила превентивні кроки до придушення сепаратних настроїв серед православних цих країн, процесу інституалізації тут національних церков.

Церква, у даному разі РПЦ, сакралізує суто політичну проблематику, наголошуючи на неземному походженні та призначенні церковної інституції. Тому вона пропонує такі моделі досягнення автокефалії православними в Україні, які не можуть бути реалізовані. Хоча, як уже зазначалося, на нинішньому етапі православне середовище України далеко не однорідне у своєму ставленні до питання автокефалії.

Рішення Архієрейського собору РПЦ 31 березня — 4 квітня 1992 року про недоцільність з точки зору Московського патріархату надання УПЦ повної канонічної незалежності кардинальним чином впливають на формування нової моделі міжцерковних зносин в Україні та нової конфесійної карти України. По-перше, собор послабив позиції православ'я в усіх регіонах України, бо в ситуації, що характеризується релігійним плюралізмом, духовно-релігійний вакуум, утворений внаслідок слабкості православних структур, буде заповнений іншими релігійними організаціями. По-друге, рішення собору та інші документи, що поширювалися Московським патріархатом у ході підготовки до нього, спровокували подальше дроблення православних церковних структур в Україні. Штучне стримування процесу надання автокефалії православним в Україні, крім усього іншого, має на меті ще й максимальне ослаблення православних церковних структур, що діють тут, і збереження за РПЦ особливого статусу в православному світі.

Нова модель міжцерковних стосунків в Україні, попри конфліктність її становлення останніми роками, ґрунтуватиметься на принципах співіснування, співпраці церков та взаємної доповнюваності їхніх

зусиль у сфері духовно-релігійної та соціально значущої діяльності. Конфесійна карта України становитиме собою складне утворення, в якому будуть майже відсутні великі території, де задоволення релігійних потреб людей монополізуватиметься однією з церков. Навпаки, її вирізнятиме складна конфігурація юрисдикцій різних церков, у тому числі й православних.

Становлення нової схеми міжконфесійних та міжцерковних стосунків в Україні вимагає кардинальних змін у ставленні церков однієї до одної. Наявність різних зон впливу тієї чи іншої церкви (домінування, помірний вплив, мінімальна присутність у регіоні) надзвичайно актуалізує проблему, пов'язану з мирним співіснуванням церков. Одним із важливих аспектів цієї проблеми є забезпечення умов для нормального функціонування релігійних меншин. Активне дифузійне взаємопроникнення церков за межі традиційних територій їхньої діяльності робить проблему меншин надзвичайно актуальною. Забезпечення панівною в даному регіоні церквою нормальної життєдіяльності віросповідних меншин стає умовою безпроблемного існування її структур у зонах слабого впливу цієї церкви. Це зумовить орієнтацію релігійних організацій, що діють в Україні, на адаптивні, ненасильницькі форми ставлення однієї до одної.

¹ Власовський Іван. Нарис історії Української Православної Церкви. — Т. IV. — Ч. 1. — 2-е вид. — Нью-Йорк; Київ; С. Бавнд Брук, 1990. — С. 8.

² ЦДАГОУ. — Ф. 3984. — Оп. 3. — Спр. 103. — Арк. 1.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ ЦДАГОУ — Ф. 3984. — Оп. 3. — Спр. 189. — Арк. 3.

⁶ Див.: *Константин Кротевич*, архієпископ. До ідеології УАП Церкви // *Сучасність* — Нью-Йорк, 1990. — № 7 — 8. — С. 207.

⁷ Цит. за: *Власовський Іван*. Цит. праця. — С. 53.

⁸ Докладніше про це див.: *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы. — М., 1991. — С. 340 — 341.

⁹ Докладніше про це див.: *Субтельний Орест*. Україна: історія. — К., 1991. — С. 318.

¹⁰ Там же. — С. 335.

¹¹ ЦДАГОУ. — Ф. 3984. — Оп. 3. — Спр. 29. — Арк. 13.

¹² Див.: *Власовський Іван*. — Цит. тв. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 197; *Пиливець Л.* Хрещениця ДПУ // *Людина і світ*. — 1992. — № 5 — 6. — С. 26 — 30.

¹³ Маргірологія українських церков. — Т. 1. — С. 1022.

¹⁴ Див.: *Потєбенько М. О.* Протест // *Літературна Україна*. — 1989. — 31 серпня.

¹⁵ Можна назвати лише кілька випадків з історії помісних православних церков, коли вони ініціювали і очолили процес національного відродження. В історії Болгарії, наприклад, це був період боротьби за національну незалежність у другій половині XIX століття. Кіпрська церква очолювала визвольну боротьбу свого народу проти англійсько-го поневолення на острові в період між 1878 та 1960 роками. Певною мірою сюди можна

віднести і діяльність православної церкви на землях східних слов'ян у завершальній фазі боротьби з монголо-татарами та польською інтервенцією в часи Смути.

¹⁶ Телеграма. — Львов 35/7578, 165, 19/8, 1989. — Митрополиту Никодиму. — Машинопис. — Копія.

¹⁷ Заява від виконавчого органу і парафій св.Петро-Павлівської церкви у Львові Уповноваженому Ради в справах релігій при Львівському облвиконкомі. — Львів, 1989. — 19 серпня. — Машинопис. — С. 1.

¹⁸ Див.: Наша віра — православ'я. — 1989. — № 1. — С. 2.

¹⁹ Церковні джерела не наводять точної дати підвищення єпископа Іоана на архієпископа, сповіщаючи при цьому, що воно було зроблене митрополитом Мстиславом.

²⁰ Див.: Наша віра — православ'я. — 1989. — № 2 — 3. — С. 2.

²¹ Див.: Звернення Української Автокефальної Православної Церкви до ієрархії Української Католицької Церкви в західних областях України — Львів, 1990. — 5 лютого. — Машинопис. — С. 1.

²² Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. — 1990. — № 2. — С. 4 — 5.

²³ Определения Архиерейского Собора // Журнал Московской Патриархии. — 1990. — № 5. — С. 6.

²⁴ Звернення до духовенства і до всіх віруючих християн України. — Львів, 1990. — 5 лютого. — Машинопис. — С. 1.

²⁵ Положение об Экзархатах Московского Патриархата // Журнал Московской Патриархии. — 1990. — № 5. — С. 12.

²⁶ Див.: Заседание Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. — 1990. — № 7. — С. 4 — 5.

²⁷ Див.: Поместный Собор Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. — 1990. — № 9. — С. 2 — 12.

²⁸ Определения Поместного Собора Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. — 1990. — № 9. — С. 8 — 9.

²⁹ Див.: Візит Патріарха Алексія на Україну // Радянська Україна. — 1990. — 8 серпня.

³⁰ Див.: Діяння першого Собору УАПЦ 5 — 6 червня 1990 р. — К., 1990. — С. 32.

³¹ Див.: Там же. — С. 29.

³² Див.: Візит митрополита // Известия. — 1991. — 4 февраля.: Собор єпископів УАПЦ // Наша віра. — 1992. — № 4. — С. 2.

³³ Грамота Алексія Другого, Божою милістю Патріарха Московського і всієї Русі, митрополиту Київському і всієї України Філарету // Православний вісник. — 1991. — № 1. — С. 5.

³⁴ Там же.

³⁵ Постанови Собору Української Православної Церкви з питань повної самостійності Української Православної Церкви. — К., 1991. — 3 листопада. — Машинопис. — С. 2 — 3.

³⁶ Там же.

³⁷ Християнський голос. — Львів. — Лютий 1988 р.

³⁸ Див.: *Бакланов М., Ковтун З.* Благословляючи єднання народів. Розмова з митрополитом Київським і Галицьким Філаретом, Екзархом України // Православний вісник. — 1989. — № 9. — С. 20 — 22; Філарет, митрополит. В єдності могутність Вітчизни // Православний вісник. — 1989. — № 1. — С. 1.

³⁹ Наша віра — православ'я. — 1989. — № 1. — С. 1.

⁴⁰ Кирилл, архієпископ. Время действовать // Московский церковный вестник. — 1989. — № 17. — С. 3.

⁴¹ Там же.

- ⁴² Див.: Заява Ради в справах релігій при РМ УРСР // Людина і світ. — 1990. — № 1. — С. 3 — 4.
- ⁴³ *Рисей Степан, священник*. Відкритий лист до всесесних собратів, членів церковних комітетів, до всього народу рідного в Україні // Віра батьків. — 1990. — № 1. — С. 4.
- ⁴⁴ Див.: *Михесв Владимир*. Православные и католики: шанс найти компромис // Известия. — 1992. — 10 февраля.
- ⁴⁵ Три інтерв'ю о приходской жизни на Украине // Журнал Московской Патриархии. — 1991. — № 8. — С. 22.
- ⁴⁶ В той період у засобах масової інформації ("Огонек", "Независимость" та ін.) з'являється серія публікацій, націлених на компрометацію предстоятеля УПЦ митрополита Філарета. Одночасно в Києві та по Україні було проведено кампанію підтримки митрополита Володимира (Сабодана) як постаті, що може претендувати на пост Київського патріарха.
- ⁴⁷ Звернення єпископату Української Православної Церкви до Святійшого Патріарха Московського і всієї Русі Алексія II, Священного Синоду та всіх архієреїв Руської Православної Церкви. — К., 1992. — 22 січня. — Машинопис. — С. 1.
- ⁴⁸ Послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви митрополиту Киевскому и всея Украины Филарету и епископату Украинской Православной Церкви. — М., 1992. — 19 февраля. — Машинопись. — С. 3.
- ⁴⁹ Патриарх Московский и всея Руси Алексий Президенту України Леоніду Макаровичу Кравчуку. — № і 162. — 1992. — 4 апреля. — Машинопись. — С. 1.
- ⁵⁰ Судебное деяние Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 11 июня 1992 года, Свято-Данилов монастырь. — Москва. — Машинопись. — С. 4 — 5.
- ⁵¹ В січні 1994 р. митрополит Антоній з групою єпископів перейшов на бік РПЦ.
- ⁵² Президенту України Кравчуку Леоніду Макаровичу. Звернення архієреїв УПЦ. — Машинопис. — С. 1.
- ⁵³ Послание Архиерейского Собора Русской Православной Церкви пастырям и верным чадам Украинской Православной Церкви. — Машинопись. — С. 2.
- ⁵⁴ Відкрите звернення до Собору єпископів УАПЦ // Наша віра. — 1991. — № 6. — С. 1.
- ⁵⁵ Архієрейський собор УПЦ // Радянська Україна. — 1991. — 12 вересня. — Матеріали прес-конференції.
- ⁵⁶ Послання Архієрейського собору Української Православної Церкви пастирям, ченцям та всім вірним її чадам // Православний вісник. — 1991. — № 10. — С. 5.
- ⁵⁷ Філарет, митрополит. Голові Верховної Ради України І.С.Плющу. — № 827. — 1992. — 22 червня. — Машинопис.
- ⁵⁸ Див.: УПЦ КП. Прес-реліз. — 1992. — Грудень. — № 3.
- ⁵⁹ Цілком протилежні оцінки подані в "Заяві конференції Київського крайового Братства апостола Андрія Первозваного" (УПЦ КП. Прес-реліз. — № 2. — С. 1 — 3) та "Звернення Всеукраїнської Православної конференції до Прем'єр-міністра України Л.Д.Кучми", що відбулася в Києві в останніх числах грудня 1992 року.

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ

ІСТОРІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

Збірка наукових праць

Літературні редактори *Л.І. Машовець, Я.Б. Попова*
Художник обкладинки *В.В. Іванов*
Комп'ютерний набір *Ю. Перлової*
Комп'ютерна верстка *Н.П. Горової*

Підписано до друку 24.02.97. Формат 60x84 1/16.
Папір офсетний. Друк офсетний. Ум. друк. арк. 16,74.
Обл.-вид. арк. 17,20. Зам. № 003

Оригінал-макет підготовлено на комп'ютерному
комплексі Інституту філософії НАН України
252001, Київ-1, вул, Трьохсвятительська, 4

Видавництво «Четверта хвиля»
252030, Київ, вул. Володимирська, 57, к. 22, 29