

## РОЗДІЛ ІV

### ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА У XVII СТОЛІТТІ

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

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

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

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

Устав Львівського Успенського братства був складений 1586 року і невдовзі затверджений антиохійським патріархом Йоакимом. 41 пункт цього уставу<sup>1</sup> визначав правила вступу до братства, розмір вступних внесків, періодичність зібрань, правила поведінки на них. Підкреслювався колективний характер обговорення та розв'язання питань. Визначалися керівники братства — чотири “старших” та спеціальні “дозорці”, їхні обов'язки. Особлива увага приділялася взаємодопомозі членам братств та їхнім сім'ям, благодійній діяльності.

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

Львівське братство стало центром братського руху насамперед у галицьких землях, об'єднавши навколо себе численні братства: Богоявлення (у Львові), св.Миколая, св.Феодора, Благовіщення, Воскресіння Христового, Чесного Христа, Св.Параскеви, Преображення Христового, Вознесіння, Покрова<sup>2</sup>.

Другим центром братського руху було Віленське братство. Цікавим для розуміння принципів братської організації є також устав Віленського братства, підтверджений протягом 1588 — 1589 років Константинопольським патріархом та польським королем. Тут бачимо виклад ідеології братського руху, метою якого є любов та церковна єдність. Правила “упису” (вступу) до братства містять знайомство з братським уставом, виголошення спеціальної присяги, вступний внесок. Братство обирало шістьох “старших”. Двоє з них, які відали братською касою, керували життям братства та парафій, що злучалися з братством, скликали щомісячні зібрання. Двоє “строїтелів церкви” відали церковними скарбами, книгами, видатками на потреби церкви; стежили за дотриманням богослужбових правил, прислужували під час відправ, забезпечували церкву свічками тощо. Двоє “шпитальних дозорців” наглядали за братською лікарнею та організували благодійницьку діяльність, допомогу хворим, убогим, сиротам. Усі шестеро мали спілкуватися між собою “для спорядження і справовання добрих учинків...”, “радити як найлепей могло би бути”. Докладно визначалися також правила поведінки братчиків на зібраннях та їхні завдання, а саме: піклування про оздобу церков, милосердна діяльність, допомога членам братства у матеріальній скруті, братські поминання членів братства та їхніх родичів, гідні поховання братчиків та інших людей, якщо трапиться в тому потреба<sup>3</sup>. Віленське братство, мабуть, складаючи свій устав, мало на увазі устав Львівського братства. Щоправда, віленські братчики особливу увагу приділяли найширшій благодійницькій діяльності, а львів'яни наголошували на зміцненні моральних засад та церковної дисципліни<sup>4</sup>.

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

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

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

На внутрішньоцерковне життя найбільше впливали право вибору священників та звільнення їх з посад, право контролю над поведінкою духовенства, взагалі над рівнем дисципліни в церкві<sup>5</sup>. Імунітет братств від місцевого єпископату та їхня активність у нагляді за діяльністю духовенства були одним із чинників внутрішньоцерковного конфлікту. Конфлікт братств з ієрархією, у свою чергу, був одним із мотивів орієнтованості єпископату кінця XVI століття на католицькі централістсько-ієрархічні принципи церковного устрою і тим самим — на унію з Римським Престолом.

Проголошення унії 1596 року, майже безієрархічне існування православної спільноти протягом двох поунійних десятиліть мали величезне значення для братської організації. Братства зазнавали значних репресій з боку влади, католицької спільноти та “з’єдиненої”, тобто уніатської, ієрархії; фактично вони були головними осередками збереження православної церковності. Благодійницька діяльність (утримання шпиталів, опікування хворих, самотніх та бідняків) поєднувалася з підтримкою інших церковних інституцій: парафій, інших братств, монастирів<sup>6</sup>. Тут набули надзвичайної актуальності принаймні дві риси братського руху. Перша — ставропігія братських організацій, особливо найдавніших і найавторитетніших. У поунійні часи вона захищала імунітет братств (тепер вже від єпископів-уніатів), зберігаючи юрисдикцію Константинополя, а отже й конфесійну традицію. Братства прагнули зміцнити зв’язки з патріархом Константинополя та іншими східними патріархатами й захистити свою ставропігію від посягань уніатських владик. Львівське братство листувалося з Олександрійським патріархом Кирилом (невдовзі він став

патріархом Константинопольським); віленські братчики захищали свій імунітет від уніатського митрополита Іпатія Потія в трибуналі та на сеймовому суді<sup>7</sup>.

Друга риса — посилення всестанового характеру православних братств внаслідок реформи братського руху. Всестановим було Львівське братство. У другому артикулі уставу Віленського братства читаємо про братську єдність трьох станів — духовного, шляхетського та міщанського<sup>8</sup>. Про співробітництво станів у Луцькому братстві довідуємося з спеціальної грамоти Луцької шляхти, де вона доручала братчикам-міщанам, як “молодшим господам братіям”, стати репрезентантами братчиків-шляхтичів у церковних справах. За це шляхта зобов’язувалася заступатися за міщан-братчиків “на кожному місці і у кожній справі”. У “реєстрі” Луцького братства за 1617 рік бачимо спочатку вписаних братчиків-духовних (священиків, ієромонахів) та представників православної шляхти. Знаходимо кілька видатних імен, таких як Ісакій Борискович (майбутній єпископ Луцький — з 1620 р.); Федір Святополк-Четвертинський; Михайло Гулевич-Воютинський, підсудок Луцький; Лаврентій Древинський, чашник Волинський<sup>9</sup>. Тривалими й міцними були зв’язки князя К.Острозького з львівським братством: через листування обговорювалися заходи щодо полегшення становища православних. Патронами Львівського братства була також родина Могил, звідки вийшов майбутній Києво-Печерський архімандрит, а потім Київський митрополит Петро Могила<sup>10</sup>.

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

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

це відчувалося в перших десятиліттях XVII століття, за умов безієрархійного існування, насамперед у деяких новофундованих братствах. У старших братствах (Львівському, Віленському, Люблінському, Перемиському та ін.) надзвичайно сильними були позиції саме світської частини і панувала ідеологія нагляду за духовними. У братствах, сформованих на початку XVII століття, бачимо кілька прикладів утвердження пріоритету духовенства. Це була тенденція “оцерковнити” братства, позбавити їх зайвого, з погляду духовних, імунітету та “світськості”. Так, згадувалося вже про пієтет перед священством, виявлений при складанні списку Луцького братства. А в уставі цього ж братства (відновленого протягом 1617 — 1619 рр.), підтверженому потім патріархами Феофаном 1620 та Кирилом 1623 року, старшим братства є пресвітер церкви Воздвиження Святого Хреста. Саме ця церква (а не братство) стримала ставропігійний статус. Настоятель Хрестовоздвиженського храму за уставом братства обирає старших братчиків, керує діяльністю братства, є останньою інстанцією у розв’язанні внутрішніх конфліктів<sup>12</sup>. Як і в уставі Віленського братства, тут функціонував інститут братського суду — своєрідна форма здійснення церковної юрисдикції на території Київської митрополії.

Іншим таким прикладом було створення протягом 1615 — 1616 років Київського Богоявленського братства. По-перше, братство було прилучене до майнової фундації, яку поміщиця Галшка (Єлизавета) Гулевичівна заповідала для заснування православного монастиря, школи та шпиталю і доручила києво-печерським ченцям для нагляду. По-друге, хоча за зразок братського впорядкування й був узятий, очевидно, віленський давній устав, ініціативу в утворенні братства і в укладенні його “упису” намагалися зберегти за собою духовні, переважно києво-печерські<sup>13</sup>.

Прагнення різних верств православної суспільності прилучитися до братського руху, як єдино визнаного в часи відсутності вищої ієрархії осередку традиційної церковності, дістало нового імпульсу того самого 1616 року. А саме: “колективним членом” Київського братства стало все Військо Запорізьке на чолі з гетьманом Петром Конашевичем-Сагайдачним. Відтоді козацтво постійно обстоювало права Київського братства та його школи у своїх петиціях до сеймів<sup>14</sup>.

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

Єлисея Плетенецького, києво-печерського архімандрита у 1599 — 1624 роках). Братська школа, утворена на зразок Львівської, стала осередком церковної освіти, а консолідація братством релігійно-політичної опозиції була небезпечною для adeptів унійної політики. Уніатський митрополит Й. Вельямин-Рутський вважав головною перешкодою запровадженню унії у Києві “нове братство, засноване схизматиками три роки тому, без королівського привілею... Важко думати про щось добре, коли не буде скасоване це братство, а скасувати його можна або владою воєводи, або позовом до задворного королівського суду”<sup>15</sup>. Але прилучення козацтва до братського руху піднесло авторитет не лише братства в Києві, де ніхто з урядовців або прихильників католицької партії так і не спромігся зашкодити його діяльності. 1619 року Сигизмунд III своєю грамотою дозволяє діяльність Луцького братства, незважаючи на протест місцевого уніатського єпископа Євгенія Малинського<sup>16</sup>.

Значення братського руху як чинника збереження та відродження православної церковної організації в поунійні часи набуло своєї кульмінації 1620 року. Київське братство стало тоді головним партнером козацтва на чолі з Сагайдачним у відновленні православної ієрархії канонічним шляхом (а Сагайдачний, природно, виступав від імені братства як член його та “протектор”). Єрусалимський патріарх 1620 року відзначив заслуги братств у церковному будівництві на руських землях. Три грамоти були надані Київському братству: підтвердження його заснування та заснування при ньому “молодшого” братства; грамота про надання патріаршої ставропігії; настанови до майбутньої діяльності. Феофан підтвердив давні права, надав нові ставропігії цілій низці церков та братств: Луцькому, Віленському, Слуцькому, Львівському та іншим<sup>17</sup>.

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

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

Але 20-ті роки стали також і вершиною загострення суперечностей православної церкви, ініціатором і носієм яких великою мірою були самі братства. Ще в останній чверті XVI століття опозиція братства проти єпископату підштовхнула останній до тіснішого союзу з світською владою та католицькою церквою. В унії ієрархи шукали порятунку від народовладдя, яке часом переходило межі канонічних церковних приписів. Навіть ті, хто лишився під юрисдикцією Константинополя, конфліктували з братствами (Гедеон Балабан). Недовіра ж братчиків до ієрархів часом лише шкодила. Через агресивність Львівського братства у 1607 — 1608 роках львівська кафедра ледве не перейшла до рук уніатів. Посвячений патріархом і підтверджений королем (!) ставленик покійного Гедеона Балабана його родич Ісайя викликав опозицію Львівського братства; справа заміщення єпископської кафедри ускладнилася, на неї претендували уніати; новий обранець православних Єремія Тиссаровський навіть мусив удавати, що навернувся на унію, щоб отримати королівське підтвердження<sup>19</sup>. Словом, обопільна недовіра духовного і світського елементу православної спільноти була реальною загрозою церковній єдності.

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

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

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

У 20-ті роки якраз і відбуваються перші акції вищого духовенства, спрямовані на досягнення централізації, що безпосередньо торкнулися братств і викликали їхню реакцію. Такою визначною акцією була поїздка на Схід, до православних патріархів (1624 — 1626 р.р.) Мелетія Смотрицького, полоцького архієпископа. Спиняючись на інших аспектах цієї місії, відзначимо, що Смотрицький, мабуть, за дорученням митрополита Борецького та ієрархії, подбав про те, щоб Константинопольський патріарх скасував давні ставропігії православних братств та монастирів. Про це Смотрицький привіз відповідну грамоту<sup>24</sup>.

Ця постанова викликала сильну опозицію проти нової ієрархії з боку не тільки братств, а й ставропігійних монастирів, насамперед Києво-Печерського. Митрополит Борецький змушений був виправдовуватися<sup>25</sup>. Львівське та Віленське братства тоді ж, 1626 року, послали делегації до Константинополя і привезли звідти нову грамоту із компромісним змістом. Нова грамота нібито уточнювала попередню,

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

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

Ця упередженість повністю виявилася в позиції братств щодо компромісних заходів православних ієрархів, метою яких було порозуміння з уніатами наприкінці 20-х років. Віленське братство, за свідченням Мелетія Смотрицького, протягом 1626 — 1627 років “прикладалося до тієї спасительної справи”, але потім ухилилося, незважаючи на старання полоцького архієпископа<sup>27</sup>. Про активний опір київських братчиків можемо судити досить достовірно із згадок того самого Смотрицького про собор 1628 року. Там було яскраво змальовано невдоволення світських (міщан та козацтва) членів братства унійними планами<sup>28</sup>. На заході спротив міг бути пасивнішим з огляду на владу, яка ініціювала об’єднавчі зусилля. Так, представники Львівського братства, виявляючи лояльність до королівських розпоряджень, можливо, і були присутні на якомусь із засідань Львівського собору 1629 року (уніатського), але лише як спостерігачі. Ще одним свідченням стриманого ставлення братств до ієрархії і навіть до митрополита є лист І.Борецького до того самого Львівського братства (1627 р.). Виявляється, братчики не поспішали виконувати пункти духовного тестаменту Сагайдачного, за якими наглядав Борецький, то того ж не виказували митрополитові особливої пошани. Той із сумом зазначає, що за свою працю для церкви міг би розраховувати на більшу прихильність: “тільки би ліпшая... вдячність бути могла...”<sup>29</sup>.

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

Щоправда, братства активізувалися, разом з іншими верствами православної суспільності, в період “безкоролів’я”. Після смерті Сигизмунда III Віленське братство послало на конвокаційний сейм спеціальне прохання до сенаторів та шляхти забезпечити права православної релігії<sup>31</sup>. Братства також брали участь в агітації на місцях. Львівське ставропігійне та “молодші” братства збирали кошти, споряджали депутатів на провінційний Вишенський сейм. Інструкція, дана у травні 1632 року послам, обраним на цьому сеймику, про забезпечення свободи віросповідання, була складена під впливом саме братських депутатів<sup>32</sup>. Компромісні формули конвокаційного та елекційного сеймів, у тому числі й “Пункти заспокоєння” Владислава IV, містили підтвердження прав братств, зокрема дозвіл братських шкіл, семінарій, шпиталів, вільний доступ до магістратських посад. Підтвердження давніх прав та привілеїв у кожному окремому випадку означало підтвердження ставропігійних прав найстаріших православних братств. Крім такого підтвердження у першій та шостій статтях “Пунктів заспокоєння”, Владислав уже після свого обрання надав окремі грамоти для братств<sup>33</sup>.

Загалом братства підтримали митрополита Могилу та пов’язану з ним легалізацію православної церкви. Львівське братство давно мало династію Могил своїми патронами. Перемишльське — співчувало новому митрополитові в його боротьбі за канонічне поставлення духовенства. Напередодні до свого обрання, ще будучи печерським архімандритом, завдячуючи козакам Могила порозумівся і з Київським братством, ставши в ньому старшим і опікуном<sup>34</sup>. Це сприяло поступовому підпорядкуванню братського руху вищому духовенству, інтеграції його до ієрархічної церковної структури, стало важливим аспектом церковної реформи Могилянської доби, про яку йтиметься в окремому параграфі.

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

регіонах, братства пестуново зазнають кризи і як політична сила, і як осередки церковності. Послаблення соціальної та політичної бази братського руху (православної шляхти та козацтва), посилення нової православної ієрархії угамовували колишні претензії братств. Конфлікт Львівського братства з Моголою з приводу видавничої діяльності, до якого навіть залучили Константинопольського патріарха Парфенія, був поодиноким явищем<sup>35</sup>. Найчастіше братства шукали у митрополита захисту та допомоги проти утисків властей; скаржилися до митрополичого суду на порушення канонів священиками; зверталися до Моголи у разі внутрішніх негараздів; демонстрували йому лояльність та послух, “собі за пастиря і отця в церкві Божой принявши” (з листа віленського ставропігійного братства). Митрополит і навіть єпископи виступали проти “своєвільства” братчиків у церковних справах (вигнання духовенства тощо), поширюючи на колишні ставропігійні братства свою юрисдикцію. Водночас, відчуваючи себе повноправним “пастирем” братчиків, Могола прагнув рядити у внутрішніх справах братств, організовував зібрання коштів для них тощо<sup>36</sup>. У роки “Руїни” найсильніші братства, такі як Львівське Успенське, шукали підтримки у митрополита Д. Балабана. Протягом 1657 — 1659 років братчики посилають до митрополита за благословенням, приймають призначених ним священиків, просять підтримки та захисту. Такими ж були зносини Львівського братства з митрополитом Антонієм Вінницьким 1667 року<sup>37</sup>.

У другій половині XVII століття братства остаточно втратили будь-яку самостійність, не лише політичну, а й у межах церковного інституту, стали звичайним елементом ієрархізованої структури. Петро Могола ще запрошував братства на Київський собор 1640 року<sup>38</sup>. Але дедалі більше вони ставали символом своєрідної місцевої традиції і дедалі менше — виявом колишньої народноправності. У другій половині XVII століття братства в основному впорядковують свої внутрішні справи. Записи 50 — 90-х років про вибори братських старост та ігуменів братських монастирів свідчать про стагнацію братського руху, внутрішні кризові явища: зниження дисципліни, розпоршення колишнього складу, не завжди тісне співробітництво світських членів братств з духовними тощо<sup>39</sup>.

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

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

Остання (у XVII столітті) спроба братств очолити релігійну опозицію під час депутації Луцького братства до короля 1680 року та на з'їзді братчиків у Новому Двері 1681 року не вдалася<sup>40</sup>.

Матеріальне становище братств, з огляду на їхню політичну лояльність, теж стабілізувалося. До традиційних шляхетських фундушів братствам додавалися пожертви владників. Показовою є ціла низка грамот на майно, землеволодіння, податки, виданих на користь Київського братства, братського монастиря та Київської колегії у 40 — 90-ті роки XVII століття. Причому жертвувачами у різні роки були польські королі, московські царі, гетьмани, полковники, представники єпископату<sup>41</sup>.

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

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

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

соборності в практику собороправності. Права братства стали одним із джерел церковного відродження<sup>42</sup>.

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

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

Якщо ж розглядати братський рух XVII століття загалом, очевидно його заслугою і водночас вадою є його функція осередка опору, захисту, збереження (а втім — і консервації) православної спільноти. Саме на цю односторонність діяльності братств, яка, можливо, не дала розвинутися наявним потенціям такої організації релігійного життя, вказав М. Грушевський<sup>43</sup>.

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

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

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

Передумови посилення суспільного значення козацтва склалися протягом попереднього століття внаслідок оборони державних кордонів, колонізації нових земель, формування засад власної юрисдикції (імунітету) з елементами республікансько-демократичного устрою, зростання соціального престижу та економічної ваги<sup>44</sup>. На межі XVI — XVII століть соціально-культурне значення діяльності козацтва для розвитку української суспільності зростало. "Стихія на перший погляд руїнна, антикультурна, козаччина... крила в собі енергію творчу... Попереднє століття козацької сваволі принесло безпечність, оборонність, колонізаційний і цивілізаційний зріст "дикому полю" східної України. Це мусили признати навіть його старі шляхетські вороги, що ділом козацьким було відвоювання східноукраїнського пограниччя для культури й оселості. В новім столітті під покривкою українського своєвільства наростала соціальна опозиція українських мас і національна енергія українського елемента, що спасала від розкладу і загибелі українське життя"<sup>45</sup>.

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

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

Щодо релігійно-церковної сфери, то поряд із спілкою церковних кіл з православною шляхтою та міщанством з першого десятиліття XVII століття поступово утворюється союз православної церкви та козацтва. Щоправда, ще наприкінці XVI століття, маємо свідчення про релігійно забарвлені виступи козаків. Так, 1596 року, під час козацького “свавілля” на Волині, загони Лободи і Наливайка напали на маєтки представників уніатської партії<sup>46</sup>. Однак “ці козацькі рухи досить випадково тільки стрілися з релігійною боротьбою на Волині взимку 1595 — 1596 рр. і принципіальні релігійно-національні мотиви в нім властиво ще не грали ніякої помітної ролі”<sup>47</sup>.

Перші свідчення про свідому підтримку козаками православної віри та церкви маємо з 1610 року. Намісник уніатського митрополита в Києві А. Грекович намагався підпорядкувати київське духовенство. Він притягав православних навіть до суду, що викликало обурення православної громади і козаків. У протесті козацької депутації до київських городських книг, внесеному “Г. Середою з товарищами”, задекларовано рішучість “іменем всього війська козаків запорожських... разом з панятами достойними, рицарством, шляхтою, народом християнським, що при православної старожитній релігії, непорушно стояти при духовних особах, які не відступили і не відкинулися їй”, проти тих, хто “гвалт в релігії нашій старожитній православної чинити хоче”. Ця декларація була незабаром підтримана листом гетьмана Григорія Тискиневича до київського підвоеводи. Грекович іменувався там “розстригою й преступником віри”, а козаки готові були “за церкву нашу восточную і за віру грецьку голови... всі положити”. Навіть містилася погроза помститися Грековичу за його утиски<sup>48</sup>. Це були перші офіційні акти релігійного протесту козаків, хоча виражені у цілком лояльній формі.

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

мали місце в 10-х роках XVII століття. Наприклад, з 1612 року болгарський (софійський) митрополит Неофіт жив у Києво-Печерській Лаврі під охороною козацького війська і виконував єпископські функції, незважаючи на протести уніатських офіціалів<sup>49</sup>. Києво-Печерському архімандритові Єлисею Плетенецькому козаки не раз допомагали у поверненні давніх лаврських маєтків, якими розпоряджалися уніати<sup>50</sup>. Визначальною — і в політичному, і в матеріальному, і моральному плані — була позиція козацтва під час фундації Київського Богоявленського братства у 1615 — 1616 роках. До братства вписався гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний з усім Військом Запорізьким<sup>51</sup>.

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

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

лений був “во братстве”. Феофан відвідував церкви, монастирі, приймав депутації православних братств, монастирів, підтверджуючи й надаючи (бо мав повноваження від Константинопольського патріарха) благословення та ставропігіальні права. Такі грамоти дістали братства Київське, Луцьке, Слуцьке, Віленське, Львівське<sup>54</sup>. Водночас відбувалися наради та приготування православних до посвячення єпископів; причому лідерство тут мало козацтво. Як свідчить той самий Густинський літописець, “со советом многих и благочестивых панов шляхетского рода и всех посполитых христиан, а наипаче же гетмана войска запорожского Петра Сагайдачного... много бо бяху тогда дивных и неисповеданных гаданий и советов...” Лише рішучість козаків обороняти цю справу переконали Феофана. Грамотою від 13 серпня 1620 року єрусалимський патріарх доручив православним обрати кандидатів на посвячення: “да ізберете себе єпископа, апостолом и правила узаконеного... Повелений же и запрещений міра не боящся”<sup>55</sup>.

На початку жовтня було посвячено ігумена Київського братського монастиря Ісайю Копистенського на єпископа перемиського; Йова Борецького — на митрополита київського. Кількома тижнями пізніше — Мелетія Смотрицького на архієпископа полоцького. Посвячення відбувалися в братській церкві таємно, щоб не спричинити репресій. Наприкінці року, виїхавши з Києва під охороною козаків і самого Сагайдачного, Феофан у різних місцях посвятив ще трьох владик: в Терехтемирові — ігумена Єзекііля Курцевича на єпископа володимирського; в Білій Церкві на єпископа луцького був висвячений черницький ігумен Ісаакій Борискович, а в Животові на Брацлавщині — мілецький ігумен Паїсій Іполитович на єпископа холмського. Крім патріарха, в церемонії висвяти брали участь згаданий софійський митрополит Неофіт та “екзарх константинопольської церкви” єпископ Авраамій, що приїхав з Феофаном<sup>56</sup>.

“І те, що не удавалося досягнути заходами публіцистів і богословів, політичних діячів і релігійних агітаторів, ліпших сил духовних і світських сучасної України й Білорусі, було здобуто завдяки тому, що справу взяло під охорону своєї шаблі “низове рицарство”... Козаччина вступила в нову добу свого існування, віддавши незмірно важну службу релігійному (а з тим і національному) українському життю і включивши від цього часу в свою програму — цілком свідомо — службу національним потребам українським в їх релігійній формі”<sup>57</sup>.

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

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

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

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

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

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

У 20-ті роки представники козацтва брали участь у соборній діяльності церкви, впливаючи на внутрішньоцерковні справи, а також виступали з релігійними вимогами на сеймах. Так, вже влітку 1621 року, серед інших церковних соборних засідань, відбулася Рада в Сухій Діброві за участю козаків та духовенства, в тому числі митрополита Борецького. Там було сформоване посольство на чолі з Сагайдачним з метою дістати королівське затвердження новопоставлених владик. Але непослідовність дій козацтва, неузгодженість інтересів та вимог різних його партій (Сагайдачний, Бородавка), мабуть, не дозволила довести справу до кінця: непримиренна позиція уряду була сильнішою. Король, обіцяючи козакам підтвердження владик, натякаючи на це під час сейму 1621 року (бо козаки були потрібні у війні з турками), не виконував нічого. Так само завершилося і козацьке посольство 1622 року<sup>61</sup>.

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

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

Проте важливою лишалася роль козацтва у внутрішньоцерковних справах, де воно послідовно підтримувало консервативну, “пуристичну” партію чи лінію проти будь-яких компромісів на релігійному ґрунті. Найяскравішим прикладом цього стала опозиція представників козацтва унійним планам (або намірам) частини ієрархії, яка виявилася у войовничій формі на київському соборі 1628 року<sup>64</sup>. Чималим був також вплив козаків і на зірвання собору 1629 року в Києві. Відомий лист від Війська Запорізького до митрополита Борецького із застереженням щодо собору 1629 року<sup>65</sup>. 1631 — 1632 року козаки (як члени та протектори Київського братства) брали активну участь в улагодженні конфлікту між братством та печерським архімандритом Петром Могилою щодо шкільної справи в Києві<sup>66</sup>. “Козаччина не тільки чула за собою обов’язок, але й права супроти того церковного і національного життя, взятого ним під свою оборону і опіку... Козацькі верхи зовсім не хотіли zostаватися пасивними і індиферентними свідками цих спорів і ріжниць, які займали сучасну київську суспільність”<sup>67</sup>.

Але вже з кінця 20-х років становище козацтва в державі ставало дедалі суперечливішим. 1629 — 1630 року взаємодіяли кілька суспільно-політичних процесів. Це — посилення релігійного напруження та недовіри після невдалих спроб порозуміння між конфесіями наприкінці 20-х років; конфлікт між реєстровим козацтвом та урядом через скорочення реєстру (“виписку”) і затримання платні; нарешті, конфлікт між козацькими партіями (“реєстровими” та “нереєстровими”). Внаслідок цього, мабуть, вперше в цьому столітті, майже за двадцять років до Хмельниччини проголошено релігійне гасло у становому, соціальному конфлікті: звинувачення лідера реєстрових козаків Г.Чорного в уніатстві; гасло “війни за віру” в сутичках з поляками 1630 року<sup>68</sup>.

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

у своєму сповіданні “релігії православної послушенства Патріарха Константинопольського”. Там само було додано лист до всіх учасників сейму з аналогічним закликком<sup>69</sup>.

Участь козаків у цій справі була не безпідставною, зважаючи на авторитет козацтва в очах Владислава (ще з часів спільних московських походів) та на його розрахунки на лояльність і допомогу козаків у майбутньому. На певний час політична вага козацтва у релігійних справах зросла, про що свідчить поведінка духовенства. Після конвокаційного сейму воно звернулося до козацького війська з проханням оборонити релігійну справу. Польські офіціали доносили, що на козацьку раду прибуло триста православних попів, які на колінах просили військо захистити церкву і відновити її права. Лише дипломатичними зусиллями гетьмана вдалося уникнути збройного виступу<sup>70</sup>. Делегація запорізьких козаків прибула на елекційний сейм з цілком лояльним проханням поновити права православної церкви і підтвердити козацькі привілеї. У листі особисто до королевича Владислава козаки схвалили його кандидатуру на престол і обіцяли військову підтримку, а також просили його поновити права православних<sup>71</sup>.

Не перебільшуючи політичної ваги козацтва (адже козакам навіть не дозволено було, на відміну від польських жовнірів, брати участь в елекції короля), зазначимо, що зусилля козаків були недаремними і справляли неабиякий вплив на релігійно-політичну ситуацію, що склалася в Речі Посполитій після 1632 року. Мабуть, останнім прикладом такого впливу стала участь козаків в улагодженні конфлікту навколо новообраного 1632 року Київського митрополита Петра Могили та старого — Ісайї Копинського. 1631 року козаки підтримали Копинського, представника консервативного крила в церкві. Під час виборів короля митрополит Ісайя навіть запропонував козакам перейти під руку московського царя заради захисту віри<sup>72</sup>. Підтримка козаками Петра Могили стала важливим чинником стабілізації митрополічної влади в умовах легалізації православної церкви. Ймовірно, підтримка козаків була наслідком позиції Могили на сеймах 1632 — 1633 років. Активність києво-печерського архімандрита сприяла тоді його обранню митрополитом Київським. Саме з митрополитом Могилою пов'язувалися сподівання на легалізацію православної церкви.

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

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

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

Стосунки офіційної церковної структури і козацтва поступово позбавлялися рис політичного і станового союзу. Певна відстороненість збереглася і за Могиліного наступника, Сильвестра Косова, який так само дотримувався лояльності щодо варшавського уряду та солідарності з шляхетськими колами Речі Посполитої. Мабуть, це спричинювало негативне ставлення козацтва до ієрархії під час Хмельниччини. “І ваші ксьондзи, і наші попи — всі однакові”, — так (хоча у менш цензурній формі) висловився чигиринський полковник Вешняк під час переговорів з польськими комісарами 1649 року<sup>73</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

За цих умов паства, у свою чергу, має виказувати єпископам послух: “Архієрее повинны овца проводить прикладным житіем и наукою, а не овцы Архієреев”<sup>80</sup>.

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

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

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

пеля, який, за церковними канонами був “двоєжонець”. Попель був обраний невдовзі після відомих сеймів 1632 року (елекційного та коронаційного), які відновили православну Перемишльську єпископію. Підтриманий громадою, він отримав навіть королівський привілей 18 березня 1633 року<sup>82</sup>. Але Могила відмовив йому в посвяті (хіротонії), засудивши в листі до Перемишльського братства тамішніх обивателів та шляхту, які обрали Попеля. “А як панове шляхта, обивателі перемиські, нехтуючи порадою вашою (братчиків. — *Авт.*) й нашою та упираючись, щось противне церкві Божій хотять мати, та до себе нас силою притягають, то ми вашим чесностям так повідаємо: що хоч би ангел з неба зійшов, але проти совісті та правил святих отців вчинити того не можемо”<sup>83</sup>.

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

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

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

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

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

закликав до обрання на кафедру особи, яка могла б “пристойно по волі Божій та канонам церковним” “той святий, великий і важний пастирства уряд одержати”<sup>84</sup>. Зі свого боку, митрополит потурбувався про нові вибори. Новий кандидат, луцький земський писар Семен Гулевич-Воютинський, був затверджений сеймом у березні 1635 року і отримав королівський привілей, хоча не без зіткнень прибічників Попеля та Гулевича на провінційному Вишенському сеймику в грудні 1634 року<sup>85</sup>.

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

Зміцнювала церковну організацію також ретельна перевірка митрополитом законності священницьких рукоположень. Відомо, що протягом десятиліть рукоположення не завжди здійснювалися єпархіальними архієреями (особливо в період відсутності ієрархії); до того ж панування права патронату призводило до появи на священницьких посадах людей взагалі не висвячених, мирян. Відомою є справа Болячівського священника Стефана Старишина, документи про поставлення якого викликали підозру, але який довів-таки канонічність свого священства<sup>87</sup>. Якщо ж священники не могли представити документів про висвяту (“ставлених грамот”), втравивши їх через нещасні випадки (крадіжка, стихійне лихо), то мусили подавати спеціальні свідчення від представників своєї громади про законність свого служіння. Лише тоді такі священники могли отримати від митрополита спеціальні свідчення замість втрачених.

У цих документах фіксувалися обов’язки священників: як традиційні (добра поведінка, турбота про паству, здійснення у визначені дні літургії), так і нові настанови, викликані, очевидно, тодішніми вадами церковного життя. Зокрема, священників застерігали від благословення протиканонічних шлюбів (кровозмішення, кумовства та ін.); зобов’язували дванадцять раз на рік сповідатися перед старшим духовником і документально це засвідчувати; не залишати престолу без митрополичого дозволу та благословення<sup>88</sup>.

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

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

— запровадження регулярних єпархіальних соборів;

— створення митрополичої “консисторії” — церковного судового органу;

— реформа стосунків з братствами, єпископами, світськими патронами.

Протопопи та візитатори наглядали за парафіяльним духовенством та збирали “дохід митрополітанський”, фактично забезпечували єдність та чинність церковної системи управління на території Київської митрополії. Митрополичі намісники були наділені досить широкими повноваженнями, аж до тимчасового заміщення єпископських кафедр, репрезентації митрополита київського в судах та урядових установах, нагляду за монастирями та чернецтвом<sup>89</sup>.

Особисті візитації Петром Могилою підвладних територій мали два різновиди. Перший — під час поїздок на сейми до Кракова чи до Варшави, коли митрополит вирішував ті чи інші місцеві проблеми. Другий — спеціальні візитації, одна з яких, здійснена після Варшавського сейму 1635 року, тривала не менше п'яти місяців<sup>90</sup>.

Одним із найважливіших елементів церковного впорядкування були єпархіальні собори, які скликалися щороку (принаймні в Київській єпархії, а згодом і в інших). Одразу після вступу на митрополичу кафедру Могила розіслав грамоти по єпархіях з наказом зібратися на собор у Києві. Свідчить про це лист митрополичого намісника о. Феоділа до митрополита з проханням додаткових інструкцій щодо священників, викликаних до Києва, але нездатних дістатися через далечінь або зайнятість<sup>91</sup>. На соборах здійснювали вже згадану перевірку канонічності духовенства та додаткову підготовку священників: екзамени на визнання пастирських обов'язків, наставлення на правильне, канонічне виконання таїнств та треб<sup>92</sup>. Саме на єпархіальних соборах з метою навчання священників було оприлюднено праці “Дидаскалія або наука о седми сакраментх или тайнах” мстиславського єпископа Сильвестра Косова (1636 р. на єпархіальному соборі в Могильові) та “Поучение новопосвященному іереєви” Львівського єпископа Арсенія

Желиборського (1642 року, під час вступу Желиборського на кафедру)<sup>93</sup>.

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

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

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

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

“Консисторський суд” почав працювати, гадаємо наприкінці 1634 або на початку 1635 року. Розбираючи різні конфлікти серед духовенства, цей орган мав виконавчу особу — “Інстигатора духовного”, який повинен був представляти членам консисторії чергову судову справу, а також позов до суду (писався від імені митрополита). Членами консисторії призначалися особи з освічених ченців, переважно з тих, хто мав досвід управлінської та духовно-викладацької роботи: ректори Києво-Могилянської колегії, ігумени київських монастирів; візитатори, що керували кількома протопопіями<sup>97</sup>.

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

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

На цю традицію впливали:

— звичаєве право, яке фіксувало права та певний суверенітет суспільних осередків;

— феодальна практика перерозподілу майнових прав (подавання бенефіцій);

— практика надання церковним осередкам статусу ставропігії — безпосереднього підпорядкування церковному центрові, минаючи місцеву систему церковно-адміністративного управління.

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

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

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

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

— братства та монастирі, що користувалися ставропігійним статусом;

— єпархіальні єпископи, котрі за звичаєвим правом були фактично місцевими феодалами;

— численні патрони, чия світська юрисдикція на місцях об'єктивно потребувала узгодження з церковною; і таке узгодження у разі незбіжності конфесійності громади та володаря-патрона ставало проблемою.

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

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

шався в Братствах по ці часи, вже б давно агостати із своєю виниклою унією скрізь би хоругви порозвішували". Митрополит поважав права ставропігійних братств у Львові, в Луцьку, в інших містах обирати старших<sup>98</sup>. Позитивні оцінювання діяльності братств П. Могила висловлював у численних підтверджувальних та благословенних грамотах<sup>99</sup>.

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

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

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

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

политом, у 1631 — 1632 роках, коли дійшов до компромісу з Київським Богоявленським братством з приводу заснування колегії. Взявши ще 1631 року — як Києво-Печерський архімандрит — опіку над Київським братством та його школою, Могила став старшим братчиком, а козаки, будучи ще за часів Сагайдачного членами братства, брали участь в укладанні компромісної угоди і надалі обіцяли Могилі підтримку<sup>103</sup>.

І потім головним засобом уладнання стосунків з братствами для Могили було не конфліктування, а принципове обтоювання своєї гідності як предстоятеля Київської митрополії, а також дипломатичні й дуже наполегливі намагання особисто брати участь у справах братств. Отже, митрополит, обстоюючи свій суверенітет архипастиря, не боючись користуватися своїм правом “святительського неблагословення і анафеми,” щодо порушників церковної дисципліни, переконав-таки львівських братчиків повернути вигнаного Онуфрїївського ігумена на його місце<sup>104</sup>. Проводилося активне листування, наприклад, з Перемишльським Свято-Троїцьким братством у 1643 — 1644 роках. Митрополит оголошував зібрання коштів на користь братства; обговорював негаразди у братстві та твердо наполягав на їх подоланні)<sup>105</sup>. Обстоював Могила й досить незалежну позицію щодо тодішнього константинопольського патріарха Парфенія у питанні про стосунки з Львівським братством. Парфеній навіть погрожував Могилі покаранням (Київський митрополит прагнув домогтися контролю за канонічністю видавництва богослужбових книг і тому часто обмежував Львівське братство, а братчики скаржилися до Константинополя)<sup>106</sup>. А в грамоті 1646 року до Віленського братства Могила подає рекомендації щодо обрання нового настоятеля Віленського монастиря та постанови делегатам наступного сейму: “яковим способом и пред якие особы маємося о справах церкви Божой належачих и о покое на сейме упоминати... для посполитого добра и умирения церковного”<sup>107</sup>.

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

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

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

Митрополит та його адміністрація прагнули принаймні послабити негативний вплив традицій господарського патронату на церковний устрій. Серед заходів, що здійснювалися тоді в цьому напрямі, були спроби підпорядкувати, “закріпити” православні парафії за впливовими довіреними особами з православної шляхти або братствами. Отже, відбувалось підпорядкування парафій впливовим та матеріально спроможним православним монастирям. У разі, коли це не вдавалось, церковне керівництво намагалось обмежити втручання патронів-владарів у церковні справи легальним способом. Найпоширенішими були вимоги чітко визначати права та обов’язки патронів при укладанні так званих “фундушових” записів. Ієрархи, передовсім сам митрополит, відмовлялися від посвяти недостойних осіб, свосвільно, протиканонічно презентованих патронами на церковні посади. Використовувалася (передовсім через відмовлення у посвяті) кожна можливість контролювати призначення та звільнення священників у парафіях, що належали патронам<sup>108</sup>.

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

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

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

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

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

#### 4. Церковно-релігійний чинник

##### у Визвольній війні українського народу 1648 — 1654 років

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Характеризуючи осінь — зиму 1648 — 1649 років, зазначимо певну аналогію з роками 1632 — 1633-ми: зростання суспільної активності у розв’язанні станових та релігійних проблем знову збіглося з періодом “безкоролів’я”: конвокацією та елекцією нового короля. Бачимо активізацію воєнних операцій козаків (відома битва під Пилявцем), гасло “за віру”, проголошене тут самим Хмельницьким. Розрахунки Хмельницького на участь у елекційній боротьбі мали під собою підґрунтя. Підтримка того чи того кандидата на престол, союз з майбутнім королем проти магнатства та шляхти були звичною для козацьких політиків комбінацією. Прихильність же майбутнього короля живила в козацьких керівниках сподівання на поліпшення стосунків з державою, виконання станових та релігійних вимог. Мабуть, саме вплив козаків, підкріплений їхньою військовою силою, визначив перевагу Яна Казимира в боротьбі за польський престол<sup>112</sup>.

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

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

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

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

Надзвичайно урочистим було вшанування Хмельницького з боку церкви. На банкеті, влаштованому Києво-Печерським архімандритом Йосипом Тризною, гетьман посів почесне місце. Єрусалимський Патріарх Паїсій, що переїхав з Молдавії до Києва на запрошення Хмельницького, причастив та публічно розгрішив гетьмана<sup>114</sup>. Взагалі, з діяльністю патріарха Паїсія пов'язаний важливий момент формування подальшої політичної лінії козацького повстання.

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

України — котрого речником прилюдно й святочно виступав перед гетьманом патріарх”<sup>116</sup>.

Саме київські духовні й світські інтелігентські (навколоцерковні) кола й були носіями національної ідеології, в її визвольному та конструктивно-державницькому аспектах. Роль Єрусалимського патріарха Паїсія, якому довіряв Хмельницький, полягала в тому, що він своїм авторитетом санкціонував нову політику. Завдяки цьому Хмельницький став її головним чинником. Невдовзі саме патріарх сприяв міжнародному розвитку національно-визвольної політики українців. Під час перебування в Москві<sup>117</sup> Паїсій від імені Хмельницького просив у російського царя допомоги в боротьбі за православну віру. Тут відроджувалася давня ідея міжнародної православної ліги (за аналогією з європейськими — католицькою та антикатолицькою). Але цього разу ця ідея ґрунтувалася не на традиційних московських претензіях (Москва — Третій Рим), а на наявності в Україні гетьманського уряду — репрезентанта національної державності. Паїсій тісно співпрацював з київськими церковними і навколоцерковними колами за допомогою Силуяна Мужилівського, обізнаного не лише в політичних справах, а й у церковних. Силуян був сином відомого соратника Петра Могили, протопопа Андрія Мужилівського.

Отже, неможливо заперечувати ролі певних церковних кругів у формуванні визвольної і державної політики Богдана Хмельницького. Ні королівські обіцянки виконати всі вимоги козаків, привезені урядовими комісарами на чолі з Киселем у січні 1649 року, ні посередництво поміркованих ієрархів Косова й Тризни не зупинило Хмельницького в радикальній зміні політичного курсу — воювати проти Польщі і виборювати власну державність<sup>118</sup>.

Новим етапом вияву релігійно-політичного начала у визвольному русі стала відома Зборівська угода 1649 року. Цікавими є вже вимоги Війська Запорізького до цієї угоди<sup>119</sup>. Більше половини з їхніх 18-ти пунктів стосуються релігійного питання. Унія “як причина неустанних утисків руського народу і трудностей для речі-посполитої має бути скасована”. Колишні уніати не повинні обіймати будь-які церковні посади, не можуть діставати ніяких бенефіцій. Церкви, маєтності мають бути повернені православним. Засудження та конфіскації через релігійні та політичні справи потрібно скасувати. Православне духовенство має зрівнятися в правах з римо-католицьким; скрізь дозволяється відправлення православного богослужіння. Для православних владик вимагалися сенаторські крісла на рівних з римськими єпископами-сенаторами. Усі виборні посади на давній козацькій території мали посідати люди “грецької релігії”.

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

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

Тому логічним було продовження боротьби на сеймі у жовтні 1649 року., куди козацьке посольство прямувало вже у супроводі духовенства та Київського митрополита, очевидно, згідно з пунктами “Декларації” (для засідання в сенаті). Посольство Війська Запорізького отримало інструкцію, де вимоги щодо унії були полегшені і замість скасування — дозвіл лишатися “так, як тепер”. Лишалися вимоги повернути православному духовенству відібрані уніатами церкви, кафедри, православні фундації<sup>121</sup>.

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

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

дження й поширення акту короля Владислава IV про рівноправність православних з уніатами. Православним підтверджувалися права на єпископства Луцьке, Холмське, Перемишльське й Вітебське (з'єднане з мстиславським); поверталися монастирі, церкви; проголошувалася цілковита свобода богослужіння по всій Короні й Литві; дозволялися братства, школи, друкарні; за православними міщанами визнавалося право обіймати виборні посади; за духовенством — усі вольності, присвоєні людям духовного сану<sup>123</sup>.

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

Обмеженість такого компромісу, прийнятного для стабільних часів, цілком виявилася в умовах тимчасового припинення громадянської війни. Війни, де лозунг релігійного визволення виступав у радикальній формі вимоги скасування унії і був нерозривно пов'язаний з лозунгами визволення національного. Звістка про те, що пункти про скасування унії та вимоги про козацьке самоврядування лишилися поза увагою, викликала масове невдоволення на землях Війська Запорізького, починаючи з Києва. Знову оживали гасла “війни за віру”. Вкрай напружилися особисті стосунки між гетьманом Хмельницьким та воєводою Киселем: часом доходило до втручання Київського Митрополита. Кінець кінцем, на київському з'їзді у березні 1650 року поміркована козацька старшина все ж отримала політичну перевагу. Завдяки цьому вдалося уникнути вибуху масового невдоволення<sup>124</sup>.

Однак за підписом Хмельницького і старшини 20 березня козацьким посольством було надіслано лист до короля Яна Казимира. Дипломатично, але наполегливо, в ньому наголошувалося на скасуванні унії, але вже не радикальною заборонаю, а поступовим заміщенням церковних посад православними “по смерті панов духовних владик”. Варшавським політикам було зроблено застереження, що невирішення релігійного питання спровокує загострення конфлікту: козацтво “докучати мусить”, захищаючи віру й могили предків<sup>125</sup>.

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

посольство не отримало ні аудієнції короля, ні розгляду своїх вимог, а тим більше будь-яких рішень<sup>126</sup>.

Жорстка і неприхильна позиція короля цілком позначилися на його доповіді папському нунцію Торресу: якби вдалося перемогти Хмельницького, то відкинуто було б і привілей, наданий православним<sup>127</sup>.

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

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

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

На початку 1651 року козаки зазнавали поразки, литовський гетьман Радзивіл, потім коронний гетьман Потоцький навіть зайняли Київ. Лояльність до урядових військ виявило влітку 1651 року Київське вище духовенство, вітаючи Потоцького з перемогою над “бунтівниками”. Декларувалася і лояльність до короля. Той відповів універсалом, де “на умильне прошення велебного митрополита Київського” православне духовенство, церкви і монастирі бралися під опіку королівських військ, заборонялися жовнірські наїзди тощо<sup>129</sup>.

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

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

Ця декларація чергового “підтвердження”, формальність і неефективність якої була доведена попередніми десятиліттями релігійної боротьби в Польсько-Литовській державі, не була навіть легалізована. Сейм 1652 року було зірвано, без затвердження навіть Білоцерківського трактату. А король відмахнувся зовсім формальною і пародійною резолюцією — “привілеєм” на те, що православної вірі в тих місцях, де вона досі була, і надалі бути дозволяється<sup>131</sup>.

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

Дипломатичні декларації і акції попередніх років зреалізувалися у царській грамоті від 22 червня 1653 року, де проголошено було згоду прийняти Військо Запорізьке під государеву руку і надати йому допомогу “проти Ляхів”<sup>132</sup>. Царська грамота наслідувала рішення Московського собору березня 1651 року та особливо Земського собору травня 1653 року, на яких потреба протекторату над Україною (за проханням Хмельницького) обстоювалася ідеєю захисту православної віри від утисків. Зовнішньополітичним обґрунтуванням цього рішення і взагалі нової позиції Росії щодо Речі Посполитої займалося посольство Рєпніна, яке в серпні 1653 року провадило у Львові переговори — “конференції” з варшавськими комісарами. Захист православної віри від “ізгнання”, а церкви — від “разоренія” — був головним аргументом російських дипломатів<sup>133</sup>.

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

Поєднуючи ідейно Великого князя Володимира і апостола Андрія Первозванного, фундаторів руського чернецтва Антонія та Феодосія, митрополит наголосив, що священний Київ радо вітатиме саме тих, хто приходить на його землю як визволитель<sup>134</sup>. Бачимо вже тут неприховану незалежність Сильвестра Косова, що не раз потім виявлялась у стосунках його з Москвою.

У Ніжині Бутурліна зустрів вірнопідданською промовою місцевий протопоп Максим Филімонович<sup>135</sup>. Його відверто промосковська орієнтація згодом стане політичним чинником українсько-московських стосунків.

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

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

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

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

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

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

Отже, перед нами насамперед — релігійні мотиви, релігійні гасла (перше серед яких — скасування унії), які застосовувалися в політичній боротьбі Б.Хмельницького і його партії. Прилучення до релігійної ідеї, надавало, з одного боку, священної санкції повстанню, а з іншого — певної свободи політичного маневру, коли доводилося йти на компроміси з супротивниками. Ми бачимо, як часом “мотив релігійний усильно підчеркувався, розширявся і роздувався супроти свого реального значення”<sup>139</sup>. Наприклад, як після Зборівської угоди, коли певні здобутки в сфері релігійній мусили компенсувати значні втрати політичні, а недотримання урядом пунктів угоди щодо релігії ставало зручною політичною зброєю — постійним контраргументом проти будь-яких докорів з польської сторони<sup>140</sup>. Додамо лише, що радикалізм вимоги цілковитого скасування унії успадкував охоронно-консервативну тенденцію, яку підтримували козацькі кола протягом попередніх часів.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Тут подибуємо погляд на релігійні гасла до Переяславської угоди і на саму угоду як на “політичну демагогію”, інспіровану “москвофілами”, які не мали багато прихильників<sup>143</sup>. Але гадаємо, що будь-яка “партія”, в тому числі і “москвофільська” (а промосковські настрої відомі були в суспільстві і в церкві ще з 20-х років XVII ст.) не спричинила б суспільні зрушення, якби вони не були підготовлені об'єктивно. Очевидно, неможливість розв'язання цілої низки кардинальних соціальних, політико-державних, національно-культурних та релігійних проблем у межах політичної системи Речі Посполитої (яка зазнала у XVII ст. початок кульмінаційної кризи) спонукала політично свідомих лідерів визвольного руху до пошуків альтернатив розвитку. Інша річ, що новий вибір виявився не ідеальним, якщо не хибним. Але те, що він був цілком логічним з релігійно-ідеологічної точки зору, це також зрозуміло. Має рацію І.Власовський, коли пише, що “союз з Москвою не міг бути такого характеру, як легко розірвані союзи з Кримом чи Портою, і в цьому відношенні спільна релігія, що в ті часи була головним джерелом культури народу, таку відіграла велику роль”. А шукаючи історичні джерела тієї політизації релігійного питання, взагалі релігійного розколу, який виявив неможливість дальшого існування православних у Речі Посполитій, цей автор вказує на Берестейську унію 1596 року. Зауважимо, що на зв'язок унії 1596 року, релігійної дискримінації православних з орієнтацією на одновірну Москву з козацьким повстанням та подіями 1654 року, коли “український народ назавжди впав в обійми Москви”, вказував І.Огієнко<sup>144</sup>. І.Власовський певним чином розвиває цю ідею. “Унія розбила єдину до неї в своїй православній вірі націю, і тому український історик не може не поставити її в ряди винуватців Переяславської угоди 1654 р... Вина в унійній акції польської державної влади була найперше покарана, бо унія, на переведення якої ця влада пішла в цілях відірвання православних від Сходу і асиміляції їх... привела якраз, навпаки, до наближення гнаних до Сходу й до злуки з Москвою”<sup>145</sup>.

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

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

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

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

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

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

державі. Особливо пожвавилися промосковські настрої і зв'язки (через посольства) після відновлення ієрархії 1620 року, за митрополита Й.Борецького та І.Копинського<sup>146</sup>. Тоді ж час від часу поширювалися ідеї масового переселення православних до московських земель через гоніння за віру. Ця ідеологія давалася взнаки у 30-ті роки, особливо через антиуніатську агітацію “деградованого” митрополита Копинського. Ієрархія Петра Могили, хоча і не шукала у Москви політичної допомоги, однак теж не цуралася зносин з Росією у справах фінансових та культурних<sup>147</sup>.

Під час Визвольної війни ідея пошуку у православного царя захисту від релігійних утисків поєднувалася з ідеями підпорядкування Москві усієї України. Поширені у народі, ці ідеї досить стримано приймалися ієрархією. Згадаємо ставлення митрополита С.Косова до царської присяги та адміністрації, а також намагання “духовного посольства” липня 1654 року зберегти автономний статус Київської митрополії щодо московської духовної влади<sup>148</sup>.

Ситуація значно ускладнилася у часи “Руїни”, коли зросла політична та військова залежність Лівобережжя від Росії. Вже у “Переяславських статтях” 1659 року вміщено було положення про духовну владу московського патріарха. 1659 року царський намісник князь Трубецькой призначив місцеблюстителем Київського митрополичого престолу Чернігівського єпископа Лазаря Барановича. Баранович отримував “презенту” вже від московського царя. 1660 року делегація київського духовенства просила у Москви дозволу обрати нового митрополита. Аргументом було те, що тодішній митрополит Д.Балабан не перебуває у Києві. Рішення ж про підпорядкування майбутнього предстоятеля Київської кафедри — Москві чи Константинополю — мав прийняти сам цар<sup>149</sup>. Москва тоді не наважилася ініціювати розкол Київської митрополії. Але важливо зазначити, що позиція вищого українського духовенства змінилася порівняно з автономізмом “духовного посольства” 1654 року.

На початку 60-х років Москва ще фактично визнавала юрисдикцію Константинопольського патріарха над Києвом. Це виявилось 1663 року, коли патріарх наклав клятву на М.Филимоновича, якого Москва висвятила у єпископи. Московське посольство мусило виправдуватися у Константинополі<sup>150</sup>.

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

на можливу нелояльність ієрархів, “під рукою королівською будучих”<sup>151</sup>. Царський уряд обережно обіцяв почати зносини з цього питання з Константинопольським патріархом. 1666 року київське духовенство знову послало до Москви делегацію за дозволом обирати митрополита. Участь цієї делегації (на чолі з М.Филимоновичем та Л.Барановичем) у Московському соборі 1666 — 1667 років мала продемонструвати “посунення вперед у справі поєднання Української церкви з Москвою”<sup>152</sup>. Одним із актів Московського собору, що підготував підпорядкування Київської митрополії, було піднесення статусу Чернігівської єпископії до архієпископії, підтримане александрійським та антіохійським патріархами<sup>153</sup>. Здійснене з огляду на те, що Чернігів, у разі відходження Києва до Польщі за Андрусівським миром 1667 року, міг стати церковним центром Лівобережжя, це рішення демонструвало намагання Москви поширити юрисдикцію на Українську церкву.

За правління гетьмана Дорошенка, коли митрополит І.Нелюбович-Тукальський спробував об’єднати Київську митрополію під своєю духовною владою, Московський уряд і церковні кола знову зносилися з Константинополем. Просячи у патріарха добровільно зректися влади над Київською митрополією на користь Москви, росіяни наголошували на політичній ситуації, що складалася після 1654 року. Аргументом була необхідність церковної злуки в умовах, коли вже відбулося політичне об’єднання. Водночас царський уряд дав зрозуміти “польським” претендентам на київський митрополичій престол безпідставність їхніх домагань<sup>154</sup>.

Гадаємо, політичне зближення Лівобережжя з Росією, а також постійні претензії правобережних ієрархів (прихованих уніатів) кінця 70-х — початку 80-х років зблизили київське (лівобережне) духовенство з вищою московською ієрархією. Це рано чи пізно мало привести до прийняття Києвом благословення від московського патріарха<sup>155</sup>. Питання про дальший церковно-політичний статус Київської митрополії вирішувалось у ситуації, коли провідні політичні і церковні кола Гетьманщини після “Руїни” не бачили іншого виходу для стабілізації суспільства, окрім визнання московської влади.

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

ним став сам факт такої поступки, мабуть, в одному з головних спірних пунктів між Москвою та Константинополем у церковнім питанні<sup>156</sup>. Остаточну справу інкорпорації Київської митрополії було вирішено протягом 1685 — 1686 років за активної участі гетьмана І.Самойловича, частини лівобережного духовенства та московської влади — світської та духовної.

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

Протягом 1684 — 1685 років Самойлович мав активні зносини з новим константинопольським патріархом Яковом та московським патріархом Йоакимом з питання про зміни центру церковної юрисдикції для Києва. Аргументами гетьмана на користь підпорядкування Москві були: зазіхання на митрополичу кафедру уніатів з Правобережжя; далека відстань від Константинополя; турецьке панування там, а через це й ускладнення посвяти. Тоді як Йоаким виявив прихильність до планів Самойловича, Яків відмовився від них, пославшись на потребу дістати згоду східних патріархів та великого візиря<sup>157</sup>. Сам же Самойлович, як вважається, в такій реформі церковно-державних стосунків та церковного управління мав на меті зменшення політичної ролі українського духовенства порівняно з гетьманською владою<sup>158</sup>.

У лютому 1685 року московський уряд видав грамоту-розпорядження Самойловичу про проведення виборів київського митрополита без згоди Константинополя. Наказано було послати кандидата до Москви на посвячення<sup>159</sup>. Таким кандидатом став Луцький православний єпископ Гедеон Святополк-Четвертинський, який з 1684 року оселився на Лівобережжі, рятуючись від репресій польської влади та Й.Шумлянського. Єпископ Гедеон влаштував, мабуть, усі сторони. Він користувався авторитетом як захисник та навіть мученик за православ'я, виявив лояльність до московської влади та до того ж був родичем гетьмана І.Самойловича<sup>160</sup>.

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

ція виявилася навіть не в ставленні до особи Четвертинського, який “пройшов” одноголосно, а у тих вимогах-умовах, якими духовенство обставляло посвяту митрополита в Москві. У листі до гетьмана Самойловича духовенство запевняло, що даний собор не може вирішувати питання про зміну юрисдикції з огляду на санкції (“клятву”) константинопольського патріарха. Перехід може відбутися лише тоді, коли константинопольський патріарх сам звільнить Київську митрополію відповідним актом. Зраду Константинополя київські духовні вважали поганим прикладом для православних Правобережжя, яких відразу ж змусять підкоритися папі. Йшлося так само про цю потребу зберегти традиційні права і вольності духовенства та протистояти “московським обикlostям” у богослужінні та церковному впорядкуванні<sup>161</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Царська відповідь підтверджувала майже всі зазначені права і вольності, крім екзаршого титулу. Замість того було запропонувано, щоб православних Польщі за старим звичаєм залишити під владою київського митрополита. Це закріпилося і у “Вічному мирі” 1686 року. Патріарх Йоаким також погодився з більшістю статей, обіцявши видати належну грамоту після посвячення<sup>163</sup>.

Митрополит Гедеон із свитою був прийнятий у Москві 24 жовтня 1685 року. Його супроводжували кирилівський та почаївський ігумени, протопопи, шляхта, посланці від гетьмана. Рукоположений він був 8 листопада в Успенському соборі (так сказано в патріаршій грамоті; царська грамота подає дату 11 листопада) та приніс присягу на послухенство московському патріархові<sup>164</sup>.

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

Після посвяти митрополита Гедеона гетьман Самойлович та російський уряд сповістили про це константинопольського патріарха Якова, намагаючись переконати його у правомірності вчиненого акту. Аргументи були традиційні: близькість Київської митрополії до Московської церкви, небезпечність тривалого “вдовства” митрополичої кафедри перед натиском уніатів; бажання українського народу та духовенства; незручність для Константинопольського патріарха виконувати архіпастирські обов’язки щодо Києва. Якову пропонували відмовитися від своєї юрисдикції на користь Йоакима і вплинути спеціальною грамотою на православних Речі Посполитої, щоб ті визнали

владу митрополита Київського. У царській грамоті до того ж містилося посилення на дозвіл колишнього патріарха Парфенія ставити у Москві І.Гізеля<sup>166</sup>. Але остаточно поліпшило стосунки Москви зі Сходом посольство дяка Микити Олексієва, до якого входив гетьманський посланець Іван Лисиця. Діставши (причому не одразу) згоду на переведену висвяту від впливового на Сході церковного діяча єрусалимського патріарха Досифея, Олексіїв за допомогою великого візиря натиснув на нового константинопольського патріарха Дионісія і “переконав” його. Той протягом травня-червня 1686 року видав цілу низку погоджувальних та благословительних грамот: царям російським, патріарху Йоакимові, митрополиту Гедеону, гетьману Самойловичу, соборну грамоту українському духовенству і мирянам. Крім тиску з боку візиря, серед причин патріаршого угодовства були і матеріальні: в одному з листів він згадує про “милостиню” від Олексієва: соболями, червінцями та ін.<sup>167</sup>

Приєднання Київської митрополії до Московського патріархату призвело до фактично остаточної втрати православною церквою автономного статусу в українських землях. Київський митрополит поступово підпорядковувався патріархові московському, відкрився шлях до обмеження давньої митрополичої влади — і над єпископатом, і у власній єпархії. Цей процес у 80-х роках розпочався позбавленням Києво-Печерської Лаври ставропігії Константинополя, а потім наданням їй ставропігії від Московського патріарха<sup>168</sup>. Таке саме значення мало вилучення Чернігівської архієпископії з-під юрисдикції Київського митрополита і перепідпорядкування її московському патріархові<sup>169</sup>. Внаслідок цього під владою Київського митрополита не лишилося жодного архієрея. Задекларована юрисдикція над правобережними ієрархами була усе-таки формальною, з огляду на дійсну орієнтацію Шумлянського з присними.

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

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

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

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

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

<sup>2</sup> Архив Ю.-З. России. — Ч. 1. — Т. XI. — С. 2 — 5; 11 — 17; 21; 24; 29 — 31; 33; 40 — 11; 43; 46 — 48; 50 — 53.

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

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

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

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

<sup>7</sup> Материалы для истории западнорусской церкви. — № XXVIII, XXIX.

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

<sup>9</sup> Памятники Киевской Комиссии... — Т. I. — К., 1845. — Отд. 1. — № I, III.

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

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

<sup>12</sup> Памятники Киевской Комиссии. — Т. I. — Отд. 1. — № IV, VI, VII.

<sup>13</sup> Там же. — Т. 2. — К., 1846. — Отд. 1. — № I, II.

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

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

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

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

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

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

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