

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА

на правах рукопису

ВІЗЕР Світлана Олександрівна

УДК 94 (477) “1596/1686”: 2

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЇ ТА УНІАТСЬКОЇ ЦЕРКОВ У НАЦІОНАЛЬНО-
ВИЗВОЛЬНОМУ РУСІ

В УКРАЇНІ У 1596 – 1686 рр.

07.00.01 – Історія України

Д и с е р т а ц і я

на здобуття наукового ступеня
кандидата історичних наук

Науковий керівник

Борисенко Володимир Йосипович,
доктор історичних наук, професор

Київ - 2004

ЗМІСТ

ВСТУП	5-11
РОЗДІЛ 1 Стан наукової розробки та джерельної бази проблеми	
1.1. Історіографія проблеми.....	12-28
1.2. Джерельна база	29-34
РОЗДІЛ 2 Поділ Київської митрополії на православну і уніатську та його вплив на українське суспільство наприкінці XVI ст.	
2.1. Становище української церкви напередодні реформ 90-х років XVI ст.	35-53
2.2. Спроби реформування українського православ'я та створення уніатської митрополії	54-77
РОЗДІЛ 3 Ідеологічна боротьба в національно-релігійному русі наприкінці XVI - в першій половині XVII ст.	
3.1. Теоретичне доведення права української православної церкви на автокефалію	78-90
3.2. Обґрунтування української національної ідентичності в ідеології уніатів	91-104
РОЗДІЛ 4 Роль православної та уніатської церков в суспільно-політичних процесах національного спрямування наприкінці XVI - в першій половині XVII ст.	
4.1. Українське козацтво в планах і діях православного та уніатського духовенства	105-124
4.2. Наростання конфронтації між православними та уніатами в 1596-1619 рр.	125-142
4.3. Пошуки шляхів примирення церков та їх безрезультативність в 1620 – 1647 рр.....	143-161
РОЗДІЛ 5 Національні позиції православної та уніатської церков в Українській гетьманській державі	
5.1. Місце православного та уніатського духовенства у Національно-визвольній війні часів Б. Хмельницького.....	162-183
5.2. Участь церковних ієрархів у національно-політичному житті Української гетьманської держави в 1657–1686 рр.	184-206
ВИСНОВКИ	207-214
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	215-246

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. XVII ст. стало важливим етапом в історії творення української національної держави. Тогочасний державотворчий процес в Україні був тісно пов'язаний з конфесійним розвитком, оскільки національно-релігійне життя було однією з головних складових частин і ознак національно-визвольних змагань. Вивчення цієї проблеми дає можливість багато в чому зрозуміти подальшу логіку розвитку української державності, її культурного, конфесійного та суспільно-політичного життя.

Питання про роль церкви в історії України, її місце в суспільно-політичному житті держави в наш час набуває особливого значення. У вітчизняній історичній науці формується нова концепція історії України, переосмислюється місце церковних інституцій в державотворчих процесах, що й зумовлює наукову значущість та актуальність теми дослідження.

В результаті відродження національної церкви сьогодні в Україні офіційно зареєстровано декілька церков східного обряду віросповідання. Це спричинило складні міжконфесійні відносини в сучасному суспільстві, викликало певну напруженість у громадському житті країни. Тому існує нагальна потреба всебічного дослідження історії українських церков, вивчення національно-релігійних рухів в Україні, що допомогло б з'ясувати причини нинішнього розколу і стало б основою досягнення міжконфесійної злагоди й співробітництва, об'єднання всіх православних гілок в єдину Помісну українську православну церкву.

Сьогодні спостерігається посилення впливу релігії на розвиток соціальних й культурних процесів та участі релігійних об'єднань у суспільно-політичному житті, відбувається процес визначення місця церкви в державній структурі. Участь православного духовенства в громадському житті, його вплив на духовно-моральну сферу суспільства, співробітництво церкви з силовими структурами України, можливість введення інституту капеланства зумовлюють

необхідність вивчення історичних уроків взаємовідносин церкви й основних чинників суспільно-політичного життя в XVII ст. З іншого боку, ми стоїмо перед проблемою національної консолідації різних груп населення України, які відрізняються між собою не лише за соціальними чи політичними параметрами, але й в культурному, мовному, конфесійному відношенні. Осмислення місця і ролі різних конфесій в житті народу дає можливість передбачити шляхи вирішення актуальних для сьогодення проблем церковного та суспільно-політичного життя.

Зв'язок теми дисертації з науковими програмами, планами, темами установи. Дисертація виконувалась в руслі наукової тематики кафедри історії України історичного факультету Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова “Актуальні проблеми історії України“. Тема дисертації затверджена Вченою радою Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова 25 лютого 1999 р., протокол №7.

Об'єктом дослідження є національно-конфесійне життя в Україні наприкінці XVI – в першій половині 80-х років XVII ст.

Предметом дисертаційного дослідження є роль українських православної та уніатської церков у національно-визвольних процесах в Україні 1596-1686 рр.

Територіальні межі дослідження охоплюють землі України, що напередодні 1596 р. входили до складу Речі Посполитої.

Хронологічні рамки дослідження визначаються внутрішньою логікою подій і обмежуються 1596-1686 рр. Нижній хронологічний рубіж обумовлений часом створення української уніатської церкви та виникнення нової церковно-релігійної ситуації в Україні після Берестейської унії 1596 р. Верхня межа дослідження пов'язана з підпорядкуванням української православної церкви Московському патріархату та втратою нею незалежності. З метою глибшого дослідження передумов та наслідків означених історичних подій, що вплинули на розвиток церковного життя в Україні, в дисертації залучаються відповідні матеріали у дещо ширших хронологічних межах.

Мета і завдання дослідження. Враховуючи актуальність проблеми, сформульовано мету: на основі комплексного аналізу, узагальнення і критичного переосмислення всіх доступних опублікованих та архівних матеріалів визначити роль української православної і української уніатської церков у національно-визвольних змаганнях наприкінці XVI – в першій половині 80-х років XVII ст. в Україні. Для досягнення поставленої мети ставляться такі основні завдання:

- з'ясувати стан наукової розробки теми та джерельної бази дослідження;
- проаналізувати вплив нової релігійної ситуації, що виникла в результаті укладення Берестейської унії, на суспільно-політичне життя в Україні;
- сформулювати основні підстави обґрунтування права української православної церкви на незалежність, встановити співвідношення конфесійного і етнічного в свідомості уніатських діячів;

- показати вплив православного духовенства на розгортання національно-визвольного руху в Україні першої половини XVII ст. та визначити ставлення уніатського духовенства до українського козацтва;
- розкрити основний зміст міжконфесійного протистояння в Україні в перші десятиліття XVII ст., виявити визначальні вектори розвитку релігійно-національного руху в Україні після висвячення православної ієрархії 1620 р.;
- визначити місце православної та уніатської церков і їх духовенства в Українській державі часів Б. Хмельницького;
- з'ясувати характер та значення діяльності українських церковних діячів у державно-політичних процесах в Україні у період 1657-1686 рр.

Методологічна база роботи ґрунтується на загальних принципах наукового пізнання. Її основу складають принципи історизму та об'єктивності, які передбачають з'ясування умов виникнення, розвитку та наслідків подій, а також розуміння їх причинно-наслідкового зв'язку. При написанні роботи дисертант використовував як загальнонаукові методи: логічного аналізу, класифікації та систематизації, узагальнення, статистичний, так і спеціальні: проблемно-хронологічний, порівняльно-історичний, емпіричний, толерантності.

Застосування загальнонаукових методів сприяло поглибленому різносторонньому розгляду становища православної та уніатської церков на тлі суспільно-політичного життя України національного спрямування, виявленню причинно-наслідкових зв'язків розглядуваних історичних явищ, різноманітних внутрішніх і зовнішніх факторів, що впливали на ставлення українського духовенства до національно-визвольного руху. В дисертації широко використовувався проблемно-хронологічний метод дослідження, що забезпечив комплексний аналіз проблеми в інтересах якісного виконання поставлених завдань та досягнення наміченої мети. Для виявлення закономірностей і особливостей національно-конфесійних процесів мав значення порівняльно-історичний метод.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в постановці та першій комплексній розробці актуальної та важливої проблеми, яка досі не отримала всебічного та об'єктивного висвітлення в історичній науці. Визначаючи місце та роль української православної та української уніатської церков у національно-визвольних змаганнях наприкінці XVI – в першій половині 80-х років XVII ст., були сформульовані такі наукові положення:

- Берестейська унія стала логічним продовженням соборної діяльності православних ієрархів 1590-1595 рр., яка була спрямована на реформування церкви за зразком західних змін. Запровадження унії започаткувало активізацію процесу формування національної свідомості українців як православної, так і уніатської конфесій;
- в першій половині XVII ст. були сформульовані основні засади обґрунтування автокефалії української православної церкви. Представники уніатської церкви чітко усвідомлювали свою належність

- до українського народу і намагались будь-якою ціною довести це;
- українське православне духовенство протягом першої половини XVII ст. постійно впливало на формування національної свідомості козацтва та на характер його діяльності, проте, водночас, спрямовувало його проти української уніатської церкви. Українське уніатське духовенство не змогло скерувати козацтво в необхідне для нього русло і якимось чином впливати на його дії;
 - протистояння за права і привілеї церков на теренах польського сейму, за право заміщення вакантних єпископських посад, за храми, монастирі й маєтності, що було визначальним у відносинах між православними та уніатами в перші поунійні десятиліття, стало вагомим чинником національно-релігійного руху в Україні. Висвячення православної ієрархії 1620 р. ознаменувало якісно новий етап у розвитку суспільно-релігійних відносин в Україні, що визначався здійсненням вищим кліром обох церков ряду невдалих спроб досягти взаємопорозуміння та продовження протистояння в єпархіях;
 - боротьба уряду Б. Хмельницького та його наступників в другій половині XVII ст. проти уніатської церкви була боротьбою за єдність Української держави. Водночас, таку позицію гетьманського уряду досить часто ініціював московський патріарх, що виступав категорично проти існування уніатської конфесії на теренах України. В результаті цього українська уніатська церква не отримала місця в структурі Української гетьманської держави, а відтак, взяла курс на зближення з польським урядом;
 - в другій половині XVII ст. діяльність провідних кіл православного духовенства була спрямована на відстоювання української державності, однак, вона не завжди відповідала інтересам незалежності України. В результаті співпраці з польськими владними структурами після 1667 р. на Правобережній Україні значно посилювались позиції української уніатської церкви, що в значній мірі обумовило невдачі національно-визвольного руху в цьому регіоні.

Практичне значення дисертації полягає в тому, що її ідеї, теоретичні положення, висновки та фактичний матеріал будуть корисними при написанні узагальнюючих праць з історії України чи монографічних досліджень з церковно-релігійної тематики, у процесі викладання нормативних та спеціальних курсів, семінарських занять з вітчизняної історії та релігієзнавства, у виховній роботі з учнями та вузівською молоддю. Результати дослідження сприятимуть збагаченню досвіду при розбудові незалежної Української держави та вирішенні конфесійної проблеми в сучасному суспільстві.

Апробація основних положень дисертації здійснювалась у формі виступів на всеукраїнській конференції “Роль академічної науки у підготовці вчителів історії” (К., квітень 2000 р.), міжнародній науково-практичній конференції “Психолого-педагогічні проблеми підготовки вчительських кадрів

в умовах трансформації суспільства” (К., жовтень 2000 р.), науково-практичній конференції “Проблеми вищої педагогічної освіти у світлі рішень II Всеукраїнського з’їзду працівників освіти” (К., 2001), всеукраїнській конференції “Формування міжетнічної і міжконфесійної толерантності засобами суспільних дисциплін” (К., грудень 2002 р.), всеукраїнській науковій конференції “Теоретична спадщина М. Міхновського і Д. Донцова в контексті українського державотворення” (Мелітополь, вересень 2003 р.). З тематики дисертації робились доповіді на щорічних звітних науково-практичних конференціях НПУ імені М. П. Драгоманова в 2000, 2001, 2002, 2003 рр. Зміст дисертації обговорювався та частково впроваджувався в навчальний процес на кафедрі історії України історичного факультету НПУ імені М. П. Драгоманова.

Основні положення дисертації викладені в семи публікаціях, шість з яких є науковими статтями у фахових виданнях.

Структура дисертації обумовлена логікою розкриття теми, специфікою поставлених мети і завдань та характером дослідження теми. Вона базується на проблемно-хронологічному принципі викладу матеріалу, що дає змогу з найбільшою ефективністю вирішити поставлені в роботі завдання. Дисертація складається з п’яти розділів, вступу, висновків та списку використаних джерел і літератури. В кожному розділі виділено параграфи, в яких згруповано відповідний тематично й хронологічно підібраний матеріал. Загальний обсяг дисертації становить 244 сторінки, в тому числі основний текст – 212 сторінок, список використаних джерел та літератури – 32 сторінки (356 найменувань).

РОЗДІЛ 1

СТАН НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ ТА ДЖЕРЕЛЬНОЇ БАЗИ ПРОБЛЕМИ

1.1. Історіографія проблеми

Вітчизняна історіографія з даної проблеми була започаткована ще в часи козацького літописання (XVII – XVIII ст.). Літописи того часу існували в списках і не мали масового поширення в Україні. Однією з перших спроб об’єктивно дослідити Берестейську унію та її наслідки стала дисертація М. Костомарова “О причинах и характере унии в Западной России“. Вчений намагався пояснити причини церковної унії не зовнішніми чинниками, а внутрішнім становищем українського суспільства та його церкви. Так, причинами унії були загальна криза православ’я, моральна та інтелектуальна деградація його духовенства та необхідність радикальних змін. Змальовуючи діяльність окремих духовних осіб, дослідник намагався визначити їх місце в загальноісторичному контексті[194].

Заслуговують уваги наукові праці В. Антоновича. Він зазначав, що пересічні громадяни, байдужі до богословських питань та обрядів, не сприймали унію лише тому, що вона змінювала громадський устрій церкви на автократичний. На думку історика, хоч православна віра і народна мова й були в той час ознаками української національності, але вирішальну роль в національно-визвольному русі відігравали соціально-економічні проблеми[107;108].

Дослідженню становища православної церкви в наприкінці XVI – на початку XVII ст. присвячено ряд праць О. Левицького. Дослідник доводить, що при розгляді питання про унію спочатку треба розглянути її причини. Адже корені Берестейської унії криються не в діях і заходах польського уряду та єзуїтів, а в “загальних умовах епохи“, специфічних обставинах, в яких протікало суспільно-політичне життя України XVI ст. В цей час українська православна церква переживала глибоку внутрішню кризу, і саме логіка її внутрішнього розвитку привела до унії з Римом[207;208;209;210].

Особливе місце в історіографії займає наукова спадщина видатного українського вченого та політичного діяча М. Грушевського[137;138;139;140;141;142;143;144;145]. Вчений підкреслював, що православ’я для українців було одним із головних факторів етнічного існування нації. На його думку, кінець XVI ст. був добою культурно-політичного наступу Польщі та перебудови українського “громадського устрою на польський взір“. Дії польської шляхти він порівнював з “колонізаційним походом“. Однією з причин укладення унії історик вважав “річ небувалу“ – втручання константинопольських патріархів в внутрішні справи Київської митрополії. Дослідник дав однозначно негативну оцінку Берестейській унії та діяльності уніатських владик.

Грушевський доводить, що українська православна церква мала центральне значення в національному житті України лише наприкінці XVI – в перші десятиліття XVII ст. Саме в цей час процес творення національної самосвідомості був найбільш інтенсивним, а православ’я виступало головною ознакою національності. Кульмінаційним пунктом релігійно-національного руху слід вважати 1620 р., коли було відновлено православну ієрархію. Після цього церковно-релігійне життя та політичний рух пішли різними шляхами.

Вчений подає розгорнуту характеристику діяльності митрополита П. Могили, відзначаючи також її негативні сторони. Дії Могили відірвали

українську церкву від народного життя, звівши до найменших розмірів діяльність братств і участь громади в церковних справах та обумовили розрив зв'язків з козащиною, яка була “виразницею національних та соціальних народних змагань тих часів“. Замкнена у своїх канонічних привілеях, зреформована Могилою православна церква мусила шукати допомоги і підтримки у польської чи московської влади.

Під час визвольної війни релігійний чинник вже не відігравав такої відчутної ролі, але спеціально постійно піднімався. Головну роль відігравали соціальні та національні мотиви, релігійний фактор же використовувався, щоб відвернути увагу від невирішених болючих соціально-економічних питань. В наш час, коли з'явилися нові дослідження, не можна погодитись з усіма висновками вченого. Але праці М. Грушевського є вагомим внеском в українську історичну науку і нині широко використовуються науковцями.

Російська історіографія ХІХ – початку ХХ ст. розглядала українську православну церкву як частину російської православної церкви, яка на певному історичному етапі була відірвана від Москви. Тому приєднання Київської митрополії до Московського патріархату було цілком природним й логічним явищем, а Берестейська унія була здійснена руками єзуїтів і польського уряду щоб перешкодити цьому. Вона впроваджувалась виключно насильницькими методами і викликала рішучий спротив місцевого населення Речі Посполитої. Діячі унії були зрадниками, що, рятуючись від справедливого церковного суду за зчислені злочини і розпусне життя, вдалися під захист Риму.

Історики Ф. Гумилевський[149], М. Булгаков[120], В. Харлампович[322], С. Соловійов[293], В. Ключевський[189], В. Ейнгорн[166] розглядали деякі аспекти релігійних проблем української православної церкви в контексті церковного життя в Російській імперії. Зокрема, В. Ейнгорн подає лише короткий аналіз становища Київської митрополії в польсько-литовській державі, однак на широкому політичному та церковному тлі висвітлює зв'язки українського духовенства з російським урядом й церквою[166].

Російські дослідники не заперечували великого значення релігійного моменту в козацьких повстаннях, часом навіть надаючи йому ваги чи не єдиної і першочергової причини війн з Польщею. Наприклад, Г. Карпов стверджував, що вся Малоросія воювала з Польщею з єдиною метою захистити гнану віру, а загальнонародна умова, на якій Україна погоджувалась підкоритись Польщі була лише одна – свобода православ'я[185;186]. Українська уніатська церква взагалі не була предметом дослідження.

У радянську добу церковна проблематика відійшла на другий план вітчизняної історіографії. Окремі дослідники, які побіжно розглядали роль церкви у суспільно-політичному житті, не могли дати їй об'єктивну оцінку в умовах панування атеїстичної ідеології. З історичної науки зникло саме поняття українська православна церква. Перевага надавалась дослідженню соціально-економічної тематики, увага акцентувалась на українсько-російських відносинах, антифеодальній боротьбі.

Унія трактувалась як примусово насаджувана з боку Риму, єзуїтів, польського духовенства та правлячих кіл Речі Посполитої, як закономірне продовження одвічної експансії католицизму, непримиренної боротьби православних з католиками. Це явище завдало великої шкоди українсько-білоруському суспільству, оскільки переривались багатовікові зв'язки України, Білорусії, Росії. Уніатська церква однозначно оцінювалась як антиукраїнська, діяльність якої була спрямована на полонізацію та окатоличення місцевого населення. Національно-визвольний рух в Україні, а в його руслі і релігійні процеси, були підпорядковані єдиній меті - возз'єднання з братнім російським народом.

В спектрі літератури радянського часу цікавою є праця вченого українського відродження 20-х років В. Фаворського “Церква та національний рух на Україні в XVI – XVII ст.” Він спробував визначити роль православної церкви, братств, місце православної церковної ієрархії у суспільно-політичному житті країни[312]. Я. Ісаєвич, залучивши значну кількість нових архівних джерел, розглянув процес виникнення, структуру, соціальний склад церковних братств[175].

Особливої уваги заслуговує дослідження І. Крип'якевича “Б. Хмельницький”. Історик розглянув характер взаємовідносин між гетьманською адміністрацією та церковною владою, відмічаючи взаємовплив соціальної боротьби і політики гетьманського уряду на становище української православної церкви. Б. Хмельницький прихильно ставився до духовенства, враховуючи участь останнього в війні та заслуги монастирів перед православною вірою. Однак гетьман керувався і політичними міркуваннями, прагнучи здобути в особі церкви союзника, та меркантильними інтересами, оскільки збереження монастирського землеволодіння відкривало шлях до відновлення старшинської власності. Оскільки і Крип'якевич жив та творив в радянському суспільстві, тому мусив підкорятись вимогам радянської ідеології. Відтак, він теж доводить, що за релігійною формою приховувались соціальні й політичні прагнення, ненависть до гнобителів і прагнення визволитись з-під іноземного гніту. Питання щодо позиції та діяльності уніатського духовенства взагалі не піднімалось[202].

Дослідження питань матеріального забезпечення православних монастирів і відносин між церквами XVII ст. поглиблено в монографії В. Борисенка[115]. Характеризуючи розвиток освіти в Україні другої половини XVI – першої половини XVII ст., О. Дзюба вдається до аналізу діяльності відомих церковних діячів М. Смотрицького, З. Копистенського, Й.Борецького[155].

З часу проголошення незалежності в Україні почалося переосмислення української церковної історіографії. Відбулися наукові форуми, конференції, засідання круглих столів, де по-новому розглядались питання про роль української православної церкви в державотворчих процесах на українських землях, її соціально-економічна і культурно-освітня діяльність, а також робилась спроба дати адекватну оцінку Берестейській унії та новоствореній церкві[184;154;111;112;304;305;306;307;308;309]. З'явилось ряд посібників з

історії церкви та релігійної думки[180;181]. Зокрема, однією із перших спроб створити цілісну працю з історії православної церкви XV – XIX ст. став трьохтомний навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів В. Ульяновського, О. Крижанівського та С. Плохія[182;183].

Деякі аспекти церковно-релігійних проблем відображені у працях сучасних українських істориків, що займаються дослідженням суспільно-політичного життя в Україні XVII ст.[116;117;118;119;287;288;289;290; 291;292; 296;297;298;299]. Зокрема, В. Смолій та В. Степанков здійснили переосмислення концепції визвольної війни, звернули увагу на внутрішню політику Б. Хмельницького, в тому числі його ставлення до церковного землеволодіння та українського православного духовенства. Хмельницький - вмільний політик, який завдяки вдалій соціально-економічній політиці та використанню релігійного фактора об'єднав різні верстви суспільства.

Великий інтерес представляє праця М. Харишина, присвячена дослідженню історії української православної церкви в даний період в динаміці розгортання процесу налагодження зв'язків з російським духовенством та патріархом, урядом та правлячими колами і перепідпорядкування її московському патріарху. Автор детально розглянув такі питання як становище української православної церкви в другій половині XVI ст., роль козацтва в відновленні православної ієрархії в 1620 р., діяльність митрополита П. Могили, створення українського патріархату, місце церкви в державотворчих планах гетьмана Б. Хмельницького, наступ російського уряду на автономію України, зокрема на українську церкву та втрата останньою незалежності[319].

Вчений підкреслює, що діячі Могилянського осередку були позбавлені почуття українського патріотизму та мало сприяли розвитку національної свідомості, з чим дисертантка не може погодитись. М. Харишин також зазначає, що під час козацького повстання 1638 р. православне духовенство, як і православна шляхта підтримали дії польської влади. Аналізуючи відносини православного духовенства з урядом Б. Хмельницького, історик відмічає, що гетьман міг заручитись підтримкою церкви тільки шляхом збереження та розширення монастирського землеволодіння, і відповідно у відносинах православного кліру з гетьманською владою домінуючими були економічні інтереси духовенства, й саме вони визначали ставлення останнього до українського та польського урядів.

Акцентуючи увагу на налагодженні українсько-московських зв'язків, М. Харишин доводить, що кінець 30-х років ознаменувався масовими відходами мирян, ченців, білого духовенства в Росію, чому сприяв відомий своїми промосковськими настроями колишній митрополит І. Копинський. На думку вченого, православна церква мала з російським урядом приязні стосунки, але не політичного характеру. Православне духовенство не виражало ворожих настроїв проти Росії, але й зовсім не бажало йти під “государеву руку”. Москва ж постійно намагалась перевести церковно-господарські відносини з Київською митрополією в політичну площину.

Місце української православної церкви в суспільно-політичному житті другої половини XVII ст. частково дослідила О. Шевченко[354]. Розглядаючи дане питання в тісному зв'язку з політичною історією, вона намагалась визначити вплив подій визвольної війни на суспільно-правовий статус православної церкви та показати еволюцію взаємовідносин церковних ієрархів та гетьманської адміністрації в ході цих подій. При цьому автор зробила ряд висновків, зокрема, про те, що православна церква за митрополита П. Могили покладалась в реалізації своїх інтересів на королівську владу та православну шляхту. Тому на початковому етапі війни спостерігалось неспівпадання позицій козацтва та вищого духовенства. Зближення ієрархів з гетьманським урядом почалось лише наприкінці 1648 – на початку 1649 рр. Дослідниця відмічає факт активізації участі українських церковних діячів у політичних справах в другій половині XVII ст.

Дослідженням передумов, особливостей та наслідків укладення унії займається доктор філософії Гарвардського університету, директор Інституту історії Церкви у Львові Б. Гудзяк. Він доводить, що в 80-90-ті роки XVI ст. в Україні підноситься рух за духовне, церковне й культурне відродження. Однією з причин цього був вплив західноєвропейських Реформації, Контрреформації та католицької реформи. Вчений подає детальний аналіз соборної діяльності православних владик 1590-1595 рр., зазначаючи, що головним своїм завданням останні вважали піднесення української православної церкви шляхом відновлення соборної діяльності[146;147;148].

Одним із дослідників Берестейської унії є М. Дмитрієв. В своїх працях він дійшов до висновку, що унія була здійснена в руслі першої хвилі українського відродження другої половини XVI ст. Її прагнули численні групи українського суспільства, з ініціативи яких вона й була впроваджена. Вчений дослідив співвідношення православної і католицької унійних програм і відмітив, що саме конфлікт між ними став однією з причин міжконфесійного протистояння в XVII ст. Якщо католицька сторона розглядала унію як безумовну інкорпорацію православної церкви в структуру римського католицизму, то православна програма передбачала широкомасштабні реформи, трактувала унію як засіб протистояння латинізації та полонізації, а також як спосіб збереження адміністративної незалежності від польської влади. М. Дмитрієв чи не вперше зробив спробу на прикладі життя й діяльності І. Потія з'ясувати його національне самоусвідомлення[157;158;159;160;161].

Певний інтерес мають наукові статті Л. Тимошенка. Вчений один з перших серед вітчизняних істориків здійснив ґрунтовний аналіз артикулів унії, наголошуючи на тому, що артикули відзначаються високим ступенем відданості православним догматично-канонічним та обрядово-звичаєвим традиціям[300]. Дослідник звертає увагу на такі постаті церковних діячів, що стали творцями унії, як М. Рогоза, І. Потій[301;302].

В історіософському розрізі здійснює дослідження даної проблематики С. Плохій[259;260;261;262;263;264]. На думку вченого, на початку визвольної війни релігійне гасло було на другому плані, губилось на периферії головних

зацікавленень Хмельницького. Зміни відбулись після приїзду гетьмана в Київ. Козаччина використала ідею боротьби за віру для обґрунтування релігійної легітимації повстання проти законного монарха[264]. Історик доводить, що під час визвольної війни в суспільстві відбувається політична секуляризація, тобто в той час уособленням влади для українського народу став гетьман, який підпорядкував світську політику митрополита. Автор вдало прослідковує цю зміну співвідношення світської та духовної влади на взаєминах Б. Хмельницького та С. Косова, які протистояли один одному все життя[261].

В останні роки одним із найактивніших напрямків дослідження стало вивчення політико-культурологічних аспектів життя XVII ст. Для авторів даного напрямку характерним є підкреслення геополітичного становища України, що стоїть на перехресті Сходу і Заходу, де завжди перетинались і нині перетинаються впливи двох світів. Цими взаємовпливами й обумовлена специфіка історії України. Я. Дашкевич вважає, що через територію України в минулому проходили та ще й досі проходять кілька важливих природних і антропогенних кордонів. Цим навіть обумовлена назва “Україна” – окраїна одного світу, що протиставляється іншому[152]. На думку вченого, наприкінці XVI – на початку XVII ст. в Україні прискорюється процес формування національної самосвідомості, одним із проявів якої було переконання в існуванні спадкового фактора у вигляді особливої “руської крові”[150;151].

В даному руслі займається дослідженням Ю. Ісіченко[177;178;179], який розглядає діяльність українського православного духовенства в XVII ст. через сферу літературної творчості. Вчений високо оцінює унійні заходи православних ієрархів, дає широку характеристику як православних так і уніатських полемічних творів, звертає увагу на дії митрополита П. Могили, вважаючи, що ідея заспокоєння русько-українського народу грецької віри формує доктринальні засади його митрополичого служіння і навряд чи згідно державотворчих тенденцій[178,с.41]. Його соціальні концепції були сприйняті лише небагатьма українськими політиками виміру А. Кисіля, І. Виговського, П. Орлика.

Аналізуючи причини укладення Берестейської унії, І. Паславський підкреслює, що духовність українців завжди живилась як здобутками східної культури, так і духовними цінностями західного світу. Адже Україна завжди була живим містком між східновізантійським і західнолатинським типами християнства. Вчений доводить, що підтримка православної церкви козацтвом була спричинена специфічною політичною кон’юнктурою того часу. Автор засуджує дії гетьмана П. Сагайдачного та негативно оцінює висвячення ієрархії 1620 р. як акт національної трагедії, що був більш вигідний сусідам України, а не самій Україні та прискорив 1654 й 1685 рр. Ці дії привели до реального розколу церкви, оскільки була організована й висвячена паралельна з вже існуючою ієрархія[255;256].

На думку Н. Головатой, Берестейська унія виникла в результаті зустрічі двох світів: східного та західного, оскільки географічне положення України зробило неможливим її цілковите залучення до однієї із сторін[129].

Займаючись проблемами економічної діяльності православної церкви в другій половині XVI – в першій половині XVII ст., дослідниця доводить, що складна конфесійна ситуація, за якої православна церква не могла розраховувати на одночасну підтримку державної влади та громадського загалу, спонукала церкву до самостійної економічної діяльності[131].

П. Кралюк вважає, що після двох Берестейських соборів 1596 р. продовжувала існувати одна церква “східного обряду”, хоч проведення двох паралельних соборів започаткувало її розкол. Творячи унію, православні ієрархи відстоювали свої корпоративні, а в ряді моментів і особисті інтереси. На думку вченого, протистояння між представниками православної і уніатської церков до 1620 р. є нічим іншим як боротьбою між двома партіями в складі однієї церкви. Лише висвячення православної ієрархії означало, що в Україні вже функціонує дві церкви. Однак, уніатство виявилось в тогочасних умовах занадто вузькокорпоративним, що не відповідало інтересам політично активних прошарків українського суспільства[198;199;200;352].

Привертають увагу останні дослідження колективу авторів, присвячених митрополиту української православної церкви П. Могилі. Головною ідеєю цих праць стала думка про глибокий патріотизм митрополита та усвідомлення ним належності до українського народу. В результаті багатопланової діяльності владики відбувається відродження православної церкви і культури, що стало духовною основою для реалізації козацького повстання 1648 р. За його часів Київська митрополія висунулась на чільне місце серед всього православного світу. П. Могила обстоював авторитарну владу митрополита і єпископів, порушуючи цим принцип соборноправності, однак стан справ у церкві і країні вимагав сильної і рішучої руки в керівництві[231;314].

В сучасній історіографії з’явилось ряд досліджень, які розглядають окремі аспекти участі української православної церкви в суспільно-політичному житті України в даний період. Н. Шип, спираючись на раніше малодоступні праці зарубіжних вчених і нові архівні джерела, прослідкувала роль православної церкви від часів Київської Русі до утворення УНР у державотворчому процесі[338]. Автор зробила висновок, що релігійний фактор успішно використовувався провідними політичними силами протягом всього XVII ст. Визначенню місця церковної еліти в процесі формування політичної самосвідомості в історії України присвячена стаття Т. Євсєєвої[167].

Дослідниця І. Ломачинська зосередилась на висвітленні історії православних монастирів, політичної, господарської, просвітницької діяльності ченців, їх взаємозв’язків з козацтвом в XVII – XVIII ст.[219;220]. На думку О. Пахльовської, культура в XVII ст. ще залишалась виразником державних інтересів, однак політика вже підкорила собі культуру та релігію, які стали факторами власне політичної активності суспільства. Політика ж у свою чергу самостверджувалась коштом церковно-літературних ідей та концепцій[257]. Проблема взаємовідносин православного духовенства з козацтвом в першій половині XVII ст. відображена в окремому дослідженні В. Щербака[339]. Розглядаючи питання про освітню систему в Україні, Н. Яковенко зазначає, що

не можна однозначно оцінювати діяльність, зокрема освітню, єзуїтського ордену на українських землях[343].

Вагомий внесок в дослідження даної проблеми внесли вчені української діаспори. Причому їх можна умовно поділити на дві категорії. Першу складають представники православного віросповідання, що займались дослідженням проблем українського православ'я, другу – історики уніатської орієнтації.

Одним із представників православної групи вчених державницького напрямку є В. Липинський[214;215]. Вчений доводив, що синтез греко-візантійської спадщини з духовними цінностями західноєвропейського світу є “суттю України, її душею, історичним покликанням”. На його думку, унію обумовили кілька причин. Тісно пов'язані з церквою й культурою “Другого Риму” українські православні владики за нових умов, спричинених занепадом Царгороду, воліли повернутись до Старого Риму, аніж до “Третього Риму” – Москви. З політичної точки зору, приймаючи могутнє заступництво Риму, вони бажали духовно і матеріально унезалежитись від світської польської влади.

Дослідник називає уніатів революціонерами, які намагались радикально, не рахуючись ні з традицією, ні з минулим, ні з місцевими ослабленими, але традиційними авторитетами провести повне відродження нації. В першій половині XVII ст. в Україні відбувається небувале піднесення в розвитку православної церкви. Саме її громадсько-організуючий авторитет був покладений в основу тогочасного загального політичного та державного відродження українського народу.

Під час визвольної війни православна віра виступала символом національної окремішності. Адже повстання з початку відбувалось під прапором захисту віри. Завдяки участі шляхти воно набирало політичної виразності. Православне духовенство відіграло в тих подіях відчутну роль як з'єднуюча ланка між козацтвом і шляхтою, а потім і шляхом безпосередньої участі в повстанні. Автор вважає, що розвиток церковного життя тісно пов'язаний з державотворчими процесами. Злет духовного піднесення за Є. Плетенецького, П. Могили обумовив державність Б. Хмельницького; духовна руїна після Хмельниччини спричинила занепад козацької держави.

Власні міркування про місце української православної церкви в суспільно-політичному житті висловив професор Д. Дорошенко[162;163;164;165]. На його думку, церква займала гідне місце лише в часи існування власної держави. Вчений намагався адекватно оцінити роль православної церкви та значення релігії у збереженні українським народом своєї національної автентичності. Лояльне ставлення вищого духовенства до Польщі напередодні 1648 р. пояснюється двома причинами: здобутками церкви в добу П. Могили та тим, що церква є установою “суто консервативною по своїй суті, а тому боїться революційних потрясінь”.

Однак успіхи повстанців, що створювали реальну можливість звільнення українських земель та церкви з-під гніту Речі Посполитої, політика гетьмана щодо охорони її прав та матеріального становища спричинили зближення

вищого духовенства з гетьманською адміністрацією. Особливу увагу вчений приділяв дослідженню діяльності гетьмана П. Дорошенка, зокрема співпраці гетьмана та митрополита Й. Тукальського, відмічаючи, що в особі митрополита, великого патріота України, гетьман знайшов собі щирого помічника.

Професор теологічного факультету Варшавського університету, правознавець та історик церкви О. Лотоцький ряд праць присвятив вивченню засад автокефалії церкви. На прикладах історії конкретних православних церков він визначив послідовність розвитку різних форм їхнього устрою та прийшов до висновку, що саме державне самовизначення народу обумовлює встановлення автокефальних засад церкви[222;223;224]. Виходячи з цього, втрата українською православною церквою незалежності в 1685 р. є закономірним наслідком Переяславської угоди 1654 р.

Цілий доробок наукових праць з історії церкви залишив відомий вчений І. Огієнко (митрополит Іларіон)[243;244;245;246;247;248]. Історик наголошує на національній самобутності української церкви. Адаже основною рисою православної церкви є національність. Вчений доводить, що саме релігійні утиски, що почалися після 1569 р., “найтрагічнішого року в нашій історії“, спричинили політичне з’єднання України з Росією, а далі і інкорпорацію української православної церкви Московським патріархатом.

Головними питаннями для автора були: боротьба української православної церкви проти католицького засилля із Заходу та московських впливів зі Сходу, участь православного духовенства в Національно-визвольній війні, його місце в суспільно-політичному житті України під час руїни; меценатська діяльність гетьманів та старшини. На думку автора, під час визвольної війни українська церква “дозріла для самостійного життя“ і тому при досягненні Україною політичної незалежності православна митрополія мала всі можливості стати автокефальною.

Аналізу становища української православної церкви та її місця в суспільно-політичному житті України протягом XVII ст. присвячені праці професора Українського вільного університету в Мюнхені Н. Полонської-Василенко[266; 267;268]. Звернувшись до розгляду полемічної літератури, вона вперше відмітила, що в ході релігійної полеміки стверджувалася одна з головних засад української православної церкви – ідея соборності[266]. Як і інші вчені діаспори, вона притримувалась точки зору, що політична злука України з Москвою створила передумови для перепідпорядкування української православної церкви.

Заслугове уваги фундаментальна праця І. Власовського “Нарис історії Української православної церкви у чотирьох томах“, що представляє повний курс історії української православної церкви до середини XX ст. Автор дає негативну оцінку унії, яка розбила “єдину до неї в православній вірі націю“. Аналізуючи взаємовідносини між православним духовенством та козацтвом, він відмічає факт існування тісного зв’язку між становищем православної церкви та потребою Речі Посполитої у допомозі з боку козаків.

Вчений зазначає, що українська православна церква протягом століть стала національною. В XVII ст. її цінували як національну інституцію і національне гасло. Першопричиною визвольної війни були релігійні переслідування українців протягом першої половини XVII ст. Досить часто помірковану позицію православних ієрархів І. Власовський пояснює тим, що роль церкви не зводиться до служіння тій чи іншій політиці. Перш за все вона має керуватись духовними інтересами й потребами народу[123;124].

Професор О. Оглоблин висунув досить цікаву концепцію двовладдя в Україні в середині XVII ст. Вона виникла в гетьманському оточенні під впливом київського вищого духовенства в 1648 р., а остаточно оформилась в 1649 р. Передбачалось створення на Наддніпрянській Україні удільного панства українського, де влада була б поділена між гетьманом (Військом Запорізьким) і київським митрополитом (українською православною церквою)[250]. Вчений доводить, що напередодні Хмельниччини існувало кілька концепцій державно-політичного устрою українських земель, речниками яких були і представники православного духовенства[251].

Представляє інтерес дослідження американського вченого українського походження В. Жили. На його думку, одним із головних творців унії були польський уряд та орден єзуїтів, внаслідок діяльності якого Річ Посполита вже за Стефана Баторія та Сигізмунда III перетворилась в “релігійно нетерпиму і наскрізь назадницьку”. Одночасно, Берестейська унія стала “революційною подією в тодішньому релігійному житті”, яка змусила православних “перейти до боротьби з унією та зайняти консервативні позиції”. Їхня боротьба привела до загального культурного піднесення, а найголовніше – до піднесення національної свідомості[170].

Уніатський напрям в українській історіографії започаткував єпископ Ю. Пелеш, що висунув тезу про те, що унія з Римом є відродженням первісної форми християнської віри і відповідно Берестейський собор 1596 р. став урочистим відновленням і доповненням цієї давньої традиції. М. Чубатий продовжив розвивати цю ідею, доводячи в своїх працях думку про існування глибоких коренів унійного руху в Україні. Вчений вважає, що Русь, прийнявши культуру з Візантії, в той же час стояла на перехресті культурних впливів Сходу і Заходу. Унія постала як результат синтезу двох цивілізацій й культур і прямо не залежала від амбіцій і політичних устремлінь окремих людей чи соціальних груп[332;333].

А. Великий зробив висновки, покладаючись на документи з Ватиканського архіву, і трактував Берестейську унію як двосторонній церковний договір, найбільш суверенну акцію в історії київської церкви[121]. Аналізуючи артикули Берестейської унії, М. Стахів в кожній із статей вбачає прагнення православної ієрархії захистити національно-релігійні інтереси народу[295]. На думку І. Мончака, хоч в Римі артикули і не були прийняті повністю, однак Київська митрополія добилась найвищого авторитетного визнання своєї помісності[232;233;234].

Як вважає професор, доктор слов'янської церковної історії Папського Орієнтального Інституту в Римі С. Сенік, утиски з боку правлячих кіл Речі Посполитої породжувались суспільними чинниками і загострювались етнічною нетерпимістю, а отже однаковою мірою стосувались і православних, і уніатів. Події національно-визвольного руху дослідниця розглядає через призму переслідувань та втрат, яких зазнала греко-католицька церква. Вона підкреслює глибоку відданість руським традиціям та свідомість належності до руського народу уніатських діячів та високо оцінює освітню діяльність духовенства греко-католицької церкви. Війна за незалежність України під проводом Б. Хмельницького спричинила конфесійний розкол, оскільки боротьба українців була спрямована в русло боротьби за православну віру. Греко-католики під час Національно-визвольної війни добровільно латинізувались[279;280;281;282; 283;284;285].

Дослідженню особливостей національної самосвідомості та середньовічної психології присвячені праці Т. Хинчевської-Геннелль[323;324]. Зупинившись на питанні про роль віровизнання у формуванні національної самосвідомості, вона прийшла до висновку, що існує незаперечний зв'язок і почуття єдності на ґрунті віровизнання. Дослідниця пояснює причини Національно-визвольної війни через примат явищ, які сягали психічної сфери руського суспільства.

Окрему сторінку в дослідженні даної проблеми становить польська історіографія, яка традиційно розглядала національно-визвольний рух в Україні як заколот проти державної влади, виключаючи будь-які позитивні ідеологічні моменти. На думку дослідників К. Ходиніцького, Я. Волінського польська держава ініціювала церковну унію з метою зміцнення внутрішньої єдності держави та відвернення православного населення від єдиновірної Москви з власним патріархатом[114,с.35]. Після Другої світової війни в польській історіографії запанував класовий підхід. А тому і визвольні змагання українців розглядались як класові конфлікти, забарвлені політичним чинником. Лише в 90-х роках були здійснені спроби комплексного дослідження культурних, суспільних, релігійних аспектів суспільно-політичного життя в Україні XVII ст. Прикладом цих зусиль є, наприклад, перший том "Історії польсько-українських конфліктів" під редакцією М. Сівіцького.

Таким чином, окремі сюжети теми тією чи іншою мірою привертала увагу істориків, проте в більшості конкретних наукових праць вони висвітлювались фрагментарно чи неповно.

1.2. Джерельна база

При написанні дисертації були використані різноманітні джерела, насамперед архівні. Найважливішими серед них є документи Центрального державного історичного архіву України (далі – ЦДІА України в м. Києві). Багатий фактичний матеріал містить ф.2227 (Колекція документів Волинського музею). Ця група справ представляє привілеї великих князів Литовських та польських королів про надання та підтвердження прав українській православної церкві в Речі Посполитій, фундуші, заповіти магнатів й шляхти, грамоти та листи київських митрополитів (Оп.1. – Спр.185,187,189,193,196,223,224,475,477). В ф.1407 – “Колекція грамот російських царів та універсалів українських гетьманів“, зібрано документи, що розкривають суть та характер діяльності гетьманів України щодо української православної церкви, насамперед, діяльність уряду Б. Хмельницького (Оп.1. – Спр.70,71,73,74,75,76,215).

Велику кількість інформації щодо внутрішнього життя церкви, її господарської діяльності, меценатства шляхти знаходимо в ф.220 “Київська археографічна комісія“, який складають листи та розпорядження митрополитів й архимандритів, універсали польських королів та українських гетьманів про підтвердження та надання нових прав, заповіти маєтних людей (Оп.1. – Спр.68, 143,145,170,171,172,173,180,191,193,195,197,201,577). Представляють інтерес справи “Колекції документів “Нова серія“ (ф.221), що містять позови до судів, виписи з книг Головного трибунального суду, записи протестів до Гродських книг (Оп.1. – Спр.18,27,32,115,637).

Документи ф.51 (“Генеральна військова канцелярія“) представляють на багатому фактичному матеріалі діяльність по відношенню до церкви гетьманів другої половини XVII ст.: І. Виговського, І. Брюховецького, Д. Многогрішного, І. Самойловича (Оп.3. – Спр.320а,503,1755,2793,3253,4755,5121,9159,11083, 15204). Становище української православної церкви наприкінці XVI ст., боротьба між уніатами та православними, утиски останніх, шляхетські наїзди на церковні маєтності, проблеми внутрішнього життя церкви відображені в справах ф.22 “Кременецький земський суд“ (Оп.1. – Спр.8), ф.53 “Перша малоросійська канцелярія“ (Оп.2. – Спр.214), ф.59 “Київська губернська канцелярія“ (Оп.1. – Спр.26,4487,6361), ф.223 “Серія Б“ (Оп.1. – Спр.305,429).

Дисертанткою були опрацьовані архівні джерела Інституту рукопису НБУ імені В. І. Вернадського НАН України. Важливу інформацію про матеріальне становище церкви, зокрема монастирів, знаходимо в справах ф.160 “Колекція рукописів Київської Духовної Академії” (Спр.500,529,535,687,698). В документах “Колекції Львівської греко-католицької митрополичої консисторії” (ф.18) відображені відносини православного духовенства з польською владою, протистояння між ієрархами двох церков (Спр.138). Представляє інтерес ф.175 “Титов Федір Іванович”, який містить рукописні праці Ф. І. Титова, що базуються на авторських дослідженнях архівних документів з точки зору

традиційної російської історіографії XIX – початку XX ст., підбірки документів, здійснені вченим з його власними коментарями і зауваженнями (Спр.34,77,209). Справа 2567/292 з ф.8 (“Колекція рукописів Київського університету Св. Володимира”) та справа 1221 з ф.1 (“Літературні матеріали”) присвячені визначенню місця і значення в історії України таких впливових церковних діячів, як Й. В. Рутський та Й. Нелюбович-Тукальський.

Значна кількість джерел з досліджуваної тематики опублікована в серійних археографічних виданнях. Солідний масив документів представляє “Архив Юго-Западной России, изданный временной комиссией для разбора древних актов”, що містить інформацію про церковно-релігійні відносини в Україні в складі Речі Посполитої (К., 1883. – Т.6. – Ч.1), під час Хмельниччини (К., 1914. – Т.4. – Ч.1), де розміщено документацію щодо підпорядкування Київської митрополії Московським патріархатом (К., 1882. – Т.5. – Ч.1). В дисертації широко використані полемічні твори як православної так і уніатської й католицької сторін, що опубліковані частково в сьомому – восьмому томах даної збірки (К., 1887. – Т.7. – Ч.1; К., 1914. – Т.8), а частково в “Памятниках полемической литературы в Западной Руси” (СПб., 1903. – Кн.3).

Становище української православної церкви наприкінці XVI ст., підготовка Берестейської унії 1596 р., протистояння між православними і уніатами в перші поунійні десятиліття, стосунки з Московським патріархатом та російським урядом напередодні та під час Хмельниччини представлені в “Актах, относящихся к истории Южной и Западной России, собранных и изданных Археографической комиссией” (СПб., 1863. – Т.1; 1865. – Т.2; 1861. – Т.3), “Актах, относящихся к истории Западной России, собранных и изданных Археографической комиссией” (СПб., 1851. – Т.4; 1853. – Т.5) та “Археографическом сборнике документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемом при управлении Виленского учебного округа” (Вильно, 1867. – Т.4). Деякі відомості про зловживання державної влади по відношенню до православної церкви наприкінці XVI ст., становлення уніатської церкви в Україні та суперництво між представниками двох церков містяться в “Описании документов архива западнорусских униатских митрополитов” (СПб., 1897. – Т.1).

Джерелом для вивчення національно-визвольного руху в Україні XVII ст. є козацькі літописи, що були вперше опубліковані у другій половині XIX ст. Висвітлюючи переважно історію козаччини, зокрема події визвольної війни, вони містили чимало інформації про стан української православної церкви, особливо після Берестейської унії, про громадсько-політичну діяльність окремих церковних діячів, однозначно даючи негативну оцінку унії та церкві, яка виникла в результаті її запровадження[211;212].

В наш час видано цілий ряд збірників документів, що стосуються XVII ст. Зокрема, підбірки документів щодо підготовки та укладення Берестейської унії, боротьби православних і уніатів за право репрезентувати українську церкву та український народ, за безпосередні права та привілеї, церковні маєтності; діяльності правлячих кіл Речі Посполитої, папського Риму з цього приводу,

участі в унійних процесах і в подальших подіях різних верств населення України. Серед них “Правда про унію. Документи і матеріали” (Л., 1981); “Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X – початок XVII ст.) // Збірник документів та матеріалів” (К., 1988); “Основні документи Берестейської унії: Наукові зошити” (Л., 1996); “Берестейська унія 1596-1996: Документи Центрального державного архіву України” (Л., 1997); “Унія в документах” (Минск, 1997). Діяльність уряду Б. Хмельницького по відношенню до української церкви та її духовенства відображена в збірниках “Документи Б. Хмельницького” (К., 1961); “Універсали Б. Хмельницького” (К., 1998).

Надзвичайно важливою для нашого дослідження стала збірка “Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст.” (К., 2001), підготовлена Українським державним інститутом архівної справи та документознавства. В ній зібрано документи по історії уніатської церкви з моменту її виникнення до 1636 р. включно на Київщині та до початку Національно-визвольної революції 1648 р. на Волині, що знаходяться в ЦДІА України в м. Києві, Інституті рукопису НБУ імені В. І. Вернадського, Archiwum Państwowe w Lublinie, чи були опубліковані в “Актах, относящихся к истории Южной и Западной России, собранных и изданных Археографической комиссией”, “Актах, относящихся к истории Западной России, собранных и изданных Археографической комиссией”, “Археографическом сборнике документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемого при управлении Виленского учебного округа”, “Архиве Юго-Западной России, изданного временной комиссией для разбора древних актов”, “Веснике Западной России”, “Киевских Епархиальных ведомостях”, “Чтении в историческом обществе Нестора-Летописца”, “Monumenta Ucrainae Historica” та інших збірниках.

Цінним виданням, що полегшить роботу дослідників, є багатотомне зібрання пам’яток суспільно-політичної думки в Україні[99;100]. Для нас цікаві том другий книга друга та том третій книга перша, де вміщено ряд полемічних творів православних авторів першої половини XVII ст., зразки наказів, інструкцій Б. Хмельницького, міждержавні угоди українських гетьманів Б. Хмельницького, І. Виговського, Ю. Хмельницького, І. Брюховецького, П. Дорошенка з Річчу Посполитою, Московією, Туреччиною.

В дисертації також використано деякі документи, що розшукані сучасними вченими та опубліковані в періодичних виданнях. Так, представляють інтерес фрагмент “Генеалогії митрополитів Київських” з віленського монастиря Св. Троїці, присвячений митрополиту І. Потію, з коментарями Л. Тимошенка, духовний заповіт митрополита Й. Борецького, підготовлений до друку В. Денисенком, а також публікації документів з історії козацтва XVII ст. Ю. Мицика. Зокрема, завдяки останньому в науковий обіг введено ряд нових документів про листування між гетьманом Б. Хмельницьким і православним митрополитом С. Косовим, про що раніше було не відомо.

Таким чином, джерельна база досліджуваної тематики характеризується різноманітністю й дозволяє з'ясувати суть поставленої проблеми. Однак, неопрацьованих архівних документів залишилось дуже мало, а тому в дисертації використовувались в більшій мірі опубліковані матеріали. В першу чергу, це документи, розшукані, зібрані та видані в багатотомних зібраннях різноманітними археографічними комісіями, що працювали в другій половині XIX ст.

Історіографічна традиція, присвячена проблемам церковно-релігійного життя, була започаткована ще в часи козацького літописання. В роки існування незалежної Української держави значно зріс інтерес до міжконфесійних відносин в Україні, що спричинило появу різнопланових досліджень по даній тематиці. Проте, тема дисертації не була предметом спеціального дослідження в історичній літературі. Ці фактори і обумовили доцільність комплексного дослідження обраної теми. Перспективним напрямком дослідження може стати вивчення особливостей функціонування уніатської церкви в Україні XVII ст., різнопланова діяльність її духовенства по розбудові своєї митрополії, а також дослідження місця інших конфесій в суспільно-політичному і духовному житті українського народу.

РОЗДІЛ 2

ПОДІЛ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ НА ПРАВОСЛАВНУ І УНІАТСЬКУ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО НАПРИКІНЦІ XVI СТ.

2.1. Становище української церкви напередодні реформ 90-х років XVI ст.

Протягом всього існування українська православна церква відрізнялась специфічними особливостями, що були обумовлені поєднанням місцевої слов'янської спадщини з надбаннями християнської культури в її візантійському варіанті та різноманітними зовнішніми впливами. Адже через територію України проходили та ще й досі проходять кілька важливих природних і антропогенних кордонів: біологічний – між степом і лісом з проміжною смугою лісостепу; гідрографічний – Великий європейський вододіл між басейнами Чорного і Балтійського морів; соціально-економічний – між кочівництвом і осілістю; етноконфесійний – між слов'янами-християнами і тюрками-язичниками, а пізніше – мусульманами; етнокультурний – між культурою Заходу і Сходу[152,с.30]. Конфесійний вибір Володимира спричинив до швидкої інтеграції східнослов'янського світу в суспільно-культурну реальність Європи. Завдяки цьому цей світ став органічною частиною християнського Заходу, назавжди відірвавшись від ісламського Сходу[257,с.86].

Київ прийняв нову релігію внаслідок авторитарного державного рішення. Відтак, від самих початків релігія в Україні була тісно пов'язана з державною ідеологією. Українська церква прийняла від Царгороду апостольський канонічний устрій, але зуміла зовнішній вплив держави і світських елементів оформити в рамки співробітництва, а не підпорядкування світській владі, як це трапилось в Москві. З часу поділу старої Київської митрополії на початку XV ст. на Київську і Московську, кожна з них пішла своїм шляхом розвитку.

Протягом віків українська православна церква виробила своє власне розуміння канонів, місцеву традицію, відправу богослужіння та свята. В своєму розвитку вона постійно знаходила нові формули для свого утвердження. Легенда про благословення київської церкви апостолом Андрієм, братом апостола Петра створювала ілюзію рівноправності з римською церквою. В XVI–XVII ст. широке розповсюдження мала ідея проголошення Києва другим Єрусалимом.

В XVI ст. українська православна церква включала в себе шість єпархій: Київську митрополічу з фактичним осередком в Новгородку, Володимиро-Берестейську, Луцько-Острозьку, Холмсько-Белзьку, Галицько-Кам'янецьку, Перемишльсько-Сяноцьку. До середини 80-х років XVI ст. вона зберігала номінальну залежність від константинопольського патріарха, яка обмежувалась

актами вищого канонічного порядку або вищої духовно-моральної опіки без втручання у внутрішнє життя митрополії. Як свідчить І. Власовський, це проявлялось у праві благословення і висвячення на митрополичу кафедру особи, яку рекомендували з України; змін щодо перенесення митрополичої кафедри чи заснуванні іншої; суду над митрополитом по обвинуваченню його в суперечках з князями та єпископами; вирішення релігійно-обрядових суперечок та виданні патріарших постанов; надання ставропігій[122,с.11].

Київський митрополит мав патріарші богослужбові права як митрополит окремої церкви: носив митру з хрестом на ній і дві панагії, мав білого клобука, мав право передношення хреста по всій своїй митрополії, відправляв богослужбу, стоячи на килимі, роздавав миро всім єпархіям на Сході[247,с.73]. Широкі права він мав і в управлінні своєю митрополією. Митрополит затверджував єпископів та постанови українських соборів, не був зобов'язаний їздити на синод до Царгорода. Суд митрополита був останньою інстанцією. З XV ст. київським митрополитом міг бути лише українець.

Після 1453 р., коли Царгород опинився під владою турків, константинопольські патріархи мало впливали на розвиток подій в патріархаті і були неспроможні належним чином реагувати на критичні проблеми. Патріархи другої половини XVI ст., крім Єремії II, або ганебно слугували Османам, або не залишили по собі якогось сліду. Тому в Україні підпорядкування Константинополю розглядали як умовний статус. Для української ієрархії ближчі контакти з царгородським патріархом закінчувались гірким розчаруванням і конфліктами, як було по приїзді Єремії II в 1588 р.

Особливістю української православної церкви було те, що її діяльність ґрунтувалась на засадах соборноправності. Всі посади в церкві були виборні, на них могли обиратись лише українці. Церквою управляв помісний собор. Єпархіальні справи вирішували єпархіальні собори. В усіх соборах брали значну участь з правом вирішального голосу й світські особи. На жаль, як зазначає Б. Гудзяк, з 1509 по 1589 рр. не відбулося жодного собору[147,с.103]. Буденне життя єпископів, що були, як правило, представниками середньої та дрібної шляхти, мало чим відрізнялось від побуту шляхтичів. Вони займались господарськими та маєтковими справами, вели тривалі судові процеси щодо спадків та маєтностей, влаштовували банкети. До речі, практика обсадження церковних посад лише вихідцями з шляхетського стану була запозичена в католицької церкви Речі Посполитої.

В другій половині XVI ст. на релігійну ситуацію в Україні впливали два явища: наступ латино-польської культури і проникнення протестантства. Після Люблінської унії в складі Речі Посполитої українська православна церква формально займала рівноправне місце з римо-католицькою. В XV-XVI ст. в Польщі панував принцип релігійної толерантності. Сигізмунд II (1520-1572) виріс в оточенні іновірців і протягом всього врядування терпимо ставився до останніх. Варшавська конфедерація 1573 р. проголосила свободу віросповідання та зрівняння іновірців у правах з католиками. Проте під час правління короля Стефана Баторія (1572-1586) політика віротерпимості почала

згортатись.

Прихід до влади в 1586 р. Сигізмунда III, вихованця єзуїтів, став кінцем конфесійної толерантності уряду Речі Посполитої. Хоч, ставши королем, Сигізмунд III підтвердив релігійну свободу в державі. Про це свідчить його лист від 1595 р. про привілеї та права православної церкви та її духовенства, що зобов'язував “проводити законним шляхом судові процеси і екзекуції” проти осіб, що порушували б державний і громадський спокій шляхом непризнання чи непошани релігійної свободи громадян Речі Посполитої[70,с.93]. У королівській грамоті, виданій після скарги митрополита Онисифора Дівочки у 1589 р., та у грамоті на ім'я митрополита Михайла Рогози в 1592 р. заборонялося світським чиновникам та представникам католицької церкви втручатись до справ духовного життя та управління церковними маєтностями, захоплювати їх, привласнювати майно православної церкви[70,с.16-19].

Але така могутня держава як Річ Посполита, що займала чільне місце на європейській карті, не могла допустити існування незалежного утворення, яким була православна церква. Адже церква була символом української народності, невід'ємним атрибутом та інститутом державності. Не слід забувати, що XVI ст. ввійшло в історію як час релігійних війн, наслідком яких стало панування загальноприйнятого принципу: “чия країна, того й релігія”. Тому польська влада намагалась знищити українську церкву. За часів Сигізмунда III наступ католицизму набирає цілком політичного характеру, поєднавши в собі покатоличення і латинізацію з акцією колонізації.

Наприкінці XVI ст. польський католицизм, оновлений контрреформацією і католицькою реформою, набув нової сили і подобі. По всій католицькій Європі вдалося домогтися оздоровлення церковного апарату, знайти опору в особі держави та її локальних структур, оновити релігійну культуру. Польська модель оновленого католицизму ґрунтувалась на ідеї “передмур'я”, оплоту християнства проти антихристиянського варварства й поєднувалась з реакційною теорією “виняткових расових прав польського шляхетського народу”[151,с.58].

Ідею польського месіанізму висунули і розробили єзуїти. Польський народ покликаний бути муром християнства на Сході. Саме католицьке християнство є “єдиноправдивим”, нести яке іншим народам і страждати за нього, коли буде потреба, вважалось національним призначенням польського народу[123,с.226]. Однак, як слушно зауважила Т. Євсєєва, містика католицького месіанства дуже швидко переросла в релігійний фанатизм[167,с.98]. Польський народ став розглядати себе неподільно католицьким народом. Поняття “поляк” і “католик” перетворились на синоніми й виступили головними аргументами польського наступу на православ'я.

Вже після Люблінської унії 1569 р. Україну заповонила польська шляхта, що прагнула отримати нові землі і багатства. Разом із шляхтою прийшли різноманітні католицькі ордени, які почали активну місіонерську діяльність. Виділялись домініканський, францисканський, бернардинський ордени. Але особливе місце займав орден єзуїтів. Орден “Товариство Ісусове” був

створений Ігнатієм Лойолою в 1534 р., а затверджений папою Павлом III в 1540 р. Жорстко уніфікована, ієрархічно централізована організаційна побудова ордену, сувора військова дисципліна, пряма залежність генерала ордену лише від папи та вилучення єзуїтів з-під місцевої юрисдикції забезпечували високу ефективність діяльності ордену. Єзуїти розкинули свою сітку по всьому світі і мали невидимі впливи на політику всіх країн.

Спираючись на протекцію королівської влади, орден розгорнув широку діяльність в Речі Посполитій. Королівські декрети конфісковували православні маєтності і передавали єзуїтам, вирішували конфліктні ситуації на користь останніх. Так, в протистоянні між полоцьким православним владикою Селицьким і єзуїтами з приводу володіння селами Начею і Куклишками в Полоцькому воєводстві суд і король в 1595 р. підтримали єзуїтів. Маєтності, що належали раніше православної церкві, були передані у власність ордену[67,с. 256-258].

Виходячи з теорії єдності держави та церкви, створеної орденем, першочерговим завданням єзуїтів було знищення української православної церкви. На думку М. Харишина, вирішення цієї проблеми передбачалось трьома шляхами: ліквідацією церковно-національних святинь і цінностей минулого; падінням престижу православної церкви, викликанням почуття сорому за належність до цієї церкви[319,с.27]. Орден єзуїтів мав великий вплив на населення, насамперед завдяки широкій освітньо-виховній діяльності.

Фактично, єзуїти зосередили в своїх руках освіту в Речі Посполитій, оскільки мали в цьому пріоритет. Єзуїтські колегії давали надзвичайно високий рівень знань, надаючи перевагу вивченню класичних мов, зокрема, латинської, грецької та старосврейської, а також коментуванню текстів та засвоєнню богословських дисциплін. Таким чином, польські єзуїти вели свою роботу безпосередньо з молоддю, закладаючи в її голови зерна фанатичної відданості католицькій вірі. Навчання в єзуїтських школах пробуджувало в українських аристократів та шляхти повагу до польської культури та зневагу до своєї.

Наприкінці XVI – на початку XVII ст. українські землі покриваються широкою мережею єзуїтських осередків та шкіл. В 1570 р. була відкрита єзуїтська колегія у Вільно, яка незабаром отримала статус академії. Цей навчальний заклад мав великий авторитет серед населення, щороку в ньому навчалось до семисот студентів. Через кілька років єзуїтська колегія з'явилася в Ярославі над Сяном в маєтку Софії Тарнавської і стала центром єзуїтської пропаганди в Галичині. Згодом єзуїтські навчальні заклади діяли в Несвіжі, Львові, Вінниці, Луцьку, Острозі, Кам'янці, Замості, Фастові, Орші, Любліні, Перемишлі, Новгород-Сіверську, Бересті, Барі і в інших містах[176,с.123; 247,с. 113-114;319,с.13].

На думку автора, далеко не всі ці школи функціонували. Відкриті єзуїтами чи їх світськими патронами, вони не завжди могли вижити. В результаті недостатнього матеріального забезпечення, незначного викладацького корпусу, а часто несприйняття місцевим суспільством чи й відкритої ворожості населення єзуїтські навчальні заклади досить часто закривались, проіснувавши

деякий час, чи і взагалі не починали діяти.

Однак, як відмічає Н. Яковенко, члени ордену дійсно були вправними “ловцями душ”, здобуваючи нових вірників якщо не лобовою пропагандою, то завдяки продуманим засобам впливу на емоційний світ молодої людини. Блиск ерудиції і манер професорів, пишні театралізовані процесії, шкільні вистави на релігійну тематику, хорові декларації, участь у втаємничених студентських церковних братствах однаково приваблювали і католиків, і православних. Для останніх це нерідко мало кардинальні наслідки, приводячи до релігійної конверсії[343,с.22].

З іншого боку, для основної маси шляхетського та міського загалу переваги єзуїтської школи були надто очевидними. Вона безкоштовно давала добру освіту, блискучі знання латини і навички пристойної поведінки. Часто це було вирішальним чинником у виборі навчального закладу. Брацлавський каштелян Василь Загорівський в своєму заповіті 1579 р. зазначав, що його сини, коли підростуть, мають навчатись в єзуїтській колегії у Вільно. Хоч із заповіту видно, що це людина ревної православної побожності, оскільки більша частина документу присвячена дарчим записам православної церкви[343,с.22].

Модель нового постригентського католицизму, що поставала на очах православних, не могла не справляти сильного враження, не пробуджувати прагнення опертися на його приклад і допомогу. З іншого боку, контрреформаційна хвиля змусила українське суспільство відчутти, що означає відсутність власної держави – гаранта безпеки й закону; побачити, що православна церква втратила позиції репрезанта національної культури та ідеологічної опори держави. А тому ще до 1596 р. католиками вже були представники таких знатних українських родин, як Острозькі, Слуцькі, Радзивілли, Ходкевичі, Сапіги, Тишкевичі, Воловичі, Паци, Войни, Гарабурди[181,с.178]. З переходом їх в католицизм Україна втрачала інтелігенцію, провідну культурну верству, а церква – свій політичний вплив.

Як уже зазначалось, в XVI ст. в Речі Посполитій поширюються реформаторські вчення, зокрема лютеранство аугсбурзького визнання, вчення чеських братів, кальвінізм, що породив антитринітаріїв. Уже з середини XVI ст. кальвіністські віяння знаходять в Західній Україні таких потужних покровителів, як місцеві магнати Мацей та Миколай Стадницькі, Єжи Язловецький, Ян Тарновський, перемишльський каштелян Станіслав Дроговський, руський воєвода Миколай Сенявський[343,с.13].

З кінця XVI ст. помітним осередком реформаційних бродінь стає Волинь. Антитринітарії, послідовниками яких були і українці, визнавали одну Божу істину і доводили, що існує тільки один Бог, а Христос по своїй природі був звичайною людиною. Вони відкидали священне передання, пошану святих та образів, а також всі таїнства, здійснювали обряд хрещення лише над дорослими, не вірили в силу молитви над померлими і виступали проти війни й смертної кари[247,с.99].

В Україні в протестантизм переходили в основному представники крупних магнатських родин та середньої шляхти. Антитринітаріями були такі українські

родини, як Чапличі, Гойські, Сенюти, Холоневські, Чеховичі, Любенецькі та інші[247,с.108]. Головними центрами поширення протестантизму на Волині стали міста Киселин, Гоща, Ляхівці, Берестечко, де діяли протестантські школи [176,с.123]. Згодом нова релігія знайшла своїх послідовників на Поділлі та Київщині. Але консервативно налаштовані широкі кола українського суспільства не сприйняли ідей нової релігії, оскільки в православній вірі бачили ознаку своєї народності.

Незважаючи на це, протестантська етика мала відчутний вплив на культурно-національне життя в Україні. З'являється інтерес до вживання народної мови, особливо в перекладі і тлумаченні Святого Письма, поширюються світські школи, відбувається раціоналізація освіти та секуляризація церковної культури. Зростає загальна зацікавленість релігійними справами не лише серед шляхти, але також і серед міщанства. З іншого боку, миряни, зокрема братчики, почали розглядати свою роль у церковному житті як рівну із роллю ієрархів. Моральні хиби та пастирські недоліки деяких православних єпископів тільки посилювали такі ідеї. На думку дисертанта, саме така позиція братств стала однією з причин унійної діяльності православної ієрархії і подальшої конфронтації в суспільстві.

Реформація, контрреформація та католицька реформа відбувались в той час, коли українська православна церква переживала глибоку кризу, і на фоні цих західних впливів яскраво проявлялась її слабкість. Наприкінці XVI ст. кризою були охоплені всі організаційні структури митрополії, фактично повністю втрачений її культурно-освітній потенціал. Православна церква більше не сприймалась як загальнодержавний осередок розвитку високої культури, а вище духовенство – як уособлення морального закону в суспільстві. Вона перетворилась у звичайну службу для виконання найпростіших релігійних потреб: хрещення, сповіді, вінчання, похорону. Криза релігійного життя зумовила кризу світської культури.

Це було спричинено цілим рядом факторів. Відсутність власної держави, яка була б зацікавлена в існуванні власної духовної інституції, як ідеологічної опори, робила українську православну церкву беззахисною перед втручанням в духовні справи іноземців, а також нездатною до кардинальних змін в пошуку виходу з кризового стану. Адже в цей час в сусідніх народів у Польщі, Литві, Москві відбувалися національні державотворчі процеси, а в їх руслі і церковно-релігійні реформи.

Давався в знаки загальний занепад Східної православної церкви. З падінням Візантії, підкоренням турками Болгарії і Сербії згасли основні центри релігійного життя, які протягом століть живили українське християнство[256,с. 25]. Вагомий вплив мало те, що у цей час в Україні формується нове станове суспільство із стабільною структурою і чітко вираженою становою належністю. Але традиційна православна церква була ще не готова до відродження і зміцнення православ'я в дусі вимог часу.

Православну церкву підточували як зовнішні, так і внутрішні чинники, що підривало її авторитет, робило неспроможною протистояти католицизму, за

яким стояла польська держава і Рим. Відчутна залежність релігійної організації від світської влади породила цілий ряд явищ, які руйнували її зсередини. Державні чиновники та урядовці постійно втручались в духовні справи, чинили церковний суд, навіть розводили повінчаних в церкві[70,с.41]. В 1571 р. київський митрополит Іона скаржився королю, що послані останнім ревізори для збирання коштів в київському й придніпровських королівських замках притісняють митрополичих селян, забирають приходи в поставлених митрополитом священників. Зокрема, священника Київської Миколи Іорданського церкви позбавили приходу і настановили на його місце, “взявши подарунок”, священника Фому з Вишевич, що був людиною “невченою”; відібрали у митрополита та передали в підпорядкування київському королівському замку селян, що мешкали в Києві на горі біля Софіївської соборної митрополичої церкви і біля Спаської церкви Печерського монастиря[94,с.35-36].

Одним із найболючіших питань було “право подавання хлібів духовних”, що розвинулось в Україні наприкінці XV - протягом XVI ст. “Право подання” церков, монастирів одержувалось через ктиторство, коли землевласник засновував у своїх володіннях церкву чи монастир і опікувався ними. Поступово це право переходило у спадок, ставало родовим. Власники церков та монастирів могли розпоряджатись ними на підставі права власності: закладати, міняти, віддавати як посаг, здавати в оренду чи продавати[123,с.180]. Навіть священник в селі залежав від влади свого патрона.

Так, наприклад, литовський земський підскарбій і писар Федір Скумин отримав від короля привілей на “право подавання” Миколаївській церкві в м. Порудоміні. За цим привілеєм він та його нащадки володіли цією церквою та розпоряджались її майном: призначали з благословення митрополита священників, привласнювали прибутки з ґрунтів та ярмарків, що належали церкві, на власний розсуд виділяли кошти на утримання священника та храму[70,с.11]. В особливо тяжке становище попадала парафія, коли її патроном був католик.

В XVI ст. “правом подання хлібів духовних“ на вищі церковні посади заволодів польський король. Все частіше король, порушуючи всі звичаї православної церкви і закони, видані ним чи його попередниками, сам призначав митрополита і єпископів. Елекційні собори фактично перестали збиратись. Н. Полонська-Василенко констатує, що за сто років до Берестейської унії Київською митрополією управляло десять митрополитів, що дістали митрополичу кафедру від короля[266,с.52]. Така практика швидко поширилась і на єпископські кафедри.

В результаті цього владиками ставали випадкові люди, часто світські особи, що не поспішали й після призначення приймати духовний сан, продовжували вести світський спосіб життя, були одружені й мешкали в єпископських маєтках з дружинами. Так, із семи єпископів Холмської єпархії п'ять на момент номінації були світськими особами[146,с.8]. Ієрархічні посади могли зайняти навіть священники, вдруге одружені, що церква категорично

забороняла. В 1589 р. за "двоєжонство" патріарх Єремія позбавив кафедри митрополита Онисифора Дівочку.

До уваги не брались моральні якості претендента, його освіта, покликання і готовність до пастирської служби. Все частіше єпископські кафедри отримували за допомогою спекуляцій, протекцій, через зв'язки чи гроші. Король міг надати церковну посаду за борги держави, навіть за військові заслуги. Так, ротмістр Богуш Селицький отримав королівський привілей на Полоцьку єпархію[70,с.54], яка звільнилась в зв'язку зі смертю єпископа Афанасія Терлецького, дядька Кирила Терлецького. Шляхтич Василь Євлашкович за службу свого сина отримав дозвіл очолити Луцьку або Володимиро-Волинську єпархію, як тільки котрась з них звільниться[68,с.129-130;319,с.15].

До речі, практика надання єпископської кафедри, коли вона звільниться, чи відразу кільком особам, була досить поширеною. Це приводило до затяжних судових процесів, навіть до збройної боротьби за володіння єпархіями і земельними маєтностями. Широко практикувалось надання православних монастирів в управління світським особам. В 1572 р. королівський писар Євтихій Висоцький отримав жалувану грамоту на вічне володіння з правом передачі у спадок Межигірським монастирем і городищем Вишгород із землею. Разом з монастирем він отримав: маєтності монастиря, землі орні, млин, ліс, пасіки, поля, сіножаті, дань медову, озера, лови рибні, звірині та пташині, боброві гони, дороги, сади, виноградники, а також право мита у Вишгороді[67,с.187-188].

Аналогічні пожалування отримали королівські дворяни Микола Кирдеевич на пожиттєве управління Спаським Кобринським монастирем з угіддями і прибутками[67,с.200-201], Богуш Невельський на пожиттєве управління Мінським Троїцьким монастирем з вотчинами, угіддями і прибутками [67,с.205], Костянтин Іпат'євич на пожиттєве управління Мстиславським Пустинним монастирем, яким раніше управляв його батько Матвій[70,с.87], князь Богдан Озерецький-Друцький, який так і не прийняв постриг, на пожиттєве володіння Мстиславським Онуфрієвським монастирем із церквою Св. Онуфрія, вотчинами і грунтами[70,с.10].

В 1577 р. Стефан Достоєвський отримав Вознесенський монастир в Мінську з усіма монастирськими фільварками, пашнями, грунтами і прибутками. Але це пожалування викликало спротив православних ієрархів, зокрема митрополита, оскільки Достоєвський був навіть не православної віри. Справа набрала відчутного резонансу в певних колах суспільства. Однак, король Стефан Баторій лише через два роки відібрав монастир[123,с.181]. Все це, звичайно, не приносило користі церкві, оскільки про її інтереси не дбали, а цікавились лише тим, щоб покращити власний добробут. Часто патрони роками залишали парафію без настоятеля, щоб самому отримувати весь прибуток.

На незадовільне становище церкви вказувала православна подільсько-галицька шляхта в листі до Онисифора Дівочки в 1583 р.: "Під час пастирського урядування Вашої Милості наша церква зазнала багато лиха.

Проти церкви вживані насильства; вірним відмовлювано святе причастя, церкви замикались і запечатувались, а священникам заборонено правити в них. Мирянам забороняли приступ до божого храму; їх звідти виганяли; дзвони відбирали для замку... Знімають дзвони, рубають хрести... Наші церкви обертають на єзуїтські, а майно української церкви передається латинським церквам... Недостойні єпископи сидять на єпископських престолах... і з жонами своїми... живуть, а ігумени з жонами і дітьми живуть, і церквами святими володіють, і рядять. Наставляють єпископів много на одну столицю по два; через те й порядок загинув"[123,с.253].

Настановлення церковної ієрархії світською чужовірною владою не тільки принижувало православне духовенство і підривало його авторитет, але й давало привід до всяких зловживань. Єпископи торгували своїми кафедрами, давали на відкуп єпархіальні та монастирські маєтності, передавали їх родичам як свою власність. Наприклад, луцький і острозький єпископ Іона подарував своєму зятеві Пилипу Водичці, особі недуховній, с. Ставок, що належало Луцькій єпархії, та с. Невжин, яким володіло Жидичинське архимандрицтво [67,с.188-189]. Володимиро-берестейський єпископ Мелетій Хребтович в подяку за підтримку передав в пожиттєве володіння коронному канцлеру й бельському старості Яну Замойському м. Квасове, що належало Володимирській єпископії [75,с.70-72].

На становищі церкви негативно позначалась симонія, тобто купівля-продаж сану. Одним із видів симонії було явище, коли власник маєтку вимагав від кандидата на священництво плати за те, щоб представити його єпископові на рукоположення. Без такого подання чи презенти священник не мав доступу до парафії. Часто плата за церковну посаду сягала значної суми. Кандидат на священництво рідко мав готову суму, тому зобов'язувався повернути борг вже будучи на парафії. Наприклад, Василь Хилкович одержав від городельського старости Яна Лесневського право на спадкове священництво в с. Кальній і зобов'язувався щорічно платити старості чинш [75,с.66]. Таким чином, на думку С. Плохія, в українській православній церкві, яка і так економічно була децентралізована, внаслідок припливу до її ієрархії середньої та дрібної шляхти, що розглядала високі церковні посади як вигідні державні синекури, посилювались відцентрові тенденції [263,с.8]. Цей приплив привів до канонічного хаосу.

В результаті кризи православне духовенство відіграло другорядну роль в загальнодержавному суспільно-політичному житті країни. На місцевому рівні духовенство теж рідко коли порушувало церковні питання, що були пов'язані не з маєтностями. Фактично функції ієрархії заключалися в загальному адміністративному нагляді над своєю паствою. І єпископи, і рядові священники та чернецтво не виявляли особливої активності чи заповзятості в розбудові та зміцненні своєї церкви. Синод єпископів залишався бездіяльним. Владики переважно не співпрацювали між собою, що ще більше ослаблювало митрополію.

Як зазначає О. Левицький, після Люблінської унії православне духовенство під впливом станової ідеї розпалося на дві різко відмінні групи. Вища ієрархія разом з деякими представниками білого духовенства становила шляхту духовного стану, а нижче духовенство було зараховане в ряди посполитих[209,с.33]. Досить важким було становище сільських священиків. Такі обставини, як урожайність землі, мирні часи чи війна, ставлення місцевої шляхти до української православної церкви безпосередньо відбивались на матеріальному становищі священиків. В червні 1582 р. володимирівський єпископ Феодосій скаржився на суддю земського суду Богдана Хоболтовського. Він свідчив, що Хоболтовський обірвав бороду і наказав побити киями священика церкви Св. Василя в Володимирі Прокопа. Останній звернувся до судді з скаргою на його сина про крадіжку сіна[75,с.74].

Повністю залежне від власника маєтку чи села, нижче духовенство змушене було дуже часто обробляти землю власними руками, а також виконувати принизливі повинності на користь пана: їхати з підводами, віддавати дітей слугувати панові, купувати горілку в поміщицьких корчмах, давати стацію для війська. Лише в 1659 р. українське духовенство в Речі Посполитій було звільнене від цих обов'язків[112,с.73].

Шляхтичі часто самі судили священиків, брали судові мита, здійснювали наїзди на їх власність та грабували. Підляський воєвода Я. Заславський відібрав листи про грошовий борг в поповичів Степана Шолухи, Кирила і Филона Дороготийських з м. Несухойж. Згодом він знову напав на них, побив, захопив майно та ув'язнив. При цьому пан Заславський привласнив с. Карасин, що належало поповичу Степану Шолухі, та с. Доротин, яким володіли Дороготийські[1,арк.571-592]. Шляхтич Лаврін Древинський захопив майно священика Михайла з передмістя Кременця та кинув його і дружину до в'язниці[1,арк.491-493]. Волинський воєводич Іоаким Корецький постійно здійснював наїзди на підданих Києво-Печерської Лаври, розселених в околицях міста Києва[13,арк.22-22зв].

Ігумен Луцького Пречистенського монастиря Матвій скаржився на луцького орендаря єврея Шаю з Берестя, що напав із загоном на монастир і пограбував його майно: 50 кіп литовських грошей, 100 червоних золотих, вино, 20 кварт горілки[75,с.75-76]. Пан Михайло Пузовський із своїми слугами здійснив наїзд на церкву в с. Пузове та на будинок священика, пограбував церковне майно[75,с.64-66]. Київський софіївський митрополичий намісник Богуш Гулькевич Глібовський від імені митрополита скаржився на київського возного Єрмолая Опалиху, що здійснив напад на священика Деміда Степановича та пограбував його. Зокрема, слуги возного забрали 2 кадки і 1 відро меду, рушницю вартістю в 50 грошей, кожух вартістю 1 копа, сокиру вартістю в 10 грошей[94,с.41-42].

В 1591 р. Трибунальний суд розглядав справу луцького старости Олександра Семашка про насильне вторгнення в Жидичинський монастир, привласнення монастирських прибутків, побиття та пограбування[75,с.78]. В тому ж році на старосту була подана в суд скарга єпископа Терлецького.

Владика свідчив, що у свято Великодня Семашко не пустив священиків і прихожан в соборну церкву, морив голодом єпископа, бив його слуг, наказав гайдукам стріляти в церкву[75,с.84-87]. На думку автора, хоч не можна заперечувати факт втручання та нав'язування духовенству волі з боку можновладців, останній випадок слід розглядати в деякій мірі під кутом зору особистого конфлікту між двома крупними землевласниками Терлецьким і Семашко. Не краще обходились з духовенством і самі єпархіальні архиереї, що були фактично тими ж шляхтичами. Вони поводитись з священиками вкрай грубо, накладали на них самовільні податки, самоправно карали тюрмою або бійкою[209,с.36].

Як уже зазначалось, вище духовенство вело постійну боротьбу за маєтності. Документи того часу свідчать про велику кількість судових процесів з цього приводу. Суперечку між митрополитом Онисифором Дівочкою і суддею київського гродського суду Іваном Солтаном з приводу захоплення останнім збору мита з продажу худоби, що належав митрополиту, вирішив лише королівський суд на чолі з Стефаном Баторієм[17,арк.17]. Король був змушений також вирішувати тяжбу між перемишльсько-самборським владикою Антонієм Радзиловським і самборськими міщанами. Останні звинувачували єпископа в захопленні міського ґрунту. Радзиловський же скаржився на міщан, що вони самовільно схопили та кинули до в'язниці його намісника та знищили побудовану ним кам'яну вежу[75,с.67-70].

Луцький та острозький єпископ Кирило Терлецький захопив овес пана Бенедикта Стоцького і вів в зв'язку з цим судовий процес[1,арк.179]. Олександр Ворона Боротинський скаржився, що єпископ відібрав у нього землю, побив його робітників та наказав порубати плуги[75,с.80-83]. Майже два роки суд розглядав справу по скарзі пана П. Гижевського про напад Терлецького на с. Фалімічі, пограбування Гижевського, нанесення йому тяжких тілесних ушкоджень та ув'язнення[75,с.90-93;с.99-103]. У 1590 р. митрополит Михайло Рогоза судився з шляхтичем Іваншевичем, що здійснив наїзд на його маєтності. Села Уніно та Заруддя були пограбовані, піддані митрополита побиті і навіть вбиті[32,арк.1-8]. В 1594 р. митрополит знову був змушений звернутись до суду в зв'язку з захопленням шляхтичем Єронімом Горностаєм с. Детятковичі, що належало митрополиту[33,арк.1-2]. Таким чином, якщо в виконанні пасторських обов'язків православне духовенство не проявляло особливої активності, то в питаннях щодо свого матеріального становища воно не бажало поступатись нікому і вело затягу боротьбу.

Нині більшість вчених погоджуються, що однією з причин кризи було те, що православна церква дуже мало приділяла уваги розвитку освіти та культури. Православна література обмежувалась церковно-богослужбовими книгами. Відсутність шкіл на достатньому професійному рівні зумовлювала малоосвіченість духовенства та відхід від православної церкви представників заможних станів внаслідок набуття освіти в католицьких та протестантських школах. Так, з учасників першого Берестейського собору 1590 р. жоден з єпископів не володів латинською чи грецькою мовами. Більшість представників

духовного сану походили із священницьких родин і початкову освіту отримували від своїх батьків. Перед висвяченням вони перебували деякий час при єпископському соборі. На цьому їх освіта закінчувалась.

В другій половині XVI ст. на зміну традиційній православній освіті, що спиралась на засади “благочесної старовини” в Україну приходить так звана гуманістична школа. Це був новий тип освітніх закладів, у яких організаційно унормувалася всеєвропейська програма освіченого благочестя[343,с.11-12]. Під поняттям гуманістичної школи розуміють протестантські гімназії і єзуїтські колегії, які, як уже зазначалось, мали деякий успіх в Україні.

Фактом кризового стану української православної церкви був незадовільний стан обрядовості церкви. Ще близько 1536 р. супрасльський архимандрит Сергій Кимбар у листі до київського митрополита Макарія II доводив, що в Литві та Південній Русі богослужіння у церквах відправляється не за Писанням, не за правилами святих отців, а за своїм звичаєм[132,с.370]. Католицька церква відзначалась добре продуманою системою богослужіння, пишністю та величністю відправлення меси, що було розраховано на якнайглибший вплив на емоційний та чуттєвий світ людини. В умовах наступу такої церкви особливо відчувалась слабкість православної обрядовості.

З іншого боку така обумовленість богослужіння в Україні певним чином вирізняла українську православну церкву з-поміж інших церков, сприяла усвідомленню окремішності українців як нації. Показово і те, що до того часу, поки уряд Речі Посполитої визнавав право православної церкви на існування, православне духовенство не проявляло релігійної нетерпимості, більше того, допускались моменти запозичення з польської церковної культури. Архієпископ Філарет Гумилевський відзначав, що богослужіння вільно проводилось за старовинним обрядом, часто використовувались польські Євангелія, навіть ігуменами православних монастирів[220,с.138].

Польська культура, яка переживала в XVI ст. золотий вік свого письменства, бурхливе політичне життя польської шляхти, безпосередні впливи італійського ренесансу і німецької реформації мала непереможну, приваблюючу силу для української шляхти. Під впливом цих факторів в Україні формується нова генерація українців, які глибоко замислювались над справою відродження культурного та релігійного життя. Вони вважали православну церкву єдиним центром національного тяжіння, довкола якого можна було б утримати рештки української шляхти та інтелігенції. Головним їх завданням стала оборона православної віри шляхом науки і просвіти.

В другій половині XVI ст. в маєтку гетьмана Григорія Ходкевича діє друкарня, в якій було видано “Учительнеське Євангеліє“, “Псалтир“. На Волині створюється культурний центр під керівництвом князя Курбського, що займається перекладами грецьких творів отців церкви. Князь Юрій Слуцький організовує в своїх маєтностях гурт “княжих людей”. В Слуцьку під патронатом князя діяли школа та друкарня. В володіннях князя Костянтина Острозького була створена вища школа на зразок польської академії, видано друковану Біблію, організовано наукове товариство, до якого входили Герасим

та Мелетій Смотрицькі, Філарет Бронський, Клирик Острозький та інші.

2.2. Спроби реформування українського православ'я та створення уніатської митрополії

Наприкінці XVI ст. Україна, перебуваючи в нових історичних умовах, потребувала такого шляху розвитку, який би гарантував їй збереження національної та релігійної ідентичності, і разом з тим дав можливість вийти на нові рубежі духовного оновлення. З огляду на геополітичне становище, вона завжди була в сфері впливів двох великих культурних кіл: православно-візантійського і католицько-римського та виступала живим містком між ними, жила як здобутками східної культури, так і духовними цінностями західного світу. Водночас, на українських землях завжди було відчутне протиборство двох відмінних культур, світоглядів, систем понять та поглядів, різних цивілізацій.

Від успіху цієї боротьби і від того, наскільки люди усвідомлювали це, залежав шлях подальшого розвитку України. З прагненням побороти ці впливи, знищити один чи інший пов'язані всі періоди її занепаду; з їх гармонійним сполученням – часи розквіту, існування як окремої нації. Адже цілковите залучення до котроїсь із сторін просто неможливе. Протягом століть православне віровизначення поєднувало Україну зі Сходом, тоді як сильні культурні впливи зв'язували із Заходом. В X ст. переміг східний вітер, а тепер в XVI ст. прийшла черга західного.

Українці від самого початку християнства виказували однакову пошану як християнському Риму, так і християнському Константинополю. Українське

духовенство ніколи не знало релігійної нетерпимості та обрядової зарозумілості, а відрізнялось широким та вільним світоглядом. Скоріше ворожість була спрямована проти тих іноземних сил, що не раз прикривались східними чи західними релігійними гаслами, маючи ворожі для українства політичні цілі.

Ідея унії двох церков виникла в Україні чи не з самого 1054 р. Протягом наступних століть українські політики та православні ієрархи брали широку участь в усіх унійних заходах. В основі їх діяльності лежала концепція повернення до єдиної христової віри. Таким чином, Берестейська унія стала результатом тривалої підготовки. Аналогічні процеси відбувались і на Заході. Європейське суспільство піднялось у своєму розвитку на шабель вище і вимагало відповідної церкви. Основи протестантизму, що впевнено облаштовувався в Європі вже в XVI ст., ґрунтувались на тій же думці – оновлення церкви і повернення до первісного християнства.

Тенденції до зближення спостерігались і з боку Риму. Характерно, що Апостольський престол прагнув об'єднати всі церкви, залежні від царгородського патріарха, а не лише руську церкву в Речі Посполитій. Унія української православної церкви розглядалась в Римі як місток для подальшого проникнення католицизму далеко на схід та північ. Питання про унію порушувалось на Тридентському соборі (1544-1563 рр). Спираючись на його рішення, папа розгорнув широку діяльність по зближенню римської курії із східною церквою.

Так, для греків південної Італії та албанців, що були православними, але підпорядковувались папі, було запроваджено в Римі посаду єпископа для висвячення, який мав дотримуватись обряду східної церкви, але одержував владу від латинського єпископа Риму[258,с.9]. В 1577 р. в папській столиці було засновано грецьку колегію. За наказом папи Григорія XIII було надруковано грецькою мовою і розповсюджено на Сході акти Флорентійського собору і його апологію. Були налагоджені зв'язки між папою та патріархом, зокрема, мова йде про контакти з Єремою II з приводу впровадження нового календаря, діалог про об'єднання церков на антипротестантській основі.

У поствізантійську епоху, породжену турецькою неволею, був унікальний шанс для зближення церков, забезпечення рівномірного розвитку освіти як на Сході, так і на Заході, прийняття православними школами і академіями, незважаючи на міжконфесійні тертя, елементів гуманістичної реформи освіти та виховання єзуїтів. Безперечно, йшов процес взаємопізнання: з католицького і протестантського боку зростає кількість порівняльних творів про церковно-релігійне життя Сходу. Показово, що і на побутовому рівні майже до часів унії спостерігались толерантні відносини між православними та католиками в Україні. Як свідчить О. Левицький, православні священики запрошувались до католицьких родин хрестити дітей, хоронити померлих і виконувати інші церковні обряди, на що в 1579 р. луцьке католицьке духовенство скаржилось королю[209,с.53].

Протягом 1565-1595 рр. були вироблені нові норми та їх доктринальне обґрунтування щодо питання про “прихід до єдності з римською церквою

вірних східної церкви“. Раніше унія трактувалась як простий перехід християн візантійського обряду до латинського обряду та латинської церковної юрисдикції. За новими положеннями поряд з цим, не виключаючи попереднього, висувалось ще одне твердження, що при певних умовах літургійний обряд та звичаї східної церкви можуть зберігатись і утверджуватись в римській церкві[258,с.14].

Варто пригадати про місію Антоніо Поссевіно в Москву (1581-1582 рр.), завданням якого була підготовка ґрунту для початку об'єднання католицької церкви з церквою держави Івана Грозного. Але для Москви головною характеристикою унії був її державно-політичний зміст, а не церковно-догматичний та церковно-обрядовий. Московський цар вже зайняв місце, яке посідав в західній церкві папа[123,с.250]. Тому Москва не допускала західних впливів і не бажала релігійного зближення і союзу з католицизмом.

Після невдачі в Москві у Поссевіно виникла ідея унії з руськими землями. В своїх трактатах “Московія“, “Лівонія“, “Меморандум”, в листах до папи Григорія XIII він висловив думку, що українські землі є найбільш реальним об'єктом для унії. Піднімалось також питання щодо можливих виконавців. Рим зробив ставку на представників аристократичних родів князів Острозьких та Слуцьких. Григорій XIII надіслав їм листи, де відверто висловлювався за об'єднання церков та намагався за їх допомогою вирішити суперечку між православними і католиками в Речі Посполитій. Певні комбінації і плани курія пов'язувала з царгородським патріархом Єремією II, що був усунений турками в 1584 р. з престолу і ув'язнений на острові Родос.

З іншого боку, справа церковної унії була тісно пов'язана з політикою, насамперед з планами антитурецької ліги. Так, в листах нунція Германіка Маласпіні часів підготовки унії частіше йде мова про союз християнських держав проти турецької небезпеки, аніж про об'єднання церков. Ідею християнської єдності католиків і православних заради організації антитурецької боротьби проповідував київський католицький єпископ Й. Верещинський, який розробив проект заселення степової України, щоб організувати боротьбу з татарськими набігами[262,с.17].

Ідея злучення української православної церкви з Римом була популярною і в Речі Посполитій. Ця проблема обговорювалась в часи правління Сигізмунда II Августа, гарячим прихильником унії був кардинал Станіслав Гозій. На тлі інших європейських країн Річ Посполита виглядала відносно толерантною країною, але її терпимість була наслідком конечності, а не переконання [285,с. 24]. Вона мусила погодитись, що руська меншість, що становила третину, а може й половину населення держави, ніколи не перейде до латинської церкви. Найкращою альтернативою, на яку можна було сподіватись, була єдність віри з різницею в обряді.

Думка про доконечну потребу об'єднання християнських церков на підставі примату однієї – католицької поширюється в публіцистиці. В 1566-1567 рр. католицький богослов єзуїт Бенедикт Гербест видав брошуру “Показання дороги“, де висловив думки про об'єднання церков. Та, мабуть,

найбільшу роль у пропагуванні унії відіграв Петро Скарга, відомий єзуїт, духівник короля Сигізмунда III, а також досвідчений політик. Його книга “Про єдність церкви Божої під одним пастирем і про грецьке від тієї церкви відступлення” (1577 р.) започаткувала релігійну полеміку між православними і католиками щодо унії. В ній було зібрано та узагальнено основні докази на користь вищості католицької віри. В дев'ятнадцяти пунктах вчений звинувачував православну церкву в ересях.

Основними вадами Скарга вважав відсталість та неосвіченість духовенства, незнання латини, вживання церковнослов'янської мови, відсутність celibату та активну роль мирян у церковному житті [164, с.32]. Через ці причини православна церква занепала. В той же час він наголошував на релігійно-культурній вищості Русі перед Москвою, на тому, що руський народ вільний від розпусти, притаманній грекам, і він краще знає і розуміє католиків, прихильний до об'єднання з ними. Тому єдиний порятунок для української православної церкви в повному прийнятті нею звичаїв та вчення католицької церкви. Унія допомогла б здолати грубість, невігластво на неосвіченість духовенства. Запровадження celibату мало стати вирішальним засобом у перебудові життя і діяльності православного кліру. Відмова від церковнослов'янської мови є способом прилучити духовенство, а через нього і мирян, до латиномовної європейської культури, перебудувати всю систему освіти.

Як зазначає М. Дмитрієв, на думку Скарги унія можлива лише за трьох умов: київський митрополит має підпорядковуватись папі, від нього одержувати рукопокладення; православні повинні в усіх питаннях віри погоджуватись з Римом; православне духовенство має цілком прийняти верховну владу апостольського престолу [159, с.57]. Таку позицію підтримувала більша частина польського духовенства.

Владні структури Речі Посполитої за допомогою церковної унії намагались зміцнити внутрішню єдність та відвернути православне населення від єдиновірної Москви. Брався до уваги і той факт, що в 1589 р. був заснований, хоч і з порушеннями всіх правил канонічності, Московський патріархат. Озброївшись ідеєю “Москва - Третій Рим” та ставши на беззастережну службу політичним інтересам деспотичної держави, московська церква намагалась завоювати провідне місце в православному світі. Більше того, в лютому 1593 р. в Царгороді чотири патріархи східної церкви синодально санкціонували проголошення Московського патріархату.

Архієпископ Москви став патріархом з титулом, що раніш належав київському митрополиту – “всієї Русі і північних теренів”, тобто і українсько-білоруських епархій. За рангом він зайняв місце відразу після єрусалимського патріарха. Українці відразу відчули агресивні наміри новоутвореного патріархату, коли були заборонені і спалені книги українського друку. Тому в задумах польських політиків церковна унія мала б тісніше з'єднати руський народ з польським і литовським під рукою польського короля.

Наприкінці XVI ст. і в середовищі православної ієрархії, і серед світських осіб православної віри стала очевидною думка про необхідність радикальних змін. Прослідковувалось чітке бажання реформувати церкву за взірцем вже зреформованого католицизму. І князь К. Острозький, що прагнув стати світським главою православної церкви, і братства з їх намаганням підпорядкувати її собі, і церковна ієрархія, котра бажала звільнитись від втручання світського загалу в свої справи, вбачали вихід у церковній унії.

Каталізатором подій стала ще одна обставина, що викликала відчутний резонанс в українському суспільстві. Царгородський патріархат знову почав виявляти інтерес до діяльності Київської митрополії. В 1586 р. по дорозі в Москву побував в Україні єрусалимський патріарх Йаким і втрутився в давню суперечку між єпископами та братствами, причому віддавши перевагу останнім. Згодом, в 1589 р. в Україну прибув царгородський патріарх Єремія II. Після шестимісячного тюремного ув'язнення в Москві, яке закінчилось санкцією патріарха на утворення Московського патріархату, Єремія розгорнув широку діяльність в Києві. Протягом чотирьох місяців перебування в Україні він здійснив значні реформи. Було усунено православного митрополита Онисифора Дівочку, оскільки той як мирянин був двічі одружений [70, с. 21-22]. Однак, на нашу думку, дотримання церковних канонів не було головним чинником у цій справі. Насамперед, це був дипломатичний хід Єремії, що прагнув піднести свій авторитет, який досить відчутно постраждав в Москві.

Патріарх висвятив нового митрополита Михайла Рогозу. Але в той же час призначив луцького й острозького єпископа Кирила Терлецького своїм екзархом, уповноваживши його наглядати за єпископами і митрополитом [70, с. 28-29]. Це внесло неясність в ієрархічну систему української церкви. Як і єрусалимський патріарх, Єремія підтримав братства, надавши їм статус ставропігій та широкі права. В результаті, після реформ обох патріархів братства отримали право контролювати діяльність єпископів, наглядати за поведінкою як світських, так і духовних осіб, чинити духовний суд над своїми членами [181, с. 185]. Такі широкі повноваження заключали в собі грізну небезпеку, оскільки загострювали вже існуючий конфлікт між вищою ієрархією і представниками братств, спонукаючи перших до більш рішучих дій.

Втручання патріархів викликало невдоволення серед української інтелігенції та духовенства. Непослідовна і непродумана політика патріархів сприяла загостренню внутрішніх суперечностей в українському суспільстві та вела до поглиблення кризового стану церкви. З іншого боку, дії патріархів були спрямовані на піднесення авторитету патріаршого престолу серед нижчого духовенства та світського загалу, стривожених становищем у церкві. В результаті діяльності Єремії II відновились робота місцевих церковних соборів, які не збирались протягом кількох десятиліть [317, с. 47]. Таким чином, втручання патріархів у внутрішнє життя української православної церкви було однією з спроб вивести церкву з кризи шляхом надання переваги світському елементу. Але це ще більше поглибило кризовий стан церкви і привело до поляризації суспільства та до зіткнення в церковно-суспільному житті світської

та духовної моделей.

Реформаторська діяльність Єремії розглядалась українськими єпископами як загроза своїм правам і саме це сприяло зростанню усвідомлення ними потреби в реформі. Невдоволення ієрархів Царгородом породило думку про можливість переходу під владу папи римського, який надто далеко від України, щоб якимось активно втручатись в їх духовне життя. В цьому православні владики вбачали єдину можливість не тільки позбавитись залежності духовної влади від світського впливу братств, а й оздоровити церкву в цілому, фактично зрівняти правове становище православної церкви в Речі Посполитій з католицькою.

Наприкінці 80-х - на початку 90-х років XVI ст. в Україні з'являються різні ідеї та програми реформування церкви. Одним із шляхів виходу з кризового стану було повернення до давніх традицій візантійського православного благочестя з його неодмінними атрибутами – містичною екзальтацією релігійних почуттів та крайнім монашим аскетизмом[256,с.32]. Під впливом московських емігрантів князя М.Курбського, старця Артемія, друкаря І. Федорова в Острозі такі погляди сповідував Василь Суразький. Головним речником цього напрямку був Іван Вишенський. Він вважав, що вихід із церковної кризи полягає в моральному очищенні церкви шляхом екзальтації релігійних почуттів, самозаглибленні й аскетичному відчуженні від світу. Моральне вдосконалення людини заключається в містичному спогляданні та постійних молитвах[256,с.33].

Але більшість освічених українців бачили вихід в докорінних змінах церковного життя за зразком західних перебудов. Ще в 80-х роках Острозький гурток на чолі з князем К. Острозьким висунув свою програму реформування церкви шляхом запровадження унії. Була сформована ідея перенесення Константинопольського патріархату до Києва, щоб зміцнити підвалини православ'я в Україні, а також в усьому греко-католицькому світі. Для вчених Острогу унія мала стати дійсним примиренням двох традицій в лоні єдиної в принципових питаннях догматики і терпимості до різноманітності в інших питаннях Вселенської Церкви Христа[159,с.43]. За задумами князя Острозького унія можлива лише як канонічно-рівноправне об'єднання. Вона повинна поширитись на землі Московщини і Валахії та впроваджуватись на основі порозуміння з константинопольським патріархом.

Православні ієрархи теж бачили вихід в унії, як сепаратному об'єднанні православної церкви з католицькою в межах Речі Посполитої на католицьких засадах, але без участі константинопольського та московського патріархів. Перша документальна згадка про наміри руських владик перейти під послух Риму датується часами перебування в Україні патріарха Єремії, тобто 1588-1589 рр. Це документ, що нині зберігається в римському архіві, авторство якого приписують Поссевіно, про переговори між патріархом і київським єпископом про можливість з'єднання з римською курією[181,с.190].

Приводом для унійної діяльності православних владик стало невдоволення діяльністю Єремії II та загальна неспроможність патріархату вирішити

внутрішні проблеми; усвідомлення глибокої богословської, інтелектуальної, адміністративно-політичної кризи церкви та агресивна загроза з боку оновленого католицизму. Влітку 1590 р. в Белзі відбулась нарада єпископів Терлецького, Балабана, Пельчицького та Збируйського, де була вперше укладена унійна грамота. В цьому документі говорилось про доцільність переходу під зверхність римського престолу за умови збереження обряду і порядку, прийнятих в православній церкві.

В червні того ж року зібрався собор української православної церкви. Владики вирішили щорічно збиратись 24 червня в Бересті, щоб відродити церковне життя на ієрархічних засадах. Тому за нез'явлення на собор встановлювався штраф в п'ятдесят кіп литовських грошей, що мають бути сплачені до спільної скриньки на духовні потреби. Більше того, якщо порушник не з'являвся на собор протягом двох років і не пояснив це поважною причиною, то він мав бути скинений з своєї кафедри. Позбавлення духовної посади загрожувало і нижчому духовенству, що не прибуло на собор із своїм єпископом. Прагнучи підняти авторитет серед пастви, владики обіцяли припинити втручатись в чужі єпархіальні справи: висвячувати священників, приймати їх із інших єпархій без відпускнуї грамоти і благословення; святити церкви, хрестити, вінчати і т. д. Щоб залагодити спірні питання щодо маєтностей, єпископи зобов'язувались привести на собор 1591 р. всі свої привілеї та фундуші на володіння і вольності[70,с.34-36].

На соборі було піднято питання щодо Белзької декларації. Один із пунктів документу собору підтверджував постанови у Белзі[70,с.35]. Це рішення не виокремлювалось серед інших справ внутрішнього життя церкви, а отже, розглядалось як єдина справа. Документ підписали митрополит Михайло Рогоза та п'ять єпископів православної церкви. Залишається незрозумілим, чи цю грамоту відправили королю відразу, чи через рік після собору в жовтні 1591 р. Так чи інакше, а Сигізмунд III відповів лише 18 березня 1592 р. Очевидно, на той час питання унії не було пріоритетним для польського уряду. В листі-відповіді, що одержав єпископ Терлецький, король запевняв, що будуть збережені обряд, порядок і традиції[67,с.239].

На думку В. Іванишина, в уявленні православних унія повинна була ліквідувати церковний розлад, в умовах латинізації та полонізації зберегти східний обряд віросповідання, припинити процес окатоличення та сприяти пробудженню національної свідомості, захистити українську мову як найважливішу національну ознаку, створити умови для появи національної інтелігенції шляхом здобуття середньої та вищої освіти, перетворити церкву в виразника інтересів всього суспільства в умовах відсутності держави[174,с.37].

Спроба вивести церкву з кризи шляхом внутрішньої реформи була здійснена на соборі 1591 р. Не піднімаючи питання про унію, було прийнято ряд важливих рішень. Грунтовний аналіз соборної діяльності 1590-1595 рр. православного духовенства робить Б. Гудзяк[147]. Вчений доводить, що православні ієрархи намагались обмежити світський вплив, зокрема короля, на обрання єпископів. За постановою собору владики мали самі обирати на

звільнену кафедру чотирьох кандидатів, а король призначав з них одного. В цьому випадку ні король, ні магнати та шляхта не могли нав'язати кандидатуру.

Львівське та віленське братства підпорядковувались єпископській владі, хоч вони отримали монополію в друкуванні церковної літератури. Створювалась комісія для попередньої перевірки текстів, що готувались до друку. До неї ввійшли єпископ Кирило Терлецький, отець Никифор Тур – економ Києво-Печерського монастиря, гродненський протопресвітер отець Нестор[147,с.111]. Також були ухвалені рішення щодо підвищення рівня освіти, покращення дисципліни, зміцнення моральності духовенства. Єпископи мали виділяти десятку частину від своїх прибутків на закладання шкіл і друкарень [112,с.68].

Цей собор ввійшов в історію як реформаторський. Інша справа, що більшість рішень, прийнятих на ньому, залишились на папері. На думку дисертантки, незважаючи на те, що про унію мова не йшла взагалі, ці реформаційні нововведення утверджувались саме в руслі унійних планів вищого православного кліру. В постановах собору відчувається дух унійних устремлінь. Фактично, соборна діяльність 1591 р. була безпосередньою підготовкою до проведення злуки двох церков.

В 1593 р. володимирським єпископом замість Мелетія Хребтовича, що помер, став Адам, в чернецтві Іпатій, Потій. В минулому сенатор, берестейський каштелян Іпатій Потій був людиною освіченою і енергійною. Близький до князя К. Острозького, він відразу приєднався до унійної ініціативи і в результаті унійних рух набрав нових обертів. До речі, єпископом І. Потій став за протекцією князя через подання від короля не дивлячись на рішення православного собору 1591 р. Князь Острозький дуже сподівався на Потія, ділився з ним своїми задумами та конкретним проектом щодо унії.

В березні 1593 р. відбувся третій собор Київської митрополії. Князь Острозький прислав на нього розроблені ним умови можливої унії. Як свідчить М. Харишин, вони передбачали збереження східного обряду, рівність православного духовенства з католицьким, заборону переходу в латинський обряд, відкриття шкіл для православного духовенства і обов'язкову участь в унії східних патріархів та московського і валахського князів[319,с.24]. Але ця програма навіть не розглядалась на соборі. В тих умовах вона здавалась нездійсненною, і єпископи мало рахувались з позицією князя. Ієрархи хотіли вийти не лише з-під юрисдикції Царгорода, а й з-під сильних впливів світських кіл. Вони прагнули виключити із своїх переговорів магнатів, зокрема старого князя. Тому в подальшому князь Острозький був затятим противником унії, хоч Іпатій Потій і намагався переконати його підтримати владик.

На таємному зібранні єпископів у Сокалі в червні 1594 р. було підтверджено Белзький документ та укладено декларацію про умови унії Київської митрополії з римо-католицькою церквою. Активну участь у підготовці унії в цей час взяв католицький єпископ Б. Мацейовський. В грудні владики знову зібрались в Новоградку.

На той час практично всі єпископи митрополії були згодні на унію. Складений в Новогрудку меморандум, що згодом оформився в тридцять три пункти “Статей унії”, підписали всі владики української православної церкви, крім Г. Балабана і М. Копистенського[70,с.77-78]. У вступі до документу вони так пояснювали свої дії: “Для досягнення вічного спасіння Божій Церкві необхідна єдність всіх християн”. Оскільки патріархи під турками нічого не можуть вирішувати, то українсько-білоруські єпископи самі приступають до цього святого діла[95,с.50].

Цікаво, що документ не підписав один із перших організаторів унії львівський єпископ Г. Балабан. Безперечно, поясненням цього не може бути те, що Балабан вирішив залишитись вірним православ'ю. Очевидно, існував конфлікт між ним та іншими ієрархами. Із грамоти патріарха Єремії II відомо, що ще в 1589 р. між Г. Балабаном і К. Терлецьким існувала постійна ворожнеча [70,с.29]. Дійшло до того, що у вересні 1594 р. М. Рогоза навіть скинув Балабана із єпископської кафедри[70,с.75]. Тому Балабан і виступив проти унії. Таким чином він зберігав свою посаду і підтримку певних кіл суспільства.

Зібрання уповноважило К. Терлецького повідомити про їх рішення польський уряд[70,с.78-79]. В Польщі єпископ мав зустріч з коронним канцлером Яном Замойським з цього приводу, і останній повідомив про унійні настрої нунція. Папська курія брала найактивнішу участь в організації унії і розглядала її реалізацію як власну справу великої ваги. І тим не менше нунцій Речі Посполитої був здивований пропозицією православних владик і попросив вказівок з Риму.

На початку 1595 р. в Варшаві відбулися переговори Терлецького з польським урядом. По них зберігся документ, на жаль, лише в публікації М. Гарасевича, що допускає можливість фальсифікації[159,с.59]. Справа в тому, що він досить суттєво відрізнявся від прийнятих згодом артикулів. Хоч, можливо, він відображав погляди самого К. Терлецького, більш готового до поступок.

Унію, як акт злуки української православної та римо-католицької церков, було укладено на основі Головних артикулів владик руської церкви, остаточно прийнятих 1 червня 1595 р. на черговому зібранні владик. Документ підписали єпископи К. Терлецький, І. Гоголь, І. Потій, Л. Пельчицький і, що важливо, митрополит М. Рогоза. Митрополит до цього часу займав досить хитку позицію, про що свідчить його інтенсивне листування і з прихильниками унії І.Потієм, Сигізмундом III, і з їх опонентами князем К. Острозьким, новогрудським воєводою Ф. Скуминим-Тишкевичем. Не викликає сумнівів те, що авторами артикулів були ієрархи Київської митрополії, найвірогідніше І.Потій та К. Терлецький.

12 червня владики уклали соборне послання до папи римського та польського короля, яке підписали вже всі єпископи[70,с.94-95]. Вони затвердили К. Терлецького та І. Потія повноважними представниками руської церкви для зв'язків з Римом. 2 серпня 1595 р. Сигізмунд III дав відповідь на звернення православних ієрархів. Король обіцяв підтримати їх у всьому, що

стосується внутрішнього життя церкви. Особливу увагу він звернув на посилення влади єпископів і обіцяв видати постанови, що зробили б такий порядок непорушним. Але не було дано відповіді на найважливіші для православних питання: про рівність католиків та православних, про місця в сенаті. Король готовий був заборонити перетворення православних церков в костели у своїх володіннях, але не в маєтностях шляхти[70,с.111-113]. Отже, якщо руські владики розглядали унію як союз двох рівноправних сторін, то в польсько-католицьких колах з самого початку підготовки унії було вироблено лінію на фактичне поглинення української православної церкви римо-католицькою.

Говорячи про історію підготовки та укладення унії, не можна не сказати про візит єпископів І. Потія та К. Терлецького до Риму восени 1595 р., де вони були прийняті папою римським. 23 грудня 1595 р. відбулось урочисте засідання, на якому руську церкву було прийнято у єдність з Апостольським престолом. У Константиновому залі у Ватикані в присутності всіх кардиналів, єпископів, представників польсько-литовських земель було зачитано на руській та латинських мовах послання православних ієрархів. Важливо те, що І. Потій і К. Терлецький після цього прийняли католицьке віросповідання, зокрема догмат про проходження Святого Духа читали в тридентському формулюванні, на що повноважень не мали[300,с.23]. Решта уніатських владик прийняли католицьке віросповідання напередодні Берестейського собору в Кам'янці, у володіннях католицького єпископа Б. Мацейовського[260,с.74].

Тоді ж 23 грудня папа Климент VIII видав конституцію “Magnus Dominus“ (“Великий Господь“). В ній офіційно проголошувалась унія, підтверджувалось збереження східних церковних обрядів. Зокрема, стверджувалось, що все духовенство і віруючих руської церкви “приймаємо, з'єднуємо, долучаємо, приєднуємо і втілюємо“ в лоно католицької церкви[95,с.65]. Очевидно, таке просте запевнення без конкретного визначення та гарантій не могло задовольнити І. Потія та К. Терлецького, які вимагали від Ватикану докладнішого тлумачення прийнятих умов унії. Але впродовж всього їх перебування в Римі вимоги православних жодного разу так і не стали предметом обговорення курії з православними єпископами.

Деякі дослідники пояснюють це тим, що в 1595 р. була прийнята “Коротка інструкція“, яка вводила нові норми з приводу укладення уній з православними церквами. Тому більшість умов, поставлених руськими владиками, не обговорювались, оскільки законодавчо вони були вже вирішені. Про важливість унії для папського престолу говорить і той факт, що, за свідченнями С. Плохія, в цей період з Риму було направлено в Річ Посполиту більше тридцяти різних листів, включаючи папські послання. Це більше, чим за весь попередній час між Флорентійською і Берестейською уніями[260,с.70]. Цей безпрецедентний дипломатичний тиск на світську й духовну владу Речі Посполитої став звичайним явищем при Клименті VIII та його наступниках.

Головні артикули складаються з тридцяти трьох статей. До 1924 р. цей документ був фактично недоступний для дослідників у Ватиканському архіві. В

усіх артикулах відчувається висока відданість східним православним догматично-канонічним та обрядово-звичаєвим традиціям православної релігії [243, с.52]. В цілому, статті зосереджено навколо двох питань: збереження східної традиції руської церкви і покращення її становища в польсько-литовській державі. Творці артикулів чітко протиставляють свою догматично-канонічну окремість від римо-католицизму, з яким вони єднаються і якому підпорядковуються лише адміністративно. Єпископи вимагали запевнень, що союз з Римом дійсно покладе край переслідуванням їхньої церкви, занепаду її внутрішнього життя. Вони прагнули одержати гарантії від Риму щодо непорушності східних обрядів.

Християнські догмати розглядаються лише у двох статтях. В першій статті духовенство підтверджує свою віру у походження Святого Духа згідно досягнутої між православними і католиками на Флорентійському соборі угоди [95, с.54]. В іншій статті йдеться про прийняття католицького догмату про чистилище [95, с.55], що було великою поступкою з боку православних. Остаточні артикули стверджували незмінність східного візантійського обряду та літургії, всього східного богослужбового чину, форми таїнства хрещення, православних свят. Збереження традиційного обряду мало більше значення, ніж збереження тільки форми релігійного культу. Сам обряд в православній церкві відігравав значно багатшу, складнішу і насиченішу сенсом роль, ніж на католицькому Заході. Адже для католиків обряд не мав суттєвого значення, від нього віра не залежить. Підкреслювалась незмінність виконання літургії та обрядів руською мовою [95, с.54].

В документі обумовлювалось збереження всіх традиційних літургійних звичаїв: творення причастя під обома видами [95, с.54], одруженність священників [95, с.55], неперсональна форма хрещення. В артикулах наголошувалось на запровадженні рівності між католиками і уніатами (заборона православним переходити в католицизм [95, с.57], оскільки обидва обряди відтепер творили одну церкву), повазі до православних звичаїв та обрядів, можливості вільно відправляти і святкувати свої свята. Низка статей мала завданням охороняти деякі обрядові особливості: у хрещенні [95, с.55], непримушуванні до участі в процесіях католиків [95, с.55], у Пасхальній заутрені [95, с.55], дзвонінні [95, с.58], публічному несенні Святих Тайн до недужого [95, с.58], хресних ходах [95, с.59].

Як слушно зауважує Л. Тимошенко, не можна не бачити в цих вимогах прагнення руських ієрархів захистити ті найважливіші складові східного обряду, які визначали національне обличчя української церкви і втрата яких привела б до денационалізації народу, до позбавлення національної ідентичності [300, с.21]. В ряді артикулів чітко проявляється намагання перешкодити прямій та безпосередній латинізації: не допускати уніатів до римських церемоній, не змушувати до іншої релігії при одруженні, не перетворювати руські церкви і монастирі в костьоли [300, с.21].

Значну увагу в документі приділено проблемам, що стосуються відносин церкви з польською державою. Насамперед, мова йшла про надання

митрополитові і єпископам місць в Сенаті[95,с.56]. Також передбачалось зрівняння православного духовенства з римськими духовними особами, надання високих духовних посад лише людям руської національності[300,с.21]. В інших поданих до короля статтях йшлося про необхідність допомоги з боку світської влади у проведенні церковної реформи. Ієрархи просили, щоб руське духовенство і монашество, подібно до католицьких, були звільнені від сплати податків[95,с.56], щоб православній церкві були повернені захоплені католиками маєтності[95,с.57], щоб по смерті єпископа церковною власністю розпоряджався кринос, а не державні урядники чи родичі померлого [95,с.58]. Урегульовуючи відносини з польською державою, руський єпископат прагнув юридично забезпечити статус автономної організаційної одиниці в структурі католицької церкви.

Ряд статей стосувались церковного устрою, зокрема виборів митрополита та єпископів. Передбачалось, що митрополит буде обиратись із чотирьох кандидатів, запропонованих церквою, за умови визнання ним влади папи. Номінація ієрархів у Римі була не обов'язковою, за виключенням митрополита, обраного не з єпископату. Митрополит мав право висвячувати єпископів. Але вибори митрополита і єпископів були чинними лише за умови надання відповідних посад польським королем. Щоб запобігти зловживанням, коли ієрархами ставили світські особи, вводилось висвячення в трьохмісячний термін тим, хто перебував на духовних посадах[300,с.21]. В цьому плані артикули були продовженням реформ, започаткованих під час соборної діяльності православного духовенства в 1590 – 1595 рр.

Одним з найбільш важливих питань, так і не регламентованих папою, було питання реформи календаря, яка безпосередньо стосувалась обрядової сторони унії. Як підкреслює С. Плохій, значення цього питання зростало і в зв'язку з реакцією, яка була викликана введенням григоріанського календаря на православних землях Речі Посполитої п'ятнадцять років тому[260,с.65]. В артикулах цій проблемі присвячено три статті, в яких владики погодились на реформу календаря, але із збереженням часу святкування Великодня і інших релігійних свят.

Ієрархія Київської митрополії усвідомлювала, що занепад церкви спричинений низьким культурним та освітнім рівнем духовенства. Тому в артикулах обумовлювалась можливість відкриття українських шкіл[95,с.58], де учні вивчали б поряд з іншими дисциплінами латинь, щоб мати змогу належно обороняти свою традицію перед католиками і протестантами; заснування друкарень[95,с.58], створення під наглядом митрополита і єпископів духовної семінарії[95,с.58].

Берестейська унія запроваджувалась під знаком відродження флорентійського екуменізму. Творці унії відкрито заявляли про свою відданість Флорентійському собору 1439 р., на якому були вироблені і доктринально обґрунтовані формули церковного єднання, прийнятні як для Риму, так і для Константинополя. В артикулах Флорентійська унія фігурує як аргумент на користь відновлення єдності Київської митрополії з Апостольським престолом.

Таким чином, в унійному акті знайшла своє відображення месіанська ідея української церкви, що Рим – це теза, Константинополь – антитеза, Київ – синтеза. І в цьому розумінні церковна унія з Римом була нічим іншим, як приведення канонічних норм української церкви у відповідність з її внутрішнім змістом[256,с.37]. Оскільки східне богослов'я наголошувало більше на внутрішньому божественному характері церкви, а західне – на її зовнішній юридично-адміністративній структурі, то суть унії полягала лише у зміні юрисдикції[173,с.187].

Незважаючи на намагання творців унії тримати все в таємниці, чутки про злучення з римо-католицькою церквою швидко поширювались по Україні, викликаючи невдоволення певних верств населення. У вересні 1592 р. львівські братчики надіслали лист до царгородського патріарха з повідомленням про унійні настрої і вимогою втрутитись в справи митрополії. Князь Острозький і братства гостро виступили проти унії в 1594 – 1595 рр., оскільки варіант, запропонований і втілений в життя вищим православним духовенством, не задовольняв, а навпаки ущільнював їх інтереси. Ця боротьба була спрямована не проти церковної унії взагалі, а проти конкретної її реалізації.

Активно виступив проти унії олександрійський патріарх Мелетій Пігас. Відомо про його різноманітні послання до князя Острозького, ієрархів, кліру, братств, віруючих. Найцікавішим є листування між Мелетієм Пігасом і Іпатієм Потієм, що належить до найзмістовнішого богословного обміну думками про укладення унії та взагалі про розбіжності в поглядах на богословську науку та навчання священників[265,с.54]. Аналізуючи зміст листів, можна прийти до висновку, що перешкодою на шляху до об'єднання є не дрібні догматичні незгоди, а різна ментальність, породжена неоднаковим розумінням богослов'я і відмінною структурою його викладання.

Поділ серед руської людності залежно від ставлення до унії вже був до такої міри глибоким, що в жовтні 1596 р. у Бересті замість одного зібрались два собори: православний і уніатський. Кожен із них вважав інший за протизаконний і лише єдино себе за правосильний. І католицька, і православна церкви вважають, що правосильність собору залежить від його затвердження авторитетом вищої церковної влади. Очолюване митрополитом Рогозою зібрання було б визнане всіма за єдинодійсний собор, але на іншому зібранні грецький монах Никифор заявив про надання йому патріархом надзвичайних повноважень[284,с.40]. М. Харишин говорить, що православний собор очолив екзарх константинопольського патріарха, ректор еллінських наук в Падуанському університеті протосингел Никифор[319,с.29].

Уніатський собор проголосив унію, визнав владу папи римського і догмати католицької церкви, зберігаючи православні обряди і церковнослов'янську мову в богослужінні. В головному документі собору – декларації Берестейської унії – йшлося про підпорядкування папі Клименту VIII, який здійснив “визволення” руської церкви від зверхності царгородських патріархів і зберіг східні обряди[95,с.81-84]. Православний собор відкинув унію, засудив відступників, відлучив їх від церкви й закликав населення не коритись

уніатському духовенству[70,с.141-142].

На цьому соборі були присутні два патріарші екзархи – царгородського патріарха – Никифор, олександрійського – Кирило Лукарус; два єпископи – Гедеон Балабан та Михайло Копистенський; дев'ять архимандритів на чолі з архимандритом Києво-Печерської Лаври Никифором Туром; понад сто священників. Із світських осіб були київський воєвода Костянтин Острозький з сином Олександром, волинським воєводою, новгородський каштелян Олександр Полубенський, волинський стольник Андрій Боговитин, луцький земський суддя Чаплич, гродський суддя Володимир Павлович, інші депутати від шляхти, шляхтичі без мандатів, тридцять п'ять депутатів від міщанства [266, с.54]. Складніше визначити коло учасників уніатського собору, адже згідно традиції під його рішенням стоять підписи лише митрополита, п'яти єпископів та трьох архимандритів. Але це не виключає можливості присутності нижчого духовенства і представників від мирян. Безперечно, брали участь і представники короля та папи.

Берестейські рішення були санкціоновані королівським універсалом від 15 грудня 1596 р. У ньому повторювалось про збереження церковних руських обрядів “водлугь стародавнього звичаю“ навічно. Як бачимо, про збереження обрядів говориться в декларативній формі. Про основні вимоги руської ієрархії, викладені в тридцяти трьох артикулах і представлених папі і королю, навіть не згадується. Не можна не погодитись з Л. Тимошенко, що, продекларувавши виконання берестейських умов, польська влада їх проігнорувала[300,с.25]. Православне духовенство, погоджуючись на унію, йшло на поступки і чекало якихось поступок від Речі Посполитої та Риму.

Але посттридентський католицизм не прийняв позицій Моджевського та Оріховського, а дотримувався точки зору Скарги. Це було цілком природно для тієї ментальності, за якою всі інші погляди, крім офіційно схваленого, вважались єрессю і відступництвом. Тому унія з польської перспективи мала бути інкорпорацією, наверненням схизматиків. Уніати не сприймались римокатолицькою церквою як рівні. Польський уряд не бажав визнати за уніатськими єпископами прав католицьких єпископів: незважаючи на листи у цій справі папи Климента VIII, вони не отримали місць в сенаті.

Унія в Бересті постала в особливий історичний момент, специфічні обставини наклали відбиток не лише на акт укладення унії, а на всю подальшу історію української греко-католицької церкви. Після Тридентського собору папство інакше дивилось на свою роль у християнському світі і на відносини з церквами Сходу, аніж на зламі першого тисячоліття. Тепер, коли позиції Апостольського престолу в Європі були значно підірвані внаслідок проголошення протестантських держав в Швеції, Данії, Швейцарії, Англії, папа всіляко намагався розширити свій вплив на Сході.

З іншого боку, православні владики вбачали в унії можливість піднести інтелектуальний рівень руської православної еліти. Вони також сподівались, що прийняття зверхності папи при одночасному збереженні східного обряду, укріпить їхнє становище в державі, а перш за все зміцнить саму церкву, зробить

її життєздатною в нових умовах суспільно-політичного життя.

На жаль, Берестейська унія не принесла мир і спокій на українську землю. Вона не поєднала церкви, а, крім православної і католицької, породила ще одну – уніатську. Українська церква поділилась на дві: стару церкву, пов'язану з православним Сходом, Константинополем, яка мала давні традиції і вела свою історію від Святого Володимира; і нову, яка при створенні проповідувала ідею взаємозв'язків з Римом, прагнучи залікувати рани єдиної Христової Церкви. Уніатська церква не принесла єднання в Україні, а посіяла розбрат, криваві злодіяння і святотатства.

В результаті Україна розділилася на два табори, відкрито ворогуючі між собою. Цей поділ не відбувся за географічними, становими чи суспільними критеріями. Він зачепив всіх: церковну ієрархію, нижчий клір, монашество, шляхту, міщанство і селян. На конфлікти, що мали віросповідний характер, наклалися й інші фактори: культурні, суспільні, політичні і національні. Владики, частина шляхти і міщан підтримали унію, але більшість духовенства, в тому числі основні монастирі на чолі з Києво-Печерською Лаврою, шляхта під керівництвом князя Костянтина Острозького, братства, козацтво, селяни залишились при старій вірі. В результаті виникла ситуація, коли з одного боку існували ієрархи без віруючих, а з іншого – віруючі без ієрархів. Папський нунцій в Польщі Ланчеллоті повідомляв: “фактично існують єпископи і пастирі – уніати, але вони майже без пастви, і до того ж вони бояться, щоб їх не вигнали із їх єпархій і щоб вони не були позбавлені церков, які були відібрані у православних” [106, с. 159].

Парадоксально, але новоутворена уніатська церква за виключенням її ієрархії, практично нічого не знала про умови унії з Римом. Тим більше не знала про них інша частина української церкви, яка не пішла на унію і залишилась в православ'ї. Як свідчить полемічна література, православні були впевнені лише в тому, що уніати приєдналися до Риму і прийняли католицьку віру, перехід на яку асоціювався з втратою національної ідентичності та колонізації. В Україні був поширений погляд на унію як на королівську інтригу, спрямовану на порушення “давніх прав релігії грецької”. Таким чином, головний наголос переносився із спроб поєднати церкви в єдиній на трактування унії як засобу нищення української православної церкви [264, с. 5].

На нашу думку, в цьому криється одна з причин того, що унія викликала таку завзяту й тривалу внутрішню боротьбу. Не сповістивши про умови унії з Римом, її творці не змогли переконати суспільство в тому, що уніатська церква не стане засобом латинізації, а навпаки, зберігатиме традиційну греко-візантійську спадщину та залишатиметься українською.

Таким чином, в другій половині XVI ст. в Україні почався розлад церковного та релігійного життя, що мало відчутний резонанс в суспільно-політичних процесах країни. Відсутність власної держави, яка була б зацікавлена в існуванні незалежної церкви, зростаючий вплив в українських землях польської держави та католицизму, оновленого контрреформацією та католицькою реформою, в поєднанні з внутрішніми проблемами православ'я (

залежність церкви від можновладців та світської влади, зловживання вищого духовенства, симонія, відсутність належної освіти духовних осіб, занепад монастирського життя) перетворювали українську церкву на місцеву церкву, керовану знаттю. В 90-х роках XVI ст., незважаючи на певне культурне та релігійне відродження, церква перебувала в кризовому стані і потребувала кардинальних реформ.

Берестейська унія 1596 р. була здійснена з метою виведення Київської митрополії із кризи шляхом широкого реформування всіх галузей духовного життя. Однак унія руйнувала компактність української культурної ментальності, яка раптом виявилась розірваною між двома антагоністичними світами: православно-слов'янським та католицьким. Вона зумовила тяжку ідеологічну кризу українського суспільства, розділеного між двома не просто ворожими, а на той час войовничо непримиреними формами християнства. Але в той же час запровадження унії зумовило в майбутньому небувале піднесення національної свідомості українського народу.

В умовах протистояння з уніатською церквою в першій половині XVII ст. підноситься сила і авторитет української православної церкви, яка, не дивлячись на станові розбіжності, стає центром об'єднання українців. В намаганнях перешкодити процесу поширення уніатства формується усвідомлення національної належності до українського народу. Надзвичайно пожвавлюється суспільно-політичне життя країни, активну участь в якому бере кожна людина, визначаючи свою релігійну орієнтацію. З іншого боку, греко-католицька церква, об'єднавши прогресивні кола суспільства, щоденно самостверджувалась як українська. Обидві церкви були національними по своїй суті і сприяли формуванню національної ментальності.

Унія відкрила шлях до поширення в Україні західних інтелектуальних впливів, загальнокультурних надбань європейської цивілізації. Вона продовжила спілкування українства з Апостольським престолом зокрема і Європою взагалі, надала нового виміру проблемі східно-західного синтезу в церковному і культурному житті України. Зіткнення унії з православ'ям вплинуло на внутрішню еволюцію обох частин Київської митрополії. Сама контрверсійність унійного акту стимулювала розвиток церковно-релігійного життя, породила релігійну полеміку, яка спонукала і православних, і уніатів озброїтись знаннями та освітою, що піднесло б престиж їхньої церкви.

Ослаблення візантійського впливу, що було обумовлено невдачею Флорентійської унії та завоюванням турками Константинополя, відкривало перед Україною широкі можливості на шляху до налагодження зв'язків з західноєвропейською цивілізацією. Ставали потужними впливи європейського права, науки і релігії. В таких умовах Берестейська унія була логічним продовженням поширення західних впливів, своєрідною національною формою вирішення проблеми єдності християнства.

РОЗДІЛ 3 ІДЕОЛОГІЧНА БОРОТЬБА В НАЦІОНАЛЬНО-РЕЛІГІЙНОМУ РУСІ НАПРИКІНЦІ XVI – В ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XVII СТ.

3.1. Теоретичне доведення права української православної церкви на автокефалію

Релігія і національна самосвідомість в ранній період новітньої історії Європи тісно переплелись. Світогляд західноєвропейських освічених людей пов'язувався з тим чи іншим віросповіданням. Відповідно до віри людини визначалися її переконання і вчинки в усіх галузях знання та морально-духовної діяльності. В Україні наприкінці XVI – на початку XVII ст. віросповідні чинники відігравали таку життєво важливу роль, що православ'я величезною мірою визначало українську націю. Так, вже автор одного з перших полемічних творів “Перестороги“ тісно пов'язував відродження української православної церкви з відродженням нації взагалі, виявляючи при цьому глибоке розуміння значення державності для українців.

В горнілі бурхливого життя кінця XVI ст. в свідомості українського суспільства виробилось стійке переконання, що православна віра є ознакою національності, а сповідувати православ'я означає бути частиною українського народу. Підтвердженням цьому є слова М. Смотрицького із його твору “Покірна просьба“, написаного аж ніяк не покірно, а в досить різкому дусі: “не швидше можна знищити українську святу віру, хіба аж із знищенням українського народу; тому пробувати перемінити віру українському народові значить скасувати український народ...”[125,с.519].

Як свідчить М. Рубчак, православна конфесія сформувала “частину локальної, культурної, історичної, еклезіястичної традиції, що визначало її як рутенську. З'єднання рутенсько-української національності та історичних традицій зі східним християнством по суті робило релігію і національність рівнозначними”[271,с.98], перетворювало православ'я в національну релігію. Відтак, православна церква стала центром українського національного життя.

Релігійність завжди була ознакою українців, а з кінця XVI ст. вона надзвичайно підноситься.

Релігійні та церковні питання були поставлені на порядок денний і обговорювались всім суспільством. Українське громадянство інстинктивно горнулось до церкви як до єдиної національної інституції, де можна було б почувати себе українцем. В таких умовах православ'я трактувалось як рідна віра, що відрізняла українців від представників інших етносів. Ще в передмові до східнослов'янських народів твору “Ключ царства небесного“ Г. Смотрицького знаходимо свідчення, що українці різко відчували свою національну окремішність.

В результаті укладення Берестейської унії українська православна церква опинилась поза законом, втратила право на існування. Тому сеймова боротьба української шляхти, полемічні дискусії інтелігенції, навіть дипломатія та збройна сила козацтва були спрямовані на те, щоб довести, що їхня церква має право на автокефалію. Термін “автокефалія“ означає самоочолювану помісну православну церкву. Визначальними при встановленні автокефалії є насамперед державно-політичні міркування, а не богословські. Тридцять восьме правило VI Вселенського собору проголошує, що громадському, цивільному розподілові має відповідати й розподіл церковний[168,с.4], тобто затверджується право кожної держави мати свою церкву. А тридцять четверте Апостольське правило вказує національну підставу для церковної незалежності: “Єпископам кожного народу належить знати першого між ними“[122,с.5].

Полемічна боротьба займає своєрідне місце в історії змагань української православної церкви за незалежність. З XVI – до середини XVII ст. до нас дійшло близько ста сорока полемічних творів, з них вісімдесят - написано католиками й уніатами, шістьдесят – православними діячами[170,с.31;330,с.31]. М. Возняк називає полеміку сизифовим зусиллям[125,с.469], оскільки полемістам потрібно було постійно відбиватись від протилежної сторони, повторювати ті самі доводи, широко використовуючи при цьому методи дискредитації противника. Хибність позицій опонента подавались як вияв і наслідок порушень євангельського закону й церковних правил, народної етики та правничих норм тогочасної держави. Але переможців не було і не могло бути. Полеміка ще більше поляризувала суспільство за конфесійною ознакою.

Католицькі та уніатські полемісти підняли питання про занепад української православної церкви і необхідність підпорядкування її владі римського папи. Православні змушені були захищатись, часто й самі переходячи в наступ, доводячи право своєї церкви на незалежне існування. У той же час полеміка була проявом зв'язку української літератури кінця XVI – початку XVII ст. з реформаційними традиціями, що проявились в засвоєнні окремих елементів літературної поетики ренесансу та використанні деяких надбань Реформації. Православні полемічні твори можна умовно поділити на дві групи. До першої відносяться твори народно-богословського характеру, які близькі народному розумінню. Цей напрям представляє творча діяльність І. Вишенського. До другої групи входять праці богословсько-наукового змісту,

найвидатнішими серед яких є “Апокрисис“ Х. Філалета, “Тренос“ М. Смотрицького та “Палінодія“ З. Копистенського.

Як уже зазначалось, наступ католицизму, запровадження унії сприяли піднесенню національної самосвідомості українців. Протистояння з уніатами породжувало внутрішній опір, приходило усвідомлення себе носієм ознак, що в сумі складають націю, з’являлась потреба захисту своєї церкви. Українська православна церква починає відстоювати власну ідентичність через своїх полемістів. Вони можуть бути навіть антиподами за своїм культурним формуванням чи стилем. Однак, їх об’єднує декларування права української церкви на незалежне існування. Адже в українців XVII ст. панував культ свободи – незалежності та громадянських прав, вдало підмічений К. Саковичем в передмові до віршів на смерть гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного:

“Найбільшою речі межі всіми сужу
вольность,
Котрой в стосуванню уступаєм
годность.

Того ми посвідчити можуть всі створення,
Котрії з натури прагнуть свободження.

Золотая вольность – так її називають”[104,с.221].

На захист своєї церкви за допомогою цитування документів стає Христофор Філалет в “Апокрисисі“. Унія є порушенням “посполитого права“, записаного в постанові Варшавської конфедерації 1573 р., у сеймових конституціях і королівських привілеях, в яких гарантувались свобода віросповідання та права православної церкви. Адже в уявленні людини XVII ст. воля пов’язувалась насамперед із суворим дотриманням прав, привілеїв та конституцій. Найменше відхилення від них сприймалося як насильство над свободою. Вслід за Х. Філалетом М. Смотрицький теж цитує постанови соборів, сеймів, промови королів, “Історію“ Еммануїла Малаха, твори Августина, Баронія, Беллярміна і доводить, що руська церква здобувала свої свободи і права протягом століть. Обнародування державних документів є єдино можливим способом виправдання невинності.

Підкреслюючи, що руський народ був приєднаний до польської корони як рівний до рівного, як вільний до вільного, Смотрицький закликав Сигізмунда III зберегти дані ним та його попередниками обіцянки. Православне віросповідання добровільно прийняте більш як шістьсот років тому і має право на “власне“ життя. Адже “ту волю, свободи й права народ наш руський кров’ю своєю здобувши, грудьми своїми від кожного прийшлого ворога захищає, і крові своєї не щадить, і голову свою складає”[191,с.134].

Намагаючись довести рівність українського народу як політичного партнера з двома офіційними народами Речі Посполитої – польським і литовським, православними ієрархами (І. Борецьким, М. Смотрицьким, З. Копистенським) була висунута концепція так званої руської ідеї[276,с.39]. На думку дисертанта, це доведення рівності з двома державними народами Речі Посполитої було надзвичайно запізнілою реакцією української еліти на вже

втрачені можливості, що розкривались перед останньою під час укладення Люблінської унії 1569 р.

Як вважає П. Сас, руська ідея насамперед передбачала політичну та конфесійну свободу українців, що прямо пов'язувалась з православно-релігійною традицією та політично-культурною спадщиною народу[276,с.39]. Внаслідок цього руський народ поставав як православний народ, котрий мав своє священне минуле. Саме у православ'ї, що поєднувалось з історичною традицією руського народу, останній черпав свою моральну силу і усвідомлював свою ідентичність.

Православні полемісти не просто захищають православну віру, її права і догмати. Вони стають на захист людини цієї віри, її історичної пам'яті та гідності. Відданість православній вірі проводиться через свідомість історичних заслуг цієї віри, як віри батьків, що творила у віках культурні цінності в різних галузях духовної культури. Цей аспект православної полеміки засвідчував, що менталітет освіченого українця XVI-XVII ст. включав в себе усвідомлення приналежності до історичної та культурної спадщини Київської Русі.

Суттєвим є те, як підкреслює О. Пахльовська, що в полемічній літературі розвинута концепція батьківщини. Саме українська православна церква ідентифікується з батьківщиною. Це рідна віра, це Руська земля з її традиціями, звичаями і навіть календарем. Вона ще мала тяглість у конкретному історичному часі, вимірювалась кодексом лицарської честі, жертвності, солідарності. Але це була конкретна земля батьків, віра батьків, за яку вони проливали кров[257,с.93], вірність якій є найвищою цінністю: “Лепшую тые завше славу и повагу у всіх людей мають, которые суть у вірі своїй сталии, а нежли тые, што ся хвіють и статечне во своей вірі не тривають и тривати не хотятъ”[70,с.526].

Г. Смотрицький у праці “Календар Римський новий“ захищає навіть православний календар не з позицій абстрактної теологічної полеміки, а виходячи з культурних та родових традицій українців, застосованих навіть до природи України. В іншому творі “Ключ царства небесного” він виказує широкий і твердий погляд на сучасне йому громадське та родинне життя України. Головним завданням даного твору стало намагання оборонити віру батьків перед чужинцями та показати її правильність й євангельську чистоту перед своїми.

Толерантний З. Копистенський із цим своїм вистражданим “ми, Русь“ в “Палінодії“ говорить про генетичну трансмісію культурних цінностей України, кодифікованих у вірі. Аналогічні думки знаходимо в “Треносі“ М. Смотрицького, де трагічний плач за автентичністю національної церкви бачиться в “родинних“ вимірах[257,с.104]. До речі, цей твір був надзвичайно популярним в Україні. Він став для православних майже національно-релігійною святинею, його зберігали як дорогоцінний скарб і залишали в спадок дітям. На думку автора, сприйняття українцями православної церкви як своєї, такої, що вирізняє їх з-поміж інших народів, забезпечувало особливий статус – статус представника українського народу на міжнародній арені. На

теренах сеймового життя Речі Посполитої, в постійному протистоянні на побутовому рівні боротьба за привілеї православної церкви розглядалась як боротьба українців за свої права.

Майже всі полемісти говорять про православну віру як про моральний батьківський спадок, якого негоже позбавляти людину, про образу достоїнства особистості, якій відмовляють в праві вибору віри[257,с.94]. М. Смотрицький писав з цього приводу: “Дійсно не має під сонцем іншого такого народу, яким наші апостоли хочуть мати наш народ руський, щоб він у вірі був за невільника. Що в уважливій людини повинно бути найсвобідніше, те хочуть вони мати у нас за найбільш поневолене. Коли не так віриш, як наказує відступник – митрополит, ти бунтар, ...зрадник вітчизни“[125,с.510]. З. Копистенський з жалем констатує, що східні християни під турками вільно сповідують свою віру тоді як, “... ми, народ вольний, що живемо під християнами, в теперішніх часах не можемо мати“[125,с.502]. В “Верифікації“ Смотрицький іде далі, приходячи до висновку, що будь-яка влада, нав’язана силою, не визнається і не може бути узаконена, як протиправна вільному духу людини[191,с.120].

Українська церква витворила своє власне розуміння православ’я, свою національно забарвлену обрядовість. Протягом кількох століть православна церква розвивалась як церква українського етносу зі своїми національними рисами внутрішнього життя і зовнішніми проявами: своїми традиціями, розумінням цілого ряду канонів, способом відправлення богослужіння, організації церковного життя, своєю системою свят, обрядів, проповідей, молитв. На думку А. Колодного та Б. Лобовика, головними ознаками українського православ’я є демократизм, народність, християнськість[190,с.41].

Дисертантка вважає, що обґрунтування та доведення цих особливостей і є одним із шляхів утвердити на теоретичному рівні право на незалежне існування української православної церкви. Доводячи перед суспільством, що православна церква теж має свої особливості, які визначають її в християнському світі, полемісти підносили її на рівень самостійної одиниці суспільно-політичного та релігійно-культурного життя Речі Посполитої.

Демократизм української православної церкви проявляється, насамперед, у притаманному їй принципі соборноправності. Суттю цього принципу є те, що всі церковні посади є виборні, управління церквою є не самочинне, а соборне з правом участі світських осіб. Вже “Ключ царства небесного“ Г. Смотрицького обґрунтовував і захищав принцип соборного начала життя православної церкви, протиставляючи його монархічній владі папи. “Апокрисис“ Х. Філалета передбачає захист соборного устрою церкви двома шляхами: через позитивне доведення православної науки про соборний устрій та негативний шлях спростуванням засад церковного абсолютизму. Висовується теза, що церковний собор є формою живого єднання всієї церкви[124,с.22]. Тому собор має складатись з усіх частин Тіла Христового, а саме з єпископату, кліру та мирян.

Філалет доводить це, використовуючи приклади з історії, ще починаючи з Апостольського собору в Єрусалимі. Світські особи мають право брати участь в виборі духовних осіб, в розгляді догматів віри, з правом голосу на соборах, що

чинять церковний суд і ухвалюють церковне означення віри[209,с.74]. Філалет так говорить про це: “Тому, хто не хоче зблудити і загинути назавжди, треба слухати духовну владу, але в той час, коли правди Божої вчить, треба не на голі титули дивитись, але на щирі й правомірну науку. А як то без розсудку бути не може, то побожний про віру розсудок і світським людям належить“[124,с.23]. Ті, хто мають право обирати на духовні посади, мають право в разі відступництва і засудити собором тих, що відступили. На думку дисертантки, це сприяло зближенню церкви з народом, демократизації релігійного життя, породжувало звичку брати активну участь в громадському житті суспільства, а не стояти осторонь.

Таким чином, в міру загострення релігійних відносин полемічна література перестає бути богословським диспутом, а перетворюється в публіцистику із сильними соціально-національними ознаками. На перший план виходять відстоювання національної рівності, змагання за культурне відродження, оборона соціальної справедливості. Ця самооборона відбувається під знаком “церковним“ як оборона православної церкви, але в ній спостерігаються відчутні елементи відродження культури і нації[197,с.168]. Якщо в громадській площині це втілюється в боротьбу “за віру й народність“, то в церковній – за соборний устрій проти всякого абсолютизму.

Ще однією ознакою української православної церкви є її народність. Величезну роль в цьому плані має український православний обряд. Обряд - це історично складена і освячена традицією органічна єдність віровчення і культури народу, це вияв і факт його духовності[174,с.34]. П. Могила розглядав обряд як специфічний прояв душі східного християнства, оскільки він вважав, що віра і в католицькій, і в православній церквах є тотожна, а кожен народ має свої власні форми для її вияву.

Для української православної церкви обряд є її обличчям. Він був вироблений протягом століть і поєднав у собі і загальноприйнятну форму відправлення богослужіння, що прийшла до нас із східним християнством, і особливі, притаманні лише українцям елементи священотайнства. В ньому збереглося багато побутових моментів ще з язичництва, що характерні лише українцям. Крім того, українське православ'я мало свій місяцеслов святих, тісно пов'язаний із господарським життям селян, систему проповідей для щоденного життя.

Принцип народності української православної церкви стверджувався завдяки використанню української мови. Якщо латинська чи старослов'янська мови віддаляють мирян від кліру, формують певну елітарність останніх у церковному житті, то вживання українською церквою національної мови долає цей бар'єр. Майже з часів своєї появи в Україні православ'я мало Святе письмо національною мовою. В середині XVI ст. син протопопа з Сянока Михайло Василювич свідчив, що в храмах України на службі Божій читали український переклад Євангелія та Апостола, зокрема переклад славнозвісного Пересопницького Євангелія[241,с.10].

Митрополит П. Могила в своїй праці “Сказания о чудесных и замечательных явлениях в церкви православной (южно-русской, молдово-влахийской и греческой)” повідомляє, що в м. Медені на Поліссі в районі Пінська у священика Федора Бруяна було знайдено Євангеліє на престольне, на мембранах писане, подароване церкві "Володимиром Ольгердовичем, великим князем руським"[76,с.59]. Залучення українців національною мовою до Святого письма сприяло не лише більш високому розумінню ними Євангельських текстів, а й формувало у них самосвідомість національної єдності, зміцнювало основи національної культури.

Міжконфесійна боротьба наприкінці XVI – XVII ст. спричинила кінцеве оформлення та небувалий розвиток полемічного стилю української мови та сприяла розвиткові науково-теологічного стилю. Вона спонукала обидві сторони збагачувати літературно-мистецький арсенал засобів впливу на людей. Для підтвердження своїх думок вони часто вдавались до цитування і перекладів українською мовою із творів східних і західних християнських авторитетів, самі робили переклади праць іноземних авторів.

Протистояння між публіцистами різних конфесій, змагання шкіл, що належали різним церквам, стимулювали всіх учасників полеміки до розвитку науковості аргументації. В нових умовах західні пізнавальні та доктринальні знаряддя застосовують для протистояння тиску самого Заходу. Православні школи, щоб мати змогу конкурувати з католиками, реорганізуються П. Могилою за західним зразком. Засвоєння в них латинської мови і предметів, які вивчались в усіх закладах Європи, відкривало шлях до загальноєвропейських джерел освіти. В межах “православної слов’янщини“ з’явилась сфера “православної латини“[176,с.124]. Таким чином, в першій половині XVII ст. Україна здійснює нову зустріч грецького світу із світом латинським. Ця зустріч не була зовсім мирною, коли зіткнулись між собою вірні прихильники православної традиції греко-візантійського походження, як І. Вишенський, та прихильники орієнтації на західну культуру за польсько-латинським зразком, як П. Могила, за яким пішло багато людей культури свого часу.

Більше того, в цей час спостерігається витіснення світогляду, який спирався тільки на ідеалізовану традицію, замкнену в собі (І. Вишенський, І. Копинський). Вже “Пересторога“ (1605 – 1606), автором якої, найімовірніше, був Юрій Рогатинець, закликає українське громадянство до діяльної участі кожного члена нації у відродженні України та стриманні полонізації на противагу тезі про спасіння лише своєї душі. Домінуючою стає постать митрополита П. Могили як приклад вдалого поєднання традиції та культури свого часу.

За часів П. Могили для української православної церкви настав якісно новий етап. Владика чітко усвідомлював, що в умовах відсутності в Україні власної державної інституції національним репрезентантом її народу має стати церква. Його освітня реформа, що забезпечила підготовку священицьких кадрів, заходи щодо налагодження дисципліни, впорядкування внутрішньої структури церкви, очищення морального обличчя духовенства, підготовка й видання

богослужебних книг, зокрема „Православного сповідання віри”, піднесли православну церкву на необхідний рівень незалежного існування. Вона стала значним чинником не тільки в рамках тодішньої державної формації, а й висунулась на чільне місце серед всього православного світу.

Розглядаючи вселенське православ'я як поєднання національних церков, митрополит прагнув, як і його попередники, утвердити в українському православ'ї ті його риси, які надавали йому національно-культурну окресленість, виводили в ранг самостійної одиниці православного світу. Такими рисами були демократичність, євангелістськість, національний характер, відкритість, побутовість[314,с.226]. Таким чином, діяльність П. Могили забезпечила українцям самовартість європейського народу, а православ'ю – авторитет, стійкість та перспективи за нових реалій.

Ще однією рисою української православної церкви, що визначає її самобутність, є християнськість. Вона виражалась у прагненні духовенства в усьому слідувати приписам Євангелій, віддавати перевагу благодатним новозавітним книгам. Це спроба добитися апостольського канонічного устрою церкви, здолати той цезаропапізм, який був закладений в православ'я Візантією. Протягом століть в українській церкві формувался канонічний устрій, який ґрунтувався на незалежності від світської влади, що відповідало євангельському принципу: кесарево - кесарю, а Боже – Богові[190,с.42]. Необхідно розрізняти принцип соборноправності, що, як уже зазначалось, передбачав участь громадськості в вирішенні релігійних питань та соборне управління церквою і прагнення української православної церкви добитись невторчання в церковні справи офіційної влади і можновладців.

В цьому плані цікавим було бачення православним духовенством права польського короля на “подання хлібів духовних“. Якщо католики, а вслід за ними і уніати розглядали це право в прямому значенні, то для православних це не є призначення, навіть не рекомендація королем певної особи на духовну посаду. Православні ієрархи пояснювали цей процес як представлення державній владі вже обраної і навіть висвяченої особи на духовне достоїнство духовною ж владою[124,с.52]. В основу такого розуміння права “подання хлібів духовних“ лягли звичаї ще Київської Русі, коли ієрархів, як правило, присилали з Константинополя.

“Суплікація“ подавала порядок призначення на духовну посаду, який православні вважали законним. Він передбачав дві “презентації“. Перша “презентація“ передбачала представлення королю через виборчу грамоту кандидата, обраного клиросом разом з міською капітулою. Король же стверджував за обраним кандидатом відповідні його становищу церковні маєтності та давав грамоту з проханням на висвячення до вищестоячого православного ієрарха (київського митрополита, константинопольського патріарха). Це була друга “презентація“[124,с.53]. Українському християнству також притаманна ідея вселенності. Протягом всієї своєї історії українська православна церква виконувала вселенську місію.

Полемічні твори післяунійного періоду носять історичний характер. Полемісти однієї сторони намагались довести на основі історичних фактів, що перші зв'язки української церкви були з Римом, інші – з Царгородом. Для православних полемістів загальним місцем стає гордове декларування вибору Руссю-Україною віри нового Риму, міста рівноапостольного царя Костянтина Великого, на противагу спокусі урядово насадженого латинського вчення. Рим же, “вічне місто“, в XVII ст. у свідомості українців залишається державно-політичним та суспільно-культурним центром європейського буття[179,с.474].

3.2. Обґрунтування української національної ідентичності в ідеології уніатів

З перших років свого існування уніатська церква по суті була українською національною церквою, яка через віки зберегла самобутні традиції та обряди. Теза “католик – значить поляк, русин – православний“ залишалась актуальною лише на рівні суспільних низів, простолюду. Елітарний прошарок суспільства чітко усвідомлював, що національна приналежність не обов'язково збігається з певною релігійною конфесією. Конфесійні відмінності, перехід з однієї віри в

іншу не завжди перешкождали національній ідентифікації. Віра не розкривала етнічної єдності, хоч часом і сприяла національній переорієнтації. Кирило Лукарус писав з цього приводу, що “суперечки між східною і західною церквами можуть відштовхувати невчених і простих людей, але вчені люди ретельно виводять єдине розуміння любові Христової”[86,с.110].

Національна самосвідомість проявлялась як на нижчому – етнічному, так і на вищому – ідеологічному рівнях. Одним із її чинників було, на думку Я. Дашкевича, переконання в існуванні спадкового фактора у вигляді особливої “руської крові”[151,с.51], що було притаманне і православним, і уніатам. Проявом цієї спадковості є боротьба за національні права, зокрема боротьба уніатського духовенства за рівноправність з поляками; опрацювання лідерами провідних верств суспільства сукупної програми так званих вольностей для нації; підкреслення автохтонності своєї нації, боротьба за історичні традиції нації: культ князів, піднесення величності київської держави, відновлення національних пам’яток минулого – Святої Софії, Спаса на Берестові, Десятинної церкви, боротьба за право вважати своїм центром Софіївський собор, який в уявленні уніатів був національною святинею, змагання за офіційні державні права української мови[151,с.52].

Уніати розуміли, що церква покликана здійснювати спасіння людей незалежно від національного походження, державного громадянства і соціального статусу, але як конкретна історична організація вона є частиною конкретної національної культури. Своїм розв’язанням церковних проблем в дусі “і Схід, і Захід”, вони надавали українській церкві національного характеру, намагаючись сформулювати своє розуміння національних проблем, висували оригінальні ідеї, які випередили свій час.

Представники уніатської церкви усвідомлювали свою належність до українського народу та зберігали глибоку відданість руським традиціям. У вступі до “Дезідероза” (1625 р.) Касіян Сакович писав: “Ми діти одного батька, сини однієї матері, тож чому розриваємо згоду, на що одні одних живими посилаємо до пекла, нащо одних виклинаємо”[170,с.195]. Мелетій Смотрицький, будучи ще православним, визнавав існування двох Україн, тобто в свідомості українських православних полемістів уніати теж були українцями. В “Покірній просьбі” він зазначав: “Вольность служить двояко українському народові, котрий є релігії римської, послушенства західного, й українському народові, котрий є релігії грецької, послушенства східного”[125,с.519]. Вчений доводив, що “не релігія поляка поляком, литвина литвином, русина русином робить, а уродження і кров руська”[170,с.195]. Тобто, етнічна приналежність має бути визначальним фактором, хоч це поняття для XVII ст. було досить розмитим.

В центрі полемічних творів Смотрицького 20-х років XVII ст. постають національно-церковні вольності українців, доведення тези, що не віра об’єднує людей, а національне походження. Постійною величиною для нього виступає “національне”, тоді як “конфесійне” – змінною[276,с.40]. Вчений доводить, що вибір віросповідання зумовлюється свободою волі людини. Віра – це справа

власної совісті, в той час коли походження є ознакою приналежності до певної народної спільноти, що має свої історичні корені. Саме почуття національної солідарності має об'єднувати людей рідного краю і забезпечувати мирне існування суспільства. М. Смотрицький як високоосвічена людина стояв у своїх церковно-догматичних поглядах понад вузьким конфесіоналізмом. В ідеалі для нього церква мала бути інституцією, що об'єднує людей різних націй і віросповідання.

Полеміка 20-х років XVII ст. відбувалась без участі католиків. За виразом самих полемістів тепер “русин русина безчестити почав” [124,с.47]. Тобто, для православних авторів цього часу уніати залишаються частиною Русі. На їх думку, ті відступили від істинної віри, обрали фальшивий шлях. Але вони залишаються частиною українського народу, і завдання полягає в тому, щоб повернути їх на “правдиву дорогу”. В той же час для вождів обох церков головним є не зовнішні авторитети (Рим чи Візантія), а завдання нести внутрішній зміст: в своїй церкві повинні бути всі свої люди. Церква повинна відповідати характерові нації, бути українською для українських душ в їх єднанні з Богом [213,с.29].

Представники обох церков вважали Київську митрополію цілістю, яку треба зберегти неподільно. Обидві сторони були переконані, що всі повинні прийняти єдину церковну владу. Тому закономірними були зустрічі православних з уніатами, які розпочались з кінця 1623 р. Їх ініціаторами та активними учасниками стали православний митрополит Й. Борецький, архимандрит, а згодом митрополит П. Могила, архієпископ М. Смотрицький та уніатський митрополит Й. Рутський. Метою цих зустрічей було, насамперед, зближення двох конфесій, а в подальшому об'єднання в межах новоутвореного Київського патріархату. Так, вже в січні 1624 р. Рутський направив своїх послів в Київ до православного духовенства для переговорів про церковний союз та утворення власного патріархату [70,с.513].

Про необхідність об'єднання церков заради процвітання нації наголошував А. Кисіль. На його думку православно-уніатське об'єднання стане основою процесу відродження українського народу, який посяде гідне місце серед народів Речі Посполитої, що “квітнуть”. Аналізуючи зміст його промов, П. Сас робить висновок, що А. Кисіль розглядав православних і уніатів репрезентами одного руського народу, оскільки вони мають спільну історичну пам'ять, культуру, мову, колективну долю, політичні символи і моральні цінності [276,с. 43].

Характерно, що і в свідомості поляків уніати залишались українцями. Показовим в цьому плані є діалог “Русин, або звідомлення про розмову двох русинів, схизматика з уніатом”, написаний чи Т. Скупенським, чи К. Скупенським. Так чи інакше, книга була опублікована Каспером Скупенським, польським нотаріусом зі Старої Варшави, з його власними коментарями. Автор називає і православних, і уніатів русинами. Не дивлячись на те, що “Русь схизматська” і “Русь уніатська” протиставляються, досить часто зустрічається ототожнення Русі з уніатами. Для аргументації своїх позицій “уніат”

посилається не тільки на східних отців церкви, а й на князя Володимира, княгиню Ольгу, святих Бориса й Гліба, руських православних митрополитів. Автор зазначає, що уніати та православні належать до одного народу, адже “ми – Русь так, як і ви. Ми (священники) як і ваші на слов’янській мові і на основі старих церковних обрядів відправляємо богослужіння“ [157,с.244].

В уявленні провідних кіл польського суспільства існувало переконання, що православні відійшли від Флорентійської унії. Про це свідчить грамота Сигізмунда III про надання уніатському київському митрополиту І. Потію Києво-Печерської архимандрії, при чому звання архимандрита Києво-Печерського монастиря назавжди поєднувалось з митрополичим саном. Єдиною умовою було прийняття Потієм унії, від якої православні відступили [68,с.1]. Документ було видано в жовтні 1599 р., коли основні праці уніатських полемістів були ще не написані, і уніати аж ніяк не могли вплинути на формування цієї думки. Виходячи з цього, саме уніатське духовенство розглядалось поляками правонаступником привілеїв православної церкви в Литві та Речі Посполитій, оскільки права й привілеї руському духовенству були дані у відповідь на підтримку ними Флорентійської унії.

Сигізмунд III теж сприймав уніатів як русинів. Видаючи грамоти духовенству уніатської церкви, він вживає термін “духовенство релігії руської” [68,с.8]. Факт невизнання урядом Речі Посполитої тривалий час існування в Україні двох церков в першу чергу свідчить про те, що урядові кола держави сприймали уніатську церкву як церкву українського народу. В листі від 10 вересня 1608 р. Сигізмунд III звертається до митрополита Потія, щоб останній навів порядок в єпархіях, звернув увагу на київські церкви та перевірів витрати Києво-Печерського та інших православних монастирів, ігумени яких незаконно витрачають гроші, на що скаржаться піддані [68,с.47]. Перевіряти витрати православних монастирів не входило в юрисдикцію уніатського митрополита, але, очевидно, король розглядав уніатську і православну церкви в Україні як єдину церкву з спільними внутрішніми проблемами. При цьому документи підкреслюють належність Потія до уніатської церкви, про що свідчить його титул – “київський уніатський митрополит”.

Аналогічно і для Риму уніати виступали представниками руського народу. Документи і кореспонденція папської курії свідчать, що уніатська церква сприймалась папським престолом як церква “рутенив“. В бреве Климента VIII до митрополита Рогози від 7 лютого 1596 р. мова йде про “руський народ“, в повідомленні Риму про суд над Никифором говориться про “рутенську католицьку релігію“ та “руський народ“ [157,с.239].

Торкаючись питання національної самосвідомості, уніати підкреслювали, що національні бар’єри зберігаються і в католицькій церкві. Українець залишається українцем, бо неправда, що “коли хтось з руського народу стає римської віри, зараз перетворюється в іспанця чи італійця за походженням“ [153,с.160]. Греко-католики повинні були переконати громадкість, що вони не відрікаються від руських традицій і мають намір зберегти їх в нових умовах, відповідно модифікувавши. В результаті цього і православна, і уніатська

церкви мусили бути традиціоналістськими, доводячи, що саме їхня церква, а не супротивна є правдиво руською.

Уніатські діячі виступають чільними носіями європоцентристських аспірацій, знаком яких є зв'язок з Римом - античною столицею, духовним центром та школою мистецтва[179,с.474]. Вони вбачали в унії єдиний порятунок руської віри від неминучої загибелі. Для творців унії вона повинна була стати перешкодою на шляху асиміляції, окатоличення та ополячення українців в державних межах Речі Посполитої та засобом збереження національної єдності і зміцнення опорної сили руської суспільності під тиском польсько-католицької системи.

Для І. Потія унія не є самоціллю, навіть не є кроком до відновлення давнього єдинства християнських церков, а насамперед це засіб вивести "Русь" із церковно-релігійної кризи. Це не просто справа служіння церкві, яка повністю розчиняє в собі особистість її слуги, а особисте діяння, що вимагає енергії, відповідальності, громадської безкорисливості[161,с.121] Аналізуючи хроніку життя І. Потія, стає зрозумілим, що саме почуття обов'язку зробило його творцем унії, яку вчинив він, як зазначає в "Апології унії"(1609р.), "с потреби великое душевное спасения моего и овечок моих"[75,с.392].

Єпископ, а згодом митрополит Потій доводив, що унія гарантувала укріплення "вольностей" православної церкви, мала забезпечити піднесення освіти шляхом залучення в Україну вчителів та підготовки українських перекладів Святого Письма і патристики. Твір "Унія", написаний ще в 1595 р., є символом віри митрополита. Автор здійснив спробу поставити публіцистичний місток через безодню між грецькою і римською церквами, намагаючись звести різниці між двома церквами до трьох істотних відмінностей: питання про походження Св. Духу, чистилище та першINSTVO папи[125,с.468].

Майбутній митрополит А. Селява в творі "Антиоскарження", як зазначає П. Кралюк, постає перед нами як "ширий носій руського патріотизму", оскільки його не менше православних хвилює те, що більшість руських магнатів і шляхти перейшли в католицизм чи протестантизм[199,с.135]. Головне завдання українського духовенства зберегти руську віру. Саме унія покликана вирішити цю проблему, яка, на відміну від традиціоналістського православ'я, зруйнованого протестантизмом, стане перепорою на шляху до католицизму.

Ставши уніатом, М. Смотрицький підкреслював вигідність унії, яка відчинить шляхетському стану двері до земських урядів та сенаторських гідностей, а міщанству – до участі в міському самоврядуванні. Унія мислилась її творцями як опора для здійснення церковних реформ, що не повинна якимось чином порушити цілісність православних традицій, і як засіб захисту православ'я від наступу католицизму й протестантизму. Як свідчить М. Дмитрієв, по суті це була програма зміцнення православної церкви[157,с.238].

Однак, в уявленні простого народу унія сприймалася як насадження католицизму. Тобто, вороже ставлення викликали не ті чи інші конкретні особливості віровчення, богослужіння чи способу життя уніатського духовенства, оскільки зовнішні ознаки обох церков майже не відрізнялись, а те,

що уніатство асоціювалось як перехід в католицьку віру.

Православні звинувачували творців унії, що вони порушили власні обітниця триматись віри батьків. Але в свідомості уніатів прийняття унії не було порушенням обіцянок. Вони вважали і намагались довести, що не зрадили віри своїх батьків, вони залишились при ній і вони залишаються частиною свого народу. Змінювалась лише юрисдикція, а натомість з'являлась можливість культурного зближення із Заходом. І. Потій намагався в своїх творах, зокрема в "Антірризісі", виробити переконання, що Берестейська унія сильна не своєю власною силою, а вона є простим відновленням старовини, продовженням починань Ісидора та Мисаїла. Тому владики, що прийняли унію, не відступники, а оборонці старовини. Більше того, всі привілеї, які одержала православна церква від польських королів з часів Флорентійської унії, вона дістала при умові, що прийме унію. Виступаючи з цих позицій, уніатські ієрархи намагались зіпертись на традицію. В той час авторитет традиції був дуже високим, і істинним вважалось тільки те, що пройшло випробування часом.

Виходячи з цього митрополит твердив, що унія Київської митрополії з Римом є не нововведенням, а поверненням до традицій. Для підтвердження своєї думки він провів історичне дослідження. В 1605 р. Потій звернувся до Віленського магістрату, щоб той засвідчив достовірність його знахідки. В Крєвській церкві він знайшов книгу "старосвітським письмом уставним словенською мовою писану ... інтроліговану, дуже стару", в якій містився опис Флорентійського собору та лист київського митрополита, печерського і віленського архимандрита Мисаїла до папи Сікста IV, датований 1476 р.[70,с.251]. В тому ж році владику опублікував ці документи на слов'янській та польській мовах. Ще раніше, в 1602 р. в Холмі було віднайдено пергаментний лист одного з творців Флорентійської унії київського митрополита Ісидора[83,с.117].

Для митрополита було важливим і забезпечення достовірності процесу укладення унії. Він турбувався, щоб нащадки мали правильне уявлення про створену ним церкву. Тому він заповідав листи та привілеї щодо унії в спеціальній скриньці передати на зберігання віленському біскупу, щоб "ні в якому разі не загубились і не пішли по чужих руках, як це трапилось" з документами Флорентійського собору[75,с.394].

Характерно, що всі уніатські полемісти твердили, що зв'язок української церкви з римською ніколи в історії не переривався[170,с.187]. Вони доводили, що українці прийняли християнство з Риму, а Флорентійська та Берестейська унії були проявами того первісного зв'язку, що слабнув. Мабуть яскравим прикладом цього був твір віленського архимандрита Л. Крєвзи "Оборона церковної єдності" (1617), який був більш історичним чим полемічним. На підставі стародавніх "слов'янських" книг, що були в ужитку по церквах та монастирях того часу, давніх хронік, історичних матеріалів він обґрунтовує зв'язок української церкви з Римом від самого початку християнства.

Берестейські рішення бачаться автору зіпертими на досвід повсякденного пошуку Київською митрополією шляхів до збереження чи відновлення

канонічних стосунків з Римом. Книга написана як діалог з “Палінодією” З. Копистенського. Однак, обидва твори єднало найголовніше – прагнення виділити доміанти церковної історії та знайти місце для національної частини єдиного містичного Тіла Христового[178,с.40]. В іншому творі уніатських полемістів “Подвійна вина“ на перше місце висовується історична теза, що руська церква ніколи не була залежною від Константинополя[170,с.194].

Зміцненню та подальшому розвитку національно-релігійної самобутності уніатства могло послужити збереження в церковному житті візантійсько-слов'янської обрядової традиції. В уніатській церкві довгий час східнохристиянська спадщина залишалась важливою опорою в проповіді, розвитку теології та філософії[157,с.239]. Тривалий період педагогічні прийоми, принципи та посібники залишались православними. Візантійсько-слов'янська церковна та історична традиції займали центральне значення в фонді ідей та пам'ятників, на які опирались уніати.

І Потій, і Крєвза, і ряд інших полемістів в своїх творах звертались насамперед до праць східних отців церкви, свідомо уникаючи посилянь на західні авторитети. Вчені уніатської церкви, зокрема Йосафат Кунцевич, вважали свідчення руських писань переконливішими за латинські чи грецькі праці. Всі аргументи на захист унії Й. Кунцевич брав із “старих слов'янських книг”, постійно збираючи з руських літописів тексти, які свідчили, що Русь від самого хрещення прагнула до єднання з Вселенською церквою. Його самобутність полягає в тому, що однозначно визначаючи і обороняючи догматичне вчення католицької церкви, він усвідомлював себе русином і робив це ґрунтуючись на східнохристиянській традиції, суворо тримаючись “старовини” у питаннях віровчення та обряду.

Причиною цього є не обмеженість світогляду вченого, а, насамперед, особливість його особистого бачення проблеми подолання розділення церков. Його світогляд формувався під впливом таких творів як “Слово про Закон і Благодать” київського митрополита Іларіона, “Похвальне слово отцям собору у Флоренції і Констанці” київського митрополита Григорія Цамблака, його проповідей[279,с.10]. Особливе значення в цьому плані мало “Слово про Закон і Благодать”, що специфічним способом передає зміст єдності західного та східного християнства.

Одним зі найважливіших моментів унії було санкціонування церковнослов'янської мови як літургійної. Збереження цього традиційного знаряддя духовності було важливим в плані утвердження національно-релігійної ідентичності русинів у церковно-релігійному контексті Польщі, де конфесійною мовою була латина. Мова об'єктивно залишалась тією ланкою, що тримала українців у рамках єдиної культури[241,с.13]. Ще більше значення мало те, що уніатська церква зберігала та розвивала живу українську мову. Саме ця мова залишалась єдиним чинником етнічної свідомості українців, об'єднувала релігійні конфесії в єдину українську націю. Адже і православні, і уніати писали однією мовою й, врешті решт, представляли одну культуру.

Митрополит І. Потій, виконуючи свої обов'язки, часто їздив по єпархіях з пастирською метою і проповідував живою руською мовою. Пізніше Й. Рутський писав, що уніати захоплювались слов'янськими книгами, а “руську мову і публічно на проповідях ми вживаємо, і приватно нею між собою розмовляємо...”[191,с.125]. Вся його діяльність була спрямована на піднесення національного самоусвідомлення українців. В його творах, листах постає окрема Русь-Україна, що поступово виборює для себе право громадянства не тільки в церквах, урядах та сеймах, але й розмовній мові. Для нього український народ - це окрема одиниця, з кожної точки зору рівноправна з народом польським чи московським[55,арк.8].

Освітня діяльність уніатського духовенства сприяла появі національної інтелігенції. В результаті навчання в польських, римських та власних навчальних закладах з'являлась українська церковна та світська інтелігенція. Відразу по укладенню унії уніати спрямували великі зусилля на заснування руських шкіл з викладанням грецької мови. І. Потій відкрив школи у Бересті та Володимирі. В 1597 р. король передав під опіку і управління митрополита Берестейську руську школу, збудовану місцевим братством, щоб “ліпший порядок і наука” були. На утримання школи та оплату праці вчителів виділялись села Торокань і Лисень, що належали Жидичинському монастирю [70,с.175].

З 1608 р. діяла школа при соборній церкві Успіння Богородиці у Володимирі[70,с.386]. На її утримання І. Потій передав “третину тисячі золотих польських, а пану бакалавру – кожного року – третину сотні золотих польських”[70,с.389]. Документи свідчать, що цей навчальний заклад існував і в 1616 р.[70,с.446-447]. В 1631 р. єпископ І. Мороховський заповідав йому шістсот польських золотих[75,с.634-636].

Й. Рутський намагався заснувати кілька руських шкіл, в яких могла б навчатись руська шляхта. Завдяки його старанням було відкрито школу в Мінську, в 1624 р. – в Новогрудку. Ще будучи намісником Віленського Троїцького монастиря, в 1615 р. він отримав королівську грамоту на право заснування шкіл у цих містах. Щоб заохотити молодь до навчання в уніатських школах, цим установам надавались права і привілеї католицьких середніх навчальних закладів. Зокрема, передбачалось викладання грецької, латинської, словенської, польської та руської мов[68,с.69-71].

В цілому на той час в Україні функціонувало близько тридцяти шкіл. Цікаво, що очолювали їх та займали провідні позиції представники василіанського чину, які, в результаті широкого реформування ордену Й. Рутським, почали займатись активною апостольською діяльністю. При школах створювались так звані Марійні дружини, що організовували молодь на широкій релігійно-духовній основі[55,арк.10]. Митрополит з цього приводу писав: “І так Русь побачить, що ми справжня Русь, бо ми прикрашаємо рідну мову”[283,с.273]. Йосиф Вельямін Рутський мріяв про навчальний заклад, який задовольнив би потреби всієї церкви. Взагалі, це дуже цікава постать в історії української греко-католицької церкви. В. Липинський так писав про нього: “Був

у Польщі владикою з українським національним переконанням і міг щиро, не надуживаючи національного імені, бажати загального добра народу“[213,с.295].

I. Потій планував заснувати власну духовну семінарію. Перебуваючи разом з К. Терлецьким у Римі (1595 – 1596 рр.), він познайомився і запросив в Україну доктора богослов'я грека Петра Аркудія. Незважаючи на великі труднощі в зв'язку з відсутністю професури, яка б володіла латиною, митрополит все-таки відкрив в 1601 р. семінарію у Вільно. Викладачем цього навчального закладу, в якому навчалось лише дванадцять учнів, був і Аркудій[281,с.56]. Відомо, що до відкриття семінарії, зокрема в 1599 р., він працював вчителем у вищезгаданій Берестейській школі, за що отримав в пожиттєве управління монастирське с. Торокань[70,с.196], а в 1601 р. за клопотанням Л. Сапеги одержав Лаврашевську архимандрію з вотчинними людьми, угіддями і прибутками[70,с.241].

Матеріальне становище семінарії підтримав Сигізмунд III, який в 1605 р. передав на її утримання село Печерани з присілком Ленищовиці в Новгородському повіті, села Сингачі і Листоли в Пінському повіті, які незаконно тримав пан Абрам Мишка, села Гудиловичі і Пересудовичі, якими безправно володіла дружина Гаврила Солтана[68,с.32]. Існував уніатський навчальний заклад в Холмі, про що свідчив холмський єпископ Мефодій Терлецький, перебуваючи в 1644 р. з місією у Сербії. Він радив послати кількох найталановитіших хлопців до його школи-гімназії, в якій вони зможуть вивчити “чистий грецький обряд“[283,с.274].

Вищу богословську освіту можна було отримати за кордоном. Починаючи з 1615 р. українці могли завершити свою освіту в так званих колегіях академічного типу. За поданням митрополита Рутського у цих колегіях гарантувалось визначене коло місць для студентів грецького віровизнання з Русі: по шість у Браневі(Браунсберзі) та Вільно, по два в Оломоуці, Празі й Відні, чотири – у Грецькій колегії в Римі та два – у Граці[343,с.21]. Пільгами користувався передовсім орден Василіан, і власне таку дуже високу на той час освіту отримували більшість з ієрархів уніатської церкви – митрополити, єпископи, архимандрити. Крім того, чимало українських юнаків навчались в західних вищих навчальних закладах поза квотою. Вихованці цих закладів принесли в Україну плоди західної вченості. Проте, користуючись латиною та польською мовою, українець не ставав відразу католиком. Навпаки, всі зусилля було направлено на оволодіння знаннями Заходу, щоб мати змогу змагатись з католицизмом і на конфесійному рівні.

Уніатське духовенство розглядало свою церкву як суттєву ознаку української національності, а тому намагалось протидіяти переходам українців в католицизм. В 1624 р. митрополит Рутський у повідомленні в Рим свідчив, що кожного року бодай сто осіб шляхетського походження залишають унію і приймають латинський обряд. Навіть василіани переходять в католицизм [125,с.532]. Владика наважився зауважити римській конгрегації пропаганди віри, що таку унію не можна назвати унією двох рівноправних обрядів, а швидше

подавленням одного обряду іншим. Найболючішим докором з боку православних був для нього закид, що “унія позбавила Україну національної прикраси, що нею є лицарський стан і стала тільки помостом до латинства“[213 ,с.293]. Рутський присвятив все своє життя боротьбі проти цього.

Таким чином, в першій половині XVII ст. були сформульовані основні засади обґрунтування автокефалії української православної церкви. Право України на власну церкву доводилось на документальному рівні, виходячи із постанов, грамот, рішень вищих урядових органів держави. Українська православна церква мала законні підстави на існування, що безпосередньо пов’язувалось із буттям самої нації. Вона мала ряд особливостей, що виокремлювали її серед інших і визначали як українську. В суспільній свідомості відбувалось ототожнення понять боротьби за українську православну церкву і боротьби українців за національні права на теренах багатонаціональної Речі Посполитої.

Фактично, в першій половині XVII ст. в Україні функціонувало дві українські церкви. Уніатська церква теж стала виразником інтересів частини українців. Активна різнопланова діяльність уніатських ієрархів забезпечила формування основ світоглядної концепції нової церкви на українських землях, що ґрунтувалась на національних засадах. Уніати усвідомлювали свою належність до українського народу і намагались будь-якою ціною довести це. Своїми полемічними творами та практичною діяльністю по розбудові своєї церкви, збереженню традиційної православної обрядовості й церковно-слов’янської літургії, використанню розмовної українсько-руської мови, створенню мережі освітніх закладів вони стверджували ідентичність з українським народом. Більше того, і православні полемісти, і офіційна влада, і польське суспільство, і папський престол розглядали уніатів як частину Русі.

РОЗДІЛ 4

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЇ ТА УНІАТСЬКОЇ ЦЕРКОВ В СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСАХ НАЦІОНАЛЬНОГО СПРЯМУВАННЯ НАПРИКІНЦІ XVI – В ПЕРШІЙ

ПОЛОВИНІ XVII СТ.

4.1. Українське козацтво в планах і діях православного та уніатського духовенства

Протягом першої половини XVII ст. ідея боротьби за релігійні права забарвлює всі політичні та соціальні протиріччя в Україні. Релігійний фактор займав важливе місце в національному русі. В таких умовах православна церква, маючи кількавікову традицію та заручившись підтримкою козацтва, виступала для місцевих жителів як важливий авторитет. Інтегрована в українські суспільні структури, вона була одним із найголовніших соціальних регуляторів. Хоч її позиції були значно підірвані, вона продовжувала користуватись великим впливом в Україні. Цьому значно сприяв союз православного духовенства з козацтвом. Адже останнє в той час фактично стало провідною соціальною силою українського національного руху, а православне духовенство давало цьому процесові релігійно-ідеологічне забезпечення. Православну церкву та українське козацтво зближувало ще й те, що й ті, й інші знаходились в опозиції до офіційної влади. Це спонукало їх шукати шляхи до порозуміння та виступати спільно в боротьбі за свої права й привілеї.

Ще наприкінці XVI ст. козаки починають активно втручатись в суспільно-політичні та церковно-релігійні відносини в Україні. Зокрема, загони С. Наливайка взяли помітну участь в боротьбі навколо підготовки та впровадження церковної унії. Вони здійснили кілька нападів на прихильників унії. Луцький староста Олександр Семашко звинувачував острозького священика Дем'яна Наливайка, що він із загонами князя Петра Вороницького та пана Олександра Гулевича, які підтримували повстання, напали на м. Тучин, що належало Семашко, розорили маєток, забрали коней та худобу і знайшли притулок в Острозі[188,с.12]. Інші повстанські загони Григорія Лободи здійснили напад на Луцький замок – головний осідок Семашка[262,с.18].

Взимку 1595-1596 рр. козацький загін Северина Наливайка за допомогою слуги єпископа Терлецького князя Флоріана Гедройца пограбував маєтності Луцької єпископії, особисте майно єпископа та його брата Яроша Терлецького. Зокрема, скориставшись від'їздом К.Терлецького в Рим, 14 грудня 1595 р. вони здійснили наїзд на єпископський маєток Будорож, а 14 лютого 1596 р. – на маєток Дубую, що належав Я.Терлецькому[75,с.124]. Згодом козаки на чолі з Ф. Гедройцем напали на м. Отавчиці. Повстанці забрали речі єпископа, що зберігались в пінського міщанина Григорія Крупи: золото, срібло, клейноди, шати, убори церковні, гроші, листи, привілеї, справи різні, мамрани на борги значних сум пенезей[75,с.125]. Золоті і срібні речі вони частково передали “попу острозькому Дем'яну”[188,с.13].

Цікаво, що князь Острозький не використав королівського дозволу на арешт винуватців. Більше того, за його наказом острозький староста Ждан Боровицький кинув до в'язниці єпископських послів[188,с.14]. Всі ці події

можна пояснити лише тим, що старий князь активно боровся проти унії, оскільки ієрархи не взяли до уваги його унійні плани. Можливо, що козаки нападали на уніатських діячів на замовлення князя Острозького. В такому разі, як вважає С. Плохій, вони були скоріше інструментом, ніж самостійним чинником у релігійній боротьбі 1595-1596 рр. і не мали власної релігійної програми[262,с.19]. Однак, їх дії засвідчили факт існування нового суб'єкта суспільно-політичних відносин в Україні, із силою і значимістю якого необхідно рахуватись.

Православні ієрархи швидко оцінили нову ситуацію і зуміли використати її на користь своєї церкви. Вже протягом першого десятиліття XVII ст. запроваджується принцип співпраці православної церкви та козацтва. Завдяки зусиллям духовенства в козацькому середовищі закріпилось усвідомлення зв'язку Війська Запорізького з традиціями князівського війська, зі “старою Руссю“, що зберігало в суспільстві відчуття національної окремішності. Тісний союз між церквою та козацьким військом дещо стабілізував православну громадкість, а також створював перспективи на її майбутнє. Підтримка козаками православних владик давала можливість чинити опір їх опонентам. Поступово мінялись форми боротьби, а відтак поряд з різноманітними протестаціями до короля чи сейму, позовами до судів та відмовами священиків коритись уніатському митрополиту тепер траплялись і збройні виступи.

Ще в жовтні 1599 р. уніатський митрополит І. Потій скаржився на києво-печерських монахів, що вони за допомогою козаків не допустили його введення у володіння селами, що належали монастирю, і передавались йому як архимандриту Києво-Печерської Лаври[68,с.3]. Щоб утримати за собою цю обитель та її маєтності, в наступному році православні знову використали козаків. Так, коли митрополичий служебник Ф. Пучковський прибув перепідпорядкувати І. Потію с. Печерськ в Ошмянському повіті, то маєток охороняв озброєний загін козаків. Служебника та возного, коли вони наблизились до воріт, навіть обстріляли[83,с.289].

Досвід співпраці печерських монахів із запорозьким козацтвом в 1610 р. успішно використало православне духовенство м. Києва у протистоянні з уніатським митрополичим намісником ігуменом Видубицького монастиря протопопом Антонієм Грековичем. Православні священики закликали місцеве населення не ходити до Софіївського собору, поки богослужіння там будуть здійснювати уніати. Діючи в цьому напрямку, загін на чолі з козаками Петром і Іваном виставив пости на вулицях, що вели до Софії й пояснювали людям, що їх хочуть хрестити в “лядську віру“[94,с.134]. В цьому випадку, як і в наступні рази, козаки однозначно підтримали православний клір, виступивши проти уніатів.

29 травня 1610 р. гетьман запорозького війська Григорій Тискиневич надіслав лист до київського підвоєводи Михайла Мишки-Холоневського, в якому просив стримати Грековича, бо козаки “за церкву свою Східну і за віру грецьку готові голови покласти“[124,с.29]. В козацькій декларації 1610 р. проголошувалась повна солідарність козацтва з українським православним

духовенством в справах релігійної боротьби й готовність козацтва служити їй всіма силами своїми[145,с.202].

Грекович в протестації, внесеній до Київських гродських книг, підтверджував дані про відносини київського духовенства з козацтвом. Він скаржився, що гетьман Г. Тискиневич прислав київському підвоєводі лист, в якому давав згоду на його вбивство, і що вже був напад одним козаком[68,с.65-67]. Більше того, митрополичий намісник подав позов до королівського задворного суду на православне духовенство та міщан, в якому звинувачував їх в організації замаху на нього, що мав місце у Видубицькому монастирі. Якийсь запорожець проник на територію монастиря і вистрілив в Грековича, проте не влучив[83,с.345-346].

На нашу думку, в перші десятиліття XVII ст. уніатські ієрархи допустились ряду стратегічних помилок, недооцінивши силу козацтва. З моменту виникнення їх церкви владики розглядали козаків як деструктивний елемент, функції якого обумовлювались бунтами та розбійництвом. Тому вони зайняли позицію засудження їх діяльності, зробивши ставку на польський уряд та українських можновладців. Для більшості уніатських діячів, світогляд яких формувався в елітарному аристократичному середовищі і віддалених від проблем Наддніпрянської України, козацтво було чуже і незрозуміле. Однак вже дії наливайківців засвідчили те, що козаки можуть досить відчутно впливати на суспільно-політичну ситуацію. Це швидко оцінили православні ієрархи, і саме вони почали широко використовувати козацтво в протистоянні зі своїми опонентами.

В 1618 р. Грековича таки вбили, коли він знову почав тиснути на православне духовенство. Митрополит Й. Рутський звинувачував перед Люблінським трибуналом київське духовенство, міщан та шляхту, що вони “здавна противляться зверхній владі своїх митрополитів і підбурюють людей та козаків проти нього, як і проти його попередників”[94,с.164;142,с.399]. Король призначив комісію для розслідування вбивства, а також наказав місцевій владі в особі київського воєводи Фоми Замойського, київського біскупа (ім’я в документах не вказано), земського судді Яна Аксака, земського підсудка Петра Златопольського і гродського писаря Павла Реховського всіляко сприяти слідству[94,с.169]. Водночас, він вимагав від гетьмана та запорожців видати вбивць[83,с.359]. Проте справа залишилась нерозкритою. Можливо, не останню роль у цьому зіграло небажання польського уряду загострювати ситуацію в той час, коли він гостро потребував допомоги українських добровольців у черговій війні з Московією.

Місцеві уніати підозрювали певне коло причетних до цього вбивства сил. На слідстві брат вбитого пізніше агента митрополита Оклинського, направленого до Києва для збирання податків з міщан, стверджував, що вбивство організували “київські козачки – могло бути їх з тридцять, з ведомости войта киевського Федора Ходики и всех радец того ж Киева” [142,с. 399]. Напевне, тут можна погодитись з М. Грушевським, який вважав, що ці вбивства не були ініційовані ні вищим київським духовенством, ні магістратом,

а лише свідчили про союз православної церкви з козацтвом та Київським магістратом у захисті православної віри.

В черговій скарзі до Сигізмунда III Й. Рутський свідчив, що козаки чинять як самому митрополиту, так і його слугам “кривди незносные и в отправованью хвалы Божое в церквях перешкодою являються”[94,с.166-167;с.169]. Більше того, в зв’язку з вбивством Грековича митрополит наклав інтердикт, тобто заборонив відправляти богослужіння в церквах всієї київської діоцезії поки не будуть знайдені винуватці. Однак, козаки не визнали митрополичого інтердикту, і за їх підтримки православні церкви міста продовжували функціонувати. Король був змушений відрядити до козаків комісарів, щоб вимагати від них підписку про згоду виконати інтердикт[94,с.166-167].

В 1614 р. архимандрит Києво-Печерської Лаври Є. Плетенецький за допомогою козаків повернув значні маєтності монастиря. До речі, саме за сприяння козацтва він дістав Печерську архимандрію. Зібравши озброєний загін з козаків та своїх бояр і селян, Плетенецький відібрав частину земель в с. Ставках, що в свій час захопив волинський воєвода Олександр Острозький[75,с.444]. Митрополит І. Потій скаржився, що архимандрит та братія Києво-Печерської Лаври відмовляються передати йому прибутки та маєтності монастиря, зокрема осілих на Звіринці, озера Гачище, Барвище, Кальне, дані медові; і, що саме важливе, підговорюють козаків проти уніатського митрополита та духовенства[75,с.411-413].

Це яскравий приклад того, що православне духовенство безумовно впливало на формування свідомості козацтва та на напрям його діяльності. І це було набагато дієвішим, ніж скарги уніатського митрополита в суди та до короля. Поодинокі спроби уніатів залучити козаків на свій бік були безрезультатними, оскільки були надзвичайно несмілими і запізнілими. Православний клір отримав монополію у взаємовідносинах з провідною верствою суспільства, якою стало українське козацтво.

На думку В. Щербака, в першій чверті XVII ст. на території Київського воєводства політичні й конфесійні настрої козацтва, міщан, шляхти в багатьох аспектах співпадали тому, що, ймовірно, серед них існувала угода, можливо, навіть у формі присяги, про відстоювання православ’я[339,с.74]. Православне духовенство в особі козацтва знайшло могутню підтримку для самозбереження та впливову силу для переваг у релігійній боротьбі. Завдяки діяльності козаків на чолі з гетьманом П. Конашевичем-Сагайдачним в 1620 р. було відновлено православну ієрархію. Сагайдачний, для якого конфесійні пріоритети були чітко визначені, енергійно проводив політику підтримки української православної церкви. За словами Якова Собеського його прихильність до православ’я межувала з передсудами[275,с.37]. За його часів поняття “козак” і “православний” у масовій свідомості стали синонімами. Розглядаючи церкву як вагомому ідеологічну силу, гетьман спирався на неї у своїх соціально-економічних та політичних планах, розраховуючи мирним шляхом розв’язати національно-релігійну проблему.

На прохання козаків та під їх охороною в Київ прибув єрусалимський патріарх Феофан. Після наради, на якій були присутні представники фактично з усієї України, і яка носила характер національного конгресу, було здійснено хіротонію вищого православного кліру. Крім Феофана, в ній взяли участь софіївський митрополит Неофіт та страгонський єпископ Авраалій. Були висвячені митрополит та п'ять єпископів української православної церкви. Зокрема, митрополитом став ігумен Михайлівського монастиря в Києві Йов Борецький; полоцьким архієпископом та вітебсько-мстиславським єпископом – ієромонах Мелетій Смотрицький; перемишльським та самборським єпископом – ігумен Межигірського монастиря Св. Спаса Ісайя Копинський; володимиро-берестейським єпископом – архимандрит Трахтемирівського монастиря Єзекиїл-Йосиф Курцевич; луцьким та острозьким єпископом - ігумен Черчицького монастиря (під Луцьком) Ісаак Борискович; холмським й белзьким єпископом – ігумен Милецького монастиря Паїсій Іполитович.

Згідно традиційній історіографії, в результаті цих дій союз між православною церквою та українським козацтвом, що намічався вже на початку століття, був фактично закріплений. Духовенство отримало сильного військово-політичного спільника, а козацтво забезпечило собі прихильність широких верств українського суспільства, які обстоювали свої національні та релігійні інтереси. Означений союз став важливим чинником збереження та відродження православної церковності, оформивши широкий суспільний рух, що репрезентував духовні та політичні інтереси української народності.

На нашу думку, завдяки цьому союзу православне духовенство отримало можливість безпосередньо впливати на діяльність козацтва, спрямовуючи його силу в необхідне для своєї церкви русло. Крім того, формування козацької юрисдикції на значних територіях проживання православного населення сприяло відновленню нормального існування православної церкви та повертало традиційні для православ'я стосунки із світськими владними структурами [181, с. 238].

Православне духовенство поряд з козацтвом брало активну участь в суспільно-політичному житті України і досить часто визначало напрям його діяльності. На козацькій раді в урочищі Суха Діброва в середині червня 1621 р. були присутні і представники православної церкви – митрополит, єпископ Курцевич, близько трьохсот священників та півсотні ченців. Було прийнято рішення про надання допомоги Речі Посполитій у війні з Туреччиною. Натомість, козацька делегація на чолі з П. Сагайдачним та Є. Курцевичем у Варшаві вимагала від польського уряду поступок у релігійному питанні, зокрема визнання висвяченої в 1620 р. православної ієрархії.

Водночас, православна духовна еліта намагалася обґрунтувати легітимність нової ролі козацтва в суспільному, політичному, релігійному житті України посиленнями на історичну традицію та уявні зв'язки козацтва з князівськими часами. Зокрема, в Протестації православних ієрархів від 28 квітня 1621 р. проводилась думка, що козаки є спадкоємцями давнього князівського лицарства: “Щодо козаків, то про цих лицарських людей ми

знаємо, що вони рід наш, наші браття і правовірні християни. Це ж того покоління військо, що за Олега, монарха руського, по морю плавало і Константинополь штурмувало. Це їх предки разом з Володимиром христились, віру християнську від Константинопольської церкви прийняли”[99,с.295]. В цьому документі, авторство якого традиційно приписують Й. Борецькому та М. Смотрицькому, декларувалась готовність українців терпіти навіть смерть за національно-релігійну справу.

Реально оцінюючи перспективи і можливості даного союзу, православне духовенство часто використовувало козаків, щоб покращити матеріальне становище своєї митрополії та протистояти зміцненню позицій уніатської церкви. Наприклад, у 1622 р. козаками був розгромлений Шаргородський уніатський деканат на Поділлі[83,с.13]. У вересні того ж року завдяки козацтву православні перешкодили уніатам заснувати при Софіївському соборі василіанський монастир та школу. Десь в серпні до Києва прибули чотири василіани-ченці на чолі з Олександром Школдицьким, що мав стати настоятелем новозаснованого монастиря. Ймовірно, їх підтримували два місцеві уніатські священники. 21 вересня козаки з великим натовпом православних ввійшли в собор, схопили ченців, ув’язнили їх, а вночі вивезли в Трахтемирівський монастир.

Митрополичий намісник Вацлав Садковський повідомляв, що “запорозьке військо козацьке забрало в полон всіх софіївських ченців”[94,с.184-185]. Як свідчать документи, монахи перебували в полоні десь місяць – півтора, після чого були звільнені за посередництва митрополита Й. Борецького[83,с.362]. В цей час ігумен Кирилівського монастиря Киприян Лабунський-Жеребило за допомогою козацького загону здійснив наїзд на маєток уніатського митрополита с. Бабенець. Нападники повидирали борті, захопили митрополичі землі на мильо вглиб маєтку, завдавши шкоди в тисячу кіп литовських грошей[83,с.362-363;94,с.184-185].

В 1625 р. православне духовенство за допомогою козаків провело широкомасштабну кампанію проти київського війта Федора Ходики та членів магістрату. Наприкінці 1624 р. загострились стосунки між митрополитом Й. Борецьким та київським магістратом і місцевим уніатським духовенством. Очевидно, впливові міщани були невдоволені тісною співпрацею Борецького з козаками, з якими вони мали непрості стосунки. В результаті війт через посередництво уніатського священника Івана Юзефовича звернувся до уніатського митрополита Й. Рутського, виявивши готовність прийняти унію[83, с.305]. Більше того, унійні настрої поширились і серед православного духовенства міста[83,с.369-370].

Приводом до початку дій православних стало запечатання Ходикою Воскресенської церкви на Подолі та підпорядкування маєтків цього храму магістратові. За цю церкву довгий час судився з київськими міщанами вищезгаданий І. Юзефович, про що мова піде далі. Упорядники збірника “Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст.” вважають, що саме в другій половині 1624 р. судова суперечка

вирішилась на користь уніата, а війт прийняв рішення запечатати храм до офіційного передання новому настоятелю, або ж парафіяни не визнали унії, і тому Ходика до порозуміння з Юзефовичем запечатав церкву.

На нашу думку, найвірогіднішим є останнє припущення. Підтримка місцевою владою уніатського священика та ще й переговори війта та членів магістрату саме з цим священиком про перехід до уніатської конфесії зіграли вирішальну роль у виступі православних і козаків. Крім того, Ходика дозволяв собі привселюдно критикувати православного митрополита й козаків. Ситуація ще більш ускладнилась, коли помер архимандрит Києво-Печерської Лаври Є. Плетенецький, і було невідомо, хто буде його наступником: православний чи уніат.

Виходячи з цього, Й. Борецький звернувся до Війська Запорозького із закликом захистити православну церкву. Митрополит вимагав більшої активності козацької старшини в боротьбі з унією. Отже, козаки вдалися до рішучих дій, в результаті яких в січні 1625 р. Воскресенську церкву було розпечатано, а війта Ходика та інших членів магістрату заарештовано. Із листа запорозького гетьмана Каленніка Андрієвича до православного владики від 17 лютого 1625 р. відомо, що війта випустили на поруки, а козацькі полковники З. Скапський і Н. Гиря отримали розпорядження про подальші дії у його справі. Гетьман підтвердив готовність козацтва і надалі захищати інтереси православної церкви, але водночас проявив певну розважливість, застерігаючи митрополита від необдуманих кроків у справах віри[83,с.369-370].

На думку дисертантки, після цього трапились ще якісь події, про що документи мовчать, оскільки на початку березня козацькі полки знову побували в Києві, схопили та привселюдно стратили І. Юзефовича, а також знову ув'язнили членів магістрату. Ходика було страчено в Трипіллі, інших радців певний час утримували в полоні[83,с.370-372]. Беручи до уваги попередні судження Каленніка Андрієвича, стає очевидним, що уніати якимось чином спровокували козаків. Тоді ж запорожці захопили церкву Св. Василя, що була розташована на софіївських ґрунтах і підлягала юрисдикції уніатського митрополита[94,с.196], та передали її православній капітулі міста.

Нововисвячені ієрархи однозначно підтримували дії козаків, оскільки владики фактично існували завдяки козацтву. Перебуваючи в Києві під захистом козацьких загонів, Й. Борецький зміг приступити до виконання митрополичих обов'язків. Адже польська влада офіційно не визнавала нововисвяченої ієрархії української православної церкви. Митрополиту вдалося відновити соборну діяльність церкви, займатись шкільництвом та видавничою діяльністю.

Проте після закінчення Хотинської війни стосунки козаків з урядом Речі Посполитої постійно ускладнювались і переросли в 1625 р. у військовий конфлікт, відомий як повстання Марка Жмайла. Ці події не могли не вплинути на позицію православної ієрархії. Й. Борецький змушений був вдаватись до складних політичних маневрів між протилежними полюсами суспільно-релігійних сил в державі. Так, поряд з активними діями проти поширення

впливу уніатської церкви наприкінці 1623 – на початку 1624 р. відбувались напівтаємні переговори православного митрополита з василіанами про примирення церков.

У першій чверті XVII ст. релігійна боротьба тісно пов'язувалась з національно-визвольним рухом, провідну роль в якому відігравало козацтво. Одночасно, прослідковувалась залежність політики польського уряду щодо конфесійної проблеми в Україні від внутрішньої ситуації в країні та від стосунків з козацтвом. Так, зокрема, як зазначає Б. Флоря, під час козацької війни 1625 р. в Україні панувало переконання, що послаблення козацтва і насадження “латинської” віри – це дві складові однієї політики[316,с.130]. В результаті повстання Марка Жмайла та рішучої відмови в 1627 р. гетьмана Михайла Дорошенка взяти участь у війні проти Швеції правлячі кола Речі Посполитої погодились на проведення узгоджуючого православно-уніатського собору.

Було призначено окремо синоди для уніатів у Володимирі та православних у Києві та спільний синод у Львові, а також висувалась пропозиція обрати спільного митрополита. 9 липня Й. Борецький відкрив помісний православний собор, на якому були представники від духовенства, шляхти, козацтва. Але собор закінчився безрезультатно. На думку Ю. Джеджули, Борецький здійснив блискучий політичний маневр, зірвавши за допомогою козацтва спроби польського уряду нав'язати свої умови урегулювання церковних справ[156,с.38].

Автор не може погодитись з такою оцінкою собору 1629 р., оскільки це була можливість налагодити взаємопорозуміння між двома церквами на українських землях, що могло б в подальшому сприяти стабілізації суспільно-політичного життя краю та уникнути багатьох негативних процесів кінця XVII-XVIII ст. Таким чином, наприкінці 20-х років духовенство, можливо, досягло б взаємовигідної угоди між собою, аби не вороже ставлення до неї та сильна протидія козацтва. Для останніх будь-які компроміси були не прийнятні.

Після 1596 р. відчутний вплив набрало духовенство козацького походження, досить часто без відповідного вишколу. Козацькі теологи, як називає їх М. Грушевський, нерідко ставали творцями та пропагандистами суспільних стереотипів. Вони не цікавились ознаками відмінності вір та богословних проблем, що могли лягти б в основу порозуміння. Для них була зрозуміла одна дихотомія: наша, руська православна віра або польська римська віра.

Проте, важливо відзначити, що існували певні групи козаків, що мали приязні стосунки з уніатським духовенством чи навіть служили йому. Луцький єпископ Малинський мав на службі невеликий загін козаків, який брав участь в наїзді владики та князя С. Сокольського на православну церкву Св. Дмитра у 1615 р.[83,с.145]. В листі невстановленої особи до Риму, що була разом з Й. Рутським в Києві під час візитації 1629-1630 рр., згадується козацький отаман Путивлець, “чоловік добрий”, що підтримував місцевих уніатів[83,с.380-381]. На жаль, ці факти не стали масовими, й уніатське духовенство так і не змогло

залучити українське козацтво на свою сторону.

В 30-х роках XVII ст. принцип співпраці між православною церквою й козацтвом став ще більш дієвим. Релігійне гасло залишалось і тоді, і в майбутньому ідеєю, яка інтегрувала та репрезентувала увесь комплекс соціально-політичних і культурно-національних потреб, ідеалів, прагнень, цілей й вимог та забезпечувала єдину ідеологію для повсталого різностанового народу. Так, козацьке повстання Тараса Федоровича (Трясила) відбувалося саме під гаслом війни за православну віру. Універсал Т. Федоровича закликав до боротьби всіх, “хто був козаком, і тих, хто ними хоче бути, щоб прибували, вольностей козацьких заживали, віру благочестиву від замислів лядських рятували” [205, с.102]. Вперше було сформульовано повстанцями програму, яка поєднувала соціально-економічні і, що важливо для нас, національно-релігійні вимоги.

У свідомості духовенства, наближеного до митрополита, повстання однозначно пов’язувалось з боротьбою православних проти унії. Борецький з ієрархами звернулись до запорожців з листами, закликаючи їх виступити на захист православної віри, бо “ляхи утискають нашу віру, ... забирають церкви”. Духовенство навіть безпосередньо брало участь у діях повстанців. Дружина руського воєводи Софія Даниловичева скаржилась, що ігумен та братія Київського Пустинно-Нікольського монастиря за згодою керівника повстанських загонів Тараса Трясила захопили с. Ворон’ї Лози, Бужин, а також перевіз на р. Дніпрі напроти м. Крилова [75, с.621-622].

Архимандрит Києво-Печерської Лаври Петро Могила озброїв більше тисячі монастирських селян і, запросивши для керівництва сто п’ятдесят запорожців, напав на маєток уніатського митрополита Й. Рутського с. Зазимово. Запорожці тримали село в облозі протягом тижня, а селяни архимандрита тим часом частково зібрали, частково знищили хліб на полях та порубали бортні дерева [75, с.618-620]. Інший загін Могили напав вночі на слуг Криштофа Лишки, відібравши в них зброю й худобу, яку вони гнали до Дніпра на переправу. Виявляється, ця худоба належала повсталим козакам, а Лишка відбив її в них під Переяславом [75, с.615-618]. Помітну роль у першій половині XVII ст. відіграв Трахтемирівський монастир, який на той час був офіційною запорозькою патрональною святинею. Там відбувались козацькі ради, наради козацтва з духовенством, містився козацький арсенал. Фактично, цей козацький монастир був стратегічним, воєнним та політичним штабом козацтва [312, с.52].

На релігійний аспект повстання Федоровича вказував і коронний гетьман С. Конецьпольський у своїй реляції на сейм 1631 р.: “Прийшли до них від деяких осіб грецької релігії, як духовних, так і світських, грамоти в яких повідомлялось, що їх віру знищують, церкви відбирають, з проханням, щоб вони стали на захист своєї віри. Ці запевнення розбудили народ і підняли всю Україну так, що ніхто з місцевих жителів не був безпечний в своєму домі” [339, с.76].

На початку 30-х років козацтво переходить із стану “в собі” і “для себе” у “політичний народ” [292, с.9], який добивався не лише зрівняння у правах із

шляхтою, але й визнання національно-релігійних інтересів українського народу. В нових умовах суспільно-політичного життя в Речі Посполитій православна церква стає вирішальним чинником в об'єднанні різних верств суспільства та консолідації нації. На нарадах православної шляхти з митрополитом в Житомирі, на козацькій раді в Сухій Діброві підкреслювалась солідарність світських людей з православним духовенством, а козаки присягнули, що будуть боронити свою віру “аж до горла”.

Козацькі збори в Прилуках влітку 1632 р. обрали послів на конвокаційний сейм. На сеймику Київського воєводства старшина Війська Запорізького звернулась із закликом про спільні дії до православної шляхти, аргументуючи це спільністю віри. Гетьман Іван Петрижицький запропонував спільно відстоювати національно-релігійні інтереси українців, зокрема визнання прав православної церкви. Козацьке посольство отримало детальну інструкцію: “Щоб наша руська нація при своїх правах і свободах, а наше благовірне духовенство при церквах, своїх порядках і добрах, що їм належать, могло вільно відправляти службу Божу, і більше не зазнавали від уніатів біди й обтяження” [91, с.33].

Новий митрополит Петро Могила взяв курс на пошук компромісу та розв'язання проблем мирно, шляхом взаємних поступок. Ієрархія 1632 р. була шляхетського походження, обрана не собором світських і духовних представників, а тільки православними депутатами сейму. Церкві були необхідні молоді, енергійні, діяльні, що мають широкі зв'язки в державі, люди, які б могли твердо відстоювати надані православним права та відбивати напади з боку противників. Саме таким був українізований молдавський воєводич Петро Могила, який став митрополитом ще при житті митрополита І. Копинського. Реформуючи всі царини церковного життя, він намагався створити тип авторитетного в масах письменного проповідника.

Митрополит зміг здійснити реформу, оскільки усвідомлював, що за ним стоять широкі кола українського суспільства - шляхта та козацтво. Знайомство П. Могили з останнім відбулося ще під час Хотинської війни 1621 р., коли він належно оцінив “техніку й лицарське завзяття” козаків. Велике значення мав вплив митрополита Й. Борецького, який фактично був протягом 1621-1627 рр. його релігійно-духовним провідником. Діяльність митрополита, що постійно спирався в своїй діяльності на козацтво, безумовно мала б зорієнтувати Могилу в напрямку співробітництва з козаками. П. Могила, людина надзвичайно освічена, зрозумів й оцінив силу українського козацтва і використовував в своїй боротьбі за автономний статус православної церкви в Речі Посполитій.

С. Голубєв висловив припущення, що в 1632 р. напередодні конвокаційного сейму Могила налагодив тісні зв'язки з Військом Запорізьким. Достовірними є свідчення про переговори митрополита з козаками влітку 1633 р. Владика за допомогою А. Кисіля намагався порозумітись з козацтвом, що співчувало І. Копинському, хоч і не стало його активно боронити. В результаті було досягнуто домовленості, за якою Могила відступив Копинському монастир Св. Михаїла з усіма прибутками, а останній зрікався титулу і

відмовлявся від втручання в митрополичі справи[314,с.27]. Натомість козацтво обіцяло свою підтримку новому митрополиту в справі захисту православної церкви.

В своїй практичній діяльності, спрямованій на покращення матеріального становища митрополії, владики неодноразово використовував силу й авторитет козаків. Ще перебуваючи у Львові, де відбулась його хіротонія, він наказав відібрати в уніатів собор Св. Софії. Так, 12-17 липня 1633 р. Мужилівський, Косів, Почаський, зібравши козаків, міщан та селян (всього 500-600 чол.), захопили собор й інші сусідні церкви[83,с.385]. Монахи Київського Пустинно-Нікольського монастиря свідчили, що митрополит за допомогою козаків заволодів монастирем[75,с.726].

Але для основної маси козаків створені Могилою ідеали були дуже далекі. Пересічний громадянин бачив лише, що в могилянській школі навчання ведеться латиною, твори пишуться польською та грецькою мовами, а церковні діячі далекі від народного середовища. Цьому сприяла і кампанія проти Могилы колишнього митрополита Копинського. З його відома по Україні розпускались чутки, що нібито Могила відпав від православної віри і з благословення папи стане патріархом. В таких умовах ідея українського патріархату була приречена. Адже козацтво, братства, дрібне духовенство рішуче відкидали її.

Козацтво зберігало вірність принципу, виробленому ще на початку століття та остаточно утвердженому при Сагайдачному: козаки на чолі з православними ієрархами мають однозначно виступати проти уніатської церкви. Більшість з них не розуміли, що це гасло вже вичерпало себе і головним в 30-ті роки стало не протистояння між представниками двох церков, а досягнення якогось взаємопорозуміння між ними. В даному випадку ситуація зіграла проти самих православних ієрархів, що в першій чверті XVII ст. активно спрямовували козацтво в опозицію до уніатської церкви, а в другій половині 20-х – в 30-ті роки вже прагнули порозумітись з уніатами, але ті ж самі козаки не дозволили їм це зробити. Це також привело до погіршення відносин між союзниками.

Однак, в 1635 р., коли було зруйновано козаками на чолі з І. Сулимою фортецю Кодак, і польські війська були введені на Україну, серед українського поспільства стали поширюватись чутки, що “поляки хочуть православну християнську віру знищити і церкви попалити, а козаків усіх... побити, а решту повернути до лядської віри”[316,с.130].

Під час повстання 1637-1638 рр. взаємини митрополита з козацтвом значно загострились. Зрозуміло, що одним із гасел повстанців вже традиційно був заклик боротьби за православну віру. Безпосередні дії теж були спрямовані проти духовенства католицької та уніатської церков. Шимон Окольський, чернець домініканського ордену, військовий капелан, що супроводжував коронне військо під час каральної експедиції на Подніпров'я, підтверджував це в своєму щоденнику: “...вогонь загрожує костьолам, шабля ксьондзам та ченцям”[340,с.136]. Більше того, на козацькій раді осавул Черкаського полку Ф. Щербина звернувся до митрополита, “щоб він був з ними в православній

християнській вірі і в злуці”, проте він “до черкесів не поїхав і нікого до них не прислав“[316,с.131].

Православне духовенство не втручалось у військові дії, а київський митрополит виступив як примирлива сторона. Воєвода Адам Кисіль звернувся до П. Могили з проханням посприяти у заспокоєнні повсталих. Митрополит прислав до козацького війська двох ігуменів з листом, де просив козаків, щоб вони обіцяли служити церкві і “кров свою для нас проливати, не починати бунтуватися, бо це не тільки може привести до загибелі і втрати вольності козацької, але й церкві велике руйнування завдати“[312,с.77]. Така поведінка митрополита в момент, коли козаки збиралися воювати за віру проти ляхів, тільки посилювало упередження проти нього.

Владика, який не зупинявся ні перед чим заради досягнення своєї мети, цього разу не підтримав войовничі настрої козацтва. На нашу думку, поясненням цього є те, що перед українською православною церквою на той час стояли інші завдання. До 1632 р. українське православ'я фактично існувало нелегально, поза законом. Тому православна церква всіляко підтримувала козацькі виступи, намагаючись покращити своє становище. Тепер же вона отримала офіційний статус і стала повноправним суб'єктом суспільно-політичного життя Речі Посполитої. Широке реформування церкви митрополитом вивело її з кризи й підняло на одне з чільних місць серед всього православного світу. В таких умовах вирішення існуючих проблем бачилось православної ієрархії на дещо вищому рівні, чим шляхом застосування силових методів. Однак, православна церква теж постраждала від терору польських властей після придушення повстання. Тому в наступні роки православне духовенство почало знову зближуватись з козацтвом.

Цікавим є факт того, що Я. Острянин на початку повстання послав послів до папи римського з проханням взяти його під протекторат, обіцяючи, “що цілу Україну піддасть волі папи і, коли братиме під свою владу міста і замки, робитиме це в його імені“[213,с.290]. Фактично, лідер повстанців погоджувався прийняти унію і сприяти її поширенню в Україні. Проте, на сьогодні не відомо про якісь стосунки між Острянином і уніатськими ієрархами. Гетьман чомусь звернувся безпосередньо до Ватикану, проігнорувавши місцевих вірних папи. Можливо, він керувався лише політичними міркуваннями і в особі римського пантіфіка шукав союзника в боротьбі з Річчю Посполитою. Слід враховувати, що на той час уніатська церква значно втратила свої позиції в українських землях, а митрополит Рафаїл Корсак, на жаль, не був таким самодостатнім політиком як його попередники І. Потій та Й. Рутський.

Однак, папська курія проігнорувала звернення українців, оскільки зайняла цілком однозначну позицію підтримки шляхетської Польщі й ворожого ставлення до визвольних змагань українців. Адже Рим дуже тісно пов'язував справу “подолання Схизми“ зі збереженням польсько-шляхетського панування в Україні. Про це переконливо свідчать реляції нунціїв з Варшави, в яких йдеться про козацькі повстання в першій половині XVII ст., а також інструкції, які Ватикан надсилав нунціям та своїм агентам в Речі Посполитій[240,с.38-39].

Взагалі, боротьба українців на Заході, розколотому на два віросповідальні табори, сприймалась по-різному: із співчутливим інтересом в протестантському середовищі і неприхильно, а то й вороже в таборі контрреформації.

Напередодні Хмельниччини в Україні існувало декілька концепцій державно-політичного устрою, прихильниками яких було і православне духовенство. Більшість православних ієрархів на чолі з П. Могилою, С. Косовим сповідували концепцію ягеллонського легітимізму. Вони вважали можливим й доцільним подальше існування українських земель у складі Речі Посполитої як автономного утворення (Великого князівства Руського)[251,с.15]. Мало впливовою була теорія шляхтичів-протестантів, що передбачала відокремлення України від Речі Посполитої та утворення самостійного Руського князівства на чолі з трансільванським князем Юрієм Ракочі-молодшим[251,с.16].

Зв'язки певних кіл духовенства з московським урядом та московським патріархом в першій половині XVII ст. підживлювали москвофільську концепцію. Однак, вона була досить слабка у своїх ідеологічних засадах та практичних спроможностях. Пануючою концепцією виявилась ідея утворення "козацького панства" на теренах Наддніпрянщини і на землях нової української колонізації на півдні Лівобережжя[251,с.17]. У середовищі провідних козацьких сил та середнього духовенства, що підтримувало постійні зв'язки з старшиною, вона оформлюється як концепція держави Війська Запорізького на терені цілої України.

4.2. Наростання конфронтації між православними та уніатами в 1596 – 1619 рр.

Відразу після укладення Берестейської унії між православними і уніатами розгорнулася уперта боротьба за права, привілеї та маєтності православної церкви. Місцеві сеймики в грудні 1596 р. постановили домагатись встановлення на сеймі процедури Варшавської конфедерації 1573 р., що проголошувала в Речі Посполитій релігійну терпимість та право самоуправління православної церкви. Але сейм 1597 р. засвідчив факт, що українська православна церква опинилась поза законом в безправному становищі, оскільки парламент однозначно підтримав унію, а вимоги православних навіть не розглядались. Це означувало початок сеймової боротьби між представниками двох церков за права та привілеї. Не було жодного сейму, на якому б не піднімалось питання про становище православної та уніатської церков.

На той час українська церква опинилась в катастрофічному положенні. Наступ на православ'я вівся в кількох напрямках. Православним чинили перешкоди в обійманні посад в міському самоуправлінні, економічній сфері життя; православні єпископи не мали місць в сенаті; відбувалось масове закриття православних храмів та монастирів, відібрання у них земельних володінь. Водночас споруджувались костьоли, яким надавались маєтності, створювались найсприятливіші умови для функціонування католицьких орденів, особливо єзуїтського. Схвалювалась практика приниження й знуцання над релігійними почуттями православних: примус виплачувати десятину на користь католицької церкви, заборона виконувати святі таїнства й обряди [292, с. 7]. Відомі факти передачі православних церков євреям в оренду й одержання останніми платні за проведення служби й виконання обрядів.

Про незадовільний стан православної церкви свідчить акт конфедерації православних з протестантами від 18 травня 1599 р.: “Давні фондуші, права і привілеї православної церкви знехтувані; ...церкви, монастирі... відбираються, спустошуються, руйнуються разом з пограбуванням, зневагою святинь, кровопролиттям і вбивствами; священники переслідуються: їх ображають, виганяють, позбавляють майна, б'ють, змушують до послушенства владикам, які відпали від східних патріархів; людям грецької віри не дозволяють мати зносини з патріархом. В містах чинять насильства над міщанами, тому що вони не католики: не допускають їх до цехів, ремесла, торгівлі; позбавляють права бути свідками в судах; утискають при вступі до шлюбу; навіть шляхта православної віри, по закону рівна з католицькою, буває гноблена, позбавляється честі й хліба в Речі Посполитій, коли її не допускають до урядових становищ в державі, а в приватних справах чинять перешкоди та різні ускладнення. Католицьке духовенство підбурює до знищення православ'я в Польщі...” [124, с.9].

Не на багато кращим було становище уніатської церкви та її вірних. Церква переживала період становлення, але не могла зіпертись ні на широкий

загал громадськості, ні на польський уряд, підтримка якого була непостійною і непослідовною. Якщо уніати і отримували якісь привілеї, то за рахунок православних, що стало причиною несприйняття уніатства і постійного напруження та конфронтації в українському суспільстві. Уніатський митрополит і єпископи так і не отримали місць в сенаті, а духовенство не було зрівняне в правах з католицьким. Так, наприклад, в 1605 р. сім членів Луцької уніатської капітули були притягнуті до Луцького гродського суду за скаргою збирача податків Бартоломея Опралка. Священики звинувачувались у відмові виплатити податок в розмірі 10 злотих. Під час розгляду справи адвокат останніх доводив, що його підзахисні не повинні сплачувати цей податок, оскільки духовенство латинського обряду звільнене від цього побору. Проте суд підтримав позивача, зобов'язавши духовенство виплатити податок та заборонивши подавати апеляцію до Люблінського трибуналу[83,с.125-127].

В 1598 р. на з'їзді у Луцьку частина волинської шляхти на чолі з князем Ю. Чарторийським та каштеляном М. Мишкою склала заяву на ім'я короля і сенату, в якій висловлювала згоду прийняти унію й закликала польський уряд підтримати новостворену церкву і не брати до уваги вимоги православних[83,с. 102-103]. У відповідь православні шляхтичі, очолені князем К. Острозьким, вирішили об'єднати свої зусилля з протестантами. На нашу думку, це мала бути політична угода, на яку православні погодились, щоб вистояти на політичній арені Речі Посполитої. На з'їзді у Вільно в 1599 р. було створено православно-протестантську конфедерацію, сторони якої домовились виступати спільно проти прокатолицької політики уряду.

В результаті православні здобули деякий успіх на Краківському сеймі 1603 р. Завдяки ратифікації сеймом податку на ведення війни в Лівонії король погодився на вибори православного архимандрита Києво-Печерського монастиря та обіцяв просити папу про відміну бреве, в якому монастир зараховувався до володінь уніатів[260,с.85].

Конфлікт щодо Києво-Печерського монастиря виник ще в 1593 р. Після смерті володимирівського єпископа Мелетія Хребтовича-Богуринського, який одночасно й управляв вказаним монастирем, архимандритом став Никифор Тур. Відомо, що в 1593 р. королівський коморний Ян Сосницький передав останньому монастирське майно. Тоді ж, спираючись на ставропігійні права монастиря, новий архимандрит відмовився підпорядкуватись на той час ще православному митрополиту Михайлові Рогозі. Очевидно, причиною цього протистояння були унійні плани та боротьба різних кіл суспільства з цього приводу. Так, Н. Тур був присутній на Львівському соборі в січні 1593 р., зібраного єпископом Г. Балабаном проти унії, про що свідчить його підпис на соборній грамоті[70,с.84].

Архимандрит заявив митрополитові посланцю священику Костянтину, що митрополит в монастирі ніякої влади не має[70,с.77]. Після проголошення унії М. Рогоза за неучасть в роботі уніатського собору позбавив Н. Тура архимандритства та заборонив йому проводити богослужіння[94,с.91]. Сигізмунд III видав три грамоти, наказуючи монастирю покоритись Рогозі як

своєму митрополиту та вимагаючи від Київського магістрату та православного духовенства визнати за собою владу Рогози[70,с.177;94,с.98].

Київський возний Роман Овсяний прибув в монастир з королівськими грамотами, але монахи його не впустили і наказ не виконали. В відповідь король викликав архимандрита Тура на суд. За судовим вироком 18 листопада 1597 р. Києво-Печерський монастир повинен бути переданий під владу митрополита Рогози з усіма маєтностями[94,с.98]. Якщо рішення не буде виконано, монастир мав сплатити сто тисяч кіп литовських грошей[246,с.49]. Королівська грамота до всіх підданих Києво-Печерського монастиря, вїтїв, лавників і старців закликала ні в яких справах не звертатись до Тура як до архимандрита, оскільки монастир переданий в управління митрополита [94,с.98]. Прослідкувати виконання вироку було доручено шляхтичу Яну Кошиці[70,с.176;94,с.99]. Але ситуація повторилась. Як і раніше, монахи проїгнорували рішення суду, а Я. Кошицю навіть не впустили в монастир. М.Рогоза намагався захопити хоч кілька маєтків монастиря, але Н. Тур з монахами не допустили туди людей митрополита.

Суперечка знову спалахнула по смерті Тура в жовтні 1599 р., коли Сигізмунд III надав уніатському митрополиту Іпатію Потію грамоту на сан архимандрита Києво-Печерського і на маєтності, що належать монастирю[68,с.1]. Крім того, як уже зазначалось, звання Києво-Печерського архимандрита назавжди поєднувалось з митрополичим саном. Але вже через декілька днів уніатський владики скаржився, що монахи не допускають його введення у володіння монастирськими селами Печерськ, Цвирков, Борсукове, Холика, Озерань, Тарасовичі[68,с.3]. Так, наприклад, коли митрополичий служебник Федір Пучковський, місцеві возний та представники шляхти прибули в маєток Печерськ в Ошмянському повіті Великого князівства Литовського, то їх там вже чекали два монахи на чолі озброєного загону козаків. Вони рішуче відмовились передати маєтність Потію, а коли возний спробував наблизитись, відкрили вогонь[83,с.289].

Як свідчать документи, в жовтні 1600 р. архимандритом вже був Є. Плетенецький, який, очевидно, обіймав цю посаду без королівської номінації. За декретом короля від 26 жовтня 1600 р. офіційно невизнаний архимандрит зберігав за собою монастир, а до І. Потія переходили вище вказані маєтності[75,с.301-303]. З квітації митрополита від 1603 р. випливає, що протягом 1600-1602 рр. печерські ченці платили йому податок[83,с.334-335].

Тому успіхи Краківського сейму були дуже актуальними для православних. На прохання братії та князів Острозьких грамотою від 22 лютого 1605 р. король надав Києво-Печерський монастир та всі його маєтності православному архимандриту Єлисею Плетенецькому, обраного за давнім звичаєм[68,с.31-32]. Однак, перемога православних була неповною, оскільки двома днями раніше Сигізмунд III підтвердив документально право на володіння уніатським митрополитом селами Печерськ, Цвирков, Борсукове, Холика, Озерань, Тарасовичі, що належали монастирю[68,с.30]. Крім того, Є.Плетенецький поступався І. Потію правом управління Ліщинським Миколаївським

монастирем з селами, угіддями і прибутками[70,с.248].

Намагаючись покращити становище своєї церкви, православні вдало використали шляхетський “рокош” 1606 – 1607 рр. в Польщі. На опозиційних королю та католицькій реакції з’їздах шляхти в Стенжиці, Любліні, Сандомирі, Єнджеєві видне місце займали питання релігійної політики короля, релігійні переслідування католицькою партією православних, що загрожувало внутрішньому спокою й порядку в державі. Зокрема, на Сандомирському з’їзді в серпні – вересні 1606 р. були присутні православні депутати від Київського, Брацлавського та Волинського воєводств. Вони вимагали повної ліквідації унії[260,с.91].

На Люблінський з’їзд перемишльський владика Михайло Копистенський надіслав послання, в якому скаржився на утиски православних уніатами та просив допомоги: “православні терплять насильства не тільки у вольностях та маєтностях, але і в ісповіданні своєї віри; уніатський митрополит Потій добився привілею від короля, що хто не виявить покірності латинській церкві, не може бути священиком; перемишльські пани силою підпорядковують священиків владі уніатського митрополита; сам Потій запечатує церкви, забороняє правити в них по давньому чину та чинить багато іншого насильства”[124,с.10].

Завдяки обіцянкам польського уряду в 1607 р. більшість православних шляхтичів, що підтримували рокош, перейшли на бік короля і були згодні піти на деякі поступки в своїх релігійних вимогах: щоб владика-уніати до смерті зберігали свої титули і одержували третину від прибутків кафедральних маєтностей, зберігалось право священиків дотримуватись уніатства в королівських володіннях, а в приватних щоб діяв принцип “чия влада, того й віра”[83,с.16].

В результаті політичної кризи, що була спричинена рокошом, сейм 1607 р. прийняв конституцію відносно “грецької віри”. Для православних це був певний успіх, оскільки духовні становища та церковні маєтності надавались лише за згодою їх фундаторів і лише шляхті руського походження та православної віри, а також передбачалось право вільно відправляти богослужіння за давніми обрядами[267,с.488]. Однак, уряд не брав на себе зобов’язання негайно обсадити кафедри православними. Більше того, в Речі Посполитій і уніатів вважали сповідуючими “грецьку віру”, що давало змогу кожній із сторін тлумачити закон на свою користь. Фактично, цей документ був тактичним кроком офіційної влади, який мав стабілізувати внутрішню ситуацію в країні і давав можливість в майбутньому тиснути то на православних, то на уніатів в залежності від політичної ситуації.

Крім того, успіхи на сеймових теренах мали невелике значення на практиці, оскільки в Речі Посполитій як і в XVI ст. постійно стверджувалось розходження між формально-правовим та фактичним станом церкви. Ревносний католик Сигізмунд III був змушений політичними реаліями приймати сеймові конституції про відновлення прав української православної церкви. Але вони не обов’язково реалізовувались в житті. В червні 1608 р. Люблінський трибунал ухвалив рішення про можливість ігнорування думки

депутатів Волинського воєводства у вирішенні церковних справ. Мотивуючи це тим, що волинські депутати неодноразово відмовлялись ухвалювати постанови щодо релігійної ситуації в країні, тепер трибунал міг обмежитись лише підписами духовних осіб, а замість волинських депутатів могли підписатись депутати коронних воєводств[75,с.378], які, зрозуміло, були і не православної, і не греко-католицької віри.

Внаслідок протистояння на сеймі 1609 р. було ухвалено ще одну постанову, що підтверджувала конституцію 1607 р. та забороняла уніатам силоміць навертати в унію духовних і світських православних під загрозою грошового штрафу в десять тисяч злотих[108,с.85]. В разі насильства і заподіяння шкод сторони можуть звертатися до загального трибуналу, в складі якого не повинно бути суддів духовного сану. Однак, в друковану тексті постанови загальний трибунал замінено на “мішаний суд трибуналу“, в якому брали участь чотири світських та чотири духовних (римо-католицьких) суддів[124,с.12].

Таким чином, державна влада відіграла відчутну роль в міжконфесійному протистоянні в Україні. Вона вдало чинила тиск на православних з метою їх приєднання до унії, але в той же час майже нічого не робила для реального покращення становища уніатської церкви. Навпаки, польський уряд часто використовував ситуацію для посилення власних позицій та позицій католицької церкви.

В своїх діях проти православних він часто вдавався до застосування заходів адміністративного примусу. Так, наприклад, коли священики Вільно, Гродно та Новгородку спробували повернутись в православ'я, духовний департамент трибуналу на скаргу митрополита Потія ухвалив рішення про відібрання у них церков[312,с.34]. За непокору уніатському митрополиту король санкціонував рішення про вигнання з держави архимандрита Супрасльського православного монастиря Іларіона Масальського [70,с.242].

Поряд із сеймовими змаганнями дуже важливим було протистояння між представниками двох церков за конкретні храми, монастирі, маєтки, що становило реальну силу церкви. Одним із центрів боротьби між православними і уніатами стало м. Володимир. Вже в 1596 р. виник конфлікт між єпископом Потієм і брацлавською кастеляншею Марушею Загоровською, княгинею Збараською за церкву Св. Іллі. В серпні цього року єпископські слуги розгромили церкву та монастир при ній. Протягом 1596 – 1608 рр. тягнулись судові процеси за маєтки Іллінської церкви, що закінчились на користь уніатів. При цьому владику проявив неабияку наполегливість, відшукуючи документи, які підтвердили б право подавання цієї церкви не світськими особами, а володимирським єпископом.

За допомогою канцлера Л. Сапеги в архіві коронного скарбу було знайдено привілей короля Августа II священику Тишкові Конаховичові на церкву Св. Іллі від 28 жовтня 1566 р., що засвідчив правоту І. Потія[83,с.116-117]. За рішенням суду храм разом з маєтностями і підданими перейшли під юрисдикцію та духовну владу уніатського митрополита. Записуючи в 1608 р. фундуш на користь цієї церкви, княгиня була змушена визнати її уніатською і

висувала єдину умову, щоб священників призначав тільки єпископ. Храм отримав дев'ять ланів поля, сіножать, город, по двадцять коп жита, вівса і гречки[75,с.386].

Патронами православних в місті були також пани Андрій та Олексій Загоровські, які, спираючись на ктиторське право, не допускали переходу в унію церкви Св. Василя. В 1601 р. вони скаржились до володимирського суду на І. Потія, що здійснив із своїм загоном в двадцять осіб напад на православну церкву Св. Василя в Володимирі. Церква була пограбована (забрано святі дари та антими́нси), священник Мартин побитий та розстрижений[68,с.10-12; 75,с.306-314;с.320-328].

Судова тяжба закінчилась прийняттям декрету Люблінського трибуналу, що визнав право митрополита “волнымь чинить”[75,с.338-340]. Проте священник продовжував здійснювати богослужіння, і фактично церква Св. Василя залишалась за православними протягом всієї першої половини XVII ст. В 1612 р. у Володимирі знову виник конфлікт. Члени уніатської капітули, зокрема протопоп Григорій Лозовицький, священник церкви Св. Прокопія Дмитро, диякони Леонтій та Роман скаржились на православних міщан, які не дозволили їм орати церковні землі, а також побили й пограбували священників[83,с.138].

Надзвичайно нестабільною була ситуація в Луцькій єпархії. Це в значній мірі обумовлювалось тим, що тут були розташовані великі маєтності князя Острозького, а єпископом був добре відомий К. Терлецький. Влітку 1598 р. останній скаржився, що 27 липня загони надвірної міліції князя захопили його с . Будораж, до якого належало шість маєтків (Буще, Півче, Воля, Борщівка, Точивека, Мізоч Малий), а також єпископський двір в Острозькому замку[75,с. 223-224]. Владика оцінив нанесені йому збитки в суму чотири тисячі кіп литовських грошей[83,с.110]. В 1602 р. православні міщани Луцька під керівництвом бурмістра здійснили напад на уніатську церкву Св. Михайла та пограбували її[75,с.331-332].

В 1615 р. наступник Терлецького Малинський разом з князем С. Сокольським на чолі озброєного загону напав на православну церкву Св. Дмитра, власноручно побив священника Мойсея Соловицького і забрав антими́нси[83,с.145]. Приводом до конфлікту в 1619-1620 рр. став дозвіл Сигізмунда III Луцькому православному братству відновити недавно згорілий шпиталь та побудувати при ньому церкву і училище[75,с.474-476]. Це викликало різкий протест уніатського єпископа та духовенства, які скаржились на православних, що вони віднімають у них храми, призначають своїх священників, публічно проповідують проти уніатів[75,с.479-483].

Широкий резонанс по всій Україні мала боротьба між уніатами та православними за київські храми. Ставши митрополитом, І. Потій намагався підпорядкувати собі київські церкви та монастирі. Однак, як свідчив київський підчашій Лаврін Лозка, архимандрит Києво-Печерської Лаври та капітула не допустили введення І. Потія у володіння маєтками Київської митрополії [83,с. 330]. Митрополит отримав лише кафедральний собор Св. Софії [83,с.330-331].

Напевно, це трапилось завдяки тому, що настоятелем храму був уніатський священник Филип. Тоді ж владу уніатів визнав Видубицький монастир, в якому проживало десять черниць на чолі з старшою Устиною[83,с.330-331].

На нашу думку, передача собору уніатам носила чисто декларативний характер, оскільки храм був зруйнований й стояв замкнений, а тому не виконував функцій кафедральної святині. Його відкривали для проведення богослужіння лише на свята. Так як о. Филип визнав владу митрополита І.Потія, то церква, настоятелем якої він був, автоматично переходила до уніатів. Реально перепідпорядковувались лише маєтності, що належали собору. На підставі цього уніати вважали собор своїм.

Однак, щоразу це викликало сильний опір православного духовенства. Справа ускладнювалась тим, що Київський магістрат відмовлявся віддати скриньку з православними церковними реліквіями з собору. Ще за життя М. Рогози о. Филип виніс із Софіївського собору срібний ковчег з мощами святих і передав його київському протопопу Івану Островецькому, після смерті якого скриньку забрали міщани та утримували її в ратуші. Дії уніатів підтримав король, який закликав жителів Києва та духовенство виявити “повинную уцтвимость и ушановане” до митрополита й підпорядкуватись його волі, а також повернути до собору скриньку з мощами святих[83,с.339].

З нової силою конфлікт розгорівся в 1610 р., коли православне духовенство відмовилось визнати зверхність митрополичого намісника ігумена Видубицького монастиря А.Грековича. 7 березня 1610 р. в церкві Св. Пречистої на Подолі возний оголосив про його призначення намісником митрополита в Києві. В відповідь православні священники, зібравши собор місцевого духовенства, відмовились визнати отця Антонія за протопопа і взагалі владу уніатського митрополита[94,с.134]. Коли наступного дня Грекович відкрив собор Св. Софії для проведення святкової літургії, то козаки, як вже зазначалось, намагались не допустити місцеве населення до собору, а православні священники фактично зірвали богослужіння. Під тиском місцевої шляхти, міщан на чолі з магістратом та козацтва ігумен мусив відступити. Жителі міста та православне духовенство внесли протест в Київські гродські книги про те, що митрополит Потій через Грековича намагався запечатати православні церкви та ввести унію[68,с.60-61].

В 1611 р., коли уніатський митрополит зробив чергову спробу захопити кілька київських храмів, православні напали на резиденцію київського біскупа, завдали їй великої шкоди, побили біскупського слугу пана Бростовського та його дружину[75,с.398]. В тому ж році православні міста, представлені магістратом, вжили і інших силових заходів для повернення відібраних раніше храмів. Було встановлено ктиторське право на Воскресенську, Добромикільську, Притиськомикільську, Набережно-Микільську, Різдобогородицьку, Успенську, Борисоглібську та інші “околичные” церкви[89,с.51]. Уніатські священники були замінені православними. Сеймовий суд, що розглядав цю справу, напевне, вирішив її не на користь останніх, бо лише через кілька років їм вдалось закріпити ктиторське право тільки над Успенською соборною

церквою та захистити її від втручання уніатів[89,с.53].

Однак, документи свідчать, що і надалі православні священники міста не корились уніатському митрополиту. В 1613 р. останній скаржився до суду на священників соборної Пречистенської церкви Василя Тарновського, Добромикільської – Симеона, Спаської – Микиту, Воскресенської – Іоана, Борисоглібської – Михайла, Набережної Різдобогородицької – Климента, уставника Пречистої Богородиці Кирила та диякона цієї церкви Даміана, звинувачуючи їх в непослушанні[94,с.143]. В 1615 р. митрополит Й.Рутський поновив позов до суду на вище вказаних осіб[94,с.154].

Воскресенська церква знову стала об'єктом суперечки в 1616 р. Очевидно, православним вдалось на деякий час захопити цей храм, оскільки уніатський священник Іван Юзефович намагався повернути його собі[83,с.357]. З даного документу стає відомо, що уніатам на той час також належали церква Св. Василя та Володимирська Десятинна у Верхньому Києві, що належали сину І. Юзефовича Мойсею Івановичу. Тоді вони не мали парафій і виконували роль каплиць, де на свята відправлялось богослужіння. В результаті вбивства А. Грековича відносини між представниками двох церков в місті знов загострились.

Значного розголосу набрало протистояння між православними і уніатами у м. Вільно. В 1609 р. митрополит І. Потій видав віленським бурмістрам грамоту про переведення під владу уніатського владики віленських і навколишніх православних церков з усім їх майном та недопущення до них місцевого духовенства, що відмовлялось перейти на унію[70,с.312-313]. Згодом митрополит оголосив православних, що відмовляються прийняти унію, бунтівниками. За його наказом загін в сто гайдуків напав на місцеву церкву Пречистую та пограбував її. Було захоплено і ув'язнено священника Василя Вербовецького, протопopa Городенського та отця Федора. Коли ж православне духовенство міста надіслало до митрополита священника Троєцького, щоб залагодити конфліктну ситуацію, останнього теж було кинуте до в'язниці[68,с. 54-57]. В результаті, справа розглядалась в Мінському трибуналі. Фактично протягом 1609-1610 рр. І. Потій зумів добитись переведення під свою юрисдикцію майже всіх храмів Вільно.

Протягом кількох років продовжувалось протистояння між православними і уніатами з приводу відбудови місцевої церкви Св. Духа. Незважаючи на запеклий опір православних, король призначив архимандритом Віленського Троїцького монастиря Й. В. Рутського, усунувши православного ігумена. В відповідь православні на кошти братства заходились відбудовувати церкву Св. Духа. Однак, за давніми привілеями ці кошти мали йти на користь Троїцького монастиря, що тепер став уніатським. В результаті судового рішення, православні мушили відступити[55,арк.15].

До речі, Віленський Троїцький монастир перейшов до уніатів в 1605 р., коли був вилучений з управління місцевих православних магістерських урядників. Віленський магістрат отримав право розпоряджатись майном і опікуватись добробутом монастиря від короля Стефана Баторія. Однак, в 1605 р.

І. Потій скаржився, що нібито радці не займаються справами монастиря, в результаті чого останній втратив фільварок Свинтинники. За королівським рішенням обитель передавалась в пожиттєве управління висвяченому митрополитом архимандриту Самуїлу Сенчиловичу. При цьому він зобов'язувався перебувати в єдності з Римом і підпорядковуватись І.Потію[70,с.252-253].

Через декілька років виник конфлікт між настоятелем монастиря та Й. Рутським, що жив там. В 1609 р. Рутський скаржився, що Сенчилович підбурює проти нього бурмистрів, міщан і радець Руської лавиці. Архієпископ відлучив його від церкви, проте архимандрит, заручившись підтримкою місцевих священиків, продовжував відправляти богослужіння й подав скаргу до головного трибунального суду на архієпископа за право власності над монастирем. Обурений цим, Сигізмунд III видав декрет про баніцію віленського протоієрея С. Сенчиловича[68,с.51-52]. Можливо, це був особистий конфлікт за владу в монастирі, а така реакція короля обумовлювалась досить високим статусом та покровительством Й. В. Рутського. Але, ймовірно, до цього ще додалось те, що Сенчилович перейшов чи збирався перейти в православ'я, тому його підтримали місцеві магістрат й духовенство. В такому випадку стає зрозумілою реакція польського уряду.

Питання про належність монастирів займало одне з центральних місць в відносинах між представниками двох церков. Поступово православні втрачали один за одним монастирі, що переходили у власність уніатської церкви. Це відбувалося шляхом надання королем чи патронами архимандрій особам, що були уніатами і зобов'язувались зберігати унію. Так, в 1599 р. віленський каштелян й берестейський староста Ієронім Ходкевич надав митрополиту Потію Слуцьку архимандрію як опікун княжни Софії Слуцької, яка була її ктитормом[70,с.202]. За королівським привілеєм Потій володів і Лавришевським монастирем в Новгородському повіті[70,с.430]. Відомо, що уніатам також належали Городенський і Браславський монастирі, ігуменом яких до 1609 р. був Богдан Годкинський[68,с.53-54] та Нікольський Грозовський монастир, де настоятелем з 1600 р. був священик Мина Васильович[68,с.10].

В результаті судового рішення в 1600 р. уніатська митрополія отримала Заручайський монастир в Овручі, настоятелем якого став священик Василь[83,с.328-329]. Проте монастир не закріпився за уніатами і переходив у володіння то до них, то до православних. В березні 1617 р. його було передано православному архимандриту Почаївського монастиря Петронію Гулевичу-Воютинському, а в 1624 р. митрополит Й. Рутський свідчив, що монастир належить уніатам[83,с.317]. На Київщині у власності останніх був Пречистенський монастир, але він був повністю зруйнований [83,с.356], а також Зарубський монастир, в якому у 1607 р. жив лише один монах[83,с.340].

В 1600 р. Володимирська уніатська капітула одержала монастир Св. Спаса з маєтками Радочиж, Підгайці й Янів, оскільки помер його пожиттєвий орендар Михайло Іранський[83,с.105-106]. Хоч брат померлого Ілля Оранський зумів довести своє право на володіння монастирем, проте шляхтич зобов'язувався

забезпечувати проведення постійних богослужінь, а монастирські священики мають перебувати в унії[83,с.107-109]. Таким чином, уніати втратили маєтки монастиря, проте обитель залишалась під духовною опікою уніатської церкви. Однак, вже через півроку Володимирська капітула отримала пожиттєві орендні права на частину монастирських маєтностей. Так, щоб покращити матеріальне становище монастиря, І. Оранський поступався монастирськими підданими у Володимирі та урочищем Радочиж[83,с.111]. Після смерті останнього в 1610 р. уніати отримали і інші маєтності, що належали монастирю Св. Спаса[83,с.136-137].

В 1607 р. Сигізмунд III жалував ігумену Ісайї Черейському Мстиславський Онуфрієвський монастир[68,с.12], а Афанасію Волчанському Богородичний Пустинський монастир в Мстиславському воєводстві[68,с.14] за умови, що вони будуть вічно перебувати в єдності з римо-католицькою церквою. Аналогічну грамоту на архимандрію Мінську отримав в 1603 р. ігумен Софроній[68,с.29]. В 1612 р. король прийняв рішення про передачу уніатам Михайлівського Золотоверхого монастиря[70,с.432;246,с.41], а в наступному році Мінський Вознесенський монастир був приєднаний до Віленського Троїцького під спільне управління Й. Рутського[68,с.68-69]. Королівський декрет про перепідпорядкування Михайлівського Золотоверхого монастиря дійсно існував, однак наступні події та документи свідчать про те, що даний монастир залишався за православними.

Більше двадцяти років тягнулась тяжба між уніатами, яких підтримував король, та Григорієм (в чернецтві – Гедеоном) Балабаном за Жидичинський монастир Св. Миколи. Конфлікт щодо володіння монастирем виник ще в 80-х роках XVI ст. Єпископ Мегленський отримав на нього королівський привілей, але його силою захопив Гедеон Балабан. В 1588 р. патріарх Єремія II підтримав єпископа і відлучив Балабана від церкви, оскільки той не виконав рішення антиохійського патріарха про передачу монастиря Мегленському[70,с.6-7]. Але в дійсності монастир залишився в управлінні Балабана. В 1596 р. король відібрав монастир в родини Балабанів, оскільки останні не підтримали унію, та наказав луцькому старості Олександру Семашко передати його луцькому єпископові К.Терлецькому[75,с.116].

Але Григорій Балабан, що керував досить довгий час монастирем залишаючись світською особою, відмовився виконувати королівський декрет та чинив опір людям старости й єпископа. Його підтримував князь Острозький, який допоміг Балабану при занятті цієї багатой архимандрії, на яку претендував К. Терлецький. Декілька років продовжувалась збройна боротьба за монастир, на який здійснювали наїзди то одна, то інша сторона[75,с.128-184]. Ченці не втручались в це протистояння, але страждав, насамперед, монастир, який постійно грабували, руйнували, порушуючи нормальний ритм монашого життя. Жидичинський монастир було перепідпорядковано уніатській церкві лише в 1621 р., коли по смерті Балабана архимандритом став уніат Никодим Шибинський[75,с.495-497].

Поряд з цим на початку XVII ст. починають створюватись нові уніатські монастирі. В 1608 р. князь Юрій Чарторийський уфундував в с. Сарнах Луцького повіту Троїцький монастир та церкву Св. Троїці. За умовами фондушу монастир мав завжди залишатись під юрисдикцією луцького єпископа-уніата, а в разі його відсутності перейти у підпорядкування луцького біскупа. Для забезпечення належного матеріального становища благодійник надавав три волоки виробленого поля з сіножатями і бортними деревами, острів Молоднєв, два млини з вимилками, три стави, частину р. Случ з озерами, чотири сім'ї селян на волоках сидячих: Степана Риболова, Мандія Риболова, Оницька, Власа Дроздовича, що мали тепер вічно належати монастирю, а також десятину збіжжя, жита й гречки з усіх сарненських селян[75,с.374-378].

За підрахунками упорядників збірника “Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст.” протягом 1596-1620 рр. до унії приєдналось приблизно 10-12 волинських монастирів. Проте здебільшого вони були напівпорожні, потребували капітального ремонту і ґрунтового оновлення чернечого життя. В вище згаданому Сарненському та Дорогобузькому монастирях доживали віку слуги магнатів, а ченців взагалі не було. Монастир Св. Онуфрія та Св. Спаса у Володимирі теж не мав братії і виконував функції церкви. На думку дисертантки, такий стан речей був характерний для більшості монастирів в Україні, і це стало наслідком постійної нестабільності в суспільно-політичному житті краю. В 1624 р. шляхтич Гаврило Іваницький в одному з документів свідчив про незадовільний стан Зіменського монастиря, який довгий час навіть не мав священника[75,с.535].

В перші десятиліття XVII ст. одним із найголовніших питань залишалось питання заміщення вакантних посад, що з'являлись зі смертю як православних, так і уніатських владик. В 1604 р. Холмська єпархія відійшла до уніатів. Сигізмунд III надав її Івану Андрієвському при умові збереження унії[75,с.342]. В 1607 р. помер львівський єпископ Гедеон Балабан. Ще при його житті король обіцяв цю єпархію його племіннику унівському архимандриту Ісайї Балабану, якого підтримував князь Острозький. Отож, по смерті дядька він і вступив на посаду. Але проти цього, незважаючи на заклики князя підтримати Балабана, дуже жорстко виступило львівське братство[70,с.263].

Ще одним претендентом на цю посаду був Остафій (в чернецтві – Єремія) Тисаровський, що обіцяв перейти на унію[97,с.32]. Напевно, саме завдяки цій обіцянці Сигізмунд III видав йому королівську грамоту на Львівську кафедру[70,с.261-262]. Але Єремія після отримання королівської номінації склав урочисту заяву про сповідання православ'я та поїхав до Молдавії в Яси, де був висвячений на єпископа сучавським православним митрополитом Анастасієм. Обурений цим, І. Потій намагався викликати Тисаровського на митрополичий суд[70,с.263-264] та призначити на Львівську єпископію Й.Рутського, але все це залишилося на папері. Ісайя Балабан за сприяння князя Острозького отримав Дерманську архимандрію. Князь призначив його “будівничим” всіх своїх монастирів, при чому Ісайя не переставав іменувати себе “блюстителем Львівської єпархії”[188,с.18].

Влітку 1607 р. в зв'язку зі смертю К. Терлецького звільнилась Луцька кафедра. Король та папський нунцій підтримували кандидатуру волинського шляхтича католика Остафія Єловича-Малинського. Не дивлячись на опозицію Януша Острозького та протест депутатів Волинського воєводства на чолі з князем Андрієм Козикою[75,с.370], він і став луцьким владикою [75,с.368-369]. У вересні 1607 р. відбувся Луцький сеймик, на якому відбулась гостра дискусія між противниками та прихильниками нового єпископа. Частина шляхти на чолі з волинським воєводою князем Янушем Заславським виступила проти нього, оскільки він досі не прийняв чернечого постригу[83,с.132-133]. Інші заявили про повну довіру Малинському[83,с.133-134]. В 1620 р. його замінив Ієремія Почаповський. Знову місцева шляхта протестувала проти ставленика короля, оскільки він не був уродженцем Волинського воєводства і не мав там маєтностей[75,с.483], але реально вплинути на ситуацію не могла.

В 1610 р. розгорілась боротьба за Перемишльську та Самборську кафедру, яка раніше належала православному єпископові М. Копистенському. І. Потій, за яким стояв папський нунцій Симонетта, висовував кандидатуру Й. Рутського. Але король призначив на цю посаду колишнього королівського секретаря Олександра Крупецького, який спеціально перейшов з католицизму в уніатство і був висвячений І. Потієм під іменем Афанасія[68,с.64-65].

Але шляхта Перемишльської єпархії залишалась переважно православною. Тому виступила проти Крупецького та обрала Івана Хлопецького[260,с.97]. На нашу думку, більше всього, невизнаний королівською та митрополичою владами Хлопецький так і не зміг закріпитись на кафедрі, оскільки в подальшому в документах зустрічаються свідчення про перемишльського єпископа Крупецького. Зокрема, в тому ж році останній при допомозі перемишльського старости Станицького силою захопив престольну церкву Іоана Хрестителя[76,с.61].

В 1613 р. по смерті І. Потія король пожалував Володимиро-Волинську єпархію колишньому королівському секретарю Іллі Мороховському. Обов'язковою умовою надання єпископії було збереження унії[75,с.422-423]. До речі, при цьому Мороховський був особою не духовною, а ставши єпископом, висвячуватись не поспішав.

4.3. Пошуки шляхів примирення церков та їх безрезультативність в 1620 – 1647 рр.

Якісно новий етап в церковно-релігійному житті України розпочався в 1620 р. у зв'язку з висвяченням православної ієрархії. Це мало велике значення для української православної церкви як самостійної духовної інституції. До цього вона стояла на межі свого існування, оскільки мала лише одного єпископа Є. Тисаровського. В разі його смерті польський уряд оголосив би її церквою без єпископів, тобто неіснуючою в державі. Спроба вирішити проблему в 1613 р. за допомогою софіївського митрополита Неофіта, який

перебував в цей час в Києві, була невдалою. В судовому порядку митрополит І. Потій вимагав недопущення здійснення обряду висвячення священиків та освячення церков Неофітом. Трибунальний суд, що розглядав цю справу, виніс рішення про заборону київському духовенству допускати в церкви митрополита Неофіта і надавати йому притулок[94,с.143].

Висвячення митрополита та єпископів в 1620 р. відбувалося згідно з канонічним правом та традиціями української церкви шляхом обрання їх елекційним собором духовенства та мирян. Характерно, що нововисвячені ієрархи були незнатного походження. Обрані, на відміну від попередніх владик, собором, вони були надзвичайно віддані православ'ю. Новому єпископату надавались великі права. Навіть дозволялось по смерті митрополита в разі якихось перешкод в зносинах з Константинополем самостійно обрати митрополита, дещо були розширені і повноваження митрополита. Зокрема, він отримував право контролювати діяльність ставропігійних церков, монастирів та братств.

В результаті цих подій сталися докорінні зміни в програмі дій уніатської церкви. До 1620 р. уніатські ієрархи намагались добитись права одноособово репрезентувати весь український народ. Тепер православна церква також мала власну ієрархію і всі законні підстави претендувати на роль представника українців. Тому в подальшому уніати намагались налагодити контакти з православними і знайти компроміс.

Польська влада не визнала висвячених ієрархів. Головним аргументом невизнання було невідповідність королівському праву патронату. Перед висвяченням владики повинні бути "репрезентовані" королем до своїх посад та пов'язаних з ними бенефіцій. Вже на сеймі 1620 р. представники Віленського православного братства підняли питання про легалізацію православної ієрархії. Під тиском православної шляхти та козацтва сейм прийняв рішення про відновлення конституції 1607 р. та використання її положень при роздачі церковних бенефіцій. Але в той же час король видав універсал з наказом заарештувати архиєреїв, висвячених Феофаном, як підозрілих людей, що без відома короля прийняли висвячення на посади єпископів при житті законних владик цих єпархій[75,с.497-500].

Й. Борецький і М. Смотрицький були оголошені ворогами держави, так як вони нібито змовились з підданими турецького султана[94,с.178]. В цьому випадку мова вже йшла про державну зраду, оскільки в той час відбувалась польсько-турецька війна, і Річ Посполита після поразки під Цецорою стояла перед загрозою повного знищення. У Вільно було розпочато слідство проти Смотрицького та його помічників, з місцевого магістрату були виключені православні члени, почались репресії проти міщан[124,с.41].

Водночас, обезсилена Польща різко потребувала допомоги українського війська, в результаті чого король досить прихильно прийняв єпископа І. Курцевича, що прибув до Варшави разом з П. Сагайдачним. Православні не полишали спроб все-таки добитись легалізації своєї ієрархії. Подальші сейми постійно розглядали їх петиції. Щоб уникнути внутрішньої конфронтації,

офіційна влада зосередила увагу на спробах дійти релігійного компромісу на унійних засадах. З цією метою була здійснена спроба створити комісію на чолі з польським примасом Гембицьким для розгляду спірних питань та проведення спільного синоду.

20-ті роки XVII ст. ознаменувалися загостренням міжконфесійного протистояння в Україні на місцевому рівні. Одним із найбільш фанатичних прибічників унії був папа Урбан VIII. Він звернувся з закликом до Сигізмунда III фізично знищувати противників унії і різко виступав проти спроб польського уряду пом'якшити релігійні протиріччя в Україні. Волинський посол Лаврентій Древинський на сеймі 1620 р. офіційно заявляв, що уніати зачиняють православні церкви, нищать церковне майно, розганяють священників. У Вільно заборонено православним виносити покійників через замкову браму; ченців, що не переходять на унію, б'ють, кидають до в'язниці.

У Львові для проживання православних міщан було виділено лише один квартал – Руська вулиця; вони не могли володіти будинками в центрі міста, не могли бути членами міської ради і суду, не допускались до ряду цехів; не мали повних прав в торгівлі. Аналогічне становище православного населення було в Тереховлі, Жовкві, Самборі, Кременці, Буську. Холмський уніатський єпископ заклав православні церкви в Сокалі Белзького воєводства, вигнав православних з їх домівок, конфіскував їх землі і майно[106,с.198].

Монахині з Жидичина скаржились на уніатського архимандрита Н. Шибинського, що вигнав їх з притулку, який вони влаштували при місцевій церкві Св. Духу. При цьому монахинь ображали, били та пограбували їх майно[75,с.503]. До речі, згодом цього архимандрита, звинуваченого в вбивствах, прелюбодіянні та розтраті монастирських прибутків, митрополит позбавив священничого сану[75,с.565-571].

В Любачеві католицький ксьондз М. Добростанський на чолі озброєного загону силою вдерся до православної церкви Св. Миколи та пограбував церковне майно[97,с.33]. Вдова волинського воєводи князя Олександра Острозького княгиня Янна Костчанка, будучи католичкою, відібрала у православних церкву і передала її уніатам, силою навертала православних в уніатство, а православних священників і небажаючих перейти в уніатство прихожан наказала кинути до в'язниці[76,с.61-62]. Нащадки князя привласнили землі в селах Городок, Обаров, Лобковщина, що належали Києво-Печерському монастирю[75,с.543-546].

В 1624 р. володимирівський уніатський єпископ І. Мороховський намагався підпорядкувати собі Зіменський православний монастир, але потерпів поразку[75,с.534-540]. Однак, в 1629 р. православні втратили три монастирі (два чоловічі і один жіночий) в м. Дубно, які відійшли до уніатів внаслідок агітації під час візитації митрополита Рутського[83,с.180-182]. Дубенським архимандритом став К. Сакович, який, до речі, теж відійшов від православ'я.

На початку 1630 р. в Києві за розпорядженням київського воєводи Януша Тишкевича було зруйновано замкову православну церкву для зведення

костюлу, а частина міських земель передана домініканцям[106,с.198]. В тому ж році виник спір між ігуменом Овруцького Заручайського монастиря Фелатеем Кесаровичем та уніатським митрополитом Йосипом Рутським з приводу володіння монастирем та його маєтностями в м. Овруч[75,с.612-613;с.620]. Причиною конфлікту стало сумнозвісне королівське право “подання хлібів духовних“. Кесарович отримав привілей на цей монастир, але ще раніше король жалував його Віленській уніатській семінарії. Незважаючи на протести уніатів, Кесарович зайняв цю обитель, і вона остаточно перейшла до православних.

Анна Алоїза Ходкевич, внучка князя К. Острозького, запровадила в своїх володіннях примусовий звичай, за яким всі православні священники мушили приїздити до Острогу на католицьке свято Божого Тіла[124,с.15]. Інший нащадок князя Владислав-Домінік Заславський підпорядкував православних священників в своїх маєтках уніатському митрополиту. Шляхта ж, що перешкоджатиме цьому, позбавлялась посесійних прав[52,арк.1-3].

В результаті позиції уніатської церкви дещо посилювались. Цьому також сприяло те, що канонічна влада православного митрополита фактично обмежувалась Києвом та його околицями, поширити ж її в єпархіях він не зміг. Наприклад, луцький єпископ І. Борискович хоч й мав осідок в Степанському монастирі, але більше перебував у Києві і не знайшов підтримки серед населення. Аналогічна ситуація була у Володимирівській єпархії, єпископ якої І. Курцевич в 1623 р. отримав завдяки князю Заславському Дерманський монастир, але теж не зміг там закріпитись і в 1625 р. від'їхав до Москви [83,с. 27]. Не останню роль в успіхах уніатів відіграв луцький уніатський владика І. Почаповський, що був високоосвіченим, енергійним та талановитим ієрархом нової генерації ченців зреформованого Василіанського чину. Досить діяльним був володимирський уніатський єпископ І. Мороховський, за якого було зведено шпиталь і, що важливо, засновано уніатські братства у Володимирі й Кременці.

Православні досить часто теж вдавались до агресивних дій, хоч в 20-ті роки вони не вирізнялись організованістю та успішністю, як це буде в наступні десятиліття. На початку 20-х років по Україні прокотилась хвиля антиунійного руху. Відбулися погроми у Вітебську, Києві, Шаргороді, Овручі, містах Галичини. В результаті уніати понесли відчутні втрати. Зокрема, було вбито полоцького архиєпископа Й. Кунцевича, шаргородського декана о. Матея. В 1622 р. архимандрит Дорогобузького монастиря Єремія Лисятицький скаржився, що озброєні селяни за наказом пана Олександра Сокольського не допускали монахів ловити рибу в монастирському озері, забрали невід, побили та погрожували втопити його, тому що він перейшов в унію[75,с.524-549].

В тому ж році православні розгромили василіанський монастир при соборі Св. Софії та захопили маєток уніатського митрополита с. Бабинець [83,с.362-263]. Надзвичайно напруженою залишалась ситуація в Києві протягом 1624-1625 рр., трагічною розв'язкою чого стала розправа православних міщан та козаків над війтом Федором Ходикою та уніатським священником Іваном Юзефовичем, про що вже йшлося раніше.

Після цього об'єктом протистояння стала церква Св. Василя, настоятелем якої був вбитий І. Юзефович. Королівський суд прийняв рішення про повернення храму уніатам[83,с.372-273], на основі чого в 1626 р. уніатський намісник Мартин Корсак був введений у володіння ним[83,с.373-274]. Проте, православні міщани та ченці Михайлівського Золотоверхого монастиря знову захопили церкву й настановили свого священика Мойсея Івановича[83,с.374-375], що, до речі, був сином І. Юзефовича, але тримався православ'я. Судовий процес з цього приводу тягнувся ще в 1628 р.[83,с.376] і незрозуміло, коли закінчився. Відомо, що на 1633 р. церква належала уніатам, оскільки числились в списку храмів, що передавались П. Могилі[83,с.312].

В листопаді 1629 р. мешканці м. Степань здійснили напад на ескорт митрополита Й. Рутського, що їхав із Львова до Києва. Тільки завдяки заступництву князів Заславських місто не було піддане езекуції[83,с.183-188]. Через рік єпископ І. Почапівський скаржився, що степанський староста Рафаїл Збожек разом з степанськими міщанами незаконно ув'язнили призначеного ним до містечка уніатського священика Атанасія[83,с.189-190].

Відчутну допомогу православним надавала українська громадськість. Пожертви православної шляхти та заможних православних міщан українській православної церкві були одним із способів покращення її матеріального становища. Князь Іоахим Корецький та його дружина Анна Ходкевичівна надали фондуш соборній церкві в м. Корці та протопопу при ній Лаврентію Зизанію Густановському[75,с.405-407]. Землянин Гневош Гулевич переписав дрозденському інокю Герасиму Микуличу острів та поле в с. Дроздах з правом заснувати там скит[75,с.433-438]. Єдиною умовою, яку ставили меценати перед духовенством, було збереження православної віри.

Князь Григорій Четвертинський подарував своїй тітці Марії Балабановій, вродженій Гулевичівні, земельну ділянку в його маєтку, де вона заснувала Преображенський жіночий монастир[75,с.471-473], а потім постійно матеріально підтримував його[75,с.476-478], надав фондуш на утримання православного священика при Вознесенській церкві в с. Яровиці [75,с.518-520]. Гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний брав активну участь у спорудженні Богоявленського храму в м. Києві, а по смерті на утримання його заповів суму значну – “декілька тисяч”[319,с.33].

Луцький міщанин Самуїл Васильович Солтан в своєму заповіті відписав все своє майно на користь луцького православного братства при церкві Воздвиження Честного Хреста і на утримання при ньому богодільні та школи[75,с.504-510]. Волинський підстолій Криштоф Єловицький заповідав братству свій маєток в Луцьку для побудови там братської церкви[75,с.512-515]. Олександр Мозель отримав дозвіл від короля заснувати в Луцьку на Зубцевському ґрунті шпиталь, що діятиме при церкві Св. Хреста луцького братства[18,арк.1]. Він також склав заповіт, в якому передавав всі свої маєтки, рухоме й нерухоме майно та грошові капітали луцькому православному братству[19,арк.1]. Микола Боговитинов заповідав на користь Луцького братського монастиря суму в 600 золотих польських[75,с.529-532], а Антоній

Сволинський передав у володіння монастиря селян с. Гуляники з їх землями й майном[75,с.540-541].

Луцький та острозький єпископ Ісайя Борискович заповів все своє майно Межигірському монастирю[61,арк.1]. Ієромонах Павло Телиця заповів Спаському монастирю в с. Чорній своє майно: книги і друкарню [75,с.614]. Петро Могила підтримував Братський монастир, значно розширивши його володіння та поповнивши новими храмами. Будучи ще архимандритом Києво-Печерської Лаври, він надав монастирю в користування на три роки Вишенську та Гнідинську вотчини, що належали Лаврі, та села Проців і Рівне. Ставши митрополитом, подарував хутір Позняки, побудував нову двохповерхову Конгреційну церкву[319,с.58], відібрав в липні 1633 р. в уніатів Трьохсвятительську церкву в Києві[246,с.216], а по смерті заповів значну частину рухомого й нерухомого майна. П. Могила також поновив та перебудував Софіївський, Василівський храми, церкву Спаса на Берестові. В 1636 р. наказав розібрати руїни Десятинної церкви, щоб побудувати нову.

Чашник Волинської землі Древинський виділяв кошти на утримання православних церков в його маєтках в селах Пашові, Пулганах, Кокорові, а також братської Луцької церкви та шпиталю при ній, Почаївського монастиря, кременецького шпиталю[75,с.607-611]. Родина Стеткевичів відписала Оршанському Кутейнському жіночому монастирю фільварки Свистолки, Тишино і Вораксина[70,с.520-524]. Михайло Стручинський подарував Межигірському монастирю сіножать та половину урочища[59,арк.1-2], а Матвій Мартьянович передав Київському Кирилівському монастирю свій будинок з плацом[63,арк.1-2].

Характерно, що уніатська церква теж мала деяку матеріальну підтримку з боку української громадськості. В основному це були грошові пожертви заможних віруючих, але, на жаль, не такі суттєві, як православних. Найвагомішими меценатами своєї церкви були уніатські ієрархи. Так, луцький єпископ К. Терлецький заповідав 150 злотих (сума на той час досить значна) на побудову Пречистенської церкви в однойменному жіночому монастирі м. Луцька[83,с.127]. Володимирський єпископ І. Мороховський відписав на благодійні цілі 9350 злотих. Зокрема, Володимирська капітула отримала дві тисячі злотих, на дзвін до Володимирського кафедрального собору мало відійти півтори тисячі, а на оздобу чудотворного образу Пречистої Богородиці – тисяча злотих[83,с.190]. І. Почаповський, владика Луцький, передав церкві 7500 злотих, срібне начиння та власний маєток Чернчиці, а також по 500 злотих на Жировицький і Битенський монастирі[83,с.238-240].

Серед світських благодійників уніатської церкви виділялись Євстафій Сокол, що заповів половину свого майна монастирю Св. Трійці в Добротворі[75,с.115-118], Євгенія-Катерина Тишкевич, яка фондувала Віленському Троїцькому монастирю 15 тисяч злотих[83,с.271] та звільнила від податків уніатське духовенство, що мешкало в її тиливецьких і ямпольських маєтностях[83,с.236-237] та інші.

На початку 30-х років в правлячих колах Речі Посполитої намітився ряд змін. В 1632 р. помер король Сигізмунд III, який правив в країні сорок п'ять років. Його наступник Владислав IV був відомий своїм толерантним ставленням до різних віросповідань. На конвокаційному сеймі в червні-липні 1632 р. атмосфера була надзвичайно напруженою. Православні, знову об'єднавшись з протестантами, вимагали запровадження системи забезпечення релігійних свобод в державі, що передбачала свободу віросповідання, рівність конфесій, скасування будь-якої дискримінації за релігійною ознакою, рівність перед законом[181,с.241]. Гарантом цього повинні були стати спеціальні посади: хранителя церковних володінь та представника православної церкви при королю[260,с.132].

Незважаючи на протидію Апостольської столиці, тиск нунція та католицького духовенства, Владислав IV, який був зацікавлений в підтримці православних, пішов на істотні поступки. Було створено спеціальну комісію на чолі з самим королем, яка провела чотири засідання з участю православних і уніатських ієрархів. Результатом цієї діяльності стало вироблення документу під назвою “Пункти для заспокоєння руського народу грецької релігії“, що проголошував рівноправність православної та уніатської церков.

Його затвердив елекційний сейм, що відкрився 27 вересня 1632 р. Зміст “Пунктів“ передбачав: проголошення свободи віросповідання православних та уніатів; визнання і православної, і уніатської юрисдикції, свободи вибору для віруючих; створення засад функціонування державного механізму для реалізації ідей віротерпимості; розподіл єпархії та маєтностей[285,с.36]. Православні отримували Львівську, Луцьку, Перемишльську та новостворену Мстиславську (на території Великого князівства Литовського) єпархії. Перемишльський уніатський єпископ залишався на кафедрі до смерті. Православні цієї єпархії мали обрати православного владика, який отримав для резиденції монастирі Св. Спаса і Св. Онуфрія та на утримання дві тисячі золотих щорічно з державного скарбу.

Луцька єпархія з усіма церковними маєтностями переходила до православних. Луцький уніатський єпископ Почапівський отримував Жидичинський монастир, зберігаючи до смерті титул єпископа Луцького. По його смерті жоден уніатський владика не мав права носити титул луцького єпископа[83,с.207]. Православний єпископ Мстиславський отримував кафедру в монастирі Св. Спаса в Могилеві з щорічним державним утриманням в дві тисячі золотих. Церковні маєтності єпархії залишались за полоцьким архієпископом-уніатом[124,с.57]. Щоправда, польський уряд виявився неспроможним виплачувати єпископу щорічне утримання, а тому в 1646 р. король надав йому право на збір торгового, помірною й рогового мита в Могилеві.

Собор Св. Софії з усіма маєтностями та інші київські церкви мали відійти до православних. Видубицький монастир до кінця життя уніатського митрополита залишався за уніатами[83,с.385]. На наступному, коронаційному сеймі король мав призначити комісарів – двох православних та двох уніатів, які

мають об'їхати всі церковні маєтності, учинивши їх перепис, за яким будуть розподілені святині між православними та уніатами.

На підставі “Пакту конвенкта“ та “Пунктів заспокоєння“ на сеймі православні депутати обрали нових ієрархів української православної церкви. Митрополитом став архимандрит Києво-Печерської Лаври Петро Могила, луцьким єпископом – Олександр Пузина, мстиславським єпископом – Йосиф Бобрикович. Таким чином, в 1632 р. православні добились найголовнішого – свободи віросповідання та фактично офіційного визнання Польською державою української православної церкви і її вищого духовенства.

“Пункти заспокоєння“, скріплені підписом та печаткою Владислава IV, 1 листопада 1632 р. були внесені до Варшавських гродських книг. На початку 1633 р. коронаційний сейм затвердив “Статті для заспокоєння руського народу“ , тобто надав їм статусу закону, не дивлячись на те, що публікація цього документу викликала численні протести не тільки католицького і уніатського духовенства, а й самого Ватикану. Таким чином, вперше за довгі роки королівський двір зайняв позицію захисту інтересів держави, а не римської курії. Тверезо оцінюючи ситуацію, політики Речі Посполитої вимушені були піти та поступки православній шляхті і козацтву, які були важливим фактором стабільності політичної ситуації в українських землях.

На жаль, така політика польського уряду все-таки не розв'язала тих багатьох проблем, що хвилювали Річ Посполиту. Руське суспільство і далі залишалось розколоте. Східна церква у Речі Посполитій поділилась на дві законні і рівноправні Київські митрополії: уніатську і православну. Уніатська митрополія обіймала сім єпископств (митрополиче Київське, Володимирське, Пінське, Холмське, Полоцьке, Смоленське, Перемишльське); православна - п'ять єпархій (митрополичу Київську, Львівську, Перемишльську, Луцьку, Мстиславську).

Тобто, три єпархії мали одночасно і православних, і уніатських єпископів. Отож, поділ існував і надалі, і релігійного миру в Україні не настало. В єпархіях тривали суперечки за церковне майно, маєтки єпископів, монастирі. В кожній з них вірні були поділені на православних і уніатів. Наприклад, Луцька єпархія відійшла до православних, проте там продовжували функціонувати близько ста парафій та сім монастирів[280,с.6].

Як і раніше польська влада вносила зміни в прийняті вже документи, намагаючись таким чином якимось залагодити конфліктні ситуації, однак це ще більше дестабілізувало обстановку в Україні. І.Почаповський, незважаючи на королівське рішення, не погоджувався поступитись кафедрою на користь православним. Застосувати до нього силу влада не наважилась, тому Владислав IV пішов на компроміс. В березні 1633 р. було видано грамоту, за якою новообраний луцький єпископ Олександр Пузина отримував Жидичинський монастир, церкву Пречистенської Богородиці (Пречистенський монастир) у передмісті Луцька та маєтки Луцької єпархії – села Тернки і Теремне[75,с.660-662]. Натомість управління єпархією залишалось у ввіданні уніатського єпископа аж до його смерті.

Такий порядок справ закріпив і королівський привілей православної церкви від 14 березня 1635 р. Він доповняв попередній документ положенням про те, що після передачі єпископства православним по смерті уніатського владика, Жидичинський монастир з усіма маєтками та Троїцькою церквою відходили до греко-католиків. Села Тернки, Теремне, Седмирки, якими володів О. Пузина, із вступом на Луцьку кафедру залишались за ним і його православними наступниками.

Долю Перемишльської єпархії після смерті уніатського єпископа А. Крупецького мали вирішити самі миряни. Православний владика отримував Спаський, Святоонуфрїївський та Смолицький монастирі з маєтностями. У Могилівській єпархії православні одержували церкви Св. Хреста в Могилеві та Блаженну в Мінську, села Печерськ, Чвирків, Барсики, Тарасовичі[75,с.694-696; 319,с.54].

За постановою Владислава IV Видубицький уніатський монастир передавався православним в обмін на Гродненський православний монастир. Вже 12 липня 1633 р. П. Могила перепідпорядкував собі Софіївський собор, а 17 липня уніатські церкви Св. Миколи Десятинного, Св. Симеона і Св. Василя без опору були передані православним[83,с.385]. Дата передачі Видубицького монастиря невідома. За свідченнями Рутського в червні 1634 р. він ще був у відданні уніатів, проте в листі до Р. Корсака від 18 березня 1635 р. митрополит вже писав про втрату обителі[83,с.387]. В результаті, фактичні всі храми і монастирі в Києві перейшли до православних.

Православні отримали ряд храмів завдяки діяльності урядової комісії. Так, ще в 1633 р. їм було передано дві церкви в містечках Бельське та Клещелях[75,с.658]. В Дрогочині православні отримували церкву Св. Спаса[75,с.722]. В 1635 р. православним жителям Любліна надавалась церква Преображення Господня, а також зрівнювались права місцевих православних міщан з правами міщан-уніатів[75,с.704-706]. За рішенням урядової комісії в Кременці до православних відходили Богоявленський монастир і три міські церкви, а уніати зберігали за собою Воскресенську, Св. Трійці та Св. Спаса церкви[83,с.229].

Визнання владою нової православної ієрархії, а ще більшою мірою поділ королівською комісією церковного майна між православними та уніатами погіршували відносини між двома церквами та їх вірними. За привілеєм короля Жидичинський монастир мав підійти до православних, однак уніатський архимандрит монастиря Пахомій Оранський стверджував, що православні заволоділи ним незаконно, оскільки не було дотримано юридичних формальностей. О. Пузина, що ще навіть не прийняв постриг, наказав своїм слугам силою захопити монастир, поки архимандрит перебував в Кракові на коронації Владислава IV[83,с.209-210].

В травні 1634 р. були вчинені масштабні погроми в Луцьку. Між студентами єзуїтського колегіуму та православними міщанами, що гуртувались навколо Луцького братського монастиря, виникли сутички. В результаті було розгромлено та пограбовано монастир, православну школу та шпиталь для бідних; студенти побили дітей, престарілих та монахів, поглумились над

навчальними книгами[75,с.680-683]. У серпні того ж року погроми повторились, серед православних навіть були вбиті[75,с.685-690].

Луцький земський писар Семен Гулевич-Воютинський, що був одним з кандидатів на сан православного перемишльського єпископа[75,с.665], подав скаргу до суду на Красноставського старосту Якуба Собеського, який силою відібрав та передав уніатам церкву Св. Троїці в м. Красний Став, яка незадовго до цього була повернена православним за королівським розпорядженням [75,с. 670-672]. Холмський уніатський єпископ Мефодій Терлецький здійснив збройний напад на православний братський монастир при церкві Преображення Господня, вигнав ігумена та монахів, пограбував церковне майно та документи, віддані в церкву приватними особами на зберігання[75,с.751-753].

Дружина віленського воєводи Анна Ходкевич, вроджена княжна Острозька, не допустила православного луцького єпископа А. Пузину провести ревізію в православних церквах і монастирях в її маєтностях[75,с.672-675]. Вона також порушила фундушевий запис князя Януша Острозького, за яким прибутки з м. Сураж та прилеглих сіл мали йти на утримання в Острозі православної церкви Троїцької та шпиталю при ній. Але церква коштів не отримувала[75,с.675-678]. Більше того, восени 1636 р. княжна, спираючись на право патронату, перевела в унію всіх своїх підданих, що склало близько тридцяти восьми тисяч мешканців Луцького повіту[83,с.38].

Православні владиками теж часто вживали силові заходи в змаганні за церковні бенефіції. Восени 1636 р. виникло протистояння між луцьким уніатським єпископом Є. Почаповським та православним єпископом А. Пузиною. Останній силою підпорядкував собі Михайлівську, Різдва та П'ятницьку церкви в Луцьку. Незважаючи на дворазовий присуд трибунального суду та тиск місцевої влади, він не збирався поступатись своєму опоненту і так і не впустив уніатів до церков[75,с.727-729]. Єпископ Почаповський скаржився на Пузину ще й тому, що той протизаконно відновив діяльність православної Покровської церкви[75,с.733-736]. Не відомо, скільки б тривала тяжба між двома владиками однієї єпархії, аж наприкінці жовтня 1637 р. уніатський єпископ помер.

Здавалось, це вирішувало проблеми в Луцькій єпархії. Однак, Владислав IV зробив несподіваний політичний крок, передавши Луцьку уніатську єпархію в адміністративне управління володимиро-берестейському уніатському єпископу Й. Баковецькому[83,с.244]. Це був відчутний удар для православної церкви. Хоч новий єпископ не висвячувався, але сама кафедра з маєтностями та парафіальними церквами продовжувала належати уніатській церкві. Крім того, православні втрачали і Жидичинський монастир, що передавався митрополиту Р. Корсаку[83,с.249].

У відповідь А. Пузина силою захопив маєтки уніатського єпископа містечко Рожищі, села з фільварками Жабче, Колодязі, Водиради[83,с.245-247]. Незрозуміло, що заставило короля переглянути рішення та віддати перевагу православним. Однак, в квітні 1638 р. Пузина отримав привілей на єпископію Луцьку та Острозьку з усіма церквами та маєтностями, в першу чергу обома

кафедральними церквами у Луцьку і Острозі[75,с.738-740].

В 1637 р. на перемишльського православного владику Сильвестра Гулевича була накладена трибуналом інфамія, що передбачала позбавлення прав і опіки закону. Він був покараний за те, що силою відібрав у єпископа-уніата Крупецького монастир Св. Спаса в Перемишлі, призначений для резиденції православного єпископа до смерті єпископа-уніата[124,с.63]. В даному випадку С. Гулевич добивався того, що належало йому по закону, але в результаті православні залишились без єпископа, бо Гулевич втратив право на єпископство. Лише на сеймі 1641 р. православні депутати домоглись зняття інфамії з єпископа, але дуже дорогою ціною: по смерті Гулевича Перемишльська кафедра повинна була назавжди відійти до греко-католицької церкви[124,с.63].

Проте цей випадок не зупинив ні православних, ні уніатів. Через декілька років луцький єпископ А. Пузина, православні луцький вїйт А. Загоровський, пан С. Древинський, луцький підкоморій князь Г. Святополк–Четвертинський отримали позов до суду[75,с.798-800]. Уніатські священники звинувачували їх в тому, що вони побунтували православних сокальських міщан та навколишніх селян, які зі зброєю в руках захопили уніатські церкви в Сокалі. Холмський уніатський владику Мефодій Терлецький скаржився в 1640 р. на православних міщан Мокаля. Єпископ звинувачував їх в самовільному розпечатанні церкви Св. Миколи та захопленні цінностей, книг і іншого церковного майна[53,арк.1].

Аналогічною була поведінка й греко-католиків. В 1640 р. міщани Любачева скаржилися до Белзького гродського суду у зв'язку з нападом на православну церкву та примусовим настановленням уніатського священника. З дозволу адміністратора староства Я. Бежбновського в містечко прибули католицький ксьондз Буковецький, підстароста пан С. Рикачовський та священник-уніат Михайло з Ярослава. Разом з озброєним загоном вони захопили церкву Св. Миколи з усім її майном, настановили священником отця Михайла, а священника Тимофія, який був вікарієм на підставі даного йому призначення, прогнали[97,с.51-52].

Показовим є судовий процес між луцьким православним владику А. Пузиною та володимирським уніатським єпископом Й. Баковецьким, в який змушений був втрутитись сам король. Уніати, підбурені своїм владику, в 1647 р. силою захопили Кобринський Різдобогородицький храм та Лемешівську церкву. При цьому православних побили, поглумились над тілами померлих, було заборонено здійснювати православні треби і таїнства[75,с.804-811].

Намагаючись відновити громадянський спокій в країні, польський уряд намагався знайти компромісне рішення. В 1638 р. до конституції було внесено доповнення, за яким всі декрети, що мали силу закону, переставали бути предметом судових обговорень на трибуналах. Даним актом завершилось юридичне визнання та відновлення прав української православної церкви. Інша справа, як ці постанови реалізовувались на місцевому рівні.

Завдяки матеріальній підтримці чи безпосередній діяльності православної шляхти в 30-ті роки XVII ст. було засновано ряд нових православних монастирів. Митрополит Ісайя Копинський організував на Лівобережжі декілька монастирів: Густинський, Ладинський, Мгарський, які були розташовані на землях князів Вишневецьких, а уфундовані княгинею Раїною Корибутовою Вишневецькою. На їх утримання вона передала: Густинському монастирю хутір Мацієвку, Підгорному Ладинському жіночому монастирю – хутір Ладинку[70,с.502], с. Ладинь та р. Ладинку з навколишніми ґрунтами [70, с.504], Лубенському Мгарському монастирю – ґрунти та два млини на р. Ольшанці[70,с.503].

Смоленська кастелянка княгиня Регина Соломерецька заснувала в м. Гощі Михайлівський монастир, ігуменом якого став Ігнатій Оксенович[75,с.748-751]. Луцький земський писар Семен Гулевич-Воютинський записав фундуш на утворення православного монастиря Св. Духу в його маєтку в с. Білому Стоку із школою для навчання шляхетських та іншого звання дітей[75,с.713-716].

Мстиславський підкоморій Богдан Стеткевич і його дружина Олена, вроджена Соломерецька, в своєму маєтку Буйничах Оршанського повіту заснували Духовський монастир і підпорядкували його кутеїнському ігумену Іллі Труцевичу, передали у володіння монастиря села Костянку і Холм[68,с.91-95]. В 1641 р. Б.Стеткевич в пам'ять про свою дружину, що померла, уфундував Вознесенський жіночий монастир на острові Борок і підписав йому частину свого маєтку Борколабов: острів Борок, ґрунти(одну волоку і чотирнадцять моргів), пашню(шість суміжних волок), млин на р. Ректа, став із рибними ловами, з сажовкою при млині, право ловити рибу в р. Ректі та р. Дніпрі від монастиря вниз до Биховського кордону[71,с.68-72].

Пан Адам Урсул Рудецький заснував Чорненський чоловічий монастир Св. Спаса. На його утримання він передав свої маєтності: с. Чорну на р. Горинь з фільварком, кіньми, волами, підданими, лісами, запустами, борами, бортними деревами, пасікою, озерами, рибними ловами, полями[75,с.638]. В документі обумовлюються умови співжиття фундатора монастиря і ченців. Ктитори зобов'язувались боронити монастир і захищати його права, а монахи мали в усьому підкорятись ктитору та не мали права продавати, заставляти чи будь-яким іншим способом відчужувати майно монастиря. Шляхтич також визначав статус селян, що переходили під владу духовенства. Вони повинні були працювати на монастир тільки два дні на тиждень[75,с.640].

Робились спроби заснувати на території України й уніатські монастирі. Наприклад, у м. Шумськ волинським хорунжим Данилом Сло-Малинським та його дружиною Гальшкою Вільгорською було уфундовано василіанський монастир Св. Трійці. На початку 1637 р. на місці майбутньої обителі знаходилась лише дерев'яна уніатська церква. Фундатори зобов'язувались власним коштом звести мурований монастир та забезпечити його церковним начинням. Під духовну опіку шумського архимандрита переводились всі священики маєтків Сло-Малинських[83,с.233].

Таким чином, події 1595-1596 рр. засвідчили факт, що в суспільно-політичному житті України з'явився ще один важливий фактор – козацтво. Навіть якщо загони Наливайка діяли на замовлення князя К. Острозького, не маючи своєї релігійної програми, однаково своїми діями вони впливали на церковно-релігійну ситуацію в країні. Православне духовенство дуже швидко оцінило значення, силу та можливості козаків не лише для церкви, а й для всього українства.

Вже на початку XVII ст. православне духовенство активно впливає на характер діяльності запорізького козацтва, спрямовуючи його як проти уніатської церкви, так і на боротьбу за розширення прав та привілеїв православної церкви, покращення її матеріального становища, ставлення уряду Речі Посполитої як до православної конфесії, так і до всього українського народу. Так, через посередництво козаків православний клір міг чинити тиск на уніатських ієрархів і місцевих священиків та впливати на політичні рішення Речі Посполитої. З іншого боку, завдяки впливу православного кліру в середовищі козацтва формується переконання в належності до народу з давніми коренями і традиціями, що має свою церкву та віру. Незважаючи на поодинокі випадки приязних стосунків, уніатські ієрархи не змогли заручитись підтримкою широких кіл козацтва та якось впливати на характер їх діяльності.

Завдяки підтримці козаків українська православна церква в 20-30-ті роки XVII ст. займала одне з провідних місць в суспільно-політичному житті України. Після 1632 р. відбулись якісні зміни у ставленні православних ієрархів до козацьких виступів. Отримавши офіційний статус на теренах Речі Посполитої та зреформована митрополитом П.Могилою, православна церква піднялась на якісно новий рівень розвитку, і її ієрархія бачила нові шляхи боротьби за утвердження своєї церкви.

Протягом першої половини XVII ст. українська православна церква пройшла складний шлях від фактично нелегального становища після Берестейської унії до офіційного визнання її владою Речі Посполитої та відновлення втрачених прав. В цей час відбувалось становлення уніатської церкви, поступово зміцнювалась її церковна організація. Перші десятиліття після Берестейської унії ознаменувались рішучим протистоянням між представниками двох церков за право представляти український народ на політичних теренах Речі Посполитої та за посідання єпископських кафедр, що визначало належність єпископії тій чи іншій церкві. В останньому уніати досягли певних успіхів, оскільки вже після 1610 р. всі єпископії за виключенням однієї підпорядковувались уніатській церкві. Боротьба за зміцнення матеріального становища церков була одним із найголовніших аспектів взаємовідносин між православними та уніатами та вагомою складовою національно-релігійного руху. Водночас, польський уряд часто використовував релігійну боротьбу в Україні для зміцнення своїх позицій та розширення прерогатив католицької церкви.

Період з 1620 по 1647 рр. ознаменувався спробами знайти компромісні рішення на державному рівні та продовженням протистояння на місцевому. В

умовах протистояння поживляється меценатська діяльність як православної шляхти й заможного православного міщанства, так і віруючих уніатської конфесії, спрямована на підтримання функціонування їх церков.

РОЗДІЛ 5

НАЦІОНАЛЬНІ ПОЗИЦІЇ

ПРАВОСЛАВНОЇ ТА УНІАТСЬКОЇ ЦЕРКОВ В

УКРАЇНСЬКІЙ ГЕТЬМАНСЬКІЙ ДЕРЖАВІ

5.1. Місце православного та уніатського духовенства в

Національно–визвольній війні часів

Б. Хмельницького

В процесі Національно-визвольної війни та творення держави українська православна церква на землях, які контролював гетьман, набула статусу державної. З початком війни, коли політичні і суспільні орієнтири ще не були чітко сформовані, православна церква виявилась серйозним культурно-ідеологічним та соціально-організуючим фактором, який об'єднував різні складові частини визвольного руху[354,с.17]. В 1648-1649 рр. складається вже традиційний для України першої половини XVII ст. союз православного духовенства з козацтвом, що в умовах Національно-визвольної війни означало союз православної церкви з адміністрацією нової держави. Цьому сприяв і факт приєднання до керівництва повстанням представників православної шляхти, яка не поривала зв'язків з провідними церковними колами.

Православна церква забезпечувала новоутвореній державі вироблення єдиної ідеології, яку б поділяли не лише шляхта чи козацтво, а й селянство, міщанство, духовенство. Адже в свідомості українців релігія і національність були тісно пов'язані, і часто саме релігія відіграла важливішу роль від мови та походження[292,с.6]. Підтвердженням цього є слова Б. Хмельницького: “Мила нам наша батьківська земля, але природжена віра мусить бути миліша, за неї ми завжди вмирили охоче”[82,с.196]. Козацькі лідери усвідомлювали, що для пересічного громадянина вся сфера духовного життя нації, її побуту ґрунтувались на основі православ'я (як у поляків - католицизму). В суспільній свідомості саме воно стало безцінним надбанням для українців і разом з церквою відіграло роль центру спільної спадщини історичних та культурних традицій, датованих ще часами Київської Русі[271,с.110].

Релігійна аргументація забезпечувала національно-визвольному рухові легітимність, оскільки пояснювала світові причини повстання проти законного монарха, надавала йому священну санкцію та водночас певну свободу

політичного маневру, коли доводилось іти на компроміс. В середньовічній Європі була досить добре розроблена концепція права підданих на повстання з релігійних причин. Такі політичні теорії поєднували в собі вимогу підпорядкування владі монарха з декларацією права на спротив монархові з релігійних мотивів. Це право вступало в силу тільки за умови, коли володар виявлявся тираном, тобто протизаконно вступив на престол чи порушив закон. Тоді монарх правив уже не волею Божою, а лише Богом, який таким чином карав підданих монарха за їхні гріхи. Насамперед, це стосувалось випадків, коли монарх порушував права церкви. Тоді вступало в силу “священне право повстання“ проти тирана[264,с.3].

Водночас, з самого початку війни значно загострилися відносини між православними і уніатами. Дії повстанців були однозначно спрямовані проти останніх. Гетьманський уряд взяв курс на підтримку православної та ліквідацію уніатської церков. Добре орієнтуючись в суспільно-політичній ситуації, Б. Хмельницький керувався насамперед політичними міркуваннями, а не богословськими. Вимагаючи ліквідації унії, він усвідомлював, що в державі має бути єдина ідеологія, а відтак і єдина церква. Адже перед ним був досвід Речі Посполитої, що протягом всього існування намагалась досягти релігійної єдності, вдаючись до різноманітних по своїй природі і змісту заходів, але так і не вирішила цю проблему. Це стало причиною постійної нестабільності у внутрішньому житті країни та цілого ряду громадянських війн, що обумовлювало вразливість держави і на міжнародній арені. Прагнучи уникнути цих проблем, гетьман спробував виключити уніатів із суспільно-політичного життя новоствореної держави.

Виходячи з цього, Б. Хмельницький розглядав українську православну церкву як національну церкву, що мала бути важливим атрибутом української державності, суттєвим чинником в її розбудові. Адже релігійний фактор завжди був присутнім в національно-визвольному русі. Однією з головних причин національно-визвольної війни було релігійне гноблення православних в Речі Посполитій. У зверненні Б. Хмельницького до українців говорилось: “польські власті, посполитим народом нашим заволодівши, не тільки у ярмо невольниче його запрягли, але й по своїй волі безбожній і в душі вредную і правилам священним і святих отців наших противную вринути хотіли”[339,с.76].

Пам’ятаючи про міжконфесійне протистояння в першій половині XVII ст., гетьманський уряд розумів, що вміло запропонована ідея боротьби проти унії завжди буде популярною серед населення. Відтак, гасло боротьби за православну віру було присутнє протягом всього періоду війни. Навіть тоді, коли православна церква знаходилась під захистом нової держави, воно знову і знову піднімалось. Представляючи боротьбу за права українців як боротьбу за православну віру, Б. Хмельницький однозначно визначав позицію уніатського духовенства, яке не отримало місця в структурі новоствореної держави і було змушене шукати його в Речі Посполитій. Виходячи з цього, цілком логічно, що уніати не підтримали державотворчих ідей козацтва і перейшли на бік польської держави. Вони молилися за перемоги польського війська і, зокрема,

чудотворна ікона холмської Богоматері напередодні Берестейської битви була виставлена в польському таборі[280,с.16].

В результаті дієвої підтримки з боку козацтва православне духовенство отримало можливість вживати більш рішучих дій у розбудові підвалин національного культурно-релігійного життя України. Це також підносило авторитет церкви серед українського суспільства та сприяло зміцненню її матеріального становища. Дещо перебільшеною видається думка М. Харишина про те, що у відносинах православного кліру з гетьманською владою домінуючими були економічні інтереси православного духовенства і саме вони визначали ставлення до гетьманського та польського урядів[319,с.80].

Дисертантка вважає, що вирішальне значення мало те, що православна церква ставала в новоствореній державі офіційною церквою, інтереси якої захищались на державному рівні.

Діяльність гетьманського уряду була спрямована на розширення автокефальних засад української православної церкви, повернення та охорону її прав і привілеїв, зміцнення матеріального добробуту. Вже з самого початку війни Б. Хмельницький поряд з козацькими вимогами домагався перед польським урядом задоволення питань на користь православної віри: ліквідація унії, відновлення прав та привілеїв церкви, повернення всіх її храмів. В інструкції козацькому посольству, що відправлялось до Варшави в червні 1648 р., зазначалось: “Щодо нашого духовенства стародавньої грецької віри, то дуже просимо його не чіпати, і ті святі церкви, які в Любліні, Красному Ставі, Сокалі та інших містах силою були унією поневолені, при давніх вольностях залишити”[82,с.39;105,с.76;319,с.71].

В умовах політичної кризи в Речі Посполитій, спричиненої смертю в травні 1648 р. короля Владислава IV, українські політики знову підняли питання релігійного характеру. Підтримуючи Яна-Казимира як претендента на королівський престол, посла від козацтва та православної шляхти вимагали скасувати унію, забезпечити авторитет духовенства і громадянські права православної спільноти. Ставши королем, Ян-Казимир почав переговори з українською стороною щодо виконання цих вимог. В результаті Хмельницький припинив військові дії, на Україну прибули королівські послы пани Олдаковський та Гіжовський.

Відчутну роль у посиленні позицій православного духовенства в новій державі та зближенні православної ієрархії з гетьманським урядом відіграла поїздка Б. Хмельницького наприкінці 1648 р. до Києва. Вище православне духовенство вітало гетьмана як національного героя та борця за віру. Ряд дослідників стверджують, що саме під впливом київського духовенства в Хмельницького остаточно визріли плани щодо національного визволення та створення української незалежної держави. На нашу думку, не можна так категорично підходити до цього питання. Адже вже в 1648 р. були створені основні інститути української держави, що свідчить про існування державності ще до поїздки в Київ. Однак, не можна заперечити вагомий вплив київського духовенства і православної ієрархії на гетьмана, оскільки саме київські духовні

та світські інтелігентні кола були носіями національної ідеології в її визвольному та державницькому аспектах.

Наприкінці 1648 – на початку 1649 рр. в Києві на нарадах козацької старшини та вищого православного духовенства була розроблена державно-політична концепція двовладдя в Україні. Вона передбачала утворення на терені Наддніпрянщини удільного “панства“ українського, де влада була б поділена між гетьманом і Військом Запорізьким та київським митрополитом, тобто, українською православною церквою[251,с.21]. В цьому випадку митрополит виступав не тільки як репрезентант церкви, а й як речник української православної шляхти, яку очолював А. Кисіль. Дана концепція постійно прослідковується в планах Хмельницького в 1649–1651 рр.

В руслі співпраці гетьманської адміністрації та духовенства відбувались переговори з польськими комісарами в Переяславі взимку 1649 р. В них активну участь взяв митрополит С. Косів. Поряд з козацькими вимогами знову постали релігійні проблеми: скасування унії по всій Україні, повернення церковних маєтностей православним, надання київському митрополиту першого місця в сенаті після примаса католицького (голови католицької церкви в Речі Посполитій), дозвіл особам православного віросповідання займати адміністративні та судові посади в Україні, виведення єзуїтів з Києва.

В пунктах, відісланих на розгляд короля, зазначалось: “Щоб імені унії не було, тільки римський і грецький закони, ... ксьондзи – владники, які хочуть залишитись при римському законі, хай здорові залишаються, віддавши Русі соборні грецькі церкви і стародавні фундації... Щоб воєвода київський був руського народу і грецького закону, щоб не наступав би на божі церкви, як теперішній, який знищив у замкові церкву і не дозволив будувати нову. Щоб в сенаті з митрополитом і київським каштеляном було ще хоч три сенатори для збереження нашої віри та прав руського народу”[205,с.103].

Характерно, що гетьманський уряд виступав категорично проти унії, але в той же час толерантно ставився до католиків, що визнали владу Української держави. Так, гетьман обіцяв католикам, що переходили на бік української держави, не перешкоджати їх віросповіданню. Статті Зборівської та Білоцерківської угод свідчать, що в українській армії були шляхтичі-католики. При цьому вони не обов’язково переходили в православ’я. Джерела не фіксують цього ні щодо Антона Головацького, ні щодо Хмелецького, ні врешті-решт навіть Морозенка–Мрозовського. Взагалі, офіційний обряд перехресчування не проводився. Очевидно, в ставленні до уніатів спрацьовував принцип, вироблений ще на початку XVII ст., коли козацтво одним фронтом з православним духовенством виступало проти уніатської церкви. Це було зрозуміло для пересічного громадянина козацької держави і відповідало позиції гетьманської адміністрації, що взяла курс на побудову сильної держави з єдиною об’єднуючою різні верстви населення церквою.

Забезпечення релігійної самостійності й ліквідація унії були основним пунктом в Зборівській угоді. В козацькому проекті договору одинадцять з вісімнадцяти параграфів стосувались релігії. Фактично, проголошувалась

програма державно-адміністративної автономії з відповідним до правових традицій статусом церкви. Важливе місце в документі та й взагалі в вимогах Хмельниччини посідало питання відновлення юрисдикції української православної церкви в межах Київської митрополії. Поряд з вимогою козацької території ця проблема набувала суто державницького значення. Стародавня юрисдикція Київської митрополії ставала одним із ідеологічних засобів відновлення в православних землях спадкоємності світської юрисдикції, тобто держави[181,с.257]. Однак, в остаточній редакції договору церковні питання переносились на розгляд в сеймі. Як вважає С. Плохій, в цьому випадку релігійні вимоги були значною мірою принесені в жертву заради політичної програми[261,с.83].

Серед вимог в інструкції козацьким послам на сейм, складеній в другій половині листопада 1649 р., декларувався захист православної церкви та повернення їй храмів, що захопили уніати[73,с.362-365]. Документ не обумовлював конкретні храми, тому мова могла йти про будь-які церкви та маєтності, отримані уніатами з моменту створення їх церкви. В такому разі це був курс на повне знищення унії в Україні. Однак, на нашу думку, інколи релігійним мотивам надавалось перебільшеного значення і політики часів Б. Хмельницького часто використовували вимогу скасувати унію як політичну карту для тиску на польський уряд та щоб компенсувати значні політичні втрати.

Адже, за свідченнями джерел, одночасно із складенням вище вказаної інструкції в одній з приватних розмов з Косовим гетьман заявив: “Більше ж ми не хочемо бути тяжкими для уніатів. Хай вони вірують, як хочуть...”[299,с.12]. Як освічена людина і непересічна особистість свого часу, Б. Хмельницький усвідомлював, що існує єдиний Бог і єдина християнська віра, а тому у відношенні до уніатської церкви керувався насамперед політичними міркуваннями державного діяча.

На польському сеймі в грудні 1649 – січні 1650 рр. розгорнулася вперта боротьба з приводу ратифікації Зборівської угоди. Разом з козацькими послами на сейм прибув і митрополит С.Косів. Він добре розумів, що польський уряд не піде на виконання своїх зобов’язань щодо православної церкви, які прийняв на себе у Зборові. Проте, відчуваючи тиск з боку гетьмана, митрополит змушений був їхати до Варшави. Опозицію активно підтримав Рим, очолив її папський нунцій. Був присутній на сеймі і уніатський митрополит А. Селява.

Слід зауважити, що мова йшла про Київське, Брацлавське й Чернігівське воеводства, в яких уніатських парафій було дуже мало, а враховуючи те, що ця територія була епіцентром діяльності українських військ, то можна припустити, що осередки уніатства в цих воеводствах взагалі були знищені. Тобто, вимога ліквідації унії на теренах Української держави носила суто декларативний характер. Однак, нунцій заявив, що таких привілеїв не мала навіть католицька церква в жодній з католицьких країн. Особливо запеклий спротив викликала вимога надання митрополиту місця в сенаті. 15 жовтня 1649 р. папа Інокентій Х надіслав лист до Яна-Казимира, закликаючи його не допустити знищення

уніатської церкви на теренах України. Відтак, після розгляду в парламенті релігійні проблеми знов залишились невирішеними.

12 січня 1650 р. сейм в основному підтвердив умови Зборівського договору. Того ж дня Ян-Казимир видав привілей митрополиту С. Косову, в якому надавались деякі права і привілеї православним, а також підтверджувались акти часів Владислава IV. В документі відкидались вимоги скасування унії та проголошувалась рівноправність православних і уніатів. Натомість православні отримали такі права, як право посідання церков, відродження діяльності братств, право на друкарні, школи, церковні маєтності, підпорядкування священників лише духовному суду, цензура книжок православним митрополитом та єпископами, звільнення від податків та інших служб на користь держави.

Холмська єпархія, яка була на той час вакантна, повинна була отримати православного єпископа, а перемишльська єпархія по смерті уніатського єпископа А. Крупецького мала відійти до православних[280,с.11]. В управління Київської уніатської митрополії передавались Жидичинська архимандрія та Ліщинський монастир. Самовільно захоплений уніатами Перегинськ мав бути повернутий Львівській православній єпархії[124,с.74].

Такі рішення поряд з іншими недоліками Зборівської угоди викликали широке невдоволення українського населення. Знову стали звучати заклики до боротьби під гаслом “війни за віру”. Крім того, такий хід подій спричинив протистояння між Б. Хмельницьким та частиною козацької старшини і православним духовенством на чолі з митрополитом С. Косовим. Митрополит як і раніше виступав поруч з гетьманом як один із репрезентантів нової держави, хоч і не так виразно. Але на нашу думку, його фактична роль в тогочасній українській політиці була набагато активнішою й відчутнішою. В політичних акціях 1650 – 1651 рр. в основному виступають три особи: гетьман Б. Хмельницький, митрополит С. Косів та воєвода А. Кисіль. Митрополит мав більш – менш спільну з Киселем позицію у внутрішніх українських справах і в той же час постійно шукав порозуміння з Хмельницьким.

Отже, завдяки позиції Риму та деяких впливових посадових осіб Речі Посполитої уніатській церкві вдалось відстояти право на існування. Проте вона понесла великі втрати. На жаль, уніатські ієрархи і на цьому сеймі, і в наступних подіях не виявили будь-якої активності. Вирішальну роль в захисті їх церкви відіграли папський нунцій і литовські канцлер Станіслав Радзівіл та підканцлер Лев Сапега. Митрополит А. Селява взагалі не вирізнявся дієвістю. Єпископи теж вели себе досить пасивно. Напевно, це було обумовлено тим, що вони фактично були оголошені ворогами держави, на території якої мали парафії, і в разі активності були б просто знищені фізично. Водночас, вже Зборівський трактат засвідчив, що польський уряд готовий поступитись інтересами греко-католицької церкви заради врегулювання політичних проблем. Однак, на нашу думку, можливо б уніатська церква зуміла віднайти своє місце в структурі гетьманської держави, якби її ієрархи, наслідуючи своїх попередників, були більш вмілими та досвідченішими політиками і

дипломатами.

Після Зборівської угоди релігійні вимоги поступово виходять на перший план. В березні 1650 р. гетьман через козацьке посольство передав королю лист з пропозицією скасувати унію шляхом поступового заміщення церковних посад православним кліром. Аналогічну діяльність розгорнув і митрополит православної церкви. Відомо про посольство ігумена Видубицького Михайлівського монастиря Климентія Старушича (чи Старушевича) до Яна-Казимира. Через свого посла митрополит скаржився на недотримання умов Зборівського договору, утиски православних владик в перемишльській та холмській єпархіях.

Так, уніатський єпископ Крупецький не пускав на перемишльську кафедру православного єпископа Вінницького, на Волині уніати чинили опір луцькому православному єпископу Чаплизі[261,с.86]. Митрополит пропонував королю розглянути декларацію широких прав автономії української православної церкви та ліквідації уніатської церкви. Напевно, С. Косів розумів нездійсненність цих вимог. Скоріш за все, це був дипломатичний маневр. Як і слід було передбачати, ця петиція українства навіть не розглядалась.

Мабуть останньою можливістю співпраці головних політичних чинників в Україні була таємна нарада Хмельницького з Косовим і Киселем в Іркліїві біля Черкас на початку серпня 1650 р. Головним предметом наради була справа турецької протекції над Україною. Але разом з тим це була ще одна, причому невдала спроба знайти шляхи консолідації української внутрішньої і зовнішньої політики[250,с.124]. Всупереч порадам Косова й Кисіля Хмельницький на початку 1651 р. погоджувався формально визнати турецьку протекцію.

На грудневому сеймі 1650 р. була здійснена ще одна спроба вирішити релігійні протиріччя в Україні. З вимогою виконання умов Зборівської угоди та скасування унії виступив А. Кисіль. Посольство від гетьмана заявляло: “Просимо, щоб унія, давня причина всього злого, була цілком знищена як в Короні, так і в Князівстві Литовському“[246,с.28]. Хмельницький закликав місцеві сеймики підтримати українських депутатів. Але загальнодержавний сейм різко виступив проти домагань українців.

Внаслідок поразки українців під Берестечком, Холмська єпархія з кафедрою, монастирями, церквами в Холмі поверталась уніатам, але залишався і православний адміністратор цієї єпархії Балабан. В 1652 р. єпископом цієї єпархії став василіанин Яків Суша, що розгорнув досить активну діяльність. Зокрема, він відмовився підкорятись православному адміністратору, надсилав православному духовенству листи з погрозами. Після королівського привілею С. Косову 1650 р. частина міщан залишалась вірною унії і надавала притулок духовенству, що було позбавлене церков. Більшість же віруючих не поспішала повертатись до уніатської церкви, чекаючи на те, як будуть далі розгортатись події.

Для вірних уніатської церкви холмських, пінських, вільненських парафій в часи Національно-визвольної війни були характерними часті переходи з унії в православ'я і навпаки[280,с.13]. Очевидно, коли виникала загроза з боку козаків

, вони переходили до православної церкви, а коли козацьке військо відходило – повертались в уніатство. Для більшості людей, що заглиблювались в основи своєї віри, відмінності між двома церквами здавались зовсім незначними і не були визначальними. Загрозу для унії становили лише ті, хто був переконаний, що це тільки засіб, щоб латинізувати церкву.

Більше того, селяни, що належали уніатському духовенству і, напевно, теж були уніатами, також оголошували себе козаками і брали участь у військових діях. Так, Катерина Дуніна-Вольська, яка була дружиною князя Д. Вишневецького, скаржилась, що микулинські, п'ятиденські, вересковецькі і хрипалицькі селяни єпископа Й. Баковецького розорили с. Дуднікове та пограбували її майно[73,с.375-379]. На Яна Добринського, що повертався з Ковеля в своє с. Радовичі, здійснили напад священник Євфимій, вїт і біляшевські селяни, які належали тому ж єпископові. Добринського та його слуг побили й пограбували, керуючись тим, що вони є поляками[73,с.530-533;с. 721-722].

В наступні роки гетьман не полишав в своїй дипломатичній діяльності проблем релігійного життя. В зносінах з Річчю Посполитою вимога щодо прав та привілеїв православної церкви залишалась на одному з перших місць. Проте після поразки під Берестечком та укладення Білоцерківського договору вимога про ліквідацію унії фактично втратила свою актуальність і поступово почала зніматись з порядку денного. В листі від 19(29) січня 1652 р. до депутатів польського сейму Б. Хмельницький просив вирішити питання про затвердження прав Війська Запорозького та православної церкви, наголошуючи лише на передачі православним якнайбільшої кількості єпархій та церковних маєтностей.

Українська православна церква володіла чималими капіталами та значною кількістю земель. В умовах війни, насамперед селянських та козацьких виступів з їх насильницькими методами боротьби, як можновладець вона попала в досить складну ситуацію. Гетьман однозначно підтримав православне духовенство, взявши курс на збереження та розширення володінь українського православного кліру та православних монастирів, навіть якщо це було всупереч інтересам козацтва. Майно православної церкви, маєтності монастирів та духовенства він взяв під свій захист. На думку дисертантки, Хмельницький свідомо йшов на такий крок, розуміючи важливість існування в державі такого інституту, як церква. З іншого боку, завдяки такій позиції гетьманського уряду українська православна церква ще більше зміцнювала свої позиції в суспільстві, а відповідно й підносила авторитет гетьмана, що опікувався духовною інстанцією держави.

Першими за допомогою до Б. Хмельницького звернулись монахи Прилуцького Густинського Троїцького монастиря, на який було здійснено напад загоном повстанців на чолі з Костем Карпенком та Карпом Лихим. Гетьман видав 17(24) червня 1648 р. охоронну грамоту на монастирські володіння[105,с.76-77], а 2(12) липня наказ прилуцьким сотнику й отаманові піймати й покарати винуватців[105,с.78-79], а також універсал про заборону

записувати в козаки монастирських підданих[105,с.77-78]. Цікаво те, що густинці мали також універсал про недоторканість володінь монастиря від жінки Б. Хмельницького - Анни. Документ підтверджував привілеї, одержані монастирем від княжат Вишневецьких, і визначав санкції в разі порушення універсалу (сплата штрафу в розмірі тисячі талярів до скарбу військового та суворе покарання)[38,арк.1-2].

До речі, питання про погроми повстанськими військами православних монастирів досить дискусійне. Цю проблему детально розглянули В. Смолій та В. Степанков, довівши, що це були лише рідкісні випадки нападів з боку окремих загонів[292,с.3]. Відомо і те, що гетьман заборонив завдавати будь-якої шкоди православним монастирям і вжив найрішучіших заходів, щоб не допустити подібних інцидентів.

В лютому 1649 р. у відповідь на скаргу митрополита, передану через ігумена Мгарського монастиря отця Калістрата, Хмельницький універсалом наказав миргородському та прилуцькому полковникам покарати козаків, що втручаються в церковні справи та зневажають священників[105,с.88]. В 1651 р. гетьман зобов'язав поселян, приписаних до Київського Микільського Пустинного монастиря, не ухилятися від підпорядкування монастирській владі, а козаків сприяти їй та не вступати в угіддя і маєтності обителі[71,с.87]. В наступному році він вимагав, щоб козаки, які заселяють монастирські землі, обов'язково відбували на користь монастиря всі повинності та сплачували десятину, очкове і покотельщину[105,с.127].

Козакам та старшині Чернігівського полку було заборонено користуватись землями, лісами та сіножатями, що належали Максаківському Спасо-Преображенському монастирю[105,с.189-190]. В жовтні 1654 р. за скаргою монахів цього монастиря гетьман заборонив ніжинському наказному полковнику чинити перешкоди монастиреві у володінні селами[105,с.155]. Тоді ж полковник Волочай-Адамович отримав наказ наглядати, щоб козаки не чинили своєвольства в маєтностях Видубицького Михайлівського монастиря і не ловили рибу в монастирських озерах[71,с.91].

Ряд універсалів підтверджували права і привілеї та гарантували недоторканість володінь таких значних монастирів як Густинський Прилуцький [105,с.165], Крупицький Батурицький[105,с.188], Козелецький Георгіївський[105,с.150], Максаківський[105,с.118]. Гетьманський уряд навіть заборонив записувати монастирських селян в козацьке військо: “мы со войском не хотим от монастыров ... подданных отыймовати: дасть Бог на услугу войсковую охочих и без людей церковных”[71,с.85].

Велику увагу Б. Хмельницький приділяв матеріальному становищу православних монастирів, намагаючись зміцнити і розширити систему монастирського землеволодіння. Це здійснювалось шляхом надання монастирям маєтностей та за рахунок забезпечення виконання підданими повинностей на користь монастирів. Збереглась значна кількість гетьманських універсалів з цього приводу. І. Крип'якевич зазначає, що в період з 1648 по 1657 рр. монастирі отримали понад вісімдесят маєтностей. Зокрема, за нашими

підрахунками лише дев'ять найбільших монастирів заволоділи тридцятьма селами з угіддями, прибутками та підданими, не рахуючи іншого майна.

Православне духовенство та монастирі використовували також можливість розширити свої володіння за рахунок католицької церкви. Київський Богоявленський Братський монастир отримав с. Мостище, яке раніш належало київським домініканцям[105,с.116] та єзуїтські маєтності: с. Ксаверове, яким володів ксьондз Єльць, с. Мухоїди на Поліссі, а також села Плисецьке, Чорногородка, Сарновичі, Обіходи, Базар, що під Фастовом[71,с.96]. Мгарському Лубенському монастирю було надано право користуватись сінокосами, якими в минулому володіли лубенські бернардини[105,с.217-218].

Уніатська церква втрачала свої маєтності, оскільки опинилась в опозиції до нової влади. Православне духовенство вдало користувалось і цим, зміцнюючи матеріальне становище своєї церкви. Так, наприклад, управляючий кременецькою уніатською єпархією Флавіан Дубницький скаржився, що в 1648 р. жидичинський архимандрит Олександр Мокосій-Дениско, напавши разом з козаками на м. Кременець, захопив всі уніатські церкви і призначив в них православних священників[73,с.584].

На жаль, значно менше маємо відомостей щодо матеріального становища білого духовенства православної церкви. В універсалі Б. Хмельницького з нагоди обрання Л. Барановича на Чернігівську кафедру прозвучали наміри зберегти маєтності духовенства. Зокрема, йшлося про недоторканість володінь Чернігівського єпископства[105,с.225-226]. Відомі випадки земельних пожалувань окремим священникам, очевидно, за особисті заслуги перед Українською державою. Наприклад, переяславський протопоп отець Григорій одержав універсал на володіння міським ґрунтом з березняком за селами Попівці та Руда[105,с.150-151].

Православна церква, особливо монастирі вели широку господарську діяльність. В роки Національно-визвольної війни вони отримали відчутну підтримку в цій сфері з боку державного уряду. Однією з провідних галузей монастирського господарства було млинарство, а тому саме в цій площині підтримка гетьмана була дуже важливою. За розпорядженням останнього Густинський монастир отримав коло у Валківському млині[105,с.163-164], право збору міри від помолу в Шкурятишиному млині[105,с.164]. Крім того, даний монастир володів окремим млином у с. Валках. Крупицький Батуринський монастир одержав млин в Липовому[105,с.185-186], Київський Золотоверхий Михайлівський монастир заволодів Федяківським млином[71,с.94], Лубенський Мгарський монастир отримав право користуватись млинами в с. Тишки[105,с.132].

Універсалом від 21(31) липня 1657р. заборонялось чинити шкоду в даних млинах. В документі згадується про три млини, що належали монастирю. Так, один з млинів жалував ченцям гетьман, інший монахи самі побудували, третій - монастир купив з усіма полями, сіножатями та кількома хатинами. Монахам Київського Межигірського монастиря надано у володіння Харковецький став з правом побудувати на ньому млин[71,с.86]. Взагалі протягом 1654-1657 рр.

вісім монастирів отримали універсали на млини та млинарські кола[297,с.62]. Гетьманський уряд підтримував і інші економічні інтереси православного кліру. Жителі сіл Боршни, Валків та Полови повинні були гатити греблю для Густинського монастиря[105,с.163]. Священики Київської капітули дістали дозвіл ситити мед[105,с.151;с.160].

Позицію православного духовенства під час Національно-визвольної війни не можна охарактеризувати однозначно. Зрозуміло, що з самого початку війни майже все українське духовенство було безпосередньо чи опосередковано втягнене до виру політичних пристрастей. Нижчий клір, сільські священики активно підтримали і взяли безпосередню участь у воєнних діях в складі українського війська. Це пояснювалось насамперед тим, що представники цього стану вели життя, що мало чим відрізнялось від життя селян чи міщан. Священики читали проповіді, служили молебні за перемогу козацького війська. Наприклад, 16 травня 1648 р. було відправлено молебень на честь перемоги під Корсунем, у вересні 1648 р. – перед битвою під Пилявцями. Духовенство забезпечувало військо розвідувальними даними і підтримувало зв'язок, оскільки через ченців і попів повстанські загони з'єднувались з Києвом.

Священики брали безпосередню участь в військових походах. З актових книг Руського воєводства відомо поіменно понад сто священиків, які брали участь у селянських походах на шляхетські замки, маєтки, міста[202,с.195]. Деякі з них навіть були керівниками загонів, прибираючи собі титулів сотників і полковників. Із скарги пана Гавловського відомо про священиків Степана П'ятницького і Тимофія Миколинського, які в 1648 р. покозачились[73,с.471-474]. На терені Поділля і Галичини були добре відомі такі представники кліру як І.Грабовський, Коритко, М.Чевага, Якуш, Яремко[292,с.16], які очолили загони повстанців.

Вища ієрархія теж підтримувала політику Б. Хмельницького та його уряду, навіть впливала на формування політичної ідеології. Зокрема, львівський єпископ Арсеній Желіборський та луцький єпископ Афанасій Пузина посилали козакам кулі та порох. Так, влітку 1648 р. останній надіслав Кривоносу сімдесят гаківниць, півбочки пороху, достатньо олова і грошей (сім тисяч), щоб вдарити на Олику і Дубно[261,с.81]. Часто дипломатична діяльність гетьманського уряду спиралась на посередництво духовенства.

Однак, православний єпископат займав більш виважену та помірковану позицію щодо подій в Україні. Це було зумовлено, насамперед, необхідністю управляти митрополією, підтримувати нормальне функціонування церкви в умовах війни, дбати про належний рівень професіоналізму її духовенства. Козацьким політикам не завжди вистачало хисту з розумінням поставитись до досить суперечливого становища вищих ієрархів, зокрема митрополита, який був змушений маневрувати і під час військових дій, коли доля України була постійно невизначеною, і після 1654 р., коли Київська митрополія була розділена між двома іноземними державами. Б.Хмельницький не міг захистити всі церковні володіння, протистояти частим випадкам зневажливого ставлення до православного духовенства. Адже йшла війна, яка завжди поєднується з

жорстокістю та насиллям. Крім того, паралельно з процесом оформлення нової української еліти - козацтва відбувалось становлення ще однієї гілки цієї еліти – національно налаштованої православної ієрархії, що породжувало питання про розподіл сфер впливу між ними.

Керуючись переконанням, що церква покликана насамперед пропагувати мир і злагоду в суспільстві, митрополит та ієрархи церкви не могли схвалювати тих силових методів, на основі яких ґрунтувалось становлення молодій держави. Ще в серпні 1648 р. С. Косів закликав повсталих до миру. Він надавав підтримку королівським послам при гетьманському дворі, займав досить помірковану позицію на сеймі в грудні 1649 р. Про його розсудливість свідчить у своєму листі від 1651 р. і сам Хмельницький, в якому він сподівається, що владику виступить посередником в переговорах з поляками і втихомирить тих, хто ще прагне військових дій, знаючи його як “постійного богомольця за святий мир і довгощасливе панування”[93,с.140].

Така позиція митрополита пояснює і факт його лояльності до польсько-литовських військ в липні 1651 р., коли загони литовців на чолі з Я. Радзивіллою вступили в Київ. Адже перед главою церкви стояло завдання в першу чергу захистити свою паству, зберегти права і привілеї церкви. У відповідь на його заходи 31 серпня 1651 р. Ян-Казимир видав охоронний універсал, що гарантував особисту та майнову недоторканість православного духовенства, монастирів та церков “грецької віри”, яких король брав під свою опіку[73,с.603-605].

У 1651 р. папський нунцій Іоан де Торрес повідомляв ватиканського секретаря про те, що митрополит Косів написав до коронного гетьмана лист, в якому скаржився на насильство і жорстокість козаків[280,с.17]. Сильвестр Косів, вихідець із стародавнього шляхетського роду, колишній професор та ректор Київського колегіуму, вихованець та наступник митрополита-реформатора П. Могили, вбачав в польській культурі той рівень, до якого українська лише прямувала.

Протягом 1651-1653 рр. вища ієрархія відійшла від активної політичної діяльності. Це дало їй змогу в умовах затяжної війни успішно управляти єпархіями та вагомими архимандріями, забезпечувати нормальне функціонування церкви, а також розвивати церковно-господарські відносини. За роки Хмельниччини надзвичайно поживляється релігійне життя. Відроджується наука в сфері церкви, відбудовуються старі, засновуються нові церковні школи, друкарні, процвітає іконографія, спостерігається духовна заглибленість віруючих.

Православне духовенство на чолі з митрополитом перебувало в опозиції до рішень Переяславської ради 1654 р. С. Косів не брав участі в переговорах і не голосував про укладення договору з Росією, а відповів на події в Переяславі в січні 1654 р. мовчанкою. Відразу по укладенню українсько-російської угоди між митрополитом і московськими урядовцями в Україні почалися конфлікти, в яких С. Косів заявив про свою досить незалежну і виважену позицію. Виходячи з цього, хоч шостий-одинадцятий пункти так званих “Березневих статей” і

стосувались привілеїв та грамот на маєтності православного духовенства, московський уряд досить насторожено поставився до православної конфесії в Україні та визначення її прав.

Українська православна церква в особі її ієрархів відмовилась присягати московському цареві. Шляхта, міщани, дворові люди Києво-Печерського монастиря перші відмовились присягати Москві, і митрополит підтримав їх[312, с.95;319,с.90]. В лютому 1654 р. владика не надав російській адміністрації земель Софіївського митрополичого монастиря під забудову фортеці для залоги. Конфлікт дійшов до гетьмана і царя, при чому останній наказав своїм чиновникам використати інші землі. Крім непорозумінь з приводу владних та майнових справ, що виникли вже в 1654 р., настороженість та невдоволення породжувало і зауваження царя в березні 1654 р., що київському митрополиту слід перебувати під благословенням московського патріарха[338,с.10].

С. Косів, намагаючись заперечити цьому, при зустрічі з Бутурліним в Києві особливо відзначав єдність стародавніх державних та релігійних традицій, що сполучались саме на київській землі, прагнув підкреслити унікальність та самостійність політичної й релігійної місій України. Він наказав ченцеві Печерського монастиря Макарію Криницькому офіційно записати в Гродських книгах протест проти приєднання до Москви та насилування присягати московському цареві[245,с.31]. Більше того, владика заявив, що це “гетьман посилав бити чолом цареві та піддався з усім запорозьким військом, а він, митрополит, з усім собором бить чолом цареві не посилав і живе з духовними особою ні під чією владою“[253,с.708] і надалі буде залишатись в підпорядкуванні Царгороду.

Таким чином, оцінивши ситуацію, що склалась в результаті Переяславської ради, вище духовенство української православної церкви вже в 1654 р. мало визначити своє ставлення до Москви та до нового державно-політичного устрою, що почав запроваджуватись в Україні. Без сумніву, воно знало про становище церкви і духовенства в Росії. Крім того, протягом всього свого існування московська церква не сприймала українську церковну організацію як рівноправного партнера. А з приєднанням України до Росії Київська митрополія залишалась єдиною інституцією, яка юридично не підпорядковувалась Москві і уособлювала собою окремішність українського народу.

Маючи глибокі знання з церковного права, українські православні ієрархи ясно усвідомлювали, що слідом за політичним союзом неминуче постане питання й про церковне об’єднання, яке впливало з самих канонів церкви. Їх лякала можливість вже в недалекому майбутньому втратити державну, економічну і навіть особисту незалежність, змінити фактичну автономію на дуже реальний варіант московської церковної диктатури. В результаті цього, українська церковна еліта почала активно виробляти власну політичну позицію стосовно Української держави, Речі Посполитої та Московії.

Київська митрополія була розділена між двома державами, і більша частина єпархій знаходилась під владою Речі Посполитої. Тому митрополит

мав проявляти лояльність до польського короля. Виходячи з вище сказаного, стають зрозумілими заходи Косова, спрямовані на налагодження стосунків з польською владою. Від імені православного духовенства до короля прибуло посольство з висловленням незгоди із московською зверхністю. В посланні зазначалось: “ми, люди духовні, не можемо жити в союзі з московськими людьми і ми цього ніколи не бажали. Москва хоче нас перехитрити; нехай король збере військо і визволить нас, а ми московських людей з Києва наженемо і будемо знов під королівською рукою як раніше”[247,с.168].

Переяславські рішення 1654 р. означали остаточне витіснення уніатської митрополії з Лівобережної України та унеможливили порозуміння між двома українськими церквами. Поки вони перебували в складі Речі Посполитої, завжди існувала можливість і певне коло прихильників налагодження діалогу між ними. Відомо, що ще в серпні 1648 р. відбувались спільні наради з метою поєднати Русь із Руссю. С. Сенік стверджує, що існували думки про зустріч двох митрополитів у Варшаві під час засідань сейму взимку 1649-1650 рр.[280,с.18]. В Російській державі з її ортодоксальним православ'ям, повністю підпорядкованим деспотичній владі, ідея про взаємопорозуміння між православними і уніатами взагалі втрачала сенс, оскільки виключалась навіть можливість існування неправославної конфесії.

Стосунки між українською православною церквою і російським урядом ставали все напруженішими. Вже навесні та влітку 1654 р. з боку московських урядовців відчувався тиск на духовенство України, щоб змусити київського митрополита визнати зверхність московського патріарха. Ситуація ще більш загострилась, коли московський патріарх взяв у своє безпосереднє управління визволенні українсько-російськими військами Смоленську, Мстиславсько-Могилівську та Полоцьку єпархії, хоч це була сфера впливу Київської митрополії. В Україні зрозуміли, що над українською церквою нависла реальна загроза зміни її статусу. Відсутність з боку Москви гарантійних документів робило можливим втручання російського духовенства та царських чиновників в релігійні справи в Україні.

В таких умовах українське православне духовенство пішло на зближення з гетьманом, щоб спільними зусиллями протистояти агресії московської церкви. В липні 1654 р. до російського царя під Смоленськ прибула делегація з представників Софіївського, Печерського, Золотоверхого Михайлівського, Видубецького та інших монастирів на чолі з архимандритом Києво-Печерської Лаври Інокентієм Гізелем. Посольство мало відстоювати широку програму автономії та незалежності від Москви української православної церкви. Зокрема, йшлося про підтвердження давніх привілеїв духовенства, даних руськими князями та польськими королями, збереження підпорядкування тільки константинопольському патріарху, виборність духовних посад з числа українців, збереження суверенності церковного суду та визнання суду митрополита вищою судовою інстанцією для церковних судів[115,с.197].

Виконуючи свою місію, І. Гізель особливо наголошував на неможливості підпорядкування Київської митрополії Москві, оскільки це потрібно

вирішувати канонічним шляхом. Характерно, що головною проблемою було питання щодо визначення майбутнього статусу української церкви, а не питання ліквідації унії чи визначення прав та привілеїв церкви. Ці проблеми в даній ситуації втратили свою актуальність і відійшли на другий план. Царські жалувані грамоти від 11 липня 1654 р. лише підтверджували місцеву церковну юрисдикцію та права на маєтності, якими і без того володіли вищі ієрархи та монастирі. Основні вимоги православного духовенства були проігноровані.

5.2. Участь церковних ієрархів у національно-політичному житті Української гетьманської держави в 1657 – 1686 рр.

В ході визвольної війни сформувався тісний союз православної церкви та гетьманської влади. Принцип, започаткований Б. Хмельницьким, що передбачав співпрацю державної влади та духовної організації, піднімав престиж України в світі як християнської держави. Український гетьман розглядався православним світом як головний оборонець православних народів, поневолених турками. Православне духовенство молилось за козацьке військо, надаючи духовних санкцій владі гетьмана, опікувалося справами освіти й культури, виховуючи політичну й духовну еліту нації. Завдяки вільній участі у політичному житті країни, церква виступала активним і досить самостійним чинником на теренах Європи, репрезентувала інтереси гетьманської держави.

Після смерті Б. Хмельницького закладений ним принцип продовжував діяти. В умовах громадянської війни, попри руйнування й спустошення країни, православна церква залишалась світочем її культури і символом незалежності[

167,с.101]. Але давались взнаки політична руїна, постійні хитання гетьманів, що часто змінювали свій політичний курс то на користь однієї держави, то іншої, станові та корпоративні інтереси вищого духовенства, традиція лояльного співіснування з владою. Духовенство попало в досить складну ситуацію, коли необхідно було лавірувати між офіційною владою гетьмана, російським царем та польським королем, але насамперед піклуватись про добробут церкви, оскільки “головним завданням ієрархів ...є забезпечення належних умов існування церкви”[181,с.258].

В історії України другої половини XVII ст. спостерігались дві тенденції: прагнення зберегти незалежність Української держави, а відтак і самостійність та самобутність української православної церкви, та протидія намаганням Російської держави поглинути Україну і її церкву. Саме ці два напрями і визначали хід подій. Натомість уніатське духовенство не відіграло якоїсь відчутної ролі в гетьманській державі, самоусунувшись від суспільно-політичного життя в Наддніпрянській Україні. Визначальну роль в цьому зіграла позиція та ставлення до уніатів уряду Б. Хмельницького та його наступників.

Ставши гетьманом, І. Виговський продовжив курс Б. Хмельницького, який вважав, що вибори митрополита є внутрішньою справою країни, і після смерті митрополита С. Косова, не повідомляючи в Москву, призначив нові вибори, а до того часу настановив місцеблюстителем чернігівського єпископа Л. Барановича. Православна церква офіційно освятила обрання нового гетьмана. 27 жовтня 1657 р. в Братському монастирі в Києві в присутності київського воєводи Бутурліна, Баранович вручив Виговському жалувані царем ще Б. Хмельницькому булаву, шаблю та бунчук[118,с.12]. Виговський намагався звести до мінімуму вплив російського уряду на хід виборів. В жовтні 1657 р. він повідомив воєводу, що вибори київського митрополита відбудуться за давніми українськими правами, а не за царським наказом, а про вибрану особу Москву буде повідомлено[247,с.171;319,с.107].

На митрополичий престол претендували три кандидати: луцький єпископ Діонісій Балабан, віленський архімандрит Йосип Нелюбович-Тукальський та львівський єпископ Арсеній Желіборський[319,с.107]. Новим митрополитом української православної церкви на елекційному соборі 6 грудня 1657 р. став Д. Балабан, якого підтримав гетьман. Він походив з давнього шляхетного роду, відомого на Волині та Галичині ще в XV ст. Ця родина дала українській православній церкві двох єпископів Львівських – Арсенія (1539–1568 рр.) та Гедеона (1566–1607 рр.). До речі, про вибори митрополита Москву навіть не повідомили.

Політика Виговського стала орієнтиром і для Д. Балабана, який в умовах наступу російського царизму на українську православну церкву і намагання підпорядкувати її Московському патріархату, схилився до співробітництва з польським королем. Митрополит переїхав у гетьманську столицю і більше не повертався до Києва. В другій половині XVII ст. в його підпорядкуванні перебувало шість єпархій: Львівська, Перемишльська, Острозька, Могилівська,

Київська, Чернігівська. Білгородська єпархія, що розташовувалась на території Слобідської України, підпорядковувалась московському патріарху. Церква на Запоріжжі знаходилась під опікою Київського Межигірського монастиря.

Московський уряд докладав всіх сил, щоб митрополит не присягав константинопольському патріарху, на що в одній із розмов з окольничим Хитровим Балабан відповів, що “от начала святого крещения киевские митрополиты, един по единому, благословение принимали от св. константинопольских патриархов; а без повеления и благословения св. константинопольского патриарха он благословение принять и посвятиться на Киевскую митрополию от св. Никона патриарха не смеет, опасаясь проклятия из Царгорода на себя и на все малороссийское духовенство”[247,с.172]. Відомості про наступ російського царизму на суверенітет України після смерті Б. Хмельницького та посилення тиску на київського митрополита з метою поставити його під зверхність Московського патріархату знаходимо в так званому “летючому листку” від 16 січня 1658 р., що базувався на повідомленні з Кенігсбергу[92,с.84].

Результатом співпраці гетьмана і митрополита став Гадяцький трактат, підписаний 6 вересня 1658 р. між Україною і Річчю Посполитою. Спираючись на підтримку впливової католицької партії на чолі з папським нунцієм у Варшаві Марескотті, уніатське духовенство під керівництвом полоцького архієпископа, а на той час вже невизнаного королем митрополита Гавриїла Коленди виступило проти укладення цієї угоди. Незважаючи на це, договір, хоч і в урізаному вигляді, був ратифікований польським парламентом. Ян Казимир на Варшавському сеймі 10 червня 1659 р. присягнув виконувати його умови.

Одне з чільних місць в угоді належало релігійному питанню. Так, поряд з політичними та соціально-економічними проблемами постали і питання релігійного характеру: закріплення за українською православною церквою великих прав та привілеїв; скасування унії по всій федерації; визначення меж юрисдикції як “грецької” так і “римської” віри; зрівняння в правах віруючих обох конфесій; надання місць в сенаті для київського митрополита і чотирьох владик – луцького, львівського, перемишльського та холмського; непорушність церковних володінь[181,с.265].

Передбачалось, що сенаторські посади в Київському воєводстві будуть надаватись лише православній шляхті, а в Брацлавському й Чернігівському – по черзі з католиками. Декларувалось право на відкриття шкіл, гімназій, колегій, друкарень, викладання в них науки та друкування релігійно-полемічних творів, заснування в Києві академії, рівної Краківській[124,с.86]. Характерно, що така позиція вищого духовенства не була загальноприйнятою. Ряд ієрархів, зокрема, І. Гізель, Л. Баранович, І. Галятовський не підтримали Гадяцькі ухвали [338,с. 11].

Договір продемонстрував готовність польського уряду пожертвувати уніатською церквою заради інтересів держави, оскільки він хоч і в декларативному вигляді все ж таки погоджувався на повну ліквідацію уніатської церкви на всій території Речі Посполитої. Таким чином, керуючись

державними інтересами, що вимагали за будь-яку ціну утримати за собою Україну, Владислав IV та Ян-Казимир були схильні робити поступки православним за рахунок уніатів. Безпрецедентним явищем в попередній історії уніатської церкви стала десятилітня вакансія на митрополичий престол. Так, в 1655 р. помер митрополит Антоній Селява, вказавши своїм наступником Гавриїла Коленду. Однак, король протягом десяти років не давав офіційного призначення, не бажаючи загострювати стосунки з Українською державою[285, с.47].

Підтримуючи союз з гетьманським урядом православні ієрархи намагалися зміцнити матеріальне становище своєї церкви, відновивши традиції благодійництва українських можновладців. Під їх впливом козацькі політики вдаються до широкомасштабних майнових та земельних пожертв на користь церкви. Водночас, гетьмани постійно потребували ідеологічної підтримки законності їхнього правління з боку церкви. Крім того, вони добре усвідомлювали політичний та духовний авторитет духовенства серед населення. В сукупності ці фактори і зумовили меценатську активність українських правителів по відношенню до православної конфесії.

Зокрема, Виговський збудував у Чигирині Святотроїцьку церкву й монастир[245,с.172]. Києво-Видубицький монастир за наказом гетьмана отримав озеро Глушець[15,арк.20зв], Лубенський Мгарський монастир – с. В'язовке[71,с.106]. Чернігівський єпископ Л. Баранович домігся універсалу про надання у власність Новгородського монастиря з усіма маєтностями та маєтностей колишніх єзуїтського і домініканського монастирів[11,арк.113]. 30 січня 1663 р., будучи київським воєводою, Виговський надав “вольності” Воздвиженській церкві с. Юстичі Жидачівського повіту, також робив щедрі пожертви на Скит Манявський Богородчанського повіту[246,с.436].

Гетьман Д. Многогрішний збудував кілька церков в Ніжині та Батурині, надав значну допомогу Київському Братському монастирю. Київський Межигірський монастир за універсалом гетьмана розширив свої володіння за рахунок Козаровського і Ясногородського озер з островами на них[71,с.127-128]. Макошинський Миколаївський монастир одержав право на збір мита з перевозу на р. Десні[7,арк.6], духовенство Київської Успенської соборної церкви домоглося права помірною збору[71,с.125]. Стародубській церкві Св. Миколи гетьман віддав в володіння млин на р. Песці біля с. Осколків та право збирання розмірових на закінчення будівництва й купівлю прикрас[2,арк.38].

Відчутно покращилось становище православної митрополії завдяки діяльності кліру в адміністрації П. Дорошенка. Відома велика кількість універсалів гетьмана на маєтності церквам та монастирям. Зокрема, Києво-Печерський жіночий монастир та його ігумена Афанасія отримали універсал на села Радиків, Іванків, Мезин Новгородської сотні Стародубського полку[11,арк.79]. Київському Видубицькому Михайлівському монастирю надано с. Лісникове[71,с.125-126]. Піддані Пінського монастиря одержали дозвіл рубати ліс в Чигиринській сотні[25,арк.12].

Завдяки старанням місцевого духовенства І. Самойлович в 1674 р. побудував Троїцьку церкву в Густинському монастирі, оточив валом Києво-Печерський монастир[246,с.437], профінансував спорудження кам'яної Успенської церкви у Глухові, сприяв відбудові Єлецького монастиря. Спеціальним універсалом він підтвердив право власності останнього на маєтки в Ніжинському, Київському, Чернігівському полках[5,арк.9,11]. Макошинський Миколаївський монастир одержав млин на р. Убеді та озеро в Сосницькій діброві[4,арк.7]. Крім того, окремі священнослужителі користувались особливою підтримкою гетьмана. Зокрема, стародубський протопоп Самійло Хамінський виправив універсал на власність с. Луговате[3,арк.17], глухівський протопоп Дем'ян Уманець домігся права володіти с. Студенець та слободою Локно Глухівської сотні[10,арк.14-14зв]. Березинський піп Лаврін Наклулевський був звільнений від сплати податку за млин на р. Березній під с. Гусавкою[9,арк.95].

В результаті співробітництва з православним кліром чернігівський полковник Степан Подобайло відновив в Чернігові зруйнований Ільїнський монастир. В.Дунин-Борковський, що теж обіймав посаду чернігівського полковника, а згодом – генерального обозного, збудував цегельню і виробляв цеглу своїм коштом для відбудови церков Єлецької і Трапези в Єлецькому монастирі, перебудував в Чернігові церкву XI–XII ст., відреставрував Спасо-Преображенський Собор, Іллінську, П'ятницьку, Борисоглібську церкви, за його коштом оздоблено Воскресенський та Благовіщенський храми[328,с.33]. Під впливом миргородського духовенства полковник Матвій Гладкий в цьому місті побудував і оздобив церкву. Київський полковник Павло Яненко-Хмельницький подарував Київському Братському монастирю свій двір у Києві. Генеральний суддя Федір Лобода збагатив Крехівський монастир, відбудував зруйновану Михайлівську церкву[245,с.172].

Переяславські статті 1659 р. започаткували новий етап в існуванні української православної церкви. Новий договір з Росією передбачав значне обмеження влади гетьмана та прагнення росіян закріпити зверхність московського патріарха. Восьмий пункт договору проголошував: “А митрополиту Киевскому, также и иным духовным Малыя Россия, быть под благословением св. патриарха Московского и всея Великия и Малыя и Белья России, а в права духовные св. патриарх не будет вступати”[312,с.97]. Це положення викликало значний протест українського духовенства, адже на Переяславській раді 1659 р. вище духовенство було відсутнє. Його представляли лише кобринський архімандрит Й. Зайончковський, переяславський протопоп Г. Бутович та якийсь печерський ієромонах. Очолив їх ніжинський протопоп Максим Филимонович, котрий за цю послугу отримав від російського уряду значний гостинець[319,с.109].

Стосунки гетьмана Ю. Хмельницького з митрополитом не склались. Фактично, ніяких стосунків і не могло бути, оскільки гетьман орієнтувався на Росію, тоді як Д. Балабан рішуче виступав проти союзу з Москвою, навіть жив за межами України в Польщі. Хоч, звичайно, певні відносини між гетьманом і

православною церквою підтримувались. Очевидно, прагнучи заручитись підтримкою духовенства чи, можливо, діючи по інерції за прикладом батька, Ю . Хмельницький передав гетьманські млини на р. Сулі з усіма прибутками та наявним хлібним запасом, а також байрак Товстий Лубенському Мгарському монастирю[71,с.106-108]. Універсалом від 4 травня 1660 р. він став на захист українського духовенства, заборонивши козакам втручатись в справи коростишівського протопопа[42,арк.1-3].

Відсутність митрополита в митрополії спричинила неодноразові прохання делегацій київського духовенства до російського царя про дозвіл обрати нового владика, на що Москва поки що не могла відважитись, адже це означало офіційний розкол Київської митрополії. І все ж таки в жовтні 1659 р. князь Трубецький призначив місцеблюстителем Київської митрополії єпископа Л. Барановича. Єпископ довгий час мав великий вплив на справи української православної церкви, оскільки з 1657 по 1685 рр. з невеликими перервами він був місцеблюстителем митрополичого престолу.

І. Огієнко охарактеризував владика як “владного та розумного ієрарха, хитрого дипломата”[247,с.173], адже він перший з українського духовенства звернувся до російського царя з проханням про підтвердження його на Чернігівській кафедрі, хоч мав відповідні грамоти від гетьмана Хмельницького та митрополита Косова. Це був високоосвічений першорядний проповідник і вчений, плідний письменник і поет. Його промосковська орієнтація була результатом власних політичних переконань, а не матеріальної зацікавленості. Підтримка Барановичем російської політики не була завжди беззастережною. Наприклад, обурений рішеннями Андрусівського договору, владика звернувся до козацької старшини із закликом не зважати на польсько-московську угоду.

Коли в 1663 р. Д. Балабан помер, з’явилась реальна можливість обрати митрополита, незалежного від Москви, людину, яка змогла б об’єднати розрізнені частини церкви на Правобережжі і Лівобережжі[22,арк.2]. За це активно виступило київське духовенство, підтримане наказним гетьманом Якимом Сомком. Але події розгорнулись не на користь українців. На чорній раді гетьманом було обрано І. Брюховецького, і ця можливість була втрачена. Вибори митрополита було відкладено і знову призначено місцеблюстителя.

Досить відчутну роль в цих подіях зіграв ніжинський протопоп М. Филімонович, висвячений в 1661 р. російським патріархом на єпископа мстиславського і оршанського. Хоч проти нього різко виступили козацька старшина і вище духовенство; митрополит Балабан скинув його з посади, а константинопольський патріарх наклав анафему, в результаті чого московське посольство в Константинополі мусило вибачатись за втручання в справи Київської митрополії. Єпископ Мефодій був основною ланкою між Москвою і Брюховецьким. За участь в підготовці та проведенні “чорної ради” він отримав від царя через князя Велико-Гагіна, посланого для нагляду за “законністю” обрання гетьмана, триста рублів[128,с.87].

Відкрито проросійська політика Брюховецького налаштувала проти нього більшість українського суспільства, навіть таких лояльних до Москви ієрархів,

як Филімонович. Вкрай непопулярні заходи гетьмана щодо конфіскації церковних володінь викликали рішучий протест українського духовенства. Московські статті, підписані Брюховецьким, свідчили про повну бездарність політики гетьмана стосовно української церкви, оскільки цей документ фактично скасовував автономію українського духовенства[312,с.97]. Більше того, гетьман, відчуваючи ворожість і несприйняття з боку українських ієрархів, запропонував російському уряду призначити київським митрополитом одного з московських ієрархів.

Втілення в життя цього нововведення мало б набагато відчутніші наслідки, ніж формальне визнання українським кліром зверхності московського патріарха, чого добивалась Москва. Воно знаменувало б якісно новий ступінь підпорядкування української церкви, а відтак і держави Росії[135,с.40]. Навіть боярин Шереметьєв визнав, що за умов фактичного поділу України на дві частини з протилежною орієнтацією на Річ Посполиту і Московію та постійної напруженості у російсько-українських відносинах цього допустити не можна. Він зазначав, що тепер єпископи, архімандрит печерський, архімандрити та ігумени усіх українських монастирів, парафіальні попи та міщани з'єднались у міцну спілку проти гетьмана, бо він по всіх містах одбирає багато монастирських маєтків та міщанських млинів[312,с.97].

Слід зауважити, що в другій половині XVII ст. зберігалась традиція отримувати підтвердження від польського короля чи російського царя на право володіння маєтностями. Так, в 1664 р. Ян Казимир видав грамоту Макошинському монастирю про підтвердження монастирського права на острови Вадків та Пастухів, даровані київським воєводою А. Киселем і Чернігівським єпископом Л. Барановичем[23,арк.1]. Аналогічну грамоту на с. Плоске отримав від російського царя Олексія Михайловича Л. Баранович [16, арк.1].

Ще складнішою була ситуація на Правобережжі, де після смерті митрополита Балабана на зібраннях духовенства в Корсуні було обрано відразу двох митрополитів – єпископа Йосипа Нелюбовича-Тукальського та єпископа Антонія Винницького. 24 листопада 1663 р. Ян Казимир затвердив на митрополичому престолі А. Винницького, за яким стояв гетьман П. Тетеря. Але під тиском козацтва та значної частини правобережного духовенства, що підтримували Й. Нелюбовича-Тукальського, 4 березня 1664 р. король був змушений затвердити і його.

Дискусія у листопаді 1663 р. в Білій Церкві ректора Київської колегії І. Галятовського з польським єзуїтом А. Пекарським засвідчила, що питання незалежності української православної церкви залишалось актуальним і в другій половині XVII ст. Незважаючи на несприятливі умови для православних, бо саме тоді в Україні перебувало польське військо на чолі з королем, Галятовський відстоював право на самобутність своєї конфесії, а також мови, яка її обслуговує. Він доводив, що українська православна церква має бути рівноправною в Речі Посполитій, а не підвладною іншій. Інша нація з чужими для українців релігією та мовою, не може мати привілейованого становища в

Україні. На думку православного вченого, церква, традиції якої сягають часів Володимира, не може підпорядковуватись католицькій, як того вимагав Пекарський[100,с.391-402].

Особливе місце в історії другої половини XVII ст. займає митрополит Й. Нелюбович-Тукальський (часто в літературі зустрічається під іменем Й. Тукальський). Він походив з Правобережної України з духовної родини, був висвячений в одному з литовських монастирів. За гетьманування Б. Хмельницького він був ліщинським[39,арк.1], в 1657 р. – віленським архимандритом, а також вважався старшим Пінського та Ліщинського монастирів. Пізніше він став єпископом Мстиславським, висвячений митрополитом Балабаном замість єпископа Мефодія[247,с.175] (М. Филімоновича). Згодом Тукальський був призначений намісником чи адміністратором Київської митрополії в Литві. Займаючи досить впливове місце серед української православної ієрархії, він підтримував І. Виговського, Ю. Хмельницького, взагалі відігравав відчутну роль в суспільно-політичному житті Української держави.

Відразу після обрання митрополит приступив до виконання своїх обов'язків. Вже 3 грудня 1663 р., перебуваючи в Корсуні, він видає грамоту про призначення своїм намісником у Великому князівстві Литовському слуцького архимандрита Феодосія Васильовича[30,арк.1-6]. В одному з своїх перших листів до Яна-Казимира митрополит клопочеться, щоб єпископська кафедра в Перемишлі не дісталась уніатам[164,с.38]. Тукальський був досить популярний в народі, користувався великою пошаною, що почасти спричинило, як вважає Н. Полонська-Василенко, до того, що він був ув'язнений польською владою в Марієнбурзькій фортеці[266,с.67], хоч, на нашу думку, причиною цього послужили більш серйозніші, насамперед політичні чинники.

Проти владики активно виступив П. Тетеря. Він намагався впливати на лівобережних єпископів, які проголосували на соборі проти кандидатури Тукальського. В листі до короля наприкінці 1663 р. гетьман зазначав, що не всі православні ієрархи визнали владу митрополита Тукальського[92,с.73]. Більше того, він звинувачував митрополита в політичній неблагонадійності і повідомив польський уряд, що Тукальський закликає до відокремлення України від Польщі[216,с.68]. В результаті цього в 1665 р. польний гетьман Чарнецький запросив у Васильків Й. Тукальського, Ю. Хмельницького та групу духовенства на чолі з Г. Гуляницьким і запропонував співпрацювати. Коли митрополит відмовивсь, то попав разом з товаришами до Марієнбурзької фортеці, де провів два роки.

Сучасні дослідження таких вчених як М. Пасічник, В. Степанков свідчать про те, що митрополит на початку 1664 р. разом з І. Богуном, І. Сірком, Ю. Хмельницьким, І. Виговським брав участь у підготовці повстання проти П. Тетері й Польщі, що і стало причиною арешту[254,с.129]. В опозиції до митрополита досить довгий час перебував і архієпископ Баранович. Він намагався протидіяти поширенню впливу і влади Тукальського серед народу, навіть заборонив в своїй єпархії молитись за нього.

Найбільш активним періодом життя митрополита був час співпраці з гетьманом Петром Дорошенком. Ставши в 1665 р. гетьманом, Дорошенко зробив ставку на митрополита і добився звільнення його з в'язниці (1667 р.). Тукальський став найближчим соратником гетьмана, його правою рукою, “духом котрого живе гетьман і вся Україна”[165,с.165]. Дійсно, гетьман постійно діяв в спілці з духовним владикою. В звіті єпископа Шумлянського королю Яну Собеському про перебування в Чигирині 1671 р. зазначалось, що “гетьман завжди відбуває раду з митрополитом вночі або вранці”[165,с.165].

В той час Тукальський жив в Троїцькому монастирі, що став центром не лише церковного, а й політичного життя в Україні. Під тиском султана константинопольський патріарх Мефодій в відповідь на посольство до Константинополя брацлавського протопопа Романа Ракушки–Романовського видав грамоту Й. Тукальському на митрополичий престол і заборонив при цьому іншій особі називати себе київським митрополитом[216,с.69]. Патріарх, благословляючи його, послав освячений сакос та схвалив діяльність владики й гетьмана: “вы достойны есте нарещися орлими птенцы”[71,с.114-116].

Наприкінці 1668 р. на Правобережжі утверджується влада єдиного духовного пастиря – Й. Тукальського. В 1669 р. і духовенство Лівобережної України визнало його своїм законним правителем. Священики Лівобережжя йшли висвячуватись до нього, митрополита підтримали такі впливові ієрархи української православної церкви як Л. Баранович, І. Гізель. В березні 1669 р. І. Гізель писав до царя, прохаючи його про дозвіл Тукальському жити в Києві.

Таким чином, Тукальський посів гідне місце серед визначних ієрархів православної церкви національно-державницької орієнтації. В. Липинський так змальовує митрополита: “ідеаліст, людина з великою освітою, завзятий оборонець догм і візантійської величі православ'я, а разом з тим і прихильник могилянських методів організаційної “латинізації” української православної церкви, але без польського втручання в церковні справи і ворог політичного підданства Москві; прихильник сильної, об'єднуючої гетьманської влади і ворог церковної та політичної анархії”[214,с.34]. Не дивлячись на те, що в Україні постійно йшли військові дії, митрополит Тукальський проявляв турботу про науку і освіту. Він підтримав старання ректора Варлаама Ясинського відновити Київську колегію. Для цього митрополит передав колегії с. Стайки, подароване йому Дорошенком[71,с.119].

Як тонкий політик, гетьман намагався знайти такого союзника, що допоміг би йому об'єднати всі українські землі в одній державі, припинити громадянську війну та гарантував би Україні вільний розвиток. У своїх пошуках Дорошенко звертається то до Польщі, то до Москви. Прийшовши до влади, він намагався обмежити прерогативи польського уряду в Україні. Вже навесні 1666 р. гетьман вимагав від Речі Посполитої захистити православну віру та ліквідувати унію.

Лисянська старшинська рада ухвалила рішення про відрядження до короля козацького посольства з цими ж вимогами, а також з клопотанням про право обирати в майбутньому митрополита всіма станами православного суспільства

й участь митрополита та єпископів в засіданнях сенату, свободу заснування шкіл і викладання “латинських наук” в Київській колегії. В інструкції передбачалось, що у випадку неможливості скасування унії, щоб православні отримали право свободи віросповідання в межах Речі Посполитої, а уніати й католики не втручались в справи православної церкви, захоплені уніатами храми і монастирі були повернуті православним[162,с.72]. Вже по виїзді посольства з Чигирини гетьман відсилає лист до короля, в якому клопочеться про те, щоб православна єпископська кафедра в Перемишлі, що звільнилась в результаті обрання єпископа Антонія Винницького митрополитом, не дісталась уніатам[162,с.76].

В 1670 р. Дорошенко делегував на польський сейм одного з найкращих своїх дипломатів Я. Петрановського та генерального осавула М. Харлана. Вони запропонували польському королю проект договору, що поряд з іншими положеннями містив і вище вказані вимоги релігійного характеру. Крім того, окремо наголошувалось на тому, що православна віра в Речі Посполитій не може бути перепорою для отримання державної посади[246,с.436], а також щоб на посади митрополита, єпископів, архимандритів призначались особи як шляхетського, так і нешляхетського походження[165,с.163]. Остання вимога була закономірною в політиці гетьмана. Ще в 1665 р. ним було взято курс на недопущення шляхти до маєтків й утвердження козацького типу господарювання[299,с.18]. Однак, Дорошенко, очевидно, не розраховував підтримувати зносини з Річчю Посполитою. На користь цього свідчить і та обставина, що його послі не мали повноважень для заключення договору.

За нових обставин, спричинених переходом Лівобережної України до складу Російської держави, відбулись кардинальні зміни в основних векторах політики Речі Посполитої. Польська держава прагнула зміцнити свої позиції на Правобережній Україні. В результаті цього стались відчутні зміни в становищі уніатської церкви на Правобережжі. Польський уряд взяв курс на широкомасштабну підтримку уніатів, всіляко сприяючи поширенню уніатства на підпорядкованій йому території України. Не добившись позитивного ставлення до своєї церкви з боку політиків гетьманської держави, уніатське духовенство погодилось на співробітництво з владними структурами Речі Посполитої. Так, король Михайло Вишневецький, а особливо король Ян Собеський хоч і зберегли привілеї, що мала православна церква, відверто виявляли прихильність до уніатів. Хоч П. Дорошенко постійно вимагав від польського уряду ліквідації унії, однак поза волею гетьмана в країні продовжувалось насаджуватись уніатство і завдяки підтримці офіційних кіл Речі Посполитої позиції уніатської церкви на Правобережжі помітно посилились. Це викликало спротив місцевого населення, яке в результаті цього не підтримало дії гетьманського уряду.

Існувала також можливість налагодження стосунків гетьмана Дорошенка з Москвою. Та, напевне, в цій ситуації зіграв свою роль гіркий досвід минулого. Крім того, митрополит Тукальський зайняв досить жорстку позицію щодо російської влади. На той час авторитет митрополита як енергійного захисника

православ'я і української церкви, не дивлячись на грамоту польського короля про присягу Тукальського від 29 листопада 1665 р. на вірність Речі Посполитій при його звільненні з-під арешту[165,с.164], був дуже високий. Щоб не залежати від московського воєводи, що перебував у Києві, владику переніс свою митрополичу резиденцію до Чигирин, столиці гетьмана[163,с.74].

Навіть Москва була готова визнати митрополита Тукальського. Керівник Посольського приказу боярин А. Л. Ордин-Нащокін радив цареві визнати Тукальського київським митрополитом і дозволити переїхати до Києва [266,с. 69]. Російський уряд почав переговори з митрополитом, але останній ні за яких умов не погоджувався на зверхність московського патріарха. Він висловлював непохитне бажання залишитись в юрисдикції Константинополя, наказав священникам не поминати в церквах царя Олексія, а лише гетьмана Петра, не визнав єпископа Мефодія і заслав його в Уманський монастир[247,с.179].

В пошуках союзника Дорошенко за підтримки православного кліру також спробував використати ідею Б. Хмельницького про союз з Бранденбургом. В 1668 р. напередодні зречення Яна Казимира з престолу делегація гетьмана, що складалася з православного духовенства, звернулася до бранденбурзького посла у Варшаві з проханням прийняти Україну під протекторат курфюрства[165,с.171].

Апогеєм державницької політики Дорошенка стало укладення політичної угоди з Туреччиною з метою створення під протекцією Порти удільної Української держави в кордонах від Вісли, Перемишля й Самбора на Заході до Севська й Путивля на Сході[299,с.10]. Не останню роль у цій справі зіграв і митрополит. Він мав великий вплив на гетьмана і, власне, за його порадою, як вважає І. Огієнко, Дорошенко наважився на цей крок[247,с.179]. Київський митрополит брав участь в козацькій раді в Корсуні 21 березня 1669 р., яка обговорювала умови прийняття протекторату Туреччини. Перед радою Й. Тукальський провів диспут в Чигирині на тему “Звідки пани, а звідки піддані взялися“. Під час його проведення митрополит наголосив, що ми, українці, “можемо бути вільними“[92,с.84]. Київське духовенство на чолі з І. Гізелем, навпаки, виступило проти союзу з Портою. Гізель надіслав листа до гетьмана, в якому просив відмовитись від протурецької орієнтації.

В угоді, підписаній з Туреччиною в 1669 р., чільне місце належало церковно-релігійним справам. Наголошувалось, що українська православна церква отримає автономію залишаючись в підпорядкуванні константинопольського патріарха, київський митрополит буде затверджуватись гетьманом, не будуть будуватись мусульманські мечеті, а православні церкви не обертатимуться на мечеті[298,с.32]. Намагаючись отримати хоч якісь гарантії безпеки константинопольського патріарха, гетьман з митрополитом вимагали, щоб його вільно обирав Собор єпископів[266,с.69].

Всі ці заходи гетьмана Дорошенка та митрополита Тукальського мали на меті створення окремого Українського патріархату, в якому вони справедливо вбачали важливий політичний фактор утвердження самостійності України [299, с.12]. На жаль, задуми цих двох діячів не були реалізовані, в 1675 р.

митрополит Й. Нелюбович-Тукальський помер в Чигирині під час його облоги російськими військами. З його смертю українська церква втратила ієрарха, який дійсно тримав ідеологічний провід в церкві.

Ситуація в Україні все більш загострювалась. Окуповані польськими і російськими військами, в полум'ї громадянської війни, українські землі були зруйновані й занедбані. Андрусіївський мирний договір викликав загальне невдоволення в Україні, оскільки не вирішив проблем, а ще більш їх ускладнив. У результаті цієї акції на Лівобережжі утверджується московська політична домінація, що привело до формування в середовищі київських, чернігівських, ніжинських духовних кіл певних москвофільських настроїв, що сприяли в кінцевому результаті реалізації планів російської сторони щодо української церкви[354,с.19].

Більша частина митрополії залишалась під юрисдикцією польської адміністрації. Однак, польський уряд, як уже зазначалось, зайняв позицію надання переваг уніатській церкві, що і визначало його ставлення до православних. Не на користь останнім було й те, що православне духовенство підтримувало зв'язки з константинопольським патріархом та православними гетьманської держави, що давало привід підозрювати їх у співпраці з ворогами Речі Посполитої. Єпископ Інокентій Винницький, що виявляв прихильність до унії, отримав королівське призначення на Перемишльську єпархію, тоді як Клемент Тризна, що твердо тримався православ'я, так і не дістав пожалування короля на білоруську єпископію[285,с.48].

В 1666 р. помер львівський єпископ Афанасій Желіборський, що спричинило запеклу боротьбу за кафедру між Є. Свистельницьким і Й. Шумлянським. Євстафій Свистельницький був обраний представниками частини місцевої шляхти та духовенства в присутності посланця від митрополита А. Винницького і був висвячений останнім на єпископство в церкві Львівського ставропігійального братства[71,с.116]. Інша частина шляхти обрала єпископом Івана Шумлянського, мирянина з військовою кар'єрою в минулому.

Шумлянський постригся в монахи під іменем Йосипа і прийняв висвячення від митрополитів Софронія і Феофана[71,с.121]. Останнього визнав і фактичний владика митрополії Й. Тукальський, хоч він і керувався в першу чергу прагненням протистояти Винницькому. Характерно, що Ян-Казимир видав королівські грамоти на єпископський престол обом претендентам. В єпископії розпочалась справжня війна за право посідання кафедри. Лише після приходу до влади короля Яна Собеського конфлікти почали стихати, оскільки король всіляко підтримував Шумлянського. Це явно свідчило про зміну політичного курсу польського уряду, так як єпископ схилився до уніатства.

Зі смертю митрополита Й. Тукальського та усуненням від політичної діяльності гетьмана П. Дорошенка патріотичні сили Правобережної України потерпіли поразку у прагненні відстояти незалежність краю від Речі Посполитої. В результаті цього в даному регіоні значно посилювались позиції уніатської церкви. В цей час її очолив досить талановитий проповідник та

церковний діяч Киприян Жоховський. Якщо його попередники майже півстоліття не проявляли будь-якої активності у відстоюванні позицій своєї конфесії, то новий владику розвинув широку діяльність як на політичній арені Речі Посполитої, так і серед місцевого населення, зокрема серед православних. Він стверджував думку про те, що уніатська церква є захисницею української національної духовності. Натомість, на його думку, православна церква починає втрачати національну самобутність і все більше стає засобом омоскалення українців.

Митрополит повів вперту боротьбу проти латинізації українського обряду, справедливо вважаючи, що збереження національних ознак уніатської церкви має забезпечити підтримку конфесії місцевим населенням, що зневірилось в політичних ідеалах козацтва. Саме під впливом уніатського ієрарха король Ян Собеський видав універсал про незмінність українського обряду. Стараннями Жоховського було налагоджено книговидавництво українською мовою. Як і ієрархи першої половини XVII ст. владику надавав великого значення освіченості духовенства, в результаті чого в Римі було відкрито українську колегію. Завдяки активній діяльності митрополита в 1677 р. Йосип Шумлянський склав перед королем і К. Жоховським таємне ісповідання католицької віри і пообіцяв проголосити унію в своїй єпархії[71,с.278]. Правда, він діяв таємно і оголошення унії досить довго відтягував, посилаючись на те, що необхідно підготувати духовенство та віруючих.

В 1680 р. митрополит Жоховський підготував зібрання уніатської та православної ієрархії Речі Посполитої в Любліні. Уніатську сторону представляли фактично всі ієрархи церкви і чисельна делегація василіан, а православну – львівський єпископ Й. Шумлянський, перемишльський єпископ І. Винницький та ряд настоятелів монастирів. Хоч дискусія і не відбулася, сам факт її підготовки і зустріч двох сторін сприяли кращому порозумінню та співпраці уніатів і православних в напрямку переходу останніх до уніатської церкви. Вже в 1681 р. єпископ Інокентій Винницький, унівський архимандрит Варлаам Шептицький та овруцький архимандрит Сильвестр Тороський теж таємно перейшли в уніатство[285,с.49]. Таким чином, наприкінці XVII ст. на Правобережжі залишалась лише одна православна єпархія – Київська. Всі інші знаходились у віддані уніатської церкви, що значно посилювало її позиції.

Православна церква на Лівобережжі продовжувала відігравати важливу роль в суспільно-політичному житті країни. На сьогоднішній час більшість вчених підкреслюють надзвичайно високий рівень участі православного духовенства у владних відносинах в період 1654 – 1685 рр., що дає можливість говорити про тимчасове церковне двовладдя в Гетьманщині. Відомі випадки, коли духовенство вирішувало важливі політичні справи, мало стосунки безпосередньо з іноземними урядами, а старшина покійно йшла за владиками.

Видатні представники української церкви другої половини XVII ст. були найближчими порадиниками гетьманів, підтвердженням чого є вищеописані події. Гетьман Д. Многогрішний постійно спілкувався та радився з архиєпископом Л. Барановичем. Саме завдяки сприянню останнього

Многогрішний став гетьманом. Відомий лист гетьмана до Л. Барановича, де він згадує ті цінні поради, що дав йому владику в справах взаємин з татарами, в справі незалежності України і добровільного підданства Москві[117,с.45]. Д. Многогрішний належав до тієї групи козацької старшини, що обстоювала широку автономію України в складі Російської держави. На тій самій позиції стояла і частина церковних ієрархів України, яких об'єднував навколо себе Л. Баранович. Вони були зацікавлені в номінальній залежності від константинопольського патріарха, а не в підпорядкуванні Москві.

Проблеми церковно-релігійного життя знайшли відображення і в Глухівських статтях 1669 р. Відновлювались права духовенства на земельні володіння, втрачені при Брюховецькому. Заборонялось збирати податок з архиєпископських, єпископських, монастирських маєтностей. Біле духовенство прирівнювалось в оподаткуванні до козацтва, хоч родинні маєтки білого духовенства обкладались податками. Крім того, церковні господарства отримували фінансові привілеї, зокрема, звільнялись від сплати торговельних, перевізних, мостових мит[115,с.199;181,с.274].

Після смерті Й. Тукальського повноправним митрополитом став Антоній Винницький, що перебував у Варшаві. В 1677 р. він надіслав через своїх посланців ієромонаха Сакальського, єпископа Мокачевського та племінника Михайла Винницького чолобитну російському царю Федору Олексійовичу [49, арк.1-5]. Митрополит скаржився, що від нападів та утисків турків він перебуває у великій скруті, та просив у царя матеріальної допомоги, на що цар відповів, наказавши Новгородському приказу послати з єпископом митрополиту Винницькому пожалування “соболями на 150 рублів”[49,арк.8-10].

У 1679 р. митрополит призначив своїм намісником у Великому князівстві Литовському случького архимандрита Феофана Креховецького[27,арк.1]. Але якогось відчутного впливу на суспільно-політичне життя митрополита Винницького, на жаль, не відчувалось. Справжнім митрополитом він так і не став, бо його не допустили в Київ, визнали лише два єпископи, ним же й висвячені: перемишльський єпископ Ю. Гошовський та львівський єпископ Є. Свистельницький.

Після смерті А. Винницького в 1679 р. українська православна церква стояла на порозі поглинення її Московським патріархатом. Це була вже справа часу. Адже в суспільній свідомості якщо гетьман був символом незалежності в політичному відношенні, то митрополит, підпорядкований лише формально далекому Константинополю, виступав синонімом самостійності в духовній і культурній площинах. Після тривалої перерви в 1685 р. гетьман Самойлович отримав наказ з Москви про вибори митрополита, яким став луцький єпископ князь Гедеон Святополк-Четвертинський.

Обрання митрополитом саме Четвертинського не було несподіванкою, оскільки його кандидатура давно пропонувалась на митрополичий престол. Зокрема, відомо про лист в 1684 р. архиєпископа Л. Барановича до Г. Четвертинського з цього приводу[50,арк.1-3]. Хоч на початку 80-х років XVII ст. на митрополичий престол претендували і грецький єпископ Паїсій Лігарідій,

що мешкав в Києві, і колишні місцеблюстители Мефодій Филимонович та Лазар Баранович, і архимандрит Києво-Печерської Лаври Інокентій Гізель, що був дуже популярний в київських церковних колах.

Того ж 1685 р. було отримано царський указ, що проголошував: “Київському митрополиту бути під послушенством патріарха Московського”. Собор українського православного духовенства та мирян 1685 р., рішення якого залишились без уваги, категорично висловився проти церковної узурпації Московським патріархатом. Проте наступного року підпорядкування української православної церкви московському владиці відбулось зі згоди константинопольського патріарха Діонісія IV, який був підкуплений “за три сорока соболей і двісті червоних” [253, с.709]. Питання про перепідпорядкування української православної церкви московському патріарху стало предметом дослідження цілого ряду сучасних вчених, зокрема М. Харишина [319], тому автор не загострював уваги на вказаній проблемі.

Даний акт став зовсім новим явищем у взаєминах церкви з державою. До цього часу невідомим було подібне втручання світської влади в суто церковні справи, особливо такі, як зміна послушенства. Навіть унійні акції або спроби створення київського патріархату з боку польського уряду проводились через вище духовенство, а не через прямі накази. Київська митрополія і Московський патріархат значно відрізнялись між собою внутрішнім устроєм, обрядовістю, ставленням до світської влади та місцем в структурі держави, рівнем участі у політичному житті, навіть рівнем освіченості. Однак, українська православна ієрархія багато унаслідувала візантійського квієтизму, “непротивлення злу” і невміння розмежовувати владу світську і владу духовну. Тому не знайшла в собі сили волі, щоб подолати внутрішню церковну анархію і безнадійно заплуталась між церковним фактом єдності з Москвою, та чисто світськими змаганнями до єдності державної, політичної [214, с.34].

Таким чином, в ході Національно-визвольної війни українська православна церква зайняла місце державної. Забезпечуючи новій державі єдину ідеологію та релігійну аргументацію повстання проти законного монарха, вона набула статусу національної церкви. Вирішальним чинником в стосунках православного духовенства й державної влади стало те, що православна церква стала репрезентантом не лише українського народу, а й незалежної держави, в межах якої живе цей народ. Виходячи з політичних міркувань, гетьманський уряд намагався виключити із суспільно-політичного життя нової держави уніатську церкву. Українська гетьманська держава потребувала єдиної об’єднуючої різні верстви населення ідеології, яку забезпечувала православна церква. В результаті, уніатська церква не отримала місця в її державній структурі і була змушена шукати шляхів співробітництва з польською державою. Завдяки дієвій підтримці гетьмана та його уряду відчутно покращилось матеріальне становище православної церкви, значно посилилась духовна влада її ієрархів, а, отже, посилились її позиції в суспільстві.

Політична руїна після смерті Б. Хмельницького, охопивши всі сфери суспільно-політичного життя України, була тісно пов’язана із церковною.

Боротьба гетьманів за владу, їхні ставки то на Росію, то на Польщу, Туреччину, чи Крим приносили безлад і в церковне життя. Протягом другої половини XV II ст. спостерігалась активізація участі українських церковних діячів в національно-політичних процесах, їх вплив на формування політичних пріоритетів окремих гетьманів України. Зберігалась тенденція щодо орієнтації на зовнішні сили. Одні з вищих ієрархів проявляли толерантне ставлення до Речі Посполитої, інші – до Москви. Однак, всіх їх об'єднувало прагнення зберегти незалежність української православної церкви. Визначальним був, хоч , можливо, і не так яскраво, як в часи Богдана Хмельницького, національно-державницький напрям діяльності українського православного духовенства. В результаті невдач національно-визвольного руху на Правобережжі та співробітництва з польською владою в цьому регіоні значно посилювались позиції уніатської церкви.

ВИСНОВКИ

У вітчизняній історіографії проблеми церковно-релігійного життя України наприкінці XVI – XVII ст. вивчалися, однак питання про роль українських церков у національно-визвольних процесах вказаного періоду не було предметом спеціального наукового дослідження. Джерельна база є достовірною і достатньою для створення комплексного дослідження теми.

Наприкінці XVI ст. українська православна церква знаходилась в кризовому стані та потребувала негайного реформування. Провідні кола суспільства в Україні бачили можливість відродження своєї церкви шляхом встановлення більш тісних стосунків з католицькою церквою, що зуміла оновитись завдяки Контрреформації та католицькій реформі. На початку 90-х років активізується діяльність православної ієрархії, що раніше обмежувала свої інтереси лише боротьбою за власні матеріальні блага. Дії православного духовенства, зокрема соборна діяльність 1590-1595 рр., відбувались саме в руслі унійних заходів.

Берестейська унія стала однією з найважливіших політичних подій в історії Східної Європи XVI ст. і значною мірою визначила подальше духовно-релігійне, церковне, а почасти й політичне життя українського народу. Відтак, фактично протягом всього наступного століття церковно-релігійне життя стало однією з головних складових суспільно-політичних та національно-визвольних процесів в Україні і багато в чому визначальним у відносинах з урядами Речі Посполитої, Московії, Туреччини.

Унія зумовила тяжку кризу українського суспільства, розділеного між двома непримиренними на той час формами християнства, що стало причиною тривалого релігійного протистояння між двома частинами українського народу. Водночас, вона коригувала релігійну ментальність українців, що опинилися в нових історичних умовах життя. Унія була спрямована на налагодження відносин між населенням православного та католицького віросповідань, що жило в одній державі. В результаті її запровадження широкі верстви населення залучаються до активної участі в суспільно-політичному та громадському житті. Визначаючи своє віросповідання, кожен громадянин доводив свою належність до українського народу, що обумовлювало зростання національної самосвідомості.

Соборна діяльність української православної церкви, доведена до масштабу помісних соборів, апеляція цих соборів до вселенського православ'я та їх реальна вага у внутрішньому житті церкви дозволяє зробити висновок, що Київська митрополія в XVII ст., принаймні з 1620 по 1685 рр., діяла у православному світі фактично як помісна церква. Автокефалія де-факто обґрунтовувалась не лише номінальною залежністю від константинопольського патріарха, а й мала власні, внутрішні підстави. Українська православна церква мала свої особливості, що складались протягом віків і були визначальними лише для українського православ'я. Вони ґрунтувались на основі тісного поєднання європейської культури, традицій православ'я та духовних здобутків українців. Це характеризувало українську православну митрополію як самобутню, незалежну від інших церковну організацію. Розгортання національно-визвольного руху в Україні в першій половині XVII ст. свідчило про існування окремої нації, що бореться за право мати власну державу, а відтак і власну церкву.

Успіхи православного духовенства у відбудові своєї митрополії за часів митрополита П. Могили, зокрема, відродження православного духу, піднесення національно-релігійної свідомості, зіпертої на історичну спадщину Київської Русі, створення власного кадрового, науково-культурного потенціалу, засвоєння кращих зразків латино-польської й візантійської культур, піднесення національної освіти, письменництва до європейського рівня, очищення та систематизація церковної обрядовості засвідчили право української православної церкви на незалежність.

В результаті укладення Берестейської унії утворилась уніатська церква, що теж стала виразником інтересів частини українців. Протягом першої половини XVII ст. відбувалось теоретичне оформлення ідеологічної доктрини

українського уніатства, в основі якої лежало глибинне усвідомлення національної ідентичності з українським народом. Полемічні твори уніатів, збереження візантійсько-слов'янської обрядової традиції, санкціонування церковнослов'янської мови як літературної, дії щодо розвитку живої української мови, активна освітня діяльність, намагання протидіяти переходам українців в католицизм стверджували ідентичність з українським народом. Всі ці заходи уніатського духовенства сприяли подальшому формуванню національного самоусвідомлення українців. Таким чином, і православна, і уніатська церкви доводили свою національну суть, чим обидві сприяли піднесенню національної свідомості.

Протягом першої половини XVII ст. православна церква здійснювала безпосередній вплив на успішні дії козацтва, спрямовані на послаблення в Україні влади Речі Посполитої й піднесення національної самосвідомості українців. Вирішальну роль в національно-релігійному житті України відігравали три чинники: православна ієрархія, уніатські владики та українське козацтво. Визначальним у відносинах цих трьох факторів стало те, що православні зуміли використати силу козаків на свою користь і спрямувати їх проти свого суперника. Це перешкодило поширенню уніатства в тих регіонах, де козаки контролювали ситуацію. Таким чином, якщо на Холмщині, Волині, Поліссі та частково в Східній Галичині уніатська церква мала відчутні успіхи, то в Наддніпрянській Україні уніатські осередки фактично були приречені ще до початку Національно-визвольної революції. Зокрема, в Києві після 1636 р. не було жодної уніатської парафії.

Незважаючи на поодинокі випадки лояльного ставлення козацтва до уніатської церкви, остання не зуміла заручитись підтримкою козаків і якимось чином коригувати їх діяльність. Розглядаючи козацтво лише як деконструктивний елемент в суспільно-політичних процесах України, уніатські ієрархи зайняли позицію недопущення останнього в життя церкви. З іншого боку, творячи свою церкву незалежно від константинопольського й московського патріархів і в значній мірі автономною в межах католицької церкви, уніати прагнули унезалежитись від світського загалу. Це викликало різкий протест, а відтак і несприйняття їх з боку магнатів, більшості шляхти, міщанства й особливо козацтва, що в першій половині XVII ст. намагалось контролювати всі суспільно-політичні процеси в країні. Такий стан речей обумовлювався ще й тим, що невизнана після 1596 р. державною владою православна церква стала опозиційною, і це максимально зближувало її з українським козацтвом, що теж залишалось опозиційним і маловизнаним. В той час уніатська церква була офіційно підтримана польським урядом, що вже виключало можливість співпраці її духовенства з козаками.

Водночас, козацтво не завжди відіграло позитивну роль в національно-релігійних відносинах. Для православних та уніатських ієрархів в другій половині 20-х – 30-х роках XVII ст. визначальними стають прагнення налагодження взаємопорозуміння між двома конфесіями та досягнення релігійного миру в країні. В розумінні митрополита П. Могили та його

оточення східна традиція кодифікувалась в параметрах західної канонічно-правової культури. Відтак діалог “Захід-Схід” трактувався у параметрах післяапостольської літургійної традиції, а, отже, обрядова тотожність уніатських і православних церков перевищувала чинник юрисдикційного розрізнення, котрий був прикрою другорядною перешкодою до єдності.

Протягом першої половини XVII ст. українська православна церква пройшла складний шлях від фактично нелегального становища після Берестейської унії до офіційного визнання її владою Речі Посполитої та відновлення втрачених прав. Паралельно в цей час відбувалось становлення уніатської церкви. Сеймові домагання українців, протистояння на місцевому рівні за церковні маєтності, храми та монастирі, боротьба за заміщення вакантних єпископських посад були визначальними для визвольного руху перших поунійних десятиліть. Уніатська ієрархія спрямовувала всі зусилля, щоб витіснити православних з єпископських кафедр, підпорядкувати собі якнайбільше храмів, монастирів, церковних маєтностей і на основі цього претендувати на роль єдиного представника українського народу на теренах Речі Посполитої. Одним із чинників, що сприяв дестабілізації суспільно-політичного життя в Україні була двозначна політика польського уряду, що загравав з обома українськими церквами.

Висвячення православної ієрархії 1620 р. започаткувало новий період в історії взаємовідносин між православними і уніатами та надало визвольному руху нових рис. Уніатська церква мусила відмовитись від своєї попередньої програми дій, що тепер не відповідала новій суспільно-політичній ситуації в Україні. Отримавши законну ієрархію, православна церква мала всі підстави функціонувати як повноправний суб'єкт церковно-релігійного життя та представляти свій народ перед офіційною державою. Ієрархи обох конфесій усвідомлювали, що існування двох церков, кожна з яких вважала себе українською і боролась за право репрезентувати руський народ, зумовлювало внутрішню кризу суспільства, підривало сили нації і давало можливість втручатись в суспільно-політичне життя краю іноземних владних структур. Відтак, починаючи з кінця 1623 р. – протягом 30-х років для вищого кліру і уніатської і православної церков визначальним стає прагнення знайти шляхи взаємопорозуміння та встановлення діалогу для вироблення засад мирного співіснування. Однак, ці спроби були безрезультатними, що спричинило постійне напруження в суспільстві і стало однією з причин Національно-визвольної революції 1648 р.

Водночас, 20-ті роки XVII ст. ознаменувались загостренням протистояння між представниками православної та уніатської церков на місцевому рівні. Якщо раніше відбувалась боротьба за право володіння тим чи іншим церковним об'єктом, то тепер фактично всі маєтності були вже розділені і протистояння виливалось у взаємні погроми, наїзди та судові позови. Церковні реформи Владислава IV 1632-1638 рр. мали велике значення для православної церкви, оскільки повернули їй офіційний статус у державній структурі Речі Посполитої. Однак, вони також обумовили поглиблення конфліктів між православними і

уніатами.

Одним із наслідків піднесення національної свідомості українців стало відчутне поживлення меценатської діяльності православних на користь своєї церкви. Численні фондуші та пожертви забезпечували стабільне матеріальне становище православної церкви, що дозволяло духовенству зосередитись на боротьбі за визнання офіційного статусу на політичній арені Речі Посполитої. Завдяки старанням православної шляхти й вищого кліру протягом 30 – 40-х років XVII ст. в Україні постає цілий ряд нових православних монастирів: Преображенський Четвертинський, Прилуцький Густинський, Підгорський Ладинський, Лубенський Мгарський, Білостоцький Св. Духу, Духовський, Вознесенський, Чорнецький Св. Спаса. Таким чином, якщо православні втратили деякі монастирі, що відійшли до уніатів, то їх місце в церковній структурі зайняли нові. Протягом першої половини XVII ст. знатні прихожани уніатської церкви за прикладом своїх ієрархів теж починають займатись благочинністю на користь своєї церкви. Відомо, що вони теж здійснили спроби уфундувати декілька уніатських монастирів.

В ході Національно-визвольної війни та процесі творення держави православ'я стало державною релігією, а українська церква набула статусу національної. В цей час відбувається відчутне посилення позицій православної церкви у суспільстві, що стало наслідком свідомої підтримки останньої гетьманом. Державі була необхідна єдина ідеологія, яка б об'єднала різні стани й верстви суспільства та забезпечила б вищу ідею, в ім'я якої боровся народ та створив державу. Саме ідея оборони своєї віри консолідувала суспільство і обґрунтовувала необхідність створення власної держави, яка б захищала українську православну церкву від нападів католиків й уніатів.

Виходячи з цього, уніатська церква виключалась із структури новоствореної держави. Як і більшість освічених людей свого часу Б. Хмельницький усвідомлював, що існує єдиний бог і що українець, ставши уніатом, не переставав бути українцем. Однак, керуючись державними інтересами він взяв курс на ліквідацію уніатської церкви, оскільки існування двох церков в середньовічній державі загрожувало внутрішній стабільності суспільства. Також в певній мірі до такої політики гетьмана та його наступників підштовхував московський уряд, що виключав можливість існування на підвладних йому територіях уніатства. За таких умов уніатське духовенство мусило самоусунутись від національно-політичного життя в Україні і почало шукати шляхів зближення з польським урядом.

Відчутну роль в тогочасних подіях відігравав митрополит С. Косів, який виступав поруч з гетьманом як один із репрезентантів нової держави. Водночас, православне духовенство часто займало досить незалежну позицію, що йшла врозріз з офіційним курсом гетьманського уряду. Це обумовлювалось не лише протиріччями в баченні та вирішенні внутрішніх проблем держави, а й тим, що церковним владикам не могло імпонувати постійне насильство і кровопролиття, що поглинуло Україну.

В другій половині XVII ст. діяльність провідних сил православного духовенства була спрямована на відстоювання української державності. Про це свідчить факт постійного співробітництва таких визначних державних та православних церковних діячів як І. Виговський і Д. Балабан, П. Дорошенко і Й. Нелюбович-Тукальський, Д. Многогрішний і Л. Баранович. Вищі ієрархи церкви на рівні з гетьманами впливали на прийняття відповідальних політичних рішень, беручи активну участь у владних відносинах. Вони усвідомлювали важливість збереження української держави як вирішального чинника існування української православної церкви, однак єдиної політичної програми дій вище православне духовенство так і не змогло виробити. Така позиція владик православної інституції багато в чому зумовила втрату нею конфесійної незалежності й тяжко позначилась на становищі Української держави.

Продовжуючи курс Б. Хмельницького, українські політики другої половини XVII ст. вимагали ліквідації уніатської митрополії. Однак, в результаті підтримки польським урядом після 1667 р. позиції уніатської церкви на Правобережній Україні посилились. Опинившись в нових історичних умовах, обумовлених укладенням Андрусівського перемир'я, уніатські ієрархи взяли курс на активне відстоювання національних ознак своєї церкви та національно-духовне зближення з українським населенням. Така позиція забезпечила їм популярність серед місцевого люду, який зневірився в політичних ідеалах козацтва і відвернувся від правобережних гетьманів. Це в значній мірі обумовило послаблення позицій православної конфесії та невдачі національно-визвольного руху на Правобережжі. Кінець 70-х – 80-ті роки XVII ст. ознаменувались значним зміцненням уніатської митрополії в даному регіоні. До її складу відійшли такі визначні єпископії як Львівська та Перемишльська. Фактично, на рубежі XVII – XVIII ст. на українських теренах Речі Посполитої діяла лише одна православна єпархія – Київська. При цьому значна частина населення зберігала свою національну ідентичність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

Архівні джерела

Центральний державний історичний архів України в м. Києві

Ф.22. Кременецький земський суд.

1.Оп.1. Спр. 8. – Арк.179-592.

Ф.51. Генеральна військова канцелярія.

2.Оп.3. Спр. 320а. Справи про надання і підтвердження маєтностей стародубському війту Спиридону Ширяю та його родичам, їх майнові спори з жителями Стародубського полку та спори за його спадщину від 1716-1738 рр. – Арк.35-38.

3.Спр. 503. Справа про майнові спори значкових товаришів Якова і Юхима Хомінських між собою, з Чернігівською архієпископською кафедрою та з жителями Стародубського полку. – Арк.17.

4.Спр. 1755. Справа про зобов'язання жителя м. Новгород-Сіверський Стародубського полку В.Гойського повернути Глухівському Петропавлівському монастирю паром, захоплений ним на р. Десні. – Арк.7.

5.Спр. 2793. Справа про підтвердження за Чернігівським Єлецьким монастирем права власності на маєтки в Київському, Ніжинському, Чернігівському полках від 1728-1732 рр. – Арк.9-11.

6.Спр. 3253. Справа про підтвердження права власності на маєтки за Полтавським Воздвиженським монастирем. – Арк.6.

7.Спр. 4755. Справа про звинувачення генеральним осавулом Ф.Лисенком монахів Макошинського Миколаївського монастиря в поборах його підданих за перевіз по р. Десна неналежного мита. 1734-1737 рр. – Арк.6.

8.Спр. 5121. Справа про спір за володіння с. Топчіївка Олишевської сотні Ніжинського полку між ніжинським протопопом С. Волоховським і олишевським сотником І. Шрамченком від 1735 р. – Арк.7.

9.Спр. 9159. Справа про шукання козацтва жителями Березинської, Сосницької, Слабинської сотень Чернігівського полку від 1748-1754 рр. – Арк. 95.

10.Спр. 11083. Справа про передачу на розгляд Генеральному військовому суду справи про спір сотника Ф. Лизакевича з генеральним підскарбієм М. Скоропадським за с. Грем'яче Погарської сотні Ніжинського полку та сл. Локно Глухівської сотні Ніжинського полку від 1750-1751 рр. – Арк.14-14зв.

11.Спр. 15204. Справа про спір між Києво-Печерською Лаврою і Спаським Новгородським монастирем за с. Мезин Новгородської сотні від 1742-1745 рр. – Арк.79-118.

Ф.53. Перша малоросійська канцелярія.

12.Оп.2. Спр. 214. Грамота Олексія Михайловича від 10 червня 1662 р. Єлецькому Чернігівському монастирю. – Арк.3-5.

Ф.59. Київська губернська канцелярія.

13.Оп.1. Спр. 26. Із пам'яті посольської канцелярії від 19 липня 1718 р. київському губернатору Д. Голіцину (або 3 листи архимандрита Іоанікія київському губернатору Д. Голіцину від 1719 р.). – Арк.3-36.

14.Спр. 4487. Справа про надання підтримки капітан-лейтенанту Толбудину при складанні опису лісів Брянського уїзду Стародубського полку від 4 лютого 1765 р. – Арк. 17.

15.Спр. 6361. Справа про спір за земельні володіння між Києво-Видубицьким монастирем, Києво-Печерською Лаврою і Києво-Флоровським монастирем від 1771-1773 рр. – Арк.16зв.-45.

Ф.133. Чернігівський кафедральний монастир.

16.Оп.1. Спр. 731. Грамота Олексія Михайловича від 13 вересня 1669 р. про підтвердження права власності чернігівського єпископа Л. Барановича. – Арк. 1-6.

Ф.220. Київська археографічна комісія.

17.Оп.1. Спр. 68. Виклик Стефана Баторія до королівського суду судді київського гродського суду І. Салтану для розгляду справи про захоплення ним збору мита з продажу худоби, що належав київському митрополиту.

18.Спр. 143. Дозвіл Владислава IV О. Мозелю заснувати на Зубцевському ґрунті в Луцьку шпиталь при церкві Св. Христа Луцького братства.

19.Спр. 145. Універсал Владислава IV про підтвердження виписаного з Луцьких гродських книг заповіту О. Мозеля.

20.Спр. 170. Грамота Олексія Михайловича Канівському Успенському монастирю на володіння містечками Бубнів і Межирічка.

21.Спр. 171. Наказ від 24 червня 1661 р. великого гетьмана литовського, віленського воєводи П. Л. Сапеги про заборону офіцерам свого війська стягувати військові податки, чинити будь-яку шкоду підданам слуцької православної капітули.

22.Спр. 172. Лист львівського єпископа Й. Шумлянського до духовенства Київської митрополії в зв'язку з смертю митрополита Д. Балабана. – Арк. 1-2.

23.Спр. 173. Універсал Яна Казимира від 13 січня 1664 р. про підтвердження прав власності Макошинського монастиря. – Арк. 1-2.

24.Спр. 180. Дозвіл І. Брюховецького реставрувати Пінський монастир і оселити на його землях слободи.

25.Спр. 191. Дозвіл П. Дорошенка підданам Пінського монастиря рубати ліс в Чигиринській сотні.

26.Спр. 193. Лист старшини Віленського братства при церкві Св. Духа К. Вижки та братчиків І. Більмацевич-Жичевського і Л. Кугарського до Слуцького братства від 1 жовтня 1676 р.

27.Спр. 195. Лист київського митрополита А. Винницького про призначення своїм намісником у Великому князівстві Литовському слуцького архімандрита Ф. Креховецького.

28.Спр. 197. Лист Яна III від 9 жовтня 1679 р. до Луцького братства з пропозицією прийняти участь в колоквиумі для розгляду спорів між православними і уніатами.

29.Спр. 201. Копія із глухівських магістратських книг запису про продаж маєтностей ігуменею Глухівського Спаського монастиря Анастасією.

30.Спр. 577. Копії грамоти київського митрополита Й. Нелюбовича-Тукальського від 3 грудня 1663 р. про призначення своїм намісником у Великому князівстві Литовському слущького архімандрита Ф. Васильовича, видані пінською консисторією. – Арк. 1.

Ф.221. Колекція документів “Нова серія”.

31.Оп.1. Спр. 18. Свідчення Єзерського про отримання ним грошей в рахунок державних податків з селян київського митрополита. – Арк. 1-4.

32.Спр. 27. Позов київського митрополита М. Рогози шляхтичу Іваншевичу за наїзд на його маєтності. – Арк. 1-8.

33.Спр. 32. Позов про явку в Київський земський суд шляхтичу Є. Горностаю по справі про захоплення ним с. Детятковичі у київського митрополита М. Рогози. – Арк. 1-2.

34.Спр. 115. Випис із книг Головного трибунального суду Київського воєводства про захоплення монастирського м. Дівич Гора шляхтичами Васильковичем, Германом і Федоровичами.

35.Спр. 637. Випис із книг Київського суду про спір за землю в м. Києві між Межигірським монастирем і дочкою митрополита Й. Борецького від 18 червня 1631 р.

Ф.223. Серія Б.

36.Оп.1. Спр. 305. Акт розмежування ґрунтів Микола-Іорданської церкви та Кирилівського монастиря. – Арк. 1-2.

37.Спр. 429. Позов до суду київського воєводи від священика із церкви Воздвиження Хреста Ф. Офанасієвича до священика “Матеря-Бозького” І. Мужилівського у справі захоплення церков Св. Софії і Св. Миколи Десятинної. – Арк. 1.

Ф.1407. Колекція грамот російських царів та універсалів українських гетьманів.

38.Оп.1. Спр. 70. Універсал про недоторканність володінь, даний Густинському монастирю жінкою Б. Хмельницького Анною. – Арк. 1-2.

39.Спр. 71. Лист Б. Хмельницького від 25 квітня 1657 р. до шляхти Пінського повіту про захист ліщинського архімандрита Й. Тукальського. – Арк. 1.

40.Спр. 73. Універсал гетьмана Ю. Хмельницького про недоторканність володінь Софіївського монастиря. – Арк. 1-2.

41.Спр. 74. Універсал гетьмана Ю. Хмельницького Чернігівському монастирю про дозвіл збирати кошти для побудови церкви в с. Рудки. – Арк. 1-2.

42.Спр. 75. Універсал гетьмана Ю. Хмельницького про заборону козакам втручатись в справи коростишівського протопопа. – Арк. 1-3.

43.Спр. 76. Універсал гетьмана Ю. Хмельницького про недоторканність володінь Чернігівського монастиря. – Арк. 1-4.

44.Спр. 215. Універсали гетьманів Б. Хмельницького, І. Виговського, І. Брюховецького та інших за 1651-1668 рр.

Ф.2227. Колекція документів Волинського музею.

45. Оп. 1. Спр. 185. Привілеї королів польських і великих князів литовських про надання й підтвердження прав православної церкви в Речі Посполитій. 1511-1766 рр.

46. Спр. 187. Збірник матеріалів про права і привілеї православної церкви у Великому князівстві Литовському. Привілеї королів, надання і заповіти магнатів, грамоти митрополитів. 1599-1735 рр.

47. Спр. 189. Указ Сигізмунда III на підтвердження попереднього указу Сигізмунда-Августа від 19 березня 1543 р. про визнання чинності за привілеєм Владислава III Варненського на імунітет православної церкви у м. Холм.

48. Спр. 193. Указ Яна Казимира від 1655 р. про підтвердження привілею Сигізмунда III від 1595 р. про урівняння прав православного духовенства з католицьким.

49. Спр. 196. Чолобитна митрополита А. Вінницького царю Федору Олексійовичу та жалувані грамоти царів Перемишльській митрополії. – Арк. 1-18.

50. Спр. 223. Лист чернігівського єпископа Л. Барановича до луцького православного єпископа князя Гедеона Святополка-Четвертинського від 1684р.

51. Спр. 224. Матеріали про утиски уніатами православної церкви на Україні.

52. Спр. 475. Універсал князя Владислава-Домініка Заславського про обов'язковий перехід всього руського духовенства в його володіннях до уніатського обряду під зверхність уніатського митрополита.

53. Спр. 477. Протестація від імені холмського уніатського єпископа М. Терлецького проти православних міщан м. Мокаля.

Інститут рукопису НБУ ім. В.І. Вернадського НАН України

Ф.1. Літературні матеріали.

54. Спр. 1221. Викун П. Йосип Нелюбович-Тукальський.

Ф.8. Колекція рукописів Київського університету Св. Володимира.

55. Спр. 2567/292. Й.В. Рутський. 1613-1638. Додаток: промова І.Назарко “Митрополит Рутський”.

Ф.18. Архів колекції Львівської греко-католицької митрополичої консисторії.

56. Спр. 138. Грамоти польських королів на права і привілеї духовенства (перша половина XVII ст.)

Ф.30. Збірка рукописних книг.

57. Спр. 68. Відпис на лист володимирівського і берестейського єпископа до київського воєводи К. Острозького від 1596 р.

Ф.61. Кістяківський Олександр Федорович.

58. Спр. 1096. Договір між Анною Григорівною Радченко і Борисоглібським Чернігівським монастирем про будівництво млина на р. Білоус від 21 червня 1655 р.

Ф.160. Колекція рукописів Київської Духовної Академії.

59.Спр. 500. Випис із земських книг Київського воєводства про даровизну М.Стручинського на сіножать і половину урочища Межигірському монастирю від 1623 р.

60.Спр. 529. Протестація ігумена Михайлівського монастиря з братією на київського підчашія Ф. Воронича за наїзд на монастирську землю в Борщагівці.

61.Спр. 535. Заповіт на користь Межигірського монастиря, підписаний луцьким та острозьким єпископом Ісаєю Борисковичем від 1 березня 1631 р.

62.Спр. 687. Випис із гродських книг Київського воєводства про надання вільних земель в Києві ігумену Кирилівського монастиря Василю від 1605 р.

63.Спр. 698. Випис із головних трибунальних книг Брацлавського воєводства про передачу М.Мартіяновичем свого дому з плацом Київському Кирилівському монастирю від 1630 р.

Ф.175. Титов Федір Іванович.

64.Спр. 34. Титов Ф.И. Русская православная церковь в польско-литовском государстве в XVII – XVIII вв. – не позднее 1905 г. – Т.1.

65.Спр. 77. До історії Києво-Печерського монастиря. Виписки із архівних документів XVII ст.

66.Спр. 209. Виписки із справ польських архівів XVII – XVIII ст. До історії православної церкви.

Збірники документів

67.*Акты*, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией. – СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1863. – Т.1. – 301 с.

68.*Акты*, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией. – СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1865. – Т.2. – 287 с.

69.*Акты*, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией. – СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1861. – Т.3. – 604 с.

70.*Акты*, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией. – СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1851. – Т.4 – 529 с.

71.*Акты*, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией. – СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1853. – Т.5. – 288 с.

72.*Археологический* сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа. – Вильно: Типография „Русский почин“, 1867. – Т.4. – 364 с.

73.*Архив* Юго-Западной России, изданный временной комиссией для разбора древних актов. – К.: Типография Н.Т. Корчак-Новицкого, 1914. – Т.4. – Ч.3. – 946 с.

74. *Архив Юго-Западной России*, изданный временной комиссией для разбора древних актов. – К.: Типография Н.Т. Корчак-Новицкого, 1872. – Т.5. – Ч.1. – 488 с.

75. *Архив Юго-Западной России*, изданный временной комиссией для разбора древних актов. – К.: Типография Н.Т. Корчак-Новицкого, 1883. – Т.6. – Ч.1. – 938 с.

76. *Архив Юго-Западной России*, изданный временной комиссией для разбора древних актов. – К.: Типография Н.Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Т.7. – Ч.1. – 430 с.

77. *Архив Юго-Западной России*, изданный временной комиссией для разбора древних актов. – К.: Типография Н.Т. Корчак-Новицкого, 1914. – Т.8. – Ч.1. – 798 с.

78. *Берестейська унія 1596 – 1996: Документи Центрального державного історичного архіву України м. Львів / під ред. Гайової О.* – Л.: Центральний державний історичний архів України у Львові, 1997. – 15 с.

79. *Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X - початок XVII ст.) // Збірник документів та матеріалів.* – К.: Наукова думка, 1988. – 288 с.

80. *Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трех томах / ред. кол.: Гудзенко П. и др.* – М.: Изд-во АН СССР, 1954. – Т.2. – 557 с.

81. *Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трех томах / ред. кол.: Гудзенко П. и др.* – М.: Изд-во АН СССР, 1954. – Т.3. – 644 с.

82. *Документи Б.Хмельницького 1648-1657 / упор. Крип'якевич І., Бутич.І.* – К.: Вид-во АН УРСР, 1961. – 739 с.

83. *Документи до історії унії на Волині та Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. / упор. Довбищенко М. // Пам'ятки: археографічний щорічник.* – К.: Український державний науково-дослідний інститут архівної справи та документознавства, 2001. – Т.3. – В.1. – 464 с.

84. *Документы об освободительной войне украинского народа 1648 – 1654 гг.* – К.: Наукова думка, 1965. – 825 с.

85. *Донесение папского нунция Иоанна Торреса, архиепископа Адрианопольского о событиях в Польше во время восстания Б. Хмельницкого // Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов.* – К.: Типо-Литография И. Крыжановского, 1916. – Вып. 2. – С.1-181.

86. *Другий митрополит після відновлення єдності в Бересті в 1596 р. преосвященний Іпатій Потій // Фрагмент “Генеалогії митрополитів Київських” з віленського монастиря Св. Троїці // Український історичний журнал (далі – УІЖ).* – 2000. – № 6. – С.105-113.

87. *Духовное завещание Иова Борецкого, митрополита Киевского // Пам'ять століть.* – 2001. – №1. – С.45-47.

88. *Історія України в документах і матеріалах.* – К.: Вид-во АН УРСР, 1941. – Т.3. – 291 с.

89. *Каталог* документів з історії Києва. XV-XIX ст. / упор. Боряк Г., Яковенко Н. – К.: Наукова думка, 1982. – 202 с.
90. *Мицик Ю.* Буремний 1648 р. (добірка неопублікованих джерел) // Національно-визвольна війна українського народу середини XVII ст.: політика, ідеологія, військово мистецтво. – К.: Генеза, 1998. – С.277-318.
91. *Мицик Ю.* Джерела з історії національно-визвольної війни українського народу середини XVII ст. – Дніпропетровськ: Дніпро, 1996. – 262 с.
92. *Мицик Ю.* Джерела з польських архівосховищ до історії України другої половини XVII ст. // Український археографічний щорічник. – К., 1992. – Вип.1. – Т.4. – С.72-93.
93. *Мицик Ю.* Невідомі листи керівників Національно-визвольної війни українського народу 1648-1658 рр. // УІЖ. – 2001. – №1. – С.134-147.
94. *Описание* документов архива западнорусских униатских митрополитов. – СПб., 1897. – Т.1. – 502 с.
95. *Основні* документи Берестейської унії: Наукові зошити. – Л.: Свічадо, 1996. – 89 с.
96. *Памятники* полемической литературы в Западной Руси. – СПб., 1903. – Кн. 3 (Русская историческая библиотека. – Т.19).
97. *Правда* про унію. Документи і матеріали. – Л.: Каменяр, 1965. – 376 с.
98. *Руська* (Волинська) метрика. Книга за 1652-1673 рр. / укл. Кулаковський П. // Пам'ятки історії Східної Європи. Джерела XV – XVII ст. – Острогожск – Варшава – Москва, 1999. – Т.5. – 607 с.
99. *Тисяча* років української суспільно-політичної думки. У дев'яти томах. – К.: Дніпро, 2001. – Т.2. – Кн. 2. – 536 с.
100. *Тисяча* років української суспільно-політичної думки. У дев'яти томах. – К.: Дніпро, Т.3. – Кн. 1. – 504 с.
101. *Україна* перед Визвольною війною 1648 –1654 рр. Збірка документів (1639-1648 рр) / відп. ред. Петровський М., Гуслистий К. – К.: Вид-во АН УРСР, 1946. – 256 с.
102. *Українська* поезія: Середина XVII ст. / упор. Кречотень В. – К.: Наукова думка, 1992. – 679 с.
103. *Українська* література XVII ст. – К.: Наукова думка, 1983. – 694 с.
104. *Українська* література XVII ст. / під ред. Мишанича О – К.: Наукова думка, 1987. – 605 с.
105. *Універсали* Б.Хмельницького / упор. Крип'якевич І., Бутич І. – К.: Альтернативи, 1998. – 383 с.
106. *Унія* в документах / под ред. Тепловой В., Зуевой З. – Минск: Лучи Софии, 1997. – 520 с.

Література

Монографії, наукові збірники, брошури, статті

107. *Антонович В.* Про козацькі часи на Україні. – К.: Дніпро, 1991. – 238 с.

108. *Антонович В.* Стан Української православної церкви від половини XVII – до кінця XVIII ст. // Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси. XVI-XVIII ст. – Л.: З друкарні Наукового товариства ім. Т. Шевченка під зарядом К. Беднарського, 1900. – С.81-154.
109. *Батюк В.* Українська державність напередодні та в роки визвольної війни 1648-1654 рр. у працях дослідників із західної діаспори // УІЖ. – 1993. – №1. – С.50-56.
110. *Бантыш-Каменский Д.* История Малой России от водворения славян в сей стране до уничтожения гетманства. – К.: Час, 1993. – 656 с.
111. *Берестейська унія і українська культура XVII ст.: Матеріали Третіх “Берестейських читань”, Л., К., Харків, 20-23 червня 1995 р. – Л.: Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1996. – 156 с.*
112. *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII ст.: Матеріали Четвертих “Берестейських читань”, Л., Луцьк, К., 2-6 жовтня 1995 р. – Л.: Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1997. – 185 с.*
113. *Биднов В.* Православная церковь в Польше и Литве. – Екатеринбург, 1908. – 510 с.
114. *Біляков Г., Білякова О.* Берестейська унія в працях польських істориків XX ст. // УІЖ. – 1996. – №4. – С.34-40.
115. *Борисенко В.* Соціально-економічний розвиток Лівобережної України в другій половині XVII ст. – К.: Наукова думка, 1986. – 263 с.
116. *Борисенко В.* Курс української історії: З найдавніших часів до XX ст.: Навчальний посібник. – К.: Либідь, 1996. – 616 с.
117. *Борисенко В.* Дем’ян Многогрішний // Київська старовина. – 1994. – №4. – С.44-51.
118. *Борисенко В.* Занепад української держави за гетьмана І.Виговського // Пам’ять століть. – 1999. – №5. – С.3-18.
119. *Борисенко В.* Українська держава в другій половині XVII ст. // Київська старовина. – 1994. – №5. – С.2-7.
120. *Булгаков М.* История Русской Церкви: В двенадцати томах. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн.6. – Т.10-11. – 798 с.
121. *Великий А.* З літопису християнської України. Церковно-історичні радіолекції з Ватикану. 2-е вид. – Л., Рим: Місіонер, 1999. – Т.2. – 277 с.
122. *Власовський І.* Канонічні й історичні підстави для автокефалії Української Православної Церкви. – Аугсбург: УАПЦ, 1948. – 23 с.
123. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви у чотирьох томах. – Нью-Йорк: УПЦ в З.Д.А., 1998. – Т.1. – 294 с.
124. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви у чотирьох томах. – Нью-Йорк: УПЦ в З.Д.А., 1998. – Т.2. – 397 с.
125. *Возняк М.* Історія української літератури. – Л.: Світ, 1992. – Кн. 1. – 696 с.
126. *Возняк М.* Історія української літератури. – Л.: Світ, 1994. – Кн. 2. – 560 с.

127. *Гаєвський С.* (архієпископ Сильвестр). Берестейська унія 1596 р. – Вінніпег: Екклезія, 1963. – 150 с.
128. *Газін В.* “Чорна рада” 1663: її підгрунття та наслідки для української козацької держави // Українська козацька держава. – К., Черкаси, 1994. – С.85-88.
129. *Головата Н.* Проблема взаємодії культур та Берестейська унія // Український історичний збірник. Наукові праці аспірантів та молодих вчених. – К., 1997. – Вип. 1. – С.25-31.
130. *Головата Н.* Релігійний аспект визвольної війни (проблемно-історіографічний аспект) // Національно-визвольна війна українського народу середини XVII ст.: політика, ідеологія, військово мистецтво. – К.: Генеза, 1998. – С.224-234.
131. *Головата Н.* Торговельно-грошові операції в економічній діяльності церкви у другій половині XVI – на початку XVII ст. // Україна в Центрально-Східній Європі. Студії з історії XI – XVIII ст. – К.: Інститут історії України НАН України, 2000. – С.159-172.
132. *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: в двух томах. – К., 1883. – Т.1. – 576 с.
133. *Голубев С.* Западнорусская церковь при П.Могиле // Киевская старина. – 1898. – Т.60. – С.1-34.
134. *Голубев С.* Неизвестное полемическое сочинение против папских притязаний в Юго-Западной России (1633) // Труды Киевской духовной академии. – К.: Типография Императорского университета Св. Владимира, 1899. – №2. – 42 с.
135. *Горобець В.* Від союзу до інкорпорації: українсько-російські відносини другої половини XVII – першої чверті XVIII ст. – К.: НАН України, Інститут історії України, 1995. – 70 с.
136. *Грачотті С.* Українська культура XVII ст. і Європа // Україна XVII ст. між Заходом і Сходом Європи // Матеріали I-го українсько-італійського симпозіуму. 13-16 вересня 1994 р. – К., Венеція: НАН України, фундація “Джорджо Чіні”, 1996. – С.1-27.
137. *Грушевський М.* Духовна Україна: Збірка творів. – К.: Либідь, 1994. – 560 с.
138. *Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. – К.: Освіта, 1992. – 191 с.
139. *Грушевський М.* Ілюстрована історія України. – К.: ІСЕ - Україна, 1990. – 524 с.
140. *Грушевський М.* Історія України-Руси. – К.: Наукова думка, 1994. – Т.5. – 678 с.
141. *Грушевський М.* Історія України-Руси. – К.: Наукова думка, 1995. – Т.6. – 667 с.
142. *Грушевський М.* Історія України-Руси. – К.: Наукова думка, 1995. - Т.7 – 624 с.

143. *Грушевський М.* Історія України-Руси. – К.: Наукова думка, 1995. - Т.8 – 288 с.
144. *Грушевський М.* Історія України-Руси. – К.: Наукова думка, 1996. – Т.9 – 880 с.
145. *Грушевський М.* Культурно-національний рух на Україні в XVI-XVII ст. – Дніпропетровськ: Дніпросоюз, 1919. – 248 с.
146. *Гудзяк Б.* Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії // Ковчег: Збірник статей з церковної історії. – Л., 1993. – Ч.1. – С.1-22.
147. *Гудзяк Б.* Київська ієрархія, Берестейські синоди і укладення Берестейської унії // Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління: Матеріали Перших “Берестейських читань”, Л., Івано-Франківськ, К., 1-6 жовтня 1994 р. – Л.: Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1995. – С.101-117.
148. *Гудзяк Б.* Царгородський патріархат в кінці XVI ст.: Криза і спроби реформ // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – К., 1998. – Вип. 5. – С.189-204.
149. *Гумилевский Ф.* История Русской Церкви: В пяти томах. – М.: Изд-во М. А. Ферапонтова, 1888. – Т.4. – 266 с.
150. *Дашкевич Я.* Національна свідомість українців на зламі XVI-XVII ст. // Сучасність. – 1992. – Ч.3. – С.65-74.
151. *Дашкевич Я.* Перегук віків: три погляди на минуле й сучасне України // Україна. Наука і культура. – К., 1993. – Вип. 26/27. – С.44-78.
152. *Дашкевич Я.* Україна на межі між Сходом і Заходом.(XVI-XVII ст.) // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. – Л., 1991. – Т.222. – С.28-44.
153. *Дашкевич Я.* Україна – Іспанія – Португалія в XVII ст.: контактні зв'язки // Україна XVII ст. між Сходом і Заходом Європи. – С.159-163.
154. *Держава, суспільство і Церква в Україні в XVII ст.: Матеріали Других “Берестейських читань”, Л., Луцьк, К., 1-6 лютого 1995р. – Л.: Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1996. – 198 с.*
155. *Дзюба Е.* Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским. Вторая половина XVI – первая половина XVII вв. – К.: Наукова думка, 1987. – 130 с.
156. *Джеджула Ю.* Православна церква в політичному і національному піднесенні України (перша половина XVII ст.) // Українське козацтво: витоки, еволюція, спадщина. – К., 1993. – В.2. – С.34-41.
157. *Дмитриев М.* “Ваша“ и “наша“ Русь. Сторонники унии перед проблемой этноконфессиального самоопределения в конце XVI – начале XVII вв. // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Вип.5. – С. 231-244.
158. *Дмитриев М.* Конфликт двух программ церковной унии в начале 80-х годов XVI в. // Другий Міжнародний Конгрес українців, Л., 22-28 серпня 1993 р. // Доповіді і повідомлення. Історія. – Л., 1994. – Ч.1. – С.58-62.

159. *Дмитрієв М.* Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. // Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. – С.39-73.

160. *Дмитриєв М.* О религиозно-культурных задачах Брестской унии 1596 г. // Славяне и их соседи. – М., 1991. – Вып. 3. – С.76-95.

161. *Дмитрієв М.* Про деякі шляхи проникнення гуманістичної ідеології в українську культуру кінця XVI – першої половини XVII ст. // Європейське відродження та українська література XVI–XVII ст. – К.: Наукова думка, 1993. – С.110-125.

162. *Дорошенко Д.* Гетьман П.Дорошенко. Огляд його життя і політичної діяльності. – Нью-Йорк: Українська Вільна академія наук у США, 1985. – 712 с.

163. *Дорошенко Д.* Короткий нарис історії Християнської Церкви. – Вінніпег, Ман: Наукове тов-во при Колегії Св. Андрея, 1949. – 102 с.

164. *Дорошенко Д.* Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу. – Берлін: Р.Б., 1940. – 69 с.

165. *Дорошенко Д.* Польсько-українська війна 1661 р. // До історії гетьманування – Прага: Друк. протекторату Чехія й Морава, 1942. – С.161-202.

166. *Эйнгорн В.* Сношение малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича // Очерки из истории Малороссии в XVII в. – М.: Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1899. – Т.1. – 1104 с.

167. *Євсєєва Т.* Церковна еліта та її роль у процесі формування політичної самосвідомості в Україні // УІЖ. – 1999. – №2. – С.89-104.

168. *Єленський В.* Автокефалія // Людина і світ. – 1997. – №10. – С.3-6.

169. *Єринюк Р.* Підпорядкування Київської Митрополії Московській Патріархії 1585-1586 рр. // Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрищення Руси–України. – Мюнхен: Український вільний університет, 1988-1989. – С.732-747.

170. *Жила В.* Національно-релігійні особливості католицької полемічної літератури в Україні кінця XVI - початку XVII ст. // Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрищення Руси–України. – С.178-204.

171. *Жукович П.* Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией. – СПб.: Типография Управления Уделов, 1906. – 608 с.

172. *Жукович П.* Протестация митрополита Иова Борецкого и других западнорусских иерархов, составленная 28 апреля 1621 г. – СПб.: Типография М. Меркушева, 1909. – 26 с.

173. *Жуковський А.* Петро Могила й питання єдності церков. – К.: Мистецтво, 1997. – 304 с.

174. *Іванишин В.* Українська церква і процес національного відродження. – Дрогобич: Львівський обласний Інститут удосконалення вчителів, 2-е вид., 1990. – 92 с.

175. *Ісаєвич Я.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVII ст. – К.: Наукова думка, 1966. – 252 с.

176. *Ісаєвич Я.* Освітній рух в Україні XVII ст.: східна традиція і західні впливи // Україна між Сходом і Заходом Європи. – С.114-132.
177. *Ісіченко Ю.* Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVII ст. – К.: Наукова думка, 1990. – 180 с.
178. *Ісіченко Ю.* Берестейська унія і українська література XVII ст. // Берестейська унія і українська культура XVII ст. – С.35-62.
179. *Ісіченко Ю.* Рим на бароковій мапі Європи (зі спостережень над ідеєю Риму в моделі світу книжників кола митрополита П.Могили) // Україна XVII ст. між Сходом і Заходом Європи. – С.471-480.
180. *Історія православної церкви в Україні: Збірка наукових праць.* – К.: Четверта хвиля, 1997. – 292 с.
181. *Історія релігії в Україні: в десяти томах.* – К.: НАН України, Інститут філософії ім. Г.Сковороди. Відділ релігієзнавства, 1997. – Т.2. – 373 с.
182. *Історія церкви та релігійної думки в Україні: в трьох книгах / В. Ульяновський.* – К.: Либідь, 1994. – Кн. 1. – 251 с.
183. *Історія церкви та релігійної думки в Україні: в трьох книгах / О. Крижанівський, С. Плохій.* – К.: Либідь, 1994. – Кн. 3. – 336 с.
184. *Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління: Матеріали Перших “Берестейських читань”, Л., Івано-Франківськ, К., 1-6 жовтня 1994 р.* – Л.: Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1995. – 190 с.
185. *Карпов Г.* Критический обзор разработки главных русских источников до истории Малороссии, относящихся за время: 30 января 1654 – 30 мая 1672 гг. – М.: Университетская типография, 1870. – 180 с.
186. *Карпов Г.* Киевская митрополия и московское правительство во время соединения Малороссии с Великой Россией. – М.: Университетская типография, 1871, 1874, 1876. – 200 с.
187. *Карташев А.* Очерки по истории Русской Церкви. В двух томах. – Париж: УМСА - PRESS, 1959. – Т.1. – 704 с.; Т.2. – 576 с.
188. *Каманин И.* Несколько черт для характеристики князя К.К. Острожского // Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России, издаваемый Киевской комиссией для разбора древних актов. – Вып.2. – С.10-23.
189. *Ключевский В.* Западное влияние в России XVII в. – М.: Университетская типография, 1897.
190. *Колодний А., Лобовик Б.* Релігія в духовному житті українського народу. – К.: Наукова думка, 1994. – 203 с.
191. *Короткий В.* Літературна полеміка М. Смотрицького в 20-ті роки XVII ст. // Українська література XVI-XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – К.: Наукова думка, 1984. – С.117-137.
192. *Корчмарик Ф.* Духовні впливи Києва на Московщину в добу Гетьманської України. – Л.: Пустомитівська районна друкарня, 1993. – 164 с.
193. *Косик В.* Про шляхи розвитку церкви в Україні і Росії (XI-XVI ст.) // УІЖ. – 1993. – №4-6. – С.70-79.

194. *Костомаров М.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – М.: Мысль, 1993. – 431 с.
195. *Кость П.* Історія Української Церкви. – Л.: НВП „Трансінтех”, 1992. – 160 с.
196. *Кочан Н.* Флорентійська унія і Київська митрополія: до характеристики розвитку та втілення ідей унії Церков // УІЖ. – 1996. – №1. – С. 28-44.
197. *Кравченко О.* Полемічна література передунійного періоду: події, проблеми, постанови // Ювілейний збірник праць Ювілейного конгресу у 1000-ліття хрищення Руси-України. – С.154-174.
198. *Кралюк П.* Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці XVI – першої половини XVII ст. – Луцьк: Надстир'я, 1996. – 131 с.
199. *Кралюк П.* Духовні пошуки М. Смотрицького. – К.: Український центр духовної культури, 1997. – 192 с.
200. *Кралюк П.* Радикально-реформаційні рухи на Волині в XV – першої половини XVII ст. // Минуле і сучасне Волині. – Луцьк, 1988. – Ч.2. – С.205-207
201. *Крупницький Б.* Гетьмани і Православна Церква в Українській державі XVII-XVIII ст. – Нью-Йорк, 1954.
202. *Крип'якевич І. Б.* Хмельницький. – Л.: Світ, 1990. – 408 с.
203. *Крип'якевич І.* Історія України. – Л.: Світ, 1990. – 520 с.
204. *Криса Б.* Українська поезія XVII-XVIII ст. як результат секуляризаційного процесу // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму й Реформації: Збірка наукових праць. – К.: АН УРСР. Інститут суспільних наук, 1991. – 280 с.
205. *Кулинич І.* Релігійні мотиви у визвольній боротьбі українського народу напередодні та в роки національно-визвольної війни XVII ст. // Українська козацька держава. – К., Черкаси, 1994. – С.101-104.
206. *Кушевич С.* Листи зі Львова // Жовтень. – 1980. – № 4. – С.117-127.
207. *Левицький О.* Анна-Алоїза, княжна Острожская. – К.: Типографія Г.Т. Корчак-Новицького, 1883. – 45 с.
208. *Левицький О.* Соціанство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII веках. – К.: Типографія Г.Т.Корчак-Новицького, 1882. – 95 с.
209. *Левицький О.* Внутрішній стан західно-руської церкви в Польсько-Литовській державі в кінці XVI ст. і унія // Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси XVI-XVII ст. – С.1-80.
210. *Левицький О.* Южнорусские архиереи в XVI-XVII вв. // Киевская старина. – 1882. – №1. – С.49-100.
211. *Летопись* событий в Юго-Западной России в XVII в. Составил Самуил Величко, бывший канцелярист Войска Запорожского. – К.: Временная комиссия для разбора древних актов, 1851. – Т.2. – 612 с.
212. *Летопись* Григория Грабянки. – К.: Изд-во Временной комиссии для разбора древних актов, 1854. – 374 с.

213. *Луца Ю.* Призначення України. – Нью-Йорк: Говерле, 1953. – 306 с.
214. *Липинський В.* Релігія і церква в історії України. – К.: ПБП “Фотовідеосервіс”, 1993 – 128 с.
215. *Липинський В.* Україна на переломі 1657-1659. Замітки до історії українського державного будівництва в XVII ст. – К.: Дніпро, 1997. – 320 с.
216. *Лисенко І.* Митрополит Йосип Нелюбович-Тукальський // Київська старовина. – 1994. – №6. – С.67-71.
217. *Лисяк-Рудницький І.* Виродження та відродження інтелігенції // Історичне есе: в двох томах. – К.: Основи. – 1994. – Т.2. – 573 с.
218. *Лозинський С.* История папства. – М.: Политиздат, 1986. – 382 с.
219. *Ломачинська І.* Православне чернецтво і козацтво в XVII-XVIII ст. // Людина і світ. – 1999. – №5. – С.20-24.
220. *Ломачинська І.* Просвітницька діяльність київських монастирів // Київська старовина. – 1997. – №6. – С.132-141.
221. *Лосієвський І.* Бібліотека Мелетія Смотрицького // Київська старовина. – 1992. – №5. – С.59-65.
222. *Лотоцький О.* Автокефалія у двох томах. – К.: Українська православна церква Київського Патріархату, 1999. – Т.1. – 203 с.; Т.2. – 550 с.
223. *Лотоцький О.* Схід і Захід у проблемі української культури. – Л., 1939. – 16 с. (Відбиток: Сьогочасне й Минуле. – 1939. – №2. – С.3-15.)
224. *Лотоцький О.* Українські джерела церковного права. – Варшава: Праці Українського наукового інституту, 1931. – 320 с.
225. *Лужницький Г.* Українська церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви. – Філадельфія, 1954.
226. *Мальченко О.* Шляхетські наїзди у світлі маєткових актів (кінець XVI – перша половина XVII ст.), (військовий аспект) // Київська старовина. – 1997. – №3-4. – С.94-113.
227. *Матях В.* Система ціннісних орієнтацій в суспільній ментальності України-Гетьманщини: орієнтовні напрямки дослідження // Українська козацька держава. – К., Черкаси, 1997. – Кн. 1.
228. *Матях В.* Національно-визвольна війна як фактор формування суспільної свідомості української нації (нетрадиційний ракурс дослідження) // Українська козацька держава. – К., 2000. – В.7. – С.15-29.
229. *Мельник Л.* Боротьба за українську державність (XVII ст.). - К.: Освіта, 1995. – 192 с.
230. *Мельник Л.* Лівобережна Гетьманщина періоду стабілізації (1669-1709 рр). – К.: ІСДО, Київський університет ім. Т. Шевченка, 1995. – 104 с.
231. *Петро Могила:* богослов, церковний і культурний діяч / під ред. Колодного А., Климова В. – К.: Дніпро, 1997. – 215 с.
232. *Мончак І.* Самоуправна Київська Церква. – Л.: Свічадо, 1994. – 173 с.
233. *Мончак І.* Берестейська ідея Київської Церкви // Богословія. – Рим, 1988. – Т.1-2. – Кн. 1-4. – С.51-85.
234. *Мончак І.* Помісність Київської Церкви на Берестейських Синодах // Український історик. – 1990. – Т.27. – Ч.1-4. – С.12-27.

235. *Мулик-Луцик Ю.* Нарис історії Української Православної Церкви. – Вінніпег: Видавнича спілка “Екклезія”, 1979. – 213 с.
236. *Нагаєвський І.* Католицька церква в минулому і сучасному України. – Філадельфія: з друкарні “Америка”, 1950. – 88 с.
237. *Нагаєвський І.* Об'єднання Церкви та ідея патріархату в Києві: Історико-богословська студія. – Торонто: Добра книжка, 1961. – 96 с.
238. *Нагаєвський І.* Патріархати: їх початок і значення в церкві та Український патріархат: Історично-правна студія. – Лондон: Центральний патріархальний комітет Помісної української католицької церкви, 1976. – 216 с.
239. *Назарко І.* Іпатій Потій // Наукові записки Українського Вільного Університету. – Мюнхен, Рим, Париж, 1969. – Т.9-10. – С.76-88.
240. *Наливайко Д.* Рецепція України в Італії середини XVII ст. // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. – С.34-50.
241. *Німчук В.* Конфесійне питання і українська мова кінець XVI – початок XVII ст. // Берестейська унія і українська культура XVII ст. – С.1-16.
242. *Нічик В.* Петро Могила в духовній історії України. – К.: Український центр духовної культури, 1997. – 328 с.
243. *Огієнко І.* Берестейська унія, її генеза, теорія, практика. – Вінніпег: Місійний відділ при консисторії Української Православної Церкви в Канаді, 1993. – 83 с.
244. *Огієнко І.* Візантія і Україна. – Вінніпег: Українське наукове Православне Богословське товариство, 1954. – 96 с.
245. *Огієнко І.* Українська церква за Хмельницького. 1647-1657 рр. – Вінніпег: Українське наукове Православне Богословське товариство, 1955. – 180 с.
246. *Огієнко І.* Українська церква за час руїни (1657-1687). – Вінніпег: Українське наукове Православне Богословське товариство, 1956. – 564 с.
247. *Огієнко І.* Українська церква. Нариси з історії Української Православної Церкви у двох томах. – Вінніпег: Видавництво Консисторії УГП Церкви в Канаді, 1982. – 366 с.
248. *Огієнко І.* Приєднання Церкви Української до Московської. – Вінніпег: Митрополитарний Собор (вид-во “Наша культура”), 1948. – 70 с.
249. *Оглоблин О.* Московська теорія III Риму в XVI-XVII ст. // Теорія Третього Риму: Збірник праць членів Церковно-Археографічної Комісії Апостольського Візитатора для українців в Західній Європі. – Мюнхен, 1951. – 56 с.
250. *Оглоблин О.* Проблема державної влади в Україні за Хмельниччини й Переяславська рада 1654 р. // Студії з історії України: Статті і джерельні матеріали. – Нью-Йорк, К., Торонто: Українське історичне товариство. Українська Вільна Академія наук у США. Історична секція, 1995. – С.117-130.
251. *Оглоблин О.* Хмельниччина і Українська державність. – Нью-Йорк: Організація оборони чотирьох свобод України та Спілка української молоді, 1954. – 24 с.

252. *О визитации* или ревизии церквей во время унии // Прибавление к Подольским Епархиальным ведомостям. – 1886. – №43. – С.867-884.
253. *Падох Я.* Церква і держава в добі Гетьманщини // Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрищення Руси-України. – С.706-729.
254. *Пасічник М.* Варшава, Москва і Стамбул у боротьбі за Україну (1657-1665 рр.). – Л.: НАН України, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.Грушевського, Львівське відділення, 1998. – 306 с.
255. *Паславський І.* Берестейська унія і українська християнська традиція. – Л.: Місіонер, 1997. – 63 с.
256. *Паславський І.* Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії української церкви. – Л.: Місіонер, 1994. – 143 с.
257. *Пахльовська О.* Симбіоз культури та ідеології в Україні XVII ст. // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. – С.85-106.
258. *Пері В.* Берестейська унія у римському баченні // Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. – С.7-38.
259. *Плохий С.* Борьба украинского народа с католической экспансией (XVI-XVII вв.). – Днепропетровск: Изд-во ДГУ, 1987. – 63 с.
260. *Плохий С.* Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI-XVII вв. – К.: Вища школа, 1989. – 223 с.
261. *Плохий С.* До історії формування політичного секуляризму на Україні // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації. – С.76-88.
262. *Плохий С.* Наливайківська віра // Людина і світ. – 1999. – №1. – С.16-20.
263. *Плохий С.* Причини і наслідки Берестейської унії // Пам'ятки України. – 1992. – №2. – С.7-13; №3. – С.110-112.
264. *Плохий С.* Священне право повстання: Берестейська унія і релігійна легітимація Хмельниччини // Держава, суспільство і Церква в Україні в XVII ст. – С.1-13.
265. *Подскальський Г.* Берестейська унія з перспективи Вселенського (Царгородського) Патріархату в XVII ст. // Держава, суспільство і Церква в Україні в XVII ст. – С.51-64.
266. *Полонська-Василенко Н.* Історичні підвалини УАПЦ. – Мюнхен: CICERO, 1964. – 125 с.
267. *Полонська-Василенко Н.* Історія України. – К.: Либідь, 1993. – Т.1. – 588 с.
268. *Полонська-Василенко Н.* Українська Православна Церква після Переяславської угоди // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. – Париж, Рим, Мюнхен, 1966. – Т.181. – С.149-156.
269. *Прокошина Е.* Мелетий Смотрицкий. – Минск: Наука и техника, 1966. – 160 с.
270. *Ричка В., Салій К.* Політичні орієнтації та світогляд духовенства // Українське суспільство на зламі середньовіччя і нового часу: нариси з історії ментальності та національної свідомості. – К.: Інститут історії України НАН України, 2001. – С.233-248.

271. *Рубчак М.* Під периферії до центру: розвиток української національної самосвідомості у Львові XVI ст. // *Філософська і соціологічна думка.* – 1993. – №1. – С.96-112.
272. *Русское православие. Вехи истории.* – М.: Политиздат, 1989. – 720 с.
273. *Савицький І.* Іпатій Потій – єпископ Володимирівський і митрополит Київський // *Нива.* – Л., 1913. – Р.10. – Ч.3-8.
274. *Санін Г.* Некоторые черты политики гетьмана П. Дорошенка // *Українське козацтво.* – В.2. – С.18-27.
275. *Сас П.* Конфесійна політика П. Сагайдачного початку 20-х років XVII ст. в контексті тогочасних суспільно-політичних та державотворчих процесів на Україні // *Українська козацька держава.* – К., 1991. – С.36-42.
276. *Сас П.* “Руська” орієнтація політичної свідомості А.Кисіля // *УІЖ.* – 2000. – №5. – С.38-44.
277. *Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России, издаваемый Киевской комиссией для разбора древних актов.* – К.: Типография Н.Т.Корчак-Новицкого, 1911. – Вып.1. – 363 с.
278. *Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России, издаваемый Киевской комиссией для разбора древних актов.* – К.: Типо-Литография И. Крыжановского, 1916. – Вып.2. – 441 с.
279. *Сеник С.* Духовний профіль св. Йосафата Кунцевича. – Л.: Свічадо, 1994. – 24 с.
280. *Сеник С.* Українська церква в добу Хмельницького. – Л.: Свічадо, 1994. – 22 с.
281. *Сеник С.* Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII ст.* – С.55-66.
282. *Сеник С.* Два митрополити – Потій і Рутський // *Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління.* – С.137-148.
283. *Сеник С.* Латинізація в українській католицькій церкві // *Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрищення Руси-України.* – С.269-283.
284. *Сеник С.* Передумови Берестейської унії // *Основні документи Берестейської унії: Наукові зошити.* – С.3-44.
285. *Сеник С.* Українська церква в XVII ст. // *Ковчег. Збірник статей з церковної історії.* – Л., 1993. – Ч.1. – С.23-66.
286. *Сергієнко Г.* Визвольний рух на Правобережній Україні (кінець XVII – початок XVIII ст.) – К.: Вид-во Академії наук УРСР, 1963. – 212 с.
287. *Смолій В.* Соціальна свідомість учасників народних рухів на Україні (др. пол. XVII-XVIII ст.). – К.: Наукова думка, 1985. – 264 с.
288. *Смолій В., Степанков В. Б.* Хмельницький: соціально-політичний портрет. – К.: Либідь, 1993. – 504 с.
289. *Смолій В., Степанков В. Б.* Хмельницький: Хроніка життя та діяльності. – К.: Наукова думка, 1994. – 261 с.

290. *Смолій В., Степанков В.* Правобережна Україна у другій половині XVII-XVIII ст.: проблема державотворення. – К.: АН України, Інститут історії України, Інститут української археографії, 1993. – 70 с.
291. *Смолій В., Степанков В.* Українська державна ідея XVII-XVIII ст.: проблеми, формування, еволюції, реалізації. – К.: Альтернативи, 1997. – 367 с.
292. *Смолій В., Степанков В.* Українська національна революція (1648-1676 рр.) крізь призму століть // УІЖ. – 1998. – №1-2-3. – С.3-24.
293. *Соловьев С.* История России с древнейших времен. – М.: Мысль, 1991. – Кн.6. – Т.11-12. – 671 с.
294. *Софронова Л.* Єдність світів // Людина і світ. – 1999. – №6. – С.2-8.
295. *Стахів М.* Христова церква в Україні 988-1596 рр. – Стемфорд, Коннектикут: ЗДА, 1985. – 528 с.
296. *Степанков В.* Антифеодальна боротьба в роки визвольної війни та її вплив на формування української держави (1648-1654 рр.). – Л.: Світ, 1991. – 196 с.
297. *Степанков В.* Аграрна політика Б. Хмельницького (1648-1657 рр.) // Феодалізм на Україні: Збірка наукових праць. – К.: Наукова думка, 1990. – С.52-65.
298. *Степанков В.* Програма державного будівництва гетьмана України П. Дорошенка // Українська козацька держава. – К., 1991. – С.27-34.
299. *Степанков В.* Українська революція 1648-1676 рр. у контексті європейського революційного руху XVI-XVII ст.: спроба порівняльного аналізу // УІЖ. – 1997. – №1. – С.3-21.
300. *Тимошенко Л.* Артикули Берестейської унії 1596 р. // УІЖ. – 1996. – №2. – С.15-34.
301. *Тимошенко Л.* Невідомий життєпис Іпатія Потія (фрагмент “Генеалогії митрополитів київських” з віленського монастиря Св. Тройці) // УІЖ. – 2000. – №6. – С.102-113.
302. *Тимошенко Л.* Михайло Рогоза і Берестейська унія // Київська старовина. – 2000. – №5. – С.96-105.
303. *Удод Р.* Приєднання Української Православної Церкви до Московського патріархату в 1686 р. – Вінніпег, 1972.
304. *Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи* // Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму. 13-16 вересня 1994 р. – К., Венеція: НАН України, фундація “Джорджо Чіні”, 1996. – 600 с.
305. *Українське козацтво: витоки, еволюція, спадщина: Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 500-річчю українського козацтва.* К., Дніпропетровськ, 13-17 травня 1991 р.: у 3-х вип. – К., 1993. – В.1. – 163 с.; В.2. – 171с.; В.3. – 175 с.
306. *Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку* // Матеріали Республіканських історичних читань. – К.: АН УРСР. Інститут історії України, 1991. – 158 с.
307. *Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку* // Матеріали Четвертих Всеукраїнських історичних читань. – К., Черкаси: НАН

України. Інститут історії України, 1994. – 200 с.

308. *Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку* // Матеріали Шостих Всеукраїнських історичних читань. – К., Черкаси: НАН України. Інститут історії України, 1997. – Кн.1. – 232 с.; Кн.2. – 206 с.

309. *Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку.* – К.: Інститут історії України НАН України, національний дослідний інститут козацтва, 2000. – Вип.7. – 360 с.

310. *Українська література XVI-XVIII ст. та інші слов'янські літератури* / під ред. Мишанича О. – К.: Наукова думка, 1984. – 311 с.

311. *Українська література XI-XVII ст. Хрестоматія з коментарями* / за ред. Карпіловської Є., Тарновецької Л. – Чернівці: Прут, 1997. – 368 с.

312. *Фаворський В.* Церква та національний рух на Україні в XVI-XVII ст. – Харків, К.: Держвидав України, 1929. – 122 с.

313. *Феденко П.* Триумф і катастрофа. Оцінка досягнень і поразки революції Б. Хмельницького // *Культура і життя.* – 12.08.1990.

314. *Феномен П.* Могили: Біографія, діяльність, позиція / під ред. Климова В., Колодного А., Жуковського А. – К.: Дніпро, 1996. – 270 с.

315. *Флоровський Г.* Пути русского богословия. – Париж: УМСА-пресс, 1983 . – 600 с.

316. *Флоря Б.* Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII ст. // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII ст.* – С.125-134.

317. *Флоря Б.* Східні патріархи і західноруська церква // *УІЖ.* – 1996. – №1. – С.45-51.

318. *Франко І.* Характеристика руської літератури XVI-XVIII ст. // *Європейське відродження та українська література XIV-XVIII ст.* – С.342-371.

319. *Харішин М.* Історія підпорядкування Української Православної Церкви Московському Патріархату. – К.: Вентурі, 1995. – 172 с.

320. *Харішин М.* Б. Хмельницький та Українська Православна церква (1648 -1657 рр.) // *УІЖ.* – 1995. – №4. – С.92-100; №5. – С.57-66.

321. *Харішин М.* Українська церква між двома уніями (1569-1596) // *УІЖ.* – 1996. – №4. – С.24-34.

322. *Харлампович К.* Западные православные школы XVI – начала XVII вв. – Казань, 1898.

323. *Хинчевська-Генель Т.* Національна свідомість української шляхти та козаків від кінця XVI – до середини XVII ст. – Варшава, 1985. – 187 с.

324. *Хинчевська-Генель Т.* Берестейська унія в XVII ст. з польської точки зору // *Держава, суспільство і Церква в Україні в XVII ст.* – С.87-108.

325. *Хома І.* Нарис історії Вселенської Церкви. – Л.: Стрім, 1995. – 304 с.

326. *Хома І.* Київська митрополія в Берестейському періоді // *Праці Греко-Католицької Богословської Академії.* – Рим, 1979. – Т.XLVIII.

327. *Хома І.* Київська митрополія напередодні Берестя. – Рим, 1979.

328. *Черняхівська Г.* Внесок чернігівських полковників у розвиток української культури (друга половина XVII – перша половина XVIII ст.) //

Пам'ять століть. – 2000. – №6. – С.28-42.

329. *Чижевський Д.* Історія української літератури: від початків до доби реалізму. – Тернопіль: Феміна, 1994. – 480 с.

330. *Чобич С.* Православна полемічна література XVI-XVII ст. на Україні, її походження та зміст // Православний вісник (Київ). – 4.02.1980. – С.29-31.

331. *Чобич С.* Стефан Зизаній – видатний представник православної полемічної літератури XVII ст. // Православний вісник. – 4.02.1981. – С.27-31.

332. *Чубатий М.* Історія християнства на Русі-Україні. – Нью-Йорк: вид-во Українського католицького університету, 1965. – 816 с.

333. *Чубатий М.* Про правне становище Церкви в козацькій державі // Богословія. – Л., 1925. – Т.3.

334. *Чухліб Т.* Гетьман С. Куницький у боротьбі Правобережної України та Речі Посполитої проти Османської імперії (1683-1684 рр.) // Україна в Центрально-Східній Європі. Студії з історії XI – XVIII ст. – С.314-332.

335. *Шевченко О.* Про підпорядкування Київської Митрополії Московському патріархату наприкінці XVII ст. // УІЖ. – 1994. – №1. – С.54-61.

336. *Шевченко О.* Україна і Росія у світлі релігійно-культурних взаємин другої половини XVII-XVIII ст. // УІЖ. – 1996. – №1. – С.82-90.

337. *Шевченко Ф.* Політичні та економічні зв'язки України з Росією в середині XVII ст. – К.: Вид-во АН УРСР, 1959. – 500 с.

338. *Шип Н.* Православна церква у державотворчому процесі (від часів Київської Русі до утворення УНР). – К.: НАН України, Інститут історії України, 1997. – 18 с.

339. *Щербак В.* Козацтво і православ'я // Київська старовина. – 1993. – №5. – С.71-77.

340. *Щербак В.* Щоденник Ш.Окольського як джерело для вивчення історії антифеодальних рухів на Україні в першій половині XVII ст. // Феодалізм на Україні. – С.132-141.

341. *Яковенко Н.* Українська шляхта з кінця XVI ст. до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). – К.: Наукова думка, 1993. – 416 с.

342. *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. – К.: Генеза, 1997. – 296 с.

343. *Яковенко Н.* Латинське шкільництво і “шкільний гуманізм” в Україні кінця XVI – середини XVII ст. // Київська старовина. – 1997. – №1-2. – С.11-27.

344. *Яковлів А.* Українсько-московські договори в XVII-XVIII ст. // УІЖ. – 1993. – №4-6. – С.97-117.

345. *Яременко П.* Мелетій Смотрицький: Життя і творчість. – К.: Наукова думка, 1986. – 159 с.

346. *Яременко П.* Пересторога – український антиуніатський памфлет початку XVII ст. – К.: Вид-во АН УРСР, 1963. – 164 с.

347. *Яременко П.* Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його “Апокрисис”. – Л.: Вид-во Львівського університету, 1964. – 110 с.

348. *Яременко П.* До питання про еволюцію світогляду М. Смотрицького // Українська література XVI-XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – С.96-117.

349. *Litwin H.* Napływ szlachty polskiej na Ukrainie 1569 – 1648. – Warszawa: Wydawnictwo naukowe Semper, 2000. – 224 st.

Дисертації та автореферати

350. *Головата Н.* Землеволодіння та економічна діяльність православної церкви в другій половині XVI – першій половині XVII ст. на Правобережній Україні: Автореф. дис... канд. істор. наук: 07.00.01 / Інститут історії України, НАН України. – К., 1997. – 24 с.

351. *Кардош Е.* Державотворчий процес в Україні і церква (політологічний аспект): Автореф. дис... канд. політ. наук: 23.00.02 / Інститут національних відносин і політології, НАН України. – К., 1995. – 21 с.

352. *Кралуц П.* Особливості взаємовпливу національної та конфесійної свідомості в українській суспільній думці XVI – першої половини XVII ст.: Автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Інститут філософії ім. Г. Сковороди, НАН України. – К., 1998. – 28 с.

353. *Харишин М.* Київська митрополія другої половини XVI – XVII ст.: історико-політичний аналіз: Автореф. дис... канд. істор. наук: 07.00.02 / Київський університет ім. Т. Шевченка. – К., 1995. – 24 с.

354. *Шевченко О.* Православна церква в суспільно-політичному житті Лівобережної України (друга половина XVII – перша чверть XVIII ст.): Автореф. дис... канд. істор. наук: 07.00.01 / Інститут історії України, НАН України. – К., 1996. – 24 с.

355. *Яськів Б.* Релігія в контексті генези української національної ідеї: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Інститут філософії ім. Г.Сковороди, НАН України. – К., 1996. – 24 с.

356. *Яценко В.* Еволюція державно-церковних відносин в Україні: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.06 / Інститут філософії ім. Г.Сковороди, НАН України. – К., 1993. – 17 с.