

ІV. УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я У XVII СТОЛІТТІ; ВІД ВІДНОВЛЕННЯ ІЄРАРХІЇ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ ДО ПІДПОРЯДКУВАННЯ МОСКОВСЬКІЙ ПАТРІАРХІЇ (1620—1686)

1. Православ'я у суспільному житті України

Унія 1596 року практично привела до розколу Київської Митрополії та до появи фактично двох церков — «з'єдиненої», наділеної офіційним статусом «грецької релігії» та «нез'єднаної» — напівлегальної, не визнаної ані урядом, ані патронами-католиками. Унія, незалежно від своєї ідеології та цілей, вивела церковну політику Речі Посполитої до масштабів загально-державної та загально-суспільної проблеми. Можна погодитися з тим, що досягнення конфесійної єдності в державі через унію, на яке сподівався уряд і сам король Сигизмунд III, було моментом загальнополітичних прагнень. Воно було продовженням і завершенням Люблінської політичної унії, здійсненої на основі католицької ідеології (1).

Головною інституційною формою, через яку здійснювалася церковна політика в Речі Посполитій перших десятиліть XVII ст., була парламентська, або «сеймова» діяльність. Саме на сеймах відбувалася репрезентація станових та конфесійних інтересів і саме там формувалися політико-правові засади впорядкування суспільного життя, в тому числі і в релігійній сфері. До того ж, саме на сеймах виявилися найбільш активні у суспільно-політичному відношенні верстви (2).

На сеймі 1601 року проект сеймової постанови, де містилася обіцянка роздавати церковні посади та бенефіції «руським людям справді грецької релігії», підготовлений за ініціативою православних, не був затверджений королем. Заміщення церковних посад Сигизмунд пов'язував з вимогою переходу на унію (3). Ця практика викликала ряд судових процесів, де православні захищали окремішність власної юрисдикції, зокрема, суверенітет братств проти зазіхань уніатського митрополита І. Потія (4). Ли-

ше на сеймі 1603 року рядом була зроблена певна поступка: Києво-Печерська архімандрія, хоча з певними застереженнями, зберігалася за православними (5).

Ще одна конституція «О релігії грецькій», що містила положення на користь православних, була відкинута королем на Варшавському сеймі 1605 року. На сеймі 1606 року варшавські урядовці постаралися уникнути обговорення та вирішення релігійних питань. Зважаючи на те, що 1606 рік для Речі Посполитої був роком початку досить тривалої внутрішньої та зовнішньої політичної кризи, пов'язаної із шляхетською збройною опозицією («рокошом»), зокрема протягом 1606—1607—1609 років бачимо кульмінацію активності саме шляхетсько-міщанського елементу православної спільноти з його прагнення до лояльних та парламентських форм виборювання конфесійних вимог. А самі ці вимоги не виходили ніколи за межі оборони національно-культурної ідентичності та станових привілеїв «руської» шляхти та «руського» міщанства. Серед визначних актів тут — сеймова конституція 1607 року та королівський привілей на її основі; офіційне визнання «нез'єднаних» на сеймі 1609 року та заборона православним і уніатам взаємних «утисків та дратувань»; визначення судової інстанції (трибуналу) для розгляду релігійних конфліктів (6).

Отже, якщо кінець XVI — початок XVII століття з боку уряду характерний був визнанням лише унії як способу досягнення конфесійної єдності, то сейми 1607 та 1609 років офіційно визнали існування православної церкви. Конституції цих сеймів надовго стали для православних правною засадою у вирішенні питань відновлення та легалізації церковної ієрархії та організації в цілому, у відстоюванні юридичних прав церкви.

Реальна внутрішньополітична ситуація в Польсько-Литовській державі протягом другого десятиліття XVII ст. не сприяла позитивному здійсненню настанов означених сеймів. Кризовий період (коли й виявилися можливими компромісні угоди) змінився на стабілізацію влади; шляхетська опозиція значно послабилася. За цих умов бачимо, що релігійне «заспокоєння» надалі постійно переносилося з сейму на сейм, а права людей «грецької релігії» витлумачувалися на користь уніатської церкви. Так сталося, наприклад, на сеймах 1611, 1613, 1615, 1616, 1618 та 1619 років та в судах, де рішення приймалися наполегливо на користь уніатів (7).

Мабуть, це й змусило православних використати першу ж реальну можливість відновити свою церковну ієрархію без опертя на офіційний дозвіл та підтримку. Нове спрямування суспільно-релігійної активності православної спільноти в українських землях Речі Посполитої пов'язувалося, небезпідставно, з діяльністю козацької верстви — головного, протягом кількох десятиліть, носія національно-політичних та релігійно-культурних вимог українського народу.

Передумови для посилення суспільної ролі козацтва у XVII ст. склалися, очевидно, протягом усього попереднього століття — обороною державних кордонів, колонізацією нових земель; формуванням засад власної юрисдикції («іmunітету») та самоврядування з елементами республіканізму, а також зростанням соціального престижу та економічної ваги (8).

Перші свідчення про відкрити та свідому підтримку козаками православної віри та церкви маємо з 1610 року у зв'язку з конфліктом між київським духовенством, міщанами й козаками, з одного боку та намісником уніатського митрополита А. Грековичем (9). У тих же 10-х роках козаки обороняли закордонних православних ієрархів, що виконували у Києві єпископські функції; допомогою козаків користався киево-печерський архимандрит Єлисей Плетенецький у боротьбі за лаврські маєтки; визначальною була позиція козаків у створенні Київського Божоявленського братства у 1615—16 роках (10).

Пунктом, що завершив і остаточно визначив союз православної церкви і козацтва як факт суспільно-політичного та духовного життя православної спільноти Речі Посполитої, стало канонічне відновлення православної ієрархії у 1620 році. Здійснена єрусалимським патріархом Феофаном за підтримки та під протекцією козацького війська на чолі з П. Конашевичем-Сагайдачним, ця акція була вдалою з точки зору політичної, ретельно підготовлена дипломатично і до того ж виявила цілісну «конфесійну політику» Сагайдачного (11).

У 20-ті роки XVII ст. набував кульмінації союз православної церкви та козацтва у формі підтримки козацтвом насамперед духовенства як верстви та важливіших церковних інституцій — братств, монастирів. Сутність його полягала принаймні у двох аспектах. По-перше, це була історично визначена форма вирішення релігійного питання. Політико-правова система Речі Посполитої XVI століття зумовили потребу у формуванні сою-

зів між верствами для захисту станових прав. Конфлікт між центральною владою та станами тоді був релігійно забарвлений (потреба у захисті прав православного духовенства; прав православної шляхти) за наявності державної католицької релігії. По-друге, тут відбувалася трансформація традицій звичаєвого права: громадсько-вічових засад руського права та пізніших традицій патронату та протекторату. В результаті духовенство, ієрархія отримали сильного військово-політичного спільника, а козацтво, спочатку виступаючи із суто становими вимогами, гаслами загальнополітичного та соціального характеру, перейнялося релігійними проблемами. Гасла захисту православ'я набули загальнонаціонального звучання.

Означений союз став важливим чинником збереження та відродження православної церковності, оформивши широкий суспільний рух, що репрезентував духовні та політичні інтереси руської (української) народності. Це набуло особливої ваги, коли традиційні чинники політичного та культурного життя (православна шляхта та братства) послабилися. Іще важливий момент. Формування козацької юрисдикції на значних територіях проживання православного населення сприяло відновленню нормального існування православної церкви та відновлювало традиційні для православ'я стосунки із світськими владними структурами. У 20-ті роки це був перший у XVII столітті досвід партнерства православної церкви з державними утвореннями (хоча й «квази-» державними, враховуючи напівофіційний статус козацького самоврядування у Речі Посполитій).

Саме відносини, що склалися між владою та православною спільнотою з приводу відновлення і легалізації православної церкви, і складали головний зміст церковної політики, здійснюваної у Польсько-Литовській державі аж до середини XVII ст. Ще в період правління Сигизмунда III (до початку 30-х років) помітними були два чинники: позиція офіційних кіл щодо відновлення православної ієрархії у 1620 році та урядові акції, спрямовані на примирення православних з уніатами протягом 20-х років.

Польські офіціали поставилися насторожено як до самого патріарха Феофана, так і до висвяченої за допомогою козацтва ієрархії. На початку 1621 року були видані королівські універсали, де засуджувалися новопоставлені київський митрополит Йов Борецький, полоцький

архієпископ Мелетій Смотрицький та інші. Розгорнулися репресії проти православних, включаючи судові процеси (12).

Головним аргументом уряду була формальна невідповідність королівському праву патронату: перед висвяченням владики мусили бути «репрезентовані» королем до своїх посад та пов'язаних з ними бенефіцій. Жорстка позиція влади зберігалася, незважаючи на заходи православних: «Протестацію» (1621) та «Юстифікацію» (1622) Йова Борецького; посольства на сеймах 1621 та 1623 років.

Але така жорсткість загрожувала внутрішніми конфліктами, особливо в умовах, коли козацтво являло собою потужну військово-політичну силу. Тому важливим елементом офіційної політики 20-х років були спроби дійти релігійного компромісу у державі на унійних засадах. У 1623 році королем була створена комісія для пошуків примирення уніатів з православними (13).

Наполегливішу спробу ініціювати примирення бачимо у 1626 році, коли король на сеймі запропонував провести спільний собор у м. Кобрині (14). І, мабуть, останнім виявом урядових змагань у цьому напрямку, був королівський універсал від 29 березня 1629 року, де призначалися «партикулярні» синоди окремо уніатам (у Володимирі) та православним (у Києві), а також спільний синод у Львові. Ця спроба значно підсилювалася урядовою пропозицією уніатам і православним, порозумівшись, обрати собі спільного патріарха (15). Не мавши позитивного завершення (протидія козацтва будь-яким уійним заходам виявилася надто сильною), означені спроби переслідували, однак, політичну мету. З'єднання та обрання спільного патріарха розірвало б зв'язок православного населення з Московією та Константинополем. Релігійна консолідація і самостійність Русі слугувала б міцною гарантією її нерозривності з Польщею (16).

Але розстановка політичних сил, орієнтації суспільних верств — репрезентантів інтересів православної церкви, особливо козацтва, протидіяли цим намірам. Наприкінці 20-х років і особливо у 1630 році відбувалося загострення соціальних та політичних конфліктів (козацтва з урядом, різних партій усередині козацтва). У цих конфліктах сильним був релігійний компонент — боротьба проти уійних планів будь-якого роду, недовіра козацтва до частини ієрархії у зв'язку з цим та як результат — загострення стосунків православних з католиками (17).

Правління Сигизмунда III закінчилося черговим загостренням кризи у сфері релігійно-церковного життя.

Новий етап здійснення церковної політики в Речі Посполитій — як відповідної діяльності владних структур, так і діяльності суспільних верств та осередків, які репрезентували конфесійні потреби та вимоги — пов'язаний із смертю короля Сигизмунда III та початком королювання Владислава IV. Конфесійні вимоги православних активізувалися на рівні сеймової боротьби, зважаючи насамперед на важливий, етапний характер конвокаційного, елекційного та коронаційного сеймів, які передували початку правління нового монарха. Особлива вага цих сеймів у вирішенні релігійного питання витікала з їхнього традиційного призначення — виголошення та обговорення нагальних для держави питань. Якраз в такій ситуації були можливі зрушення у вирішенні проблем релігійного життя. Зокрема, тривале прагнення православних до легалізації своєї церковної організації і правного закріплення свободи віровизнання могли бути здійснені в загальнодержавному масштабі.

Же на провінційних сеймниках, що передували сеймам конвокаційному та елекційному, православними піднімалися питання про відновлення прав православної церкви та нормальних умов її існування, прийняття ясних законів та підтвердження їх майбутнім королем. Давалися відповідні накази депутатам на конвокаційний сейм (18). Крім шляхти, заявили про аналогічні вимоги козаки від імені всього Запорізького війська. Відбулися козацькі збори в Прилуках влітку 1632 року, де були обрані послы на конвокаційний сейм, надано їм інструкцій та прийняте звернення до всіх депутатів наступних сеймів. Зазначивши свої заслуги перед державою, козаки згадували про незадовільне становище православної церкви, вимагали скасування унії та відновлення прав православної церкви. Причому, не відкидався аргумент застосування сили у випадку несприятливого вирішення релігійних питань (19). У той же час козаки зверталися з листами до представників влади — сенаторів та навіть до гнєзненського архієпископа з висловленням підтримки Владиславу, але з проханням забезпечити вольності Війську Запорізькому та «заспокоїти» православну церкву (20). Подібні інструкції формувалися і серед православних братств, наприклад, Львівського ставропігіального та його «молодших» братств, коли обиралися послы на провінційний Вишньський сейм. Причому, один з пунктів інструкції, поданої

у травні 1632 року послам на конвокаційний сейм, які були обрані на Вишенському сеймі, був складений під впливом братських депутатів. Віленські братчики видали т. зв. «Синопис», де перераховувалися традиційні права, свободи і вольності православного народу і подавалася аргументація необхідності їх відновлення (21). Склало Віленське братство і прошення на конвокаційний сейм (червень-липень 1632 року) про відновлення порушених прав православних, слід відзначити Києво-Печерського архімандрита Петра Могилу, який з метою консолідації прав православної церкви (22). Серед найбільш активних представників духовенства, що пропагували ідеї захисту політичних сил вів переговори як з православними, так і з протестантами (23). Надзвичайну активізацію прибічників православ'я перед конвокаційним сеймом та падіння престижу унії серед світських католиків засвідчував папський нунцій в секретному листі до Риму і вважав таке становище небезпечним для позиції Святого Престолу в Речі Посполитій (24).

На конвокаційному сеймі (який служив підготовкою до елекційного), що відбувся в червні-липні 1632 року, вимоги православної спільноти Речі Посполитої були подані в контексті вимог загального забезпечення свободи віровизнання. А саме, були подані спільні (разом з протестантськими депутатами) *Puncta dissidentium de Religione*, де в 14-ти пунктах була визначена система забезпечення релігійних свобод в державі: забезпечення свободи віровизнання, рівності конфесій, скасування будь-якої дискримінації за релігійною ознакою, рівність перед законом тощо (25).

Ці «Пункти», розглянуті двома спеціальними королівськими комісіями (одна з яких, під головуванням кандидата на престол королевича Владислава, займалася питаннями східної церкви) стали основою для досягнення одного з визначніших у XVII столітті релігійно-політичних компромісів, що став прикладом політичної прагматики у вирішенні питання в Речі Посполитій.

Вироблення цього компромісу тривало також на елекційному сеймі, де Владислав знову був посередником між православними та уніатами. Спеціальною комісією сейму, були вироблені так звані «Статті для заспокоєння народу руського», які стали правовим підґрунтям для справді історичної спроби встановити в Речі Посполитій ідеологічний, правний та політичний режим віротерпимості та багатоконфесійності.

Першою ознакою цих шести статей було проголошення свободи віросповідання як уніатами, так і православними; другою ознакою був розподіл епархій, монастирів та «добр» між двома конфесіями. По-третє, визнавалось існування як уніатської, так і православної юрисдикції, причому для віруючих проголошувалася свобода вибору «послушенства» — чи православного, чи уніатського. Розподіл епархій та визнання юрисдикції фактично означали легалізацію православної церковної структури. По-четверте, і це, найважливіше — створювалися засади функціонування державного механізму для втілення проголошених в «Статтях» ідей віротерпимості, єдності та згоди. А саме:

— касувалися всі судові справи та процеси через віросповідні суперечки, накладався мораторій на пропаганду та контрпропаганду з обох сторін;

— проголошувалося про намір створити на коронаційному сеймі спеціальний інститут комісарів (комісія складалася б порівну з католиків та православних — «неуніатів») для обліку, підрахування та перерозподілу храмів та монастирів між представниками двох конфесій «згідно з пропозицією уніатів та неуніатів в кожному місці».

Як вже зазначено, фактично легалізувалася православна церковна структура. Відновлювалося право обрання православного митрополита «за давніми правами та звичаями — дворянством, духовенством та обивателями грецької віри, які не знаходяться в унії та отримувати привілеї від короля». Так само православні отримали права обирати собі чотирьох єпископів: Львівського, Луцького, Перемишльського та Мстиславського.

Означені статті, знову при посередництві Владислава, в ході елекційного та коронаційного сеймів (листопад 1632 року — лютий-березень 1633 року) були включені до т. зв. *Pacta conventa* — умов між королем та суспільністю і стали державним документом на рівні закону. Саме виконання статей *Pacta conventa* з релігійного питання стало головною проблемою церковної політики, здійснюваної в Польсько-Литовській державі аж до середини XVII століття.

Легалізація православної церковної структури означувалася одразу після елекційного сейму обранням нового митрополита та нових єпископів на православні кафедри (27).

Коронаційним сеймом (знову завдяки активній дипло-

матичній діяльності короля Владислава) був затверджений «диплом», який, базуючись на *Pacta conventa* і результатах виборів православної ієрархії, підтверджував свободу віровизнання, легалізацію ієрархії, визначав правові та матеріальні засади існування різних конфесій. На основі цього диплому отримали королівський привілей новообраний митрополит Петро Могила та православні єпископи: мстиславський Осип Бобрикович, Луцький Олександр Пузина, на перемишльську кафедру — Іван Попель. Грамоти та привілеї були видані православним братствам, храмам та монастирям (28).

Новий етап в житті православної церкви в українських та білоруських землях Речі Посполитої був досягнутий, як бачимо, через взаємодію активності православної спільноти, найбільш чинних економічно, політично та у військовому відношенні її верств (шляхти, міщанства, козацтва) із новою прагматичною політичною установкою королівської влади.

Центральна влада, проголосивши свободу віровизнання для православних та уніатів, опікувалася питанням справедливого розподілу єпископської юрисдикції, храмів, монастирів, бенефіцій та майна. Для здійснення цього вже після коронаційного сейму був створений інститут королівських комісарів, підтверджений сеймом 1635 року. Почалося укладення документів (списків) про розподіл та передачу храмів та майна згідно з кількістю православних та уніатів у кожній місцевості. Діяльність комісарів тривала у складних умовах. Іноді ж це були конфлікти між віруючими-православними та уніатами. Іноді це була пряма протидія з боку представників як уніатської, так і православної церков (29).

В сеймовій конституції 1635 року підтверджувалися *Pacta conventa*, однак це не відвернуло конфліктів при виконанні «Пунктів заспокоєння». Наслідками цих конфліктів зайнявся сейм 1638 року. Водночас тоді була здійснена спроба вдосконалити механізм правового регулювання релігійного життя, а саме практику судового розгляду релігійних справ (30).

Практичне виконання «Пунктів заспокоєння», тобто формування та здійснення єдиної державної політики в релігійному питанні проходило у протистоянні з представниками радикальної «латино-уніатської партії», з одного боку, та з позицією Римського престолу — з іншого. Так, після сеймів 1635 та 1638 років від імені латино-уніатського духовенства, сенаторів та сеймових послів були подані

протестації проти сеймових рішень (31). Причому в протестаціях містилися наполегливі вимоги «в'яснити думку Апостольського Седалища» (тобто Святого Престолу). І це не було випадковим. Адже негативна позиція папського Риму до політики, яку впроваджував та уособлював Владислав IV, була доволі чітко виголошена папським нунцієм неодноразово: як у 1632, так і у 1635 році (32). Великими ускладненнями з виконанням сеймових постанов та королівських декретів та привілеїв позначений кінець 30-х та 40-і роки XVII століття.

Ще одним виміром політики щодо православної церкви, здійснюваної в Речі Посполитій за Владислава III, крім створення правових засад багатоконфесійності, стали політичні й дипломатичні заходи щодо об'єднання східних церков, т. зв. «універсальної унії». Ця унійна спроба «зверху» 30—40 років була дещо специфічною порівняно із спробою 20-х років.

По-перше, більшу вагу тут мало прагнення короля проводити власну політику в релігійному питанні. Адже йшлося про об'єднання обох течій східної церкви в кордонах Речі Посполитої під владою самостійного «руського патріарха». До того ж пропонувалося вільне обговорення умов об'єднання на основі принципів, вироблених ще в кінці 20-х років. Саме через це Святий Престол досить стримано (за життя папи Урбана VIII) поставився до планів Владислава. Католицька церква, і це підтверджувалося як папою, так і нунцієм у Варшаві, вважала, що умови унії не можуть дискутуватися, а взірцем є рішення Флорентійського собору. Фактично Рим прагнув до повторення Берестейської унії 1596 року, підозрюючи Владислава у тому, що той керується не стільки інтересами «святої церкви», скільки державно-політичними, прагне зберегти власний вплив та контроль над православним населенням.

По-друге, в новому правовому становищі знаходилася православна церква. Згадаємо, потужним мотивом унійних спроб кінця 20-х років було прагнення легалізації церкви. Оскільки це завдання було вирішене в 30—40-і роки, православна церква до того ж значно зреформувалася (про це далі), то міркування з боку православних були дещо інші — з'єднання вбачалося можливим, але не необхідним для забезпечення існування церкви у суспільстві.

І, по-третє, легалізація та зміцнення православної церкви посилювала в офіційних колах сумніви з до-

цільності існування церкви уніатської. Ставлення до унії як до «сварливої і безпокоїної подруги» лише посилювалося в 30-ті та 40-і роки, виливаючись в масові випадки дискримінації уніатів з боку урядовців і, особливо, римо-католицького духовенства (33).

Щодо конкретних заходів Владислава IV в означеному напрямку, то тут слід вказати на підготовку переговорів про об'єднавчий собор та запровадження самостійного патріархату, яка почалася неофіційно в 1636 році (34) та продовжилася на сеймі 1638 року. Це ж питання з ініціативи короля було підняте й на сеймі 1641 року.

Можлива згода православних на об'єднання будувалася на визнанні соборних засад церковного життя. Тобто питання про об'єднання мало бути вирішеним за соборною згодою усіх східних патріархів, згідно православної традиції. Унія не є приєднанням до католицької церкви, а є поверненням до стародавнього стану часів «отців церкви». Проти таких засад виступив Рим. У листах до Владислава та до православного митрополита Петра Могили папа та конгрегація кардиналів наголошували на умовах Флорентійського собору та на зверхності Римської церкви. Головною ідеєю цих листів було приєднання замість об'єднання, а також вилучення православної церкви з єднання із іншими східними церквами, особливо константинопольським патріархом. Подібні засади, правда, в дещо пом'якшеній формі, пропонувалися в 1645 році, вже після смерті Урбана VIII, за папи Інокентія X. Через два роки, вже після смерті Петра Могили, була здійснена остання у першій половині століття спроба релігійного компромісу. Вона була ініційована приїздом до Варшави нового папського нунція Торреса з відповідною інструкцією. Урядові кола розраховували на лояльність нового митрополита Сильвестра Косова щодо унійних заходів (за життя Могили Косів, його спільник, брав участь в дипломатичних зносинах з католиками) (35). Але, незважаючи на те, що підставою компромісових переговорів мислився відомий унійний проект 1629 року, місія канцлера Юрія Оссолінського серед православних і у 1647 році зазнала невдачі. Так, неспівпадіння засад для налагодження стосунків між православними і католиками, безкомпромісність позицій обох сторін фактично звели нанівець політичні і дипломатичні зусилля адміністрації Владислава IV.

Отже, новий в якісному відношенні етап здійснення церковної політики в Речі Посполитій — як відповідної

діяльності владних структур, так і в діяльності суспільних верств та осередків, які репрезентували конфесійні потреби та вимоги,— пов'язаний із коронуванням Владислава IV. Головною ознакою даного етапу можна вважати здійснення такої політики саме як системи. Це була система заходів, ініційованих як владою, так і носіями конфесійних вимог та спрямована на досягнення соціально-політичної стабільності через забезпечення умов багатоконфесійності. Багатоконфесійність отримала змогу стати важливим виміром духовного та суспільно-політичного життя Польсько-Литовські держави XVII століття саме через визнання як загального принципу рівноправності конфесій, їхньої однакової претензії на нормальні умови існування та вільного віровизнання. Саме в 30-ті роки XVII століття бачимо намагання принаймні юридичного проголошення цього принципу, легалізації багатоконфесійності в державі та спроби вирішення соціально-релігійних конфліктів на цьому ґрунті.

Можна припустити навіть, що тут давалася взнаки загальна тенденція європейських релігійно-церковно-політичних реформ XVI—XVII століть: перехід від епохи релігійних конфліктів до епохи полагодження міжконфесійних суперечок. Причому це полагодження здійснювалося в Європі принаймні в двох аспектах:

— тривав процес створення правових та політичних умов існування європейських країн як поліконфесійних: відбувався розподіл прав, прерогатив та юрисдикції між державою та конфесіями в цілому, а також між різними конфесіями. Наведемо приклад відомих «Шмалькальденських артикулів» (1552 р.); «Аугсбурзького миру» (1555 р.); принципу «чия земля, того і віра», який став протягом певного часу знярядям (хоча й, напевне, не найдосконалішим) пом'якшення або ж нівелювання міжконфесійних конфліктів в територіальному та загальнонаціональному вимірах.

— здійснювана всебічна реформація релігійно-церковного життя стикалася, з одного боку, з необхідністю узгодження традиційних настанов з наявними соціально-культурними реаліями, а з іншого — з урахуванням потреб у співіснуванні різних конфесій. Оскільки про внутрішньоцерковні реформи йтиметься далі, зазначимо тут лише певну політику уряду Речі Посполитої, спрямовану на досягнення єдності церкви східного обряду та впорядкування її стосунків з центрами світового християнства (Римом та Константинополем).

Виходячи з цього, варто визначити деякі характеристики політики щодо церкви, здійснюваної у Речі Посполитій з початку правління Владислава IV до кінця першої половини XVIII століття (фактично до початку повстання під проводом Б. Хмельницького).

Це, по-перше, превалювання політико-прагматичних міркувань над конфесійно-ідеологічними як засада здійснення конфесійної політики королівського уряду. Система прагматичних міркувань, очевидно, складалася під впливом кількох чинників. Тут були присутні і прагнення королівської партії заручитися підтримкою православної шляхти на виборах нового монарха, і розрахунки Владислава на допомогу православних (насамперед, козацтва як військової корпорації) у його зовнішньополітичних планах, і намагання уникнути «зірвання» вирішення важливих загальнодержавних питань (військових, фінансових) через право вето православних депутатів. Очевидно, названі підстави та розрахунки об'єднувалися вже згаданими державницькими прагненнями короля до встановлення та збереження політичної стабільності та соціального миру в державі. Нарешті, не можна ігнорувати тут і особистих поглядів Владислава, важливою складовою яких була толерантність у справах віри та схильність до цивілізованих форм політичної діяльності.

Це також і суперечності та непослідовність у здійсненні рішень загальнодержавного масштабу внаслідок особливостей політико-правової системи Речі Посполитої як феодально-шляхетської республіки (обмеженість юрисдикції монарха; специфічна форма парламентаризму; різні форми місцевої юрисдикції; патронат магнатів та шляхти; обмежений суверенітет міст тощо).

Нарешті, це — активізація парламентської (сеймової) боротьби між суспільними носіями різних конфесійних вимог. З боку католиків — це діяльність потужної т. зв. «латино-уніатської партії»; з боку православних — продовження боротьби за легалізацію (не тільки юридичну, а й фактичну) «нез'єднаної» церкви. На відміну від попередніх етапів парламентської боротьби у сфері релігійного питання (початок XVII століття зокрема), коло верств, які репрезентували православну спільноту, зазнало певних змін. Головною зміною слід визнати поєднання діяльності православної шляхи та міщанства з зусиллями представників козацтва. Правда, у 30-х роках діяльність останнього, на відміну від 10-х, або 20-х років XVII століття, не відрізнялася колишньою активністю у

вирішенні загальнонаціональних питань (очевидно, склалися передумови для соціального вибуху кінця 40-х — початку 50-х років). Але вона була збагачена досвідом висунення саме політичних питань, політичних вимог і втілення їх в життя в політичних формах. Це й зумовило консолідацію шляхти, міщанства та козацтва у парламентській боротьбі за юридичне й фактичне відновлення суспільного статусу православної церкви в руських землях Речі Посполитої у першій половині XVII століття.

Однак зазначений розрив між політичними деклараціями і юридичними нормами та практикою життя породжував напруженість, що стала однією з складових великого соціального вибуху. Адже всередині століття сталася подія, екстраординарна для існування Речі Посполитої та історичної долі українського народу. Це — визвольна війна під проводом Б. Хмельницького.

Національно-визвольний рух в українських землях Речі Посполитої, який тривав під проводом Богдана Хмельницького і мав своїм ядром Військо Запорізьке, неможливо розглядати, забуваючи про церковно-релігійну складову, або чинник цього руху. Насамперед через те, що визвольна боротьба середини XVII століття ґрунтувалася на традиції соціальної і національно-релігійної боротьби попередніх десятиліть. По-друге, традиція ця не була випадковою — адже Хмельниччина стала історичною спробою розв'язання соціальних, політичних, національних, релігійних протиріч, які загострювалися в Польсько-Литовській державі. По-третє, Хмельниччина продемонструвала, принаймні, як можливі, певні нові варіанти державно-політичного (внутрішнього й зовнішнього), суспільного та духовного впорядкування життя українського народу. А це не могло не впливати на статус релігії та церкви в суспільстві. Нарешті, релігійне гасло (як релігійна ідея — у широкому розумінні) і на цьому історичному відтинку залишалося ідеєю, яка інтегрувала і репрезентувала увесь комплекс соціально-політичних та культурно-національних ідеалів, потреб, прагнень, цілей і вимог.

Прослідкуємо низку подій, які були пов'язані з вирішенням релігійного питання та використанням релігійної ідеї у національно-визвольному русі протягом 1648—54 років.

Вже у 1630—31 рр. загострення соціальних та релігійних суперечок викликало використання гасла «війни за віру» у конфлікті низового козацтва з урядом.

Влітку 1648 р., на початку повстання, після перемоги під Жовтими Водами, та Корсунем, Богдан Хмельницький у листі до Владислава IV (тоді щойно померлого, і Хмельницький, можливо, не знав пр оце), 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, в Литві і в «інших містах» (36). Це посольство, яке співпало з конвокаційним сеймом 1648 року, очевидно, відповідало традиційній козацькій політичній програмі — «забезпечення прав козацьких, побільшення реестру, може й справді — скасування урядів польських на козацькій території, ну — і забезпечення прав православної церкви» (37). Сейм створив комісію для «трактатів» з козаками про їхні вимоги, щоб полагодити проблеми до королівської елекції. У цей же час активно діяв для досягнення примирення брацлавський воєвода Адам Кисіль — єдиний православний сенатор, відомий парламентський захисник православної церкви та не менш відомий лояліст і державник. Цікавими тут є два моменти: Кисіль мотивував необхідність компромісу, крім єдності держави («матері нашої Вітчизни Корони Польської»), ще й єдністю віри («бо ж ми усі християни»). По-друге, послом Киселя до Хмельницького у цій делікатній справі був духовний — «старець Хустського монастиря отець Петроній Ласка» (38).

Тими ж днями написав Хмельницький і московському царю Олексію Михайловичу, де просив допомогти у військових діях проти поляків, використовуючи мотив релігійний та натякаючи на можливість московського підданства:

«...за віру старожитну грецьку помираем... .. воліли би собі самодержця государя такого у своїй землі, як ваша царська вельможність, православний християнський цар...» (39).

Осінь-зима 1648—49 рр., відзначалися певною аналогією з роками 1632—33-ми: активізація суспільної активності у вирішенні станових та релігійних проблем знову співпала з періодом «безкоролів'я»: конвокацією та елек-

цією нового короля. Бачимо військову активність козаків: відому битву під Пилявцем; гасло «за віру», проголошене тут самим Хмельницьким. Розрахунки Хмельницького на участь у елекційній боротьбі мали під собою ґрунт. Підтримка того чи іншого кандидата на престол, потім спілка з майбутнім королем проти магнатства шляхти були звичайною для козацьких політиків комбінацією. Можна пригадати тут позицію Війська Запорізького під час обрання Владислава IV. Прихильність же майбутнього короля живила в козацьких керівниках сподівання на успішне поладження стосунків з державою, виконання станових та релігійних вимог. Саме вплив козаків, підкріплений їхньою військовою силою, визначив перевагу Яна Казимира в боротьбі за польський престол.

А в жаданнях Запорізького війська від короля до елекційного сейму на першому місці стоять вимоги релігійні, насамперед, скасування унії, забезпечення духовного авторитету та громадянських прав православної спільноти:

«просимо наперед, щоб неволя гірше Турецької, яку терпить наш народ Руський у вірі своїй Грецькій старожитній через унію, була знесена... .. Також Митрополит наш Київський щоби мав в Сенаті Його Королівської Милості місце між духовними, а між світськими щоб засідали Кастелян і Воевода Київський для охорони віри нашої і прав нашого народу Руського» (41).

Взимку 1649 р. після в'їзду Хмельницького до Києва помітною була участь духовних у його справах. Надзвичайно урочистим було шанування Хмельницького ієрархами. На банкеті, влаштованому Києво-Печерським архимандритом Йосипом Тризною, гетьман посів перше місце серед духовних. Єрусалимський патріарх Паїсій, що переїхав з Молдавії до Києва на запрошення Хмельницького, причастив та публічно розгрішив гетьмана (42). Взагалі, з діяльністю патріарха Паїсія пов'язане формування подальшої політичної лінії козацького повстання. Патріарх, користуючись довірою Хмельницького, став тією особою, яка прищепила гетьману свідому політичну ідею національного визволення, вироблену київським церковно-національним осередком.

Зазначимо тут, що вищі церковні кола, починаючи з митрополита Сильвестра Косова, зберігали традиції лояльності, вироблені у 30-ті роки, в епоху легалізації. Тому, беручи участь в досягненні компромісу між козаками та

урядовцями, вищі ієрархи навіть Київський митрополит не викликали довіри козаків. (43). Так само і взимку 1649 р. під час переговорів королівських комісарів з Хмельницьким співчуття ієрархів (Сильвестра Косова та Йосипа Тризни) було на боці урядовців. Ці духовні «не дуже надавалися для ролі моральних провідників і протекторів козаччини: вони більш схильні були величати побіди шляхетських героїв над козаками, ніж визвольні подвиги козаччини... Але ширші церковні й шкільні київські круги не могли протистояти могутньому національному поривові. Він знаходив в них созвучні тони, більше того — вони були самі частиною сього пориву... Видимо, національний порив уносив цих людей і викликав у них гаряче бажання... повного визволення України — котрого речником прилюдно й святочно виступав перед гетьманом патріарх» (44).

Саме київські духовні й світські інтелігентські (вважаймо навколоцерковні) круги і були носіями національної ідеології в її визвольному та конструктивно-державницькому аспектах. Роль Єрусалимського патріарха Паїсія полягала в тому, що він своїм авторитетом санкціонував нову політику та сприяв тому, що Хмельницький став її проповідником. Саме патріарх сприяв також і міжнародному розвитку національно-визвольної політики українців. Під час посольства до Москви (45) Паїсій від імені Хмельницького просив у російського царя допомоги в боротьбі за православну віру. Тут відроджувалася давня ідея міжнародної православної ліги (за аналогією до європейських — католицької та антикатолицької). Але на відміну від традиційних московських претензій (Москва — Третій Рим), ця ідея базувалася на наявності «справжнього» українського уряду — основ української державності.

Підтвердженням співробітництва Паїсія і київських церковних і навколоцерковних кругів була постійна співпраця з патріархом Силуяна Мужилівського, обізнаного не лише в політичних справах, але і церковних. Силуян був сином відомого соратника Петра Могили, протопопа Андрія Мужилівського (46).

Отже, неможливо заперечувати ролі певних церковних кругів у формуванні нової політики — визвольної і державної — Богдана Хмельницького. Навіть обіцянки виконати всі вимоги, висунуті козаками раніше, що були привезені рядовими комісарами на чолі з тим же Кіселем у січні 1649 року, навіть посередництво лояльних,

поміркованих Косова й Тризни не зупинило Хмельницького в радикальній зміні політичного курсу — воювати проти Польщі і виборювати власну державність (47).

Новим етапом вияву релігійно-політичного аспекту визвольного руху стала відома Зборівська угода 1649 р. Цікавим є вже вимоги Війська Запорізького до цієї угоди. У скороченому вигляді маємо їх у переказі московського інформатора, дяка Григорія Кунакова, очевидця тодішніх подій. Повний виклад подає М. Грушевський у восьмому томі своєї «Історії України-Руси» (48). Більш половини з 18 пунктів вимог торкаються релігійного питання. Суто станові вимоги козацтва тут вже набули державницьких рис: крім станового імунітету (прав і вольностей) наголошувалося на козацькій юрисдикції; на тому, щоб гетьману Запорізькому врядувати на території Війська (яка поширилася значно), а не коронними гетьманам або Київському воеводі. Говорилося також про самостійні дипломатичні зносини Війська Запорізького з королем, про участь козацьких послів у сеймах. Таким чином, проголошувалася програма державно-адміністративної автономії з відповідним до православних традицій статусом церкви.

Сама Зборівська угода, проголошена у вигляді «Декларації ласки короля його Милості даної на пункти прощення війська Запорізького» щодо релігійних вимог була значно поміркованішою. Лише пункт восьмий «Декларації» обіцяв Київському Митрополиту місце в сенаті, а інші церковні справи на найближчому сеймові вирішити, «аби кожний тішився з прав і вольностей своїх» (49). Цей пункт, як і цілий ряд «світських» пунктів, що обмежували вимоги козаків та їхній реальний статус (про яsir татарам, міжнародні зносини козацьких територій, відновлення реєстру), наслідували традиційну урядову політику зволікань і робили саму угоду нежиттєздатною, тимчасовою. Боротьба продовжилася на сеймі 1649 року, де козацьке посольство супроводжувало православне духовенство та Київського митрополита (згідно з «Декларацією».) Розгляд зборівських декларацій та козацьких вимог тривав в умовах жорстокої опозиції, очоленої папським нунцієм і підтриманої Римською курією. Митрополит Косів, щоб не розпалювати ворожнечу, навіть не наполягав на своєму сенаторстві. Було досягнуто традиційного сеймового компромісу, коли справу конкретних рішень в релігійному питанні було винесено на спеціальні позасеймові «конференції» сенаторів з митрополитом, а

зборівську угоду підтверджено в загальних виразах у так званій «Апробації декларації ласки нашої, війську Запорізькому даній». Правда, на вимогу православних послів був видрукований королівський привілей, який включав текст «Декларації» (50). Ще один привілей Яна Казимира «народові Руському» з'явився 12 січня 1650 року в результаті післясеймових дебатів. «Грецька релігія» «заспокоювалася» тут через підтвердження актів часів Владислава IV. Остаточо відкинувши радикальну вимогу Війська Запорізького про скасування унії, цей документ, проголошуючи (вже вкотре) рівноправність православних і уніатів, об'єктивно повертався до політичних рішень епохи Владислава IV — з їхньою позитивною стороною і їхньою ж обмеженістю. Велику частку рішень відкладено було — як завжди — до наступного сейму (51).

Обмеженість такого компромісу, цілком прийнятого для стабільних часів, повною мірою виявилася в умовах тимчасового припинення громадської війни. Війни, де лозунг релігійного визволення виступав в радикальній формі вимоги скасування унії і був нерозривно пов'язаний з лозунгами визволення національного. Звістки про рішення, що обминули пункт про скасування унії та вимоги про козацьке самоврядування, викликали масове незадоволення на землях Війська Запорізького, починаючи з Києва. Знову оживали гасла «війни за віру». Вкрай напружилися особисті стосунки між гетьманом Хмельницьким та воєводою Кисилем: часом доходило до втручання Київського Митрополита. Кінець кінцем, на київському з'їзді у березні 1650 р. поміркована козацька старшина отримала політичну перевагу, і вибуху масового невдоволення вдалося уникнути (52).

Однак за підписом Хмельницького і старшини 20 березня разом з козацьким посольством був надісланий лист до короля Яна Казимира. Дипломатично, але наполегливо, в цьому листі наголошувалося на скасуванні унії — правда вже не радикальною заборонаю, а поступовим заміщенням церковних посад православними — «по смерті панов духовних владик». Містилося також виразне застереження варшавським політикам, що невирішення релігійного питання зпроvoke заострення конфлікту. Якщо вимоги козаків не будуть виконані, то козацтво «докучати мусить», захищаючи віру й могили предків (53).

У квітні 1650 р. доля зводить у Варшаві козацьких та московських послів. Знову йшлося про створення право-

славної ліги під проводом Московського царя, виходячи з тодішнього загострення польсько-московських стосунків. Мусувалася також ідея протекторату Москви над Військом Запорізьким: «а гетман де і військо Запорожское давно о том Бога молит, чтоб православная христіанская вера была во единении, и учили б они жити царского величества под високою рукою безо всякого опасения»,— оповідає російський учасник тих подій (54).

На початку серпня митрополит С. Косів відправив посольство до короля на чолі із О. Старушичем. Посли мали скаржитися на недотримання Зборівських угод, на утиски православних владик в перемишльській та холмській єпархіях. Однак вимоги посольства не розглядалися, ніякого рішення не було прийнято (55). Жорстка і неприхильна позиція короля повністю відбилася в його доповіді папську нунцію Торресу: якби вдалося перемогти Хмельницького, то відкликано було б і привілей, поданий православним (56).

Останню спробу здійснити вимоги національно-визвольного руху в релігійній сфері було вчинено на грудневому сеймі 1650 р. Ще у жовтні були сформульовані вимоги козаків до цього сейму. Відомий А. Кисіль, який переказував ці вимоги королеві, говорив про скасування унії, «аби Русь була єдина і не колотила сеймами» і зникла постійна небезпека ворожнечі, війн, винищення цілого народу. Тим більше, що такі постулати були вже прийняті при Зборівських пактах — йшлося лише про виконання прийнятих владою зобов'язань. Разом з релігійним питанням була гостро поставлена проблема про окремішню козацьку територію і козацьку юрисдикцію. Кисіль, будучи переконаним угодовцем, підтримав козацькі вимоги — з оглядкою на більші небезпеки для держави — на самому сеймі (57).

Гетьман Хмельницький у листопаді розіслав 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 станови й релігійні вимоги, зазначивши, що «інакше ми, хоронячи голови, свої мусимо шукати приятелів, запобігаючи нашій біді» (58).

Сейм 5 грудня 1650 р. в умовах антиправославної (читай антиукраїнської, антикозацької) опозиції виступив проти домагань козаків. Не допомогли намови і авторитет Киселя. Рішення сейму відповідало загальній прак-

тиці маневру у вирішенні дражливих справ; до того ж прилучилися обставини громадянської війни. Була призначена комісія для розгляду вимог козаків. Такою поступкою шляхетська більшість намагалася заспокоїти козаків та замаскувати підготовку до нових військових дій. Зазначимо, що безуспішність роботи цієї комісії вплинула на чергове загострення ситуації і спровокувала відновлення збройної боротьби.

Спочатку 1651 р. козаки терпіли поразки, литовський гетьман Радзивил, потім коронний гетьман Потоцький навіть займали Київ. Лояльність до урядових військ виявило влітку 1651 р. Київське вище духовенство, вітаючи Потоцького з перемогою над бунтівниками. Декларувалася і лояльність до короля. Той відповів універсалом, де «на умисне прошення велебного митрополита Київського» православне духовенство, церкви і монастирі бралися під опіку королівських військ, заборонялися жовнірські наїзди тощо (59).

Останнім за цей період рішенням уряду Речі Посполитої щодо православних в цілому був пункт 6. Білоцерківської угоди 28 вересня 1651 р., загалом несприятливої для Війська Запорізького. Православні, «релігія грецька», мали бути «при давніх правах» (60). Ця декларація чергового «підтвердження», формальність і неефективність якого була доведена попередніми десятиліттями релігійної боротьби в Польсько-Литовській державі, не була навіть легалізована. Сейм 1652 року був зірваний, не затвердивши навіть Білоцерківського трактату, а король відмахнувся зовсім формальною і пародійною резолюцією — «привілеєм» на те, що православній вірі в тих місцях, де вона досі була, і надалі бути дозволяється (61).

Надалі вирішення релігійного питання в ході національно-визвольної боротьби вже не було пов'язане з державно-політичною системою Речі Посполитої. Актуальним став релігійний аспект нового історично важливого політичного союзу Війська Запорізького — союзу з Росією.

Отже, визначаючи дійсне місце та роль релігійного чиннику та релігійних гасел серед причин та у самому ході визвольної боротьби 1648—54 рр., слід зупинитися на таких моментах. Передумови порушення релігійного питання під час повстання 1648 р. склалися протягом всієї половини XVII століття, а найближче — 30—40-х років, коли за короля Владислава IV проводилася полі-

тика забезпечення багатоконфесійності в Польсько-Литовській державі. Водночас загострювалися і проблеми здійснення такої політики в специфічних умовах політичної системи Речі Посполитої. Тлом міжконфесійної боротьби залишалася Західна Україна, особливо Холмська і Перемишльська єпархії. Толеранційна політика короля здебільшого губилася в компромісах між рівноправністю і старим порядком. Але на той же час становище православної церкви не було безнадійним: вона мала досить міцні підвалини свого існування — і зовнішні, правові й соціальні, і внутрішні, пов'язані з реформаційною діяльністю митрополита П. Могили, і його гуртка (про це — у наступному параграфі). Тож проблематичним є, щоб релігійний мотив повстання був безпосередньо інспірований утисками віри і тим більше, самою церквою, зокрема, ієрархією. Ієрархія шукала прихильності влади і практикувала лояльність до держави й суспільного устрою, що забезпечував їй права й привілеї. До того ж стабільність суспільства сприяла стабілізації церковного життя. Тому релігійне питання, гасло «оборони віри» були не єдиними серед причин повстання і подальшої боротьби. Але залишається питання, чому вони були найпомітнішими. І тут слушною є оцінка М. Грушевським релігійної ідеї як інтегрального чинника вітчизняної історії. Визнаючи, що «православ'є в тім моменті було єдиною формою відпорності українського елемента в сфері культурно-національній», Грушевський зазначає два аспекти реальної тодішньої історії, що спричинила 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 роздражень і невдоволень, які піднімали людинність 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» (62).

Релігійний мотив, релігійні гасла (перше серед яких — скасування унії) використовувалися в політичній боротьбі Б. Хмельницького і його партії. Прилучення до релігійної ідеї давало священну санкцію повстанню та водночас певну свободу політичного маневру, коли доводилося йти на компроміси з супротивником. Тому часом «мотив релігійний усильно підчеркувався, розширявся і роз-

дувався супроти свого реального значення» (63). Наприклад, після Зборівської угоди, коли певні здобутки в сфері релігійній мусили компенсувати значні політичні втрати, а недотримання урядом пунктів угоди щодо релігії ставало зручною політичною зброєю — постійним контраргументом проти будь-яких докорів з польської сторони 64). Додамо до цього лише, що радикалізм вимоги повного скасування унії певним чином успадкував охоронно-консервативну традицію православної церковної ідеології, яку підтримували козацькі кола протягом попередніх століть.

Ще один момент впливу релігійного чинника на політичну ідеологію Хмельниччини — сполучення гасел релігійного та національного звільнення, яке відбулося на початку 1649 р. І сполучення це відбувалося досить цікавим та специфічним шляхом. Важливе й своєрідне місце в політичних вимогах козацтва під час Хмельниччини посіла вимога відновлення юрисдикції Київського митрополита в традиційних межах Київської митрополії. Справа в тому, що будучи сполученою з вимогою козацької території та юрисдикції, ця вимога набувала суто державницького значення. Стародавня юрисдикція київських митрополитів ставала одним (принаймні одним з двох — поруч з традиціями князівської влади) з ідеологічних засобів відновлення в православних землях спадкоємності світської юрисдикції, тобто держави. Зустрічаємо цей момент вже у вимогах до Зборівської угоди. Здається, це помітив і Вяч. Липинський, зазначивши, що метою політики Хмельницького було «визволення з ляхської неволі не тільки козацької території (тодішньої «України»), але й усіх т. зв. «руських земель» Речі Посполитої, залежних віддавна від духовної влади київського митрополита. Поруч цієї традиційної, споконвічної влади духовної, ідейної мала відродитися стара державна, реальна влада політична під проводом гетьмана Війська Запорізького» (65).

І, нарешті, найпотужнішим чинником стала релігійна мотивація політичного союзу Війська Запорізького з Росією. Отримавши релігійну санкцію, визвольна боротьба українського народу набула також і міжнародного значення. Крім цього, зреалізованого прикладу, згадаємо ідеї створення світової православної ліги, міжнародного союзу православних та протестантів. Таким чином, вихід України з її державністю, що народжувалася у визвольній боротьбі, на міжнародну політичну арену, окрім

політико-прагматичного аспекту (корисність того чи іншого союзу) мав ще і релігійно-ідеологічний аспект (Україна як християнська держава).

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

Фактом була насамперед неоднорідність позицій всередині церкви щодо повстання, яке нібито цю церкву захищало та відроджувало. Очевидно, давалися знаки станові та корпоративні інтереси вищого духовенства й православної шляхти, традиція лояльного співіснування з владою, запроваджена і уміцнена в Могилянську добу. Настрій цих церковних кіл виразив Адам Кисіль, коли умовляв духовенство погодитися на компроміс на сеймі 1649 р. «Не треба покладати благочестія нашого на силу козацьку — благочестіє збройно повстане, то від зброї і загине... Бо коли б прийшли до великої війни, то чи побідили б Поляки — ми б загинули, побідили б козаки — ви б по давньому були слугами своїх слуг... Переможуть Ляхи — ми пропали, переможуть козаки — ми й далі в неволі у них, а потім — тому що вони ані радити панством, ані втримати самі не зможуть — дістанемося в чийсь третій руки... (66). Звідси намагання зберегти лояльність до сильного, привітання як гетьмана, так і його тимчасових і малошанованих союзників і навіть ворогів. Правда, існував і конструктивний, так би мовити, аспект такої позиції. Адже головним завданням ієрархів (як церковних політиків) було, є і зостанеться забезпечення належних суспільних, «зовнішніх» умов існування церкви. А лояльність до влади є необхідною за принципом «симфонії», а в разі її неможливості вважається допустимою за принципом ікономії навіть просто орієнтація на сильного. Що, очевидно, відобразилося у тодішніх подіях.

Але це стосується скоріше вищих кіл духовенства. Ширші кола підтримували тісніший зв'язок з визвольним рухом, впливали навіть на формування політичної ідеології, як це було з київськими інтелігентськими колами, що взяли собі в 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 р., коли Київська митрополія була роздвоєна між Польщею і Росією.

І, нарешті, кілька слів про релігійний мотив Переяславської угоди, як певного результату визвольної боротьби. Дипломатичні акції попередніх років зреалізувалися у царській грамоті від 22 червня 1653 р., де проголошена була згода прийняти Військо Запорізьке під государеву руку і надати йому допомогу проти Ляхів (67). Царська грамота наслідувала рішенням Московського собору березня 1651 р. та особливо Земського собору травня 1653 р., на яких необхідність 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 Репніна, яке в серпні 1653 р. вело у Львові переговори-«конференції» з варшавськими комісарами. Захист православної віри від «ізгнання», а церкви — від «разоренія» — був головним аргументом російських дипломатів (68).

Релігійна мотивація нового політичного союзу була підкреслення в січні 1654 р. під час урочистих зустрічей московської місії боярина Бутурліна в Переяславі та Києві: участь в них вищого духовенства, богослужби на честь російських послів як представників царя — визволителя християнської віри. При цьому спрямування духовних могли бути протилежними. Наприклад, Київський митрополит Сильвестр Косів на зустрічі Бутурліна у Києві особливо відзначав єдність древньої державної та релігійної традиції, що сполучилися саме на київській землі. Поеднуючи 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 (69). Косів намагався підкреслити унікальність та самостійність політичної та релігійної місії України. У той же час, в Ніжині Бутурліна зустрів місцевий прототип Максим Филімонович — цілком вір-

нопідданською промовою (70). Відверто промосковська орієнтація Филімоновича надалі стане помітним політичним чинником українсько-московських стосунків.

Домовленість про присягу українського населення цареві та початок переговорів про умови союзу Війська Запорізького з Росією поклали початок історичній Переяславській угоді.

Під час переведення присяги та встановлення воеводського правління в Києві трапилися конфлікти митрополита Сильвестра Косова з московськими урядовцями, які виявили його досить незалежну позицію у справі злуки з Москвою. Однак в результаті політичних комбінацій московська місія змусила українських ієрархів признати перехід України під царську зверхність.

При розгляді Переяславської угоди у контексті релігійно-політичної боротьби у XVII столітті об'єктивно виникає питання: чи прагматично-випадковими були лозунги «Волимо під православного царя Восточного» та вимоги російського протекторату над Запорізьким військом, чи має ця злука причину історичну, глибшу, або, принаймні, чинний зв'язок з певними подіями в вітчизняній історії.

Одна з точок зору на релігійні гасла до Переяславської угоди і на саму угоду — як на «політичну демагогію», інспіровану нечисленними «москофілами» (71). Але будь-яка «партія», в тому числі і «москофільська» (а промосковські настрої відомі були в суспільстві і в церкві ще з 20-х років XVII століття) не спричинили б суспільних зрушень, якби ці зрушення не були підготовлені об'єктивно. Очевидно, неможливість вирішення цілої низки кардинальних соціальних, політично-державних, національно-культурних та релігійних проблем в межах політичної системи Речі Посполитої спонукала політично свідомих лідерів визвольного руху до пошуків альтернатив розвитку. Інша річ, що новий вибір виявився не ідеальним. Але те, що він був цілком логічним з релігійно-ідеологічної точки зору, також очевидно. Тут мав рацію І. Васовський, коли писав, 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, таки відіграла велику роль». А шукаючи історичні джерела політизації релігійного питання, взагалі релігійного розколу, який виявив неможливість дальшого існування православних в Речі Посполитій, цей же автор вказував на

Берестейську унію. 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 також І. Огієнко (72). І. Владовський розвинув 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» (73).

Дійсно, незаперечним був-таки вплив унійної акції 1596 року на розкол руської (української) народності в XVII столітті на загострення релігійної боротьби. Значимо також, що релігійний розкол (який, до речі, інспірувався з обох сторін), мав і свій політичний вимір. А саме, підірвавши єдність національного менталітету, що народжувався вже в ті часи, 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 деструктивний аспект унії 1596 року та практики її впровадження варто звертати увагу, не забуваючи водночас про її ідеальні конструктивні моменти. А вони, як відомо, полягали в прагненні подолати церковну кризу в православ'ї, відновити єдність Вселенської церкви, добитися конфесійної єдності й злагоди у державі.

Переяславська угода, змінивши розстановку політичних сил у Східній Європі, змінила статус української державності і вплинула також на становище Київської митрополії. Умови існування церкви відтоді відзначалися внутрішньополітичними процесами в Росії та Польсько-Литовській державі; стосунками між ними; громадянською війною в Україні 50—60 років («Руїна»), боротьбою промосковських та пропольських спрямувань серед місцевої політичної еліти; правним та політичним статусом України у складі Росії (Гетьманщина) та Польщі (Правобережжя); політикою церковних діячів у зв'язку з цим.

Політичні рішення лідерів національно-визвольного руху, прийняті у 1654 році, вимагали від правлячих кіл Київської митрополії визначити своє ставлення до нового спільника Війська Запорізького та нового державно-політичного устрою, що запроваджувався після присяги на вірність московському цареві. Лоялістські настрої митрополита С. Косова щодо Речі Посполитої, цілком виправдані попередньою традицією, вже у 1654 році зазнали суворого випробування кількома інцидентами з московською адміністрацією з приводу владних та майнових справ (74). В результаті московський уряд насторожено поставився до визначення прав православної церкви в контексті нових стосунків України та Росії. Хоча за пунктом 6—11 березневих «Статей Хмельницького» цар жалував привілеї та грамоти на маєтності митрополитові і всім людям духовного чину, однак, козацькій делегації було офіційно заявлено, що «від митрополита діється багато неподібного». А в одній з грамот, адресованій Хмельницькому, згадувалося про «ізмену» митрополита і наказано було прислати його до Москви, щоб він «ісправленіє о себе дал» (75).

Стриманість вищого київського духовенства до союзу з Москвою і підпорядкування Росії, була, очевидно, цілком обгрунтованою. Ситуація, в якій опинився Київський митрополит, була надзвичайно суперечливою. Митрополія була розділена між двома державами, причому більшість епархій та велика частина церковних маєтків залишилася під владою польського короля. Таким чином, зовнішні обставини посилювали потребу у лояльності митрополита до Варшави. Тому підтримувалися зносини з Річчю Посполитою; відомо навіть про посольство до короля від духовенства та митрополита з висловленням незгоди із московською зверхністю (76).

Однак приєднання до Росії великої частини Київської митрополії теж було фактом, і лояльність потрібна була і в ставленні до Москви. Правда, гетьман Хмельницький з розумінням ставився до скрутного становища ієрархії «між двох вогнів», підтримував обережність митрополита і в дипломатичних виразах виправдовував його перед московським царем і патріархом (77). Такі ж дипломатичні відписки робило й вище духовенство. Важливими були наради гетьманського уряду з духовенством у Чигирині у травні-червні 1654 року. Складне становище духовенства між Москвою і Варшавою бралось до уваги і при визначенні політичної лінії щодо Росії (78).

Через ці труднощі знадобилася спеціальна депутація духовенства до Москви у липні 1654 року на чолі з Інокентієм Гізелем. Кардинальною проблемою стосунків Київської митрополії з Російською державою, що постала під час переговорів київських духовних з московськими урядовцями, були не ліквідація унії або підтвердження майнових прав духовенства. Вже під час березневого козацького посольства ця справа була пересічною. Головним стало питання майбутнього статусу Київської митрополії і особисто Київського митрополита в умовах, коли проводилася політика обмеження козацької юрисдикції та впровадження політико-адміністративних принципів, поширених у Росії (зміцнення централізованого самодержавства), конкретніше, це було питання про підпорядкування Київського митрополита Московському патріарху. Вже весною та літом 1654 року з боку московських урядовців виявлявся тиск на духовенство і світських в Україні, щоб змусити митрополита визнати зверхність Московського патріарха.

Позиція ж київської церковної верхівки визначалася не лише обережністю в умовах ворожнечі двох держав, а й небажанням міняти фактичну автономію (за юрисдикції Константинопольського патріарха) на дуже реальний варіант московської церковної диктатури.

Тому Київське церковне посольство обстоювало в Москві ідею автономії Київської митрополії, незалежність від Московського патріарха, зформульовану в проханнях Київського митрополита та киево-печерського архимандрита. Головним тут було підтвердження давніх привілеїв духовенству; збереження «послушенства» Константинопольському патріарху; збереження суверенності місцевого церковного суду; вільні зносини між православними Гетьманщини та одновірцями за кордоном. Особливо наголошувалося на виборності церковних посад (79). Ухиляючись від дебатів про підпорядкування московській церковній владі, І. Гізель роз'яснював неможливість термінового вирішення цього питання, обстоюючи це посиленням на потребу канонічного вирішення: «Уставлене і узаконене вселенським собором може перемінитися хіба що тим же вселенським собором. А такий собор однодушною згодою усих патріархів та їхніх помісних соборів відбувається» (80). Провідники церковної політики (С. Косів, Й. Тризна, І. Гізель) виявили велику політичну обережність та дипломатичний такт в ситуації, коли частина території і церковні установи залишалися під

владою Речі Посполитої, обстоюючи свою автономію традиції і зв'язки з землями поза прилученої до Москви території.

Результатом були царські «жалувані» грамоти від 11 липня 1654 року митрополиту, духовним і монастирям (за поданим списком), за якими була збережена місцева церковна юрисдикція. Було також підтверджене підпорядкування митрополита Константинополю (81). Таким чином, неважаючи на насторожене ставлення московського уряду до київських ієрархів, був визнаний церковний імунітет на Україні, незалежність Київської митрополії від російської духовної влади. Це стабілізувало позиції ієрархії та взагалі статус православної церкви на першому етапі злуки України з Росією.

Подальше становище Київської митрополії було пов'язане з суперечливою еволюцією української автономії після смерті Б. Хмельницького в 1657 році. Внутрішній конфлікт у козацькій державі, який загострився після смерті її найавторитетнішого лідера, сягав ще 1654 року, коли козацька адміністрація не визначила чітких правнодержавних стосунків з московською владою. На той же час з боку Росії відбувалося утвердження політичної зверхності, запровадження самодержавної централізації на противагу козацькому імунітету та республіканським засадам. Почавши з моделі васальних стосунків, де зберігалися права козацької державності, гетьманський уряд поступово повертався до практики, успадкованої від Речі Посполитої — репрезентації козацтва, як однієї з верств, та й то не першої. «Гетьман і військо виступали то в ролі загальнодержавної репрезентації, то посередників, що привели під царську руку інші стани України, і, зробивши це діло, виходили поза сферу взаємовідносин цих станів з центральним московським урядом» (82). Це виявилось вже навесні 1654 року, коли царський уряд (за принципом «розділяй та володарюй») встановив окремі відносини з різними верствами, надавши окремі привілеї містам, шляхті, духовенству. Військо Запорізьке розглядалося тоді вже скоріше як наймана військова корпорація, ніж представника держави.

Іншим мотивом внутрішніх конфліктів в Україні було уявлення великої частини козацтва та навіть місцевих політиків про союз з Росією як про військовий, тактичний, а тому, можливо, й тимчасовий. Цю ідеологію посилювали й заходи московського уряду для зміцнення свого панування, які викликали невдоволення, прагнення ро-

зірвати з Росією, навіть відновити зв'язки з Річчю Посполитою.

Принаймні два аспекти цієї внутрішньополітичної ситуації безпосередньо стосувалися становища Київської митрополії. Перше — те, що слабкість місцевої козацької адміністрації, фактична незалежність церкви від неї, справляли негативний вплив: загострювалася проблема безпосередніх стосунків київської церковної влади з Москвою, питання підпорядкування Московському патріархату. По-друге, загострилася, особливо по смерті Хмельницького, боротьба пропольської та промосковської партії у Війську Запорізькому, що й призвело до тривалої громадянської війни — «Руїни». Ця боротьба, з одного боку, спричинювала політизацію духовенства і подібний же розкол у церкві. А з іншого, повертаючи (у випадку розриву з Росією) політичну ситуацію нібито до стану 1648 року, актуалізувала знову давні релігійні проблеми, в т. ч. і «унійне» питання.

Саме цей політичний сценарій був втілений протягом 1658—1660 років, коли громадянська війна українців сполучилася з російсько-польською війною. Гетьман Іван Виговський, наступник Хмельницького, спробував зірвати з Москвою та відновити реальну унію з Польською Короною та Великим Князівством Литовським, де українські землі були б самостійним партнером — «Великим Князівством Руським». Договір про цю унію був здійснений у Гадяцькому трактаті 16 вересня 1648 року. І в пропозиціях гетьмана до польського уряду, переданих полковником Тетерею (т. зв. «пункти Тетері»), і в тексті Гадяцького трактату релігійне питання винесене на перше місце. Вирішувалося воно, з урахуванням як сеймових традицій в Речі Посполитій, так і козацьких вимог часів Визвольної війни про скасування унії. Скасовувалася унія, визначалися межі юрисдикції як «грецької», так і «Римської» віри; політичні, громадянські та культурні права православних та католиків. Головною ідеєю релігійної частини трактату було те, що «в спільній вітчизні обом обрядам мають належати спільні прерогативи» (83).

Вплив політичної боротьби на позицію ієрархів цілком виявився і в цьому випадку. Наступник С. Косова, митрополит Дионісій Балабан, будучи прибічником І. Виговського і «полонофілом», брав участь в укладенні Гадяцької угоди.

Ця угода, будучи, можливо, юридично найдосконалішою в усій історії стосунків Війська Запорозького з

Річчю Посполитою, втратила своє політичне значення через внутрішні обставини. Частина Гетьманщини — Лівобережжя й Запоріжжя — повстали проти Виговського та нової федерації з Польщею. «Промосковська» партія сперлася тут на настрої народних мас, які не хотіли повертатися до Польщі. В жовтні 1659 року Виговський зрікся булави.

Тоді на Терехтемирівській козацькій раді був відновлений протекторат Москви, закріплений Переяславською угодою 27 жовтня 1659 року. В політичному аспекті ця угода обмежувала самостійність і права гетьману, а в релігійно-церковному — намагалася закріпити зверхність Московського патріарха. До того ж там були сфальсифіковані «Переяславські статті» 1654 року, вчасно не проголошені. «Оновлена» редакція «Статей» проголошувала: «А Митрополиту Київському, також і іншим духовним Малої Росії бути під благословенням Святійшого Патріарха Московського і всея Великої, Малої і Білої Росії, а в права духовні Святійший Патріарх вступати не буде». Ці статті були затверджені на виборчій раді як автентичні статті Переяславської угоди 1654 року не без допомоги відомого своїми промосковськими настроями протопопа М. Филімоновича, який дістав за це чималу нагороду.

Жорстка позиція Москви після угоди 1659 року знову зпровокувала невдоволення козацького війська і перехід його на бік Польщі. У 1660 році після поразки російських військ під Чудновом був заключений Чуднівський договір, який в релігійному питанні повторював Гадяцький трактат. Політична доля цього договору також повторила долю Гадяцької унії внаслідок чергового загострення громадянського конфлікту — «Руїни».

Але Московський уряд надалі спирався на Переяславські статті 1659 року у стосунках з Лівобережною Україною. А підтверджена цими статтями згода українського народу й церкви на зверхність Московського патріарха була ідеологічним і правовим аргументом подальшої політики Росії щодо Київської митрополії.

Підписаний після тяжкої 13-літньої війни між Росією та Річчю Посполитою в січні 1667 року Андрусівський мирний договір до кінця століття визначив статус Київської митрополії в контексті міждержавних стосунків Польщі та Росії. Найбільше вплинула на релігійно-політичну ситуацію, по-перше, стаття 3-я договору. В ній проголошувалася взаємна релігійна толерантність: Москви

до католиків, Варшави — до православних в місцевостях, які відійшли до обох держав (тут фактично і здійснився розподіл на Ліву- та Правобережну Україну). Другим моментом стало рішення про передачу Києва до складу Речі Посполитої. Це рішення, до речі, так і не було здійснене. Безперечно, певну роль тут зіграли релігійно-політичні міркування. Адже, одразу розпочалася активна агітація, насамперед, з боку духовенства, проти відлучення Києва від Гетьманщини. Наголошувалося на значенні Києва як національної та релігійної святині. Чернігівський архієпископ Лазар Баранович писав до царя, що коли Київ відійде, то «гоненіє будет веліє на православіє». Спеціальне посольство до Москви, у складі якого було три духовних особи, просило не віддавати Київ, наголошуючи на священній ролі міста, на тому, що втрата Києва буде початком втрати всієї Східної України (84).

Становище православної церкви в українських землях надовго стало предметом російсько-польських відносин. Крім Андрусівської угоди, постанови та переговори 1672, 1678, 1679, 1680 років також торкалися релігійних справ. Усе це підготувало ґрунт для статті 9-ї «Вічного миру» 21 квітня 1686 року. «Вічний мир» був наслідком політичних подій 70—80-х років у Східній Європі, коли король Ян Собеський творив християнську лігу проти турків та хотів прилучити до того Росію. Москва ж, погоджуючись, вирішила скористатись сприятливими обставинами і вимагала договору на своїх умовах. Стаття 9-та формулювала засади правного становища православ'я в Польсько-Литовській державі. Король польський зобов'язався зберегти права і привілеї православного духовенства й мирян; повністю визнавав юрисдикцію Київського Митрополита над православними Речі Посполитої. Також московський уряд отримував право нагляду над тим, щоб православна віра користувалася свободою в Речі Посполитій. Російська сторона мала право робити офіційні зауваження та претензії до польського уряду про потреби православної спільноти, якби та зазнала коли обмежень та утисків (85).

Підсумовуючи політичний вплив польсько-російських угод 1667 та 1686 років та договорів Війська Запорізького з Росією та Річчю Посполитою 1658, 1659, та 1660 років на суспільний статус та внутрішні процеси Київської митрополії, слід зазначити, що цими угодами фактично закріпився не лише політичний розділ українських

земель, а й розділ Київської митрополії. У справі внутрішньоцерковного життя означений розподіл спричинив наявність окремих юрисдикцій на Правобережжі (митрополчих, починаючи з Дионісія Балабана, визнаного польською владою) та на Лівобережжі («місцєблюстительські», насамперед чернігівського архієпископа Лазара Барановича — аж до обрання у 1685 році митрополитом Гедеона Четвертинського).

У справі церковно-державних стосунків і визначення суспільного статусу православної церкви на території Речі Посполитої та Росії здійснювалися різні моделі, визначені своєрідністю політичних систем та традицій впорядкування релігійного життя. На Лівобережжі спостерігалось надання православної церкві державного статусу із збереженням елементів автономії (місцева юрисдикція) у сполученні з процесом поступового приєднання Київської митрополії до Московського патріархату. На території Польсько-Литовської держави тривало поступове відновлення унійної політики — правда, засобами, відмінними від практики першої половини століття і з урахуванням зовнішніх чинників (військовий і політичний тиск Росії). Зупинимось трохи докладніше на цих процесах, що мали не лише церковне, а й суспільно-політичне значення як для Речі Посполитої, так і для Гетьманщини у складі Росії.

Протягом 50—60-х років XVII століття на Правобережжі відбулася суттєва еволюція релігійної ситуації: церковної політики держави, конфесійних вимог різних суспільних верств, позицій церковної ієрархії. Причому, ситуація складалася не на користь православ'я. Відбулось масове покатоличення українських шляхетських родів. Можливість легального політичного вияву конфесійних вимог через сейми з боку православних значно зменшилась. Але соціальна база православ'я послабшала не тільки за рахунок шляхти. Козацтво як військова корпорація також було знесилене громадянською війною — «Руїною». Як політична сила воно не витримало тиску польської державної машини, але досить швидко щезло на Правобережжі. Із зникненням цих верств як політичних чинників репрезентантами конфесійних вимог залишилися верстви, традиційно обмежені у правному та політичному відношенні: православне міщанство, селяни і в масі своїй — православне духовенство.

Крім об'єктивних, суспільно-політичних причин послаблення позицій православної спільноти на Правобе-

режжі, зазначимо і суб'єктивний, суспільно-психологічний мотив. Соціальний конфлікт середини століття, що розрушив цілісність Речі Посполитої, мав вигляд конфлікту міжнаціонального та міжрелігійного... Внаслідок надзвичайно зросли антиукраїнські настрої серед представників адміністрації усіх рівнів та політично активних верств, насамперед, польської або сполонізованої шляхти та римо-католицького духовенства. Через сполучення національної визначеності з конфесійною, ці настрої виявилися як релігійний фанатизм та прозелітизм. Так зник певний політичний паритет православної та католицької спільнот.

Відомі Гадяцька та Чуднівська угоди, як зазначалося, не здійснилися. А першим актом, який реально визначив релігійну ситуацію у Правобережній Україні, був Андрусівський договір 1667 року. Забезпечивши юрисдикцію Варшави на Правобережжі, цей договір між іншим, ініціював занепад соціальної бази православ'я, зростання антиправославних настроїв в польському суспільстві. Відбувався досить різкий поворот у церковній політиці держави.

Із зникненням колишнього відносного політичного паритету православних і католиків наступив новий етап у розвитку релігійного законодавства Речі Посполитої. Постанови сеймів, які з початку століття або гарантувати свободу православного віровизнання, або принаймні ухилялися від вирішення цього питання, після Андрусівської угоди висловлювалися в антиправославному дусі. Така спрямованість сеймового законодавства ґрунтувалася на відродженні давньої моделі досягнення конфесійної єдності в державі — унійної політики. Головним провідником цієї політики стала держава з ініціативи політично активної католицької общини Речі Посполитої.

Ще під час «Руїни» у 1664 році за наказом короля Яна Казимира з політичних міркувань був репресований останній Київський митрополит на території Речі Посполитої — Йосип Нелюбович-Тукальський, який підтримував державницькі плани гетьмана Петра Дорошенка. Першу постанову, спрямовану на користь унії, було видано сеймом 1667 року і підтверджено 1678 року (86). Зрівнюючи духовенство, «що перебуває в єдності» з католицьким духовенством та шляхтою, цей закон залишав православне духовенство на рівні «податних» станів міщан та селян.

Законом, який офіційно скасовував легальність «нез'єднаних», здобуту у 20—30-ті роки ціною тяжкої боротьби, стала постанова «генеральної конфедерації» 1668 року, яка зрівнювала православних з «аріанами та відступниками від католицької віри» і вимагала карати їх вигнанням з батьківщини (87).

Статті в Pacta konventa Михайла Вишневецького (1669), Яна III Собеського (1674), Августа II (1696) містили обіцянки «маєтків та духовних посад грецької церкви не надавати особам недостойним і не дозволяти таким особам користуватися ними за переуступкою» (88). Ці статті ставали підставою для дискримінації православних, бо витлумачувалися, як і у 10—20-ті роки, на користь уніатської церкви, або прихильних до унії православних.

Постановою сейму 1667 року фактично скасовувалася ставропігія православних братств. Ставропігійним братством заборонялося зноситися з Константинопольським патріархом та подавати йому для вирішення справи, які стосувалися віри. Братства мусили підкоритися місцевим єпископам, а у випадку небажання виконувати цю вимогу мусили подавати спірні релігійні питання на розсуд світських судів — «справа не бачена від початку віків», за думкою віленських братчиків.

Тут же була скасована можливість зносин правобережного духовенства із одновірцями за кордоном, хиротонії там, або від закордонних ієрархів. Згадаємо, яку важливу роль зіграли такі контакти під час відновлення православної ієрархії у 1620 році. Сейм же 1676 року під загрозою смертної кари (!) та конфіскації майна забороняв їх. Офіційним мотивом була боротьба із шпигунством під релігійним прикриттям. Однак переслідувалася і інша мета — ліквідувати зносини братств з патріархом та розрушити православну ієрархію. Заборона ця була підтверджена сеймами 1678, 1699 років (89). Таким чином, відбувся відхід від політичних та правових здобутків у вирішенні релігійного питання, досягнених на початку 30-х років за Владислава IV.

Акти, спрямовані на обмеження прав та на ізоляцію православної громади, знаходилися в контексті тривалої широкомасштабної унійної політики. В ній провідну роль відігравав уряд, місцева адміністрація та представники вищої православної ієрархії на території Речі Посполитої, особливо, Львівський єпископ Йосип Шумлянський. Саме унійні проекти Шумлянського та уніатського митрополита Кіпріана Жоховського (90) стали основою активної

урядової політики. У 1679 році спеціальним універсалом Ян Собеський запросив уніатів та православних — представників ієрархії та братств зібратися 24 січня 1680 року на спільний Сейм в Любліні для вирішення релігійних проблем (91). Ця спроба уряду ініціювати унійні заходи, правда, не вдалася. Однак, потім, виконуючи основні положення унійної програми Шумлянського — Жоховського, уряд та адміністрація, підтримані католицькою шляхтою, виявили неабияку зацікавленість та наполегливість.

Зміцнюючи юрисдикцію Йосипа Шумлянського, який таємно прийняв унію, уряд підтримував його адміністративно: судовим переслідуванням противників унії, конфіскацією маєтностей Київської митрополії (92).

Можливо, масові порушення прав православних через утаємничене переведення унійної акції вплинули на позицію Росії під час заключення «Вічного миру». Стаття 9-та його передбачала юрисдикцію Київського митрополита над православними Речі Посполитої та можливість для Росії впливати на релігійне життя сусідньої держави. Однак, ефективність будь-якого захисту православної спільноти в Польщі та Литві з боку Росії практично звелась нанівець польською урядовою політикою. Наприклад, за «Вічним миром» 1686 року польський уряд зобов'язався зберегти Луцьку, Галицьку, Перемишльську, Львівську та Білоруську православні єпархії. Але, визнаючи їх, польська сторона, очевидно, враховувала, що всіма цими єпархіями вже керують чи керуватимуть приховані уніати — Йосип Шумлянський та його прибічники. Далі для ізоляції православних від Росії була використана ще одна стаття Московської угоди — про передачу Києва Росії навечно. Відтоді Київський митрополит перебував за кордонами Речі Посполитої. Зносини з ним, за сеймовою постановою 1676 року, були незаконними. Через це польський уряд добився у російської сторони запровадження спеціальної посади «адміністратора Київської митрополії» на території Речі Посполитої та призначення на неї того ж Йосипа Шумлянського. Так був фактично знейтралізований закріплений паперово зв'язок православних Правобережжя з Київською митрополією.

Адміністративний тиск, поєднаний з наполегливою унійною кампанією, був на кінець століття підкріплений законом, виданим на сеймі 1693 року (за Августа II). «Міщани, правдиві уніати» об'явлені були тоді «виключ-

но здатними до обіймання виборних магістративних посад» (93). Отже, широкомасштабна унійна акція здійснювалася на Правобережжі такими засобами:

— скасування легального статусу православної церкви, відновлення в цьому відношенні status quo першого поунійного десятиліття; відмова від правових і політичних досягнень епохи Владислава IV у забезпеченні багатоконфесійності суспільства Речі Посполитої;

— ізоляція православних Речі Посполитої від одноговірного оточення за кордоном — насамперед від Київської митрополії на Лівобережжі — незважаючи на міжнародні акти;

— наполегливе, поступове, часом приховане переведення православної ієрархії та духовенства на унію, поєднане з масовим адміністративним тиском та дискримінацію православної громади та церковних інституцій Правобережної України.

Означена політика, спричинивши дезінтеграцію православної церковної організації, сприяла значному послабленню ролі православ'я у суспільстві — аж до відомих розподілів Польщі у XVIII столітті.

Відмінною виявилась еволюція правного та суспільного становища православної церкви на Лівобережній Україні (з Києвом) у другій половині XVII століття. Православ'я тут набуло прав державної релігії (унія була скасована), яка існувала в політико-правовій системі української державно-адміністративної автономії (Гетьманщини). Це визначило, з одного боку, упривілейований статус православної церкви як державної, аналогічний статусу московської церкви. З другого боку, визначилася унікальність правного становища церкви порівняно з Росією: його підвалини зумовлювалися практичним відновленням традицій литовського та німецького права на території Гетьманщини.

У березневих «статтях», і у статтях київського духовного посольства 1654 року підкреслювалася спадкоємність юридичної традиції щодо церковних «прав та привілеїв», яка ще у Київській державі фіксувалася в Номоканонах та княжих уставах; а у Великому Князівстві Литовському та Речі Посполитій — у привілеях королів Олександра (1499), Сигизмунда I (1511), Стефана Баторія (1585), Сигизмунда III (1589) (94). Крім того, проголошувалися давні права і привілеї церкви, підпорядкованість Константинопольському патріархові, обсаджування церковних посад уроженцями України; право віль-

них зносин з єпархіями, що залишилися в Речі Посполитій (95).

Але незалежність від московської духовної влади, виборена посольством Гізеля, виявилася тимчасовою поступкою. Вже в Переяславських статтях 1659 року та за «Руїни» у «Статтях Брюховецького» 1666 року вимога підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату висувалася знову. Перепідпорядкування Київської церкви Московській стало на кілька десятиліть провідним мотивом та метою церковно-державних стосунків на Лівобережжі. Аж протягом 1685—86 років, після виборів на Київську митрополічу кафедру Гедеона Четвертинського (96), відбулася якісна зміна у правовому становищі православної церкви. Царський указ 1685 року проголошував:

«Київській митрополії бути під послушенством патріарха московського...» (97).

Наказ Самойловичу про вибори митрополита та цей царський указ були в Україні зовсім новим явищем у взаєминах церкви з державою. До другої половини XVII століття тут невідомим було подібне втручання світської влади в суто церковні справи, особливо такі, як зміна «послушенства». Навіть унійні акції або спроби створити Київський патріархат з боку польського уряду переводилися через діяльність вищого духовенства, а не через прямі накази в бік церкви. Очевидно, на Лівобережжі цей указ починав нову епоху — епоху переваги світської влади над духовною, властивої імперському абсолютизму, що народжувався вже наприкінці XVII століття.

Правда, Московський уряд виявився досить обачним для того, щоб до кінця XVII століття все ж забезпечити правну автономність православної церкви в Гетьманщині — відповідно місцевим юридичним традиціям. Підтверджені у 1654 році «давні привілеї та права» і у 1686 році «звичаї попередні» означали застосування до православної церкви тих постанов русько-литовського, польського та німецького права, які за часів Речі Посполитої стосувалися повною мірою лише католицької церкви.

Так, забезпечувалася спеціальна правова охорона духовних, що зрівнювала їх з козаками або шляхтою. Передбачалася кара за вбивство, скалічення або зневагу до духовних або членів їх родин. Злочини, вчинені на святих місцях, або напади на церковні заклади або маєтки каралися удвічі (98). Духовні та світські, що перебували під юрисдикцією церкви, увільнялися також від подат-

ків. У «Статтях» Дем'яна Многогрішного (1669), у пункті 4-му визначалося: «До Архієпископських і Єпископських і до монастирських і до підданих їхніх за податками на військо не звертатися». Це стосувалося суто церковних маєтків. Щодо родинних маєтків білого духовенства, то вони оподатковувалися так само, як і козацькі: «А з протопопських і поповських маєтностей побори на козаків брати як і з козацьких маєтностей». Церковним господарством надані були і фінансові привілеї. Їхня продукція вивільнялася від торгових, мостових, перевізних та інших сплат. Необхідною була лише посвідка про належність до церковної юрисдикції (99).

Вивільнення духовної верстви від військової служби виявилось головним чином у звільненні церковних маєтків від податків на «військо», які були еквівалентом військової повинності.

Важливим було розширене юридичне трактування належності до духовного стану, пов'язане з зміцнілим статусом церкви. Духовними, вірніше, «церковними» людьми вважалося не лише духовенство і члени їхніх родин, а також і «піддані їхні», тобто всі особи, які адміністративним та судовим чином підпадали під юрисдикцію церкви. Це були церковно-служителі, причет, управителі, люди, які жили при церквах; селяни та навіть дрібна шляхта, що жили у церковних маєтках. Упривілейоване становище духовенства та церковних людей, звільнення від податків та військової служби настільки приваблювало селян та козаків, що урядовці мусили вживати обмежень при переході до духовного стану. У Статтях Многогрішного зафіксована вимога «У Архієпископські і монастирські маєтності знову нікого не приймати...»

Офіційно підтверджувалися в Гетьманщини другої половини XVII століття давні права і законодавчі акти щодо внутрішньоцерковного впорядкування: такі, як виборність на духовні посади і участь світських станів у цьому. Це була суто місцева традиція, породжена давньоруським звичаєм «вервним», «вічевим» правом, яка лише формально спиралася на магдебургське право (100). Тут був важливим загальногромадський та суспільно-політичний аспект. По-перше, внутрішньоцерковні справи ставали тут виявом громадської активності, а це підносило суспільне значення православної церкви. По-друге, виборні засади в церковному житті сполучувалися з тією ж самою засадою виборності, що проникла до козацької станової та державної організації аж до кінця

XVII століття. Маємо тут взаємовплив світських і церковних структур, який теж є один з показників великої суспільної ролі церкви; наприклад, взаємодія судівництва світського і церковного. Перше, розширюючись, переймалося релігійними поняттями і традиціями церкви (101). І, нарешті, по-третє, форма «вольної елекції» митрополита складала від 1686 року повну аналогію механізмові обсаження гетьманської посади — тої ж «вільної елекції» і також затвердження царем. І це не випадково — адже доля Київської митрополії ставала нерозривно пов'язаною з долею Гетьманської автономії у складі Росії. Обмеження автономності тривало і у політичній, і церковній сферах.

Польсько-литовська адміністрація та католицька спільнота Речі Посполитої відмовилася від політичних та правових засад впорядкування релігійного життя, сформованих в епоху короля Владислава IV. Це фактично повернуло, точніше, відкинуло релігійне життя у державі на початок століття, а слабкість соціальної бази та політичної підтримки православ'я створили сприятливі умови для відновлення, після тривалої перерви, унійної політики урядових кіл. Ця політика об'єктивно вела до обмеження сфери суспільної активності та занепаду православних церковних інституцій.

Православна церква у Гетьманщині, діставши статус державної, здобула на певний час нові імпульси для свого впливу на суспільство та внутрішнього розвитку. Відновлення, юридична фіксація та пристосування традицій русько-литовського та магдебургського права до православної церкви стали важливими складниками формування політико-правових засад української автономії у складі Росії. Значним виявився також вплив церковно-правної ідеології та традицій церковної юрисдикції на правову та судову систему Гетьманщини, навіть в умовах секуляризації останньої.

Однак, загальні етатистські та централізаторські тенденції, притаманні абсолютистському режимові, який формувався в Росії вже з половини XVII століття, зумовили неухильний процес інкорпорації Київської митрополії до державно-політичної системи та до російської церкви. В цьому моменті історична доля Київської митрополії збігалася з долею гетьманської автономії.

2. Внутрішнє життя Православної церкви

Найхарактернішою особливістю внутрішнього життя православної церкви Речі Посполитої в кінці XVI та на початку XVII століть (перші поунійні десятиліття) була криза церковно-ієрархічного устрою: стосунків мирян та духовенства, криза всередині самої церковної ієрархії. Ця криза, сполучена з місцевими традиціями суспільного впорядкування, а також з тодішньою церковною політикою, привела до активізації позаієрархічних структур православної церкви — т. зв. «світського елементу». Найбільш визначним виявом цього став братський рух.

Православні церковні братства виникали, починаючи з останньої третини XVI століття, під впливом давньоруської родової організації та західних моделей самоврядування міщанської верстви — таких як цехи. Релігійність та церковність братств живилися, з одного боку, ідеологією збереження християнських чеснот, а з іншого, — усвідомленням кризи церковного устрою, занепаду ієрархії та потребу впорядкування церковного життя.

Першими і впливовішими братствами, які виникли ще у XVI столітті на руських (українських та білоруських) землях Польсько-Литовської держави, були Львівське Успенське та Віленське Святого Духа церковні братства. В уставах цих братств відобразилися демократичність та колективність у впорядкуванні церковних справ, збереження чистоти віри та церковної дисципліни, благодійництво та просвітництво як голвні напрями діяльності (102). Львівське та Віленське братства стали центрами братського руху, зразками для організації нових братств у XVI та XVII століття, серед яких виділялися Перемишльське, Берестейське, Люблінське, а у XVII столітті — Луцьке Хрестовоздвиженське та Київське Богоявленське.

Братська ідеологія та практика широкого громадянського руху за зміцнення церковної дисципліни та збереження релігійної чистоти знайшла відгук у східних патріархів (зокрема Йоакима та Єремії). Братствам надано було статусу ставропігій, який означав автономність від місцевої ієрархії. З точки зору внутрішньоцерковного життя ставропігія означала іще і право вибору священників і право контролю над духовенством, взагалі над рівнем дисципліни у церкві (103).

Фактично безієрархійне існування православної спільноти після унії 1596 року мало величезне значення для братств. З одного боку, братства зазнали значних репре-

сій з боку влади, католицької спільноти та «з'єдиненої» ієрархії. З іншого,— вони стали головним осередком збереження православної церковності. Благодійницька діяльність (утримання «шпиталів», опіка над хворими, самотніми та бідняками) знаходила доповнення та розвиток у підтримці церковних інституцій: парафій, інших братств, монастирів. Ставропігія братств, імунітет від єпископів-уніатів допомагали зберегти юрисдикцію Константинополя, а значить, конфесійну традицію. Характерними тут були процеси Віленського братства проти уніатського митрополита Іпатія Потія (104).

Посилювався всестановий характер братського руху. Устави найстаріших братств наголошували на братській єдності духовного, шляхетського та міщанського станів. Частими були спільні виступи міщан, шляхти та козацтва від імені братств на сеймах у боротьбі за права православної церкви (105).

Роль братств як своєрідної форми церковності, яка мала широку соціальну базу, усвідомлювалася і духовенством. Особливо це відчулося в перших десятиліттях XVII століття у деяких новофундованих братствах. На той час, як у «старших» братствах (Львівському, Віленському, Люблінському, Перемиському тощо) сильнішими були позиції світської частини та панував нагляд над духовними, у братствах, формованих на початку XVII століття, бачимо кілька прикладів утвердження пріоритету духовенства у братських справах. Це була тенденція «оцерковити» братства, позбавити їх зайвого, з точки зору духовних, імунітету та «світськості». Так, за уставом Луцького братства, відновленого 1617—1619 рр., старшим братства був пресвітер Хрестоздвиженської церкви; у списку братчиків першими стояли духовні. Подібним прикладом було утворення у 1615—16 рр. Київського Богоявленського братства, починаючи із заснування саме монастиря, школи та шпиталю під наглядом киево-печерських ченців (106).

Значення братського руху як чинника збереження та відродження православної церкви в поунійні часи набуло своєї кульмінації у 1620 році. Київське братство стало тоді головним партнером козацтва на чолі з Сагайдачним у відновленні православної ієрархії канонічним шляхом. А Сагайдачний, у свою чергу, виступав від імені братства як його член та «протектор». Єрусалимський патріарх Феофан мешкав тоді у братському «дворі»; у братській монастирській церкві було посвячено колінш-

нього ректора братської школи Івана Борецького на Київського митрополита Йова, а тодішнього ректора Мелетія Смотрицького — на архієпископа Полоцького. Братства брали участь у виборах кандидатів на єпископські кафедри, що відбулися по всіх епархіях за проханням патріарха Феофана (107).

Єрусалимський патріарх повною мірою у 1620 році відзначив заслуги братства у церковному будівництві на руських землях. Підтверджувальні та ставропігійні грамоти були надані Київському братству. Феофан підтвердив давні ставропігійні права і надав нових цілому ряду церков та братств: Луцькому, Віленському, Слуцькому, Львівському (108). Початок 20-х років XVII століття був часом найбільшого піднесення авторитету братського руху у церковному та суспільному житті, зростання його матеріальних можливостей.

Але 20-ті роки стали також і вершиною загострення суперечностей в житті православної церкви, ініціатором і носієм яких у великій мірі 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 шукали ієрархи порятунку від народовладдя, що часом переходило межі канонічних церковних приписів. «Православна суспільність за ту чверть століття, що проминула від переходу на унію владиків, привикла обходитися без них. Справи церковного розпорядку, що належали по старим традиціям духовним властям, порядкувалися мирянами, братчиками...» (109). 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!» (110). Особливо це протиріччя загострилося після відновлення православної ієрархії. На 20-ті роки і приходяться перші акції вищого духовенства, спрямовані на досягнення централізації. Це безпосередньо торкнулося братств і викликало їхню реакцію. Такою визначною акцією була поїздка Мелетія Смотрицького, полоцького архієпископа на Схід, до православних патріархів, здійснена протягом 1624—26 років. Смотрицький, очевидно, за дорученням митрополита Борецького та ієрархії, подбав про те, щоб Константинопольський патріарх скасував давні ставропігії православних братств та монастирів. Про що Смотрицький привіз відповідну грамоту.

Ця постанова викликала сильну опозицію проти нової ієрархії не тільки братств, але й ставропігійних монастирів, насамперед Києво-Печерського.

Митрополит Борецький змушений був виправдовуватися. Львівське та Віленське братства тоді ж, у 1626 році, послали делегації до Константинополя і привезли звідти нову грамоту із компромісним змістом. Нова грамота нібито уточнювала попередню, дану Смотрицькому: ставропігії Львівського та Віленського братств, «котрі здавна перед тим суть ставропігії», надані ще патріархом Єремією, зберігалися. «Нові» ставропігії, надані в основному 1620 року патріархом Феофаном, скасовувалися (хоча луцька ставропігія була 1623 року підтверджена патріархом Кирилом) (111). Об'єктивно ж це рішення було спрямоване проти автономії цілої низки церковних інституцій, насамперед Київського братства, і надовго стало ґрунтом упередженого ставлення браств до діяльності вищого київського духовенства.

Ця упередженість повною мірою виявилася в позиції братств щодо компромісних заходів православних ієрархів з метою порозуміння з уніатами в кінці 20-х років. Віленське братство, за свідченням Мелетія Смотрицького, протягом 1626—27 рр. «прикладалося до тієї спасительної справи», але потім ухилилося, незважаючи на старання полоцького архієпископа (112). Про активний опір київських братчиків можемо судити досить достовірно із згадок того ж Смотрицького про собор 1628 року. Там яскраво змальоване було невдоволення світських (міщан та козацтва — членів братства насамперед) унійними планами (113).

Але поява ієрархії і її намагання відновити церковну юрисдикцію 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, у 1632 році Копинський благословив утворення «юношеського» братства при «старшому» у Луцьку. Митрополит підтвердив устав нового братства та подав ряд побажань та настанов на майбутнє.

Братства, правда, активізувалися, особливо Віленське та Львівське, разом з іншими верствами православної суспільності на початку 30-х років, в період «безкоролів'я»: видрукували спеціальні трактати, де захищалися давні права православних; складали інструкції та послання до учасників сеймів (114). Обраний королем Вла-

дислав IV підтвердив права і привілеї братств як у «Пунктах заспокоєння», так і в окремих грамотах (115). Однак, опинившись на вістрі релігійної боротьби навколо виконання «Пунктів заспокоєння» протягом 30—40-х років, братства, особливо у західних регіонах, поступово зазнають кризових явищ, і як політична сила, і як осередки церковності. Послаблення соціальної та політичної бази братського руху (православної шляхти та козацтва) поруч з посиленням нової православної ієрархії прихилили більшість братств до лояльності. Досить поодиноким явищем виглядав конфлікт Львівського братства з митрополитом Моголою з приводу видавничої діяльності, до якого навіть був залучений Константинопольський патріарх Парфеній (116). У більшості випадків братства шукали у митрополитів захисту та допомоги проти утисків властей; скаржилися до митрополичого суду на порушення канонів священиками; зверталися до предстоятеля у випадках внутрішніх негараздів; демонстрували лояльність та послух. Так ставилися до Петра Могилы, до Дионисія Балабана, до Антонія Винницького (117).

У другій половині XVII ст. братства остаточно втратили будь-яку самостійність — не тільки політичну, а і в рамках церковного інституту, ставали звичайними елементами ієрархічної структури. Все більшою мірою вони були символом своєрідної місцевої традиції і все менше — виявом колишньої народоправності. Братства в основному займаються впорядкуванням своїх внутрішніх справ. Записи 50—90-х років про вибори братських старост та ігуменів братських монастирів свідчать про стагнацію братського руху, внутрішні кризові явища: зниження дисципліни, розпорошення колишнього складу, не завжди тісне співробітництво світських з духовними тощо (118).

Водночас у цей період стабілізуються стосунки братств із владою, особливо, коли усталився розподіл українських земель Речі Посполитої між Польщею та Росією. Гетьманська влада та російські царі вшановували яскраве минуле братського руху. Польська влада не бачила в братствах колишньої опозиції через брак у них соціальної бази і політичної підтримки шляхти. Остаточ-но братська активність була ізольована постановою сейму 1676 року, за якою заборонялися зносини братств з Константинополем, і вони підпорядковувалися місцевим єпископам.

Остання у XVII ст. спроба правобережних братств очолити релігійну опозицію під час депутації Луцького

братства до короля у 1680 році та на з'їзді братчиків у Новому Дворі у 1681 році зазнала невдачі (119).

Часто стабілізувалося також і матеріальне становище братств, з огляду на їхню політичну лояльність. 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 ст. Причому, надавцями у різні роки були польські королі, московські царі, гетьмани, полковники, представники єпископату (120).

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

Протягом XVII століття очевидною заслугою і водночас вадою братств виявилася функція осередка відпорності, захисту, самозбереження (а втім — і консервації) православної спільноти Речі Посполитої. На цю односторонність діяльності братства, що, можливо, не дала розвинутися наявним потенціям такої організації релігійного життя, вказав М. Грушевський: «Поява ж унії як релігійної «новини» змусила православних, а втім, і братства, в боротьбі проти уніатів укріплятися якраз на позиції консервативній, старій православної традиції. Завданням моменту стала оборона православної віри, традиції, ієрархій — і всі сили суспільної, втім і братських організацій були скуплені коло цієї цілі...

...Взагалі обставинами моменту вся енергія і сила братських організацій була зведена до вузьких меж релігійної полеміки, оборони прав і традицій православної віри, і в тяжкій боротьбі, як прийшлося перебути, вичерпалися сили й енергія братських організацій. З цього періоду гострої боротьби в спокійніші часи, коли позиція православної віри і руської народності була оборонена і можна було зайнятися роботою більше організаційною, реформаційною — братства переходять уже пережитими, вижитими і активної ролі майже не грають. Таким чином, хоч як цінні були свіжі елементи, внесені братським рухом в культурно-релігійне життя, хоч як велика заслуга їх в безперечному піднесенні рівня культурного й освітнього, національної свідомості, хоч як вартна була енергія, розвинена в суспільності братською організацією — вона збігом обставин була зведена до консер-

вативної, оборонної роботи, за межі якої властиво майже не встигла вирватися» (121). А втім, братська організація явила собою форму впорядкування внутрішньоцерковного життя, яка зумовила таку своєрідну рису української православної церковності, як собороправність. Братське народоправство репрезентувало одну з моделей здійснення церковної соборності.

Однак, соборне начало, притаманне православній церкві, знаходить своє завершення і досягає повноти у таких формах церковної колективності, які передбачають, по-перше, організуючу роль духовенства, особливо вищої ієрархії, а по-друге,— реалізуються у масштабах помісної церкви, організованої та керованої єпископатом. Здійснюється це через практику загальноцерковних (помісних) соборів. Природньо, у Київській митрополії подібне могло відбутися лише за умов відновлення православної єпископату і у процесі поступового впорядкування церковної організації. Тому систематична практика соборів починається у XVII столітті із 1620 року, з моменту висвячення нової ієрархії для православних Речі Посполитої.

З 1620 року у Київській митрополії в цілому відновилася практика елекційних соборів. Найвідомішими з них були собори для виборів митрополита, які мали характер помісних. Вже під час перебування єрусалимського патріарха Феофана у Києві у Печерському монастирі відбувся з'їзд або помісний собор православних, присвячений справі відновлення єпископату. «Со совітом многих і благочестивих панов шляхетського рода і всіх посполитих християн, а найпаче же гетмана войська запорожского Петра Сагайдачного і множества від усих країн: Волинських, Подольських, Підгірських, Покутських, Підляських, князівства Литовського і Українських благочестивих, так духовних, яко світських; багато ж було тоді дивних і неісповіданих гаданій і совітів»... (122). Помісний собор 1620 року у Києві під головуванням патріарха Феофана засудив унію, викляв як відступника уніатського митрополита Йосипа Рутського і обрав кандидатом на посвячення у митрополити Київські колишнього ректора Київської братської школи Івана Борецького (висвяченого на митрополита Йова). Грамоти Феофана, розіслані по єпархіям, з порадою та дорученням обрати достойних кандидатів на єпископські посади, фактично санкціонували єпархіальні елекційні собори (123).

Після обрання київського митрополита у 1620 році елекційні собори відбувалися у Київській митрополії протягом усього XVII століття. На помісних елекційних соборах 1631 року був обраний митрополитом Ісайя Копинський; у 1647 — Сильвестр Косів; у 1657 — після двох соборних акцій — Дионісій Балабан. У листопаді 1663 року відбувся собор для вибору митрополита, у якому не брали участь представники Києва та Лівобережжя. Цей собор визначився тим, що елекція, здійснена на ньому, стала елементом політичної інтриги варшавських властей. Собор 1663 року, розділившись на дві партії, обрав двох митрополитів Київських: Йосипа Нелюбовича-Тукальського та Антонія Винницького. Обое вони дістали королівські потвердження, проте можливості для здійснення архиєпископських функцій у обох були обмежені — і через розподіл Київської митрополії між Польщею і Росією, і через неприхильність польської влади (124). Нарешті, надто відомим став елекційний собор 1685 року, який після кільканадцяти років «вдовства» Київської митрополичої кафедри (передусім через політичні причини) обрав кандидатом на посвячення у митрополити Луцького єпископа Гедеона Святополк-Четвертинського.

Крім практики обрання митрополитів та єпархіальних архиєреїв, не переривалася традиція виборів настоятелів у монастирях. Для 20-х років XVII століття показовими були елекції Захарії Копистенського у 1624-му та Петра Могили у 1624-му роках. Вибори відбувалися справді соборно: разом з братією в них брали участь «земські обивателі» та «усе рицарство землі Київської» (125).

Зазначимо лише, що елекційні собори, взагалі практика обрання кандидатів на церковні посади, (як така, що мала давню традицію) була управнена як владою Річчі Посполитої у «Пунктах заспокоєння 1632 р., так і російською владою — у статтях 1654 року і у подальших актах.

Особливе місце у соборному житті православної церкви у XVII столітті посіла елекційна акція, пов'язана з відомими змінами у польському законодавстві 1632 року. Тоді, майже одразу після елекційного сейму, були обрані: митрополитом Київським — киево-печерський архимандрит Петро Могила; мстиславським єпископом — Йосип Бобрикович; луцьким — Олександр Пузица (126). Безпосереднім мотивом для обрання ієрархів на

сеймі було офіційно відновлене право православних мати свою ієрархію (згадаймо, ієрархія 1620 року так і не була визнана владою офіційно).

Найбільшою проблемою для історичного аналізу є причина обрання митрополита та ієрархів в той час, коли ці посади не були вакантними. Як відомо, між новим митрополитом Могилою та старим — Ісайєю Копинським — протягом кількох років точилася справжня церковно-політична боротьба. Головним резонансом для православних представників на Варшавському сеймі виявилася можливість узгодження виборного начала у своїй церкві з державною, юридичною традицією. Цього узгодження потребувала політична ситуація і боротьба, в результаті якої була здобута легалізація православної церкви.

Ієрархія 1620 року була висвячена цілковито у згоді з церковними канонами, але всупереч місцевій політико-правовій традиції. За останньою, вищі ієрархічні посади обов'язково поєднувалися з бенефіціями, які мав «презентувати» король як верховний сюзерен Речі Посполитої. Іншими складовими цієї традиції були, родовитість кандидатів (належність їх до шляхетської верстви) та місцеве походження. Ці суспільні вимоги важили тоді не менше, ніж моральність кандидатів та їхня відповідність до церковних приписів подружнього життя. Єпископат на чолі з Борецьким, висвячений за екстремальних умов, в цілому не відповідав цим вимогам, а тому і не міг бути легалізованим, навіть найтолерантнішим урядом. Причому владики, висвячені у 1620 році, усвідомлювали цей факт, і продемонстрували це у згаданій вже «Юстифікації невинності», підготовленій до сейму 1623 року. В інтересах церкви вони готові були поступитися кафедрами та згоджувалися на повторне обрання ієрархів — згідно канонів та державних правил. Це фактично і відбулося після елекційного сейму 1632 року. Обраними були особи молоді (відносно єпископів 1620 р. пошляхетски), енергійні, родовиті шляхтичі, матеріальні можливості і авторитет яких серед політично активних верств та уряду позитивно вплинув би на їхні можливості як церковних керівників. До того ж, принаймні тимчасово, подвоювалося число канонічних ієрархів, що теж не заважало православним (127).

Відновлювалася з 1620 року і практика помісних соборів за участю духовенства та мирян для вирішення загальноцерковних питань. Того ж року це були собори

та наради у Києві, у Сухій Діброві, у Житомирі. Митрополиту Й. Борецькому ці наради дали змогу протестувати проти урядової неприхильності та репресій від імені не тільки нової ієрархії, а і всього православного громадянства (128).

У січні 1621 року у прикордонному (з Молдовою) містечку Буші відбувся «прощальний» помісний собор під головуванням патріарха Феофана, за участю нової ієрархії, духовенства, світських, що проводжали Феофана до кордону. Рішення собору зафіксовані були у грамоті, де описувалися діяння Феофана у Києві і давалися настанови новим ієрархам. Крім того, засуджувалися і скасовувалися як не православні деякі звичаї у місцевій церковній обрядовій практиці (129).

Визначною подією у відновленні повноти церковного життя у Київській митрополії став собор 1621 року, відомий сьогодні під назвою «Совітування про благочестя». Головними питаннями собору були питання про сутність церковного життя та ролі в ньому ієрархії й духовенства; про засади єпископського, пастирського служіння. Рішенням собору стала настанова у 24-х пунктах під назвою «Рада і спосіб, як у народі Руському віру і догмати церкви східної заховати і ростити і щоб Митрополити і Єпископове не уставали» (130). Спираючись на ґрунт церковної традиції (на Святе Письмо, канони Вселенських соборів та писання Отців церкви), ця настанова особливо визначала засади пастирського і архіпастирського служіння; впорядкування церковного життя та богослужбової практики; просвітницької діяльності, місіонерства. Собор 1621 року наголосив на соборності та колективному вирішенні церковних справ як істинно православних засадах. Синоди (собори) мали відбуватися згідно канонів, де насамперед самі єпископи «себе мали виправляти, щоб нічого не знаходилося в них спокусливого». Далі, одне з правил, спираючись на церковну традицію, закликала архієреїв не зневажати нагадуваннями, пересторогами та порадами підлеглих: «нехай не буде у соромі менших слухати і від них наувчатися». З цих позицій собор різко засудив абсолютну авторитарність римської церкви та намагання єпископів, що перейшли на унію, знехтувати православним громадянством. Складні, часом несприятливі суспільні умови, у яких відбувалося відновлення православної церковної структури, відбилися у задекларованій собором готовності до мученичества за віру. В цілому ж «Совітування

про благочестя визначило консервативну лінію церковного розвитку, яка виразилася у закликуні опиратися виключно на вчення східної церкви, уникаючи «латинських силогізмів», «перекручених писань» і ніколи не навчатися їм.

Рішення цього собору мали величезне значення для подальшого церковного розвитку не лише тому, що на них спиралася ієрархія Й. Борецького. Петро Могила, починаючи свою митрополичу діяльність, очевидно, багато в чому ґрунтувався на 24-х правилах 1621 року. Він, як побачимо далі, запозичував та розвивав ці принципи, там, де стосувалося пастирського, архієрейського служіння та церковного впорядкування, або ж об'єктивно заперечував їх, коли намагався розширити культурні горизонти православної церковної науки.

Низка соборів, які мали характер помісних, відбулася у православній Київській митрополії наприкінці 20-х років XVII століття. Ці собори були пов'язані із спробами подолати релігійне протистояння в Речі Посполитій, полагодивши стосунки між «з'єдиненою», «нез'єдиненою» церквами через відновлення унійних переговорів. Чинниками цих заходів були і польський уряд, і вище духовенство обох церков східного обряду. Православна ієрархія, принаймні її частина, розраховувала при цьому на можливість легалізуватися та зміцнити свій суверенітет всередині самої церкви (про підстави цього вже говорилося у параграфі, присвяченому братському рухові).

Ще у 1626 році король спробував скликати православних з уніатами на соборі в м. Кобрині (131). Православні тоді відмовилися від об'єднавчих акцій, посилячись на необхідність згоди та участі східних патріархів. Подальша соборна діяльність православних у 20-х роках пов'язується з унійними ініціативами полоцького архієпископа Мелетія Смотрицького (як вважається, він у той час вже повністю прихилився до унії з Римом).

8 березня 1627 року відбувся собор у Києві під головуванням Й. Борецького. Присутнім був на цьому соборі і Петро Могила. Собор обговорив ініціативу Мелетія Смотрицького полагодити віросповідні різниці між східною та західною церквою і сформулювати в результаті православний катехизис. Смотрицький отримав дозвіл собору на підготовку подібної «катехитичної угоди» (132).

У 1628 році, шостої неділі Великого Посту, у м. Городку на Волині, в маєтку Києво-Печерського монастиря відбулася соборна нарада за участю Борецького, Смотрицького, Могили (вже як Києво-Печерського архімандрита), луцького єпископа Ісакія Борисковича, холмського Паїсія Іполитовича. Учасники цієї наради розглянули шість різниць між східною та західною церквами і шляхи їх узгодження, запропоновані М. Смотрицьким, та прийняли його доводи на користь «з'єднання Русі з Руссю». Було вирішено скликати новий помісний собор, запросивши представників духовенства та світських шляхту, міщан. Смотрицькому було доручено опублікувати обґрунтування необхідності такого собору та погодження різниць між церквами (133).

Смотрицьким була підготовлена т. зв. «Апологія перегринації» (тобто прочанської подорожі на Схід, яку він здійснив у 1624—26 роках). У цьому творі полоцький архієпископ, критикуючи недоречності в догматиці та церковному житті східної церкви, радикальним чином обґрунтував потребу у злуці з Римською церквою. Листування М. Смотрицького з Й. Борецьким та П. Могилою з приводу «Апології» (134) поклало, очевидно, початок ідейних розходжень між Смотрицьким та рештою православних ієрархів — розходжень, які спричинили конфлікт на Київському соборі 1628 року.

Цей собор тривав 13—24 серпня. Легальним приводом для нього була можлива участь православного духовенства у фінансовій підтримці уряду. Без сумніву, демонструючи лояльність до Варшави, Борецький з дозволу короля та сейму запросив православних усіх станів для міркування про те, щоб «теж приложитися до рятунку теперішнього Речі Посполитої» та й про церковні справи.

У обговоренні церковних справ основну дискусію, що наближалася до конфлікту, викликала «Апологія». Смотрицькому було офіційно закинуто звинувачення в неправославності. Перед ним поставили вимогу відректися від ідей «Апології». Смотрицький намагався бути особисто допущеним до соборних нарад для дискусії, але під впливом антиуніатськи настроєних мирян, особливо козаків, архієпископові в тому було відмовлено.

Конфлікт був дещо пригашений урочистим актом анафемоствування Мелетієвого твору 15 серпня, на свято Успення Пресвятої Богородиці, де Смотрицький був змушений публічно зректися своїх поглядів. Очевидно,

хвилювання православної спільноти у Києві було настільки великим, що знадобилися аж дві грамоти від 16 та 24 серпня за підписом митрополита і всього духовенства, де декларувалася вірність ієрархів православ'ю.

Але на самого Смотрицького, хоча він і підписував першу грамоту від 16 серпня, ця акція вплинула таким чином, що невдовзі після собору полоцький архієпископ написав «Протестацію» проти собору 1628 року та листи-протести Й. Борецькому та П. Могилі, де засвідчував вірність своїм ідеям виступав як уніат (135).

У наступному році православний собор відбувся вже з королівської ініціативи. Сигизмунд III, як відомо, для підготовки спільного собору у Львові призначив православним провести «партикулярний» собор у Києві влітку 1629 року (136).

Але цей собор, з уваги до попередніх подій, викликав велику недовіру та застереження з боку православних. Борцький, знову зберігаючи лояльність, розіслав окружні грамоти до православних: впливовіших шляхтичів та братств (як Львівське) із запрошенням на собор для міркування «О успокоєнні благочестя» (137).

У відповідь з'явилися протести й застереження проти цього собору: від шляхти, яка перебувала на військовій службі у Пруссії, від Війська Запорізького та від православної шляхти Київського воєводства. До того додалися застереження деяких магнатів-протестантів, патронів над православними парафіянами (таких, як відомий Христофор Радзивіл) (138).

Одразу ж після відкриття собору 29 червня 1629 року у Києво-Печерській Лаврі між його учасниками виникли суперечки. Всупереч лояльній позиції духовенства щодо королівського бажання примирити уніатів та православних, значна частина шляхти була настроєна опозиційно. Учасники собору звинувачували короля в обмеженні їхніх політичних прав (рішення собору за королівським універсалом мали затверджуватися не сеймом, а самим королем). До того ж виявилось, що уряд міцно стояв на позиції об'єднання церков. Ієрархія на чолі з митрополитом Борецьким та печерським архімандритом Могилою стала об'єктом звинувачень в угодовстві та навіть у схильності до унії. До виступів шляхти приєдналося козацтво, вимагаючи у митрополита припинити собор та погрожуючи у противному випадку насильством. Хоча після 29 червня і відбулося ще два засідан-

ня (у Лаврі та у Пустинно-Микільському монастирі), але ані митрополит, ані королівські комісари, ані поміркована частина православної шляхти не змогли утримати собор в конструктивному руслі (139). Так само нічим завершився і собор у Львові, де православні були скоріше спостерігачами, і то більше для демонстрації лояльності до короля. Правда, уніатами до Львівського собору були підготовлені пункти угоди між двома східними церквами. Ці пункти потім стали (у 30-ті та 40-і роки) підґрунтям для повторення унійних спроб з боку уряду та ієрархів «з'єдиненої» церкви.

Тут же згадаємо ще про один собор 1629 року, не пов'язаний з унійними компромісами. Він відбувся Києві на Великий Піст 1629 р., в Неділю Православ'я, у Михайлівському Золотоверхому монастирі (збереглося свідство ченця цього монастиря). Голоували там митрополит Й. Борецький, архімандрит Ісайя Копинський, єпископи — Луцький І. Борискович та Холмський П. Іпполитович. Найголовнішим діянням цього собору було обговорення «Літургіаріона» (православного Службеника), складеного під керівництвом Петра Могили. Був також офіційно встановлений у православній богослужбі чин «пассій» (страждань Христа) під час Великого Посту. Очевидно, ці рішення, спрямовані на удосконалення православного культу, були не випадковими в умовах боротьби різних церков за паству та полеміки православних з протестантами та католиками з літургічних питань (140).

Нарешті, чи не найяскравішою подією у соборному житті Київської митрополії став Київський помісний собор 1640 р. Це була відповідь на нагальні потреби православного світу, віха та важливий результат реформаторської діяльності митрополита Могили та його гуртка.

24 червня 1640 року датована митрополіча грамота із запрошенням на помісний собор. Подібні грамоти були надіслані до братств та інших представників православної спільноти (141). У цих зверненнях здійснювалася ідея соборності церковного життя: запрошувалися представники як духовних, так і світських та визначалися критерії церковного соборування — наявність у делегатів ревності до благочестя, та їхня обізнаність у канонах церкви.

Собор відбувся з 8 до 18 вересня. Духовенство на ньому очолював митрополит Петро Могила. Єпархіальні

архіереї прислати заступників-представників, серед яких було кілька єпископів посвяти 1620 р. Мирян представляли переважно делегати від братств.

Основним питанням собору було обговорення нового православного Катехизиса — «Православного ісповідання віри», підготовленого за ініціативою Петра Могили його соратниками (особливо ігуменом Ісайєю Трофимовичем-Козловським). Собор ухвалив новий Катехизис, постановивши передати його на розгляд та затвердження решти східних церков. Ісайя Козловський за поданням самого Могили був першим серед українських богословів вшанований званням доктора богослов'я за виключний внесок в укладення «Православного ісповідання віри». Як відомо, у 1642 році «Православне ісповідання» було розглянуте на соборі представників східних церков у Яссах, де воно стало основою для укладення всеправославного катехизису. У 1645 році у Києві був виданий скорочений варіант його, а повний варіант видання був здійснений у 1662 році у Європі, а у 1649 та 1685 роках у Москві.

З питань внутрішнього життя та церковного управління було затверджено новий статут Київського Богоявленського братства та підтверджені автономні права ставропігійних братств та ставропігійних монастирів. Очевидно, зміцнення церковної організації, що відбувалося за Петра Могили, встановлення контактів між митрополитом, як патріаршим екзархом та місцевими ставропігіями підготувало умови для такого рішення. Важливим моментом впорядкування церковного устрою були постанови собору про монастирі та чернече життя, в яких перевага віддавалася спільножитним громадам чину св. Василія Великого та досить докладно регулювалося життя ченців у монастирях та їхня поведінка стосовно «світу». Важливим моментом вдосконалення механізму здійснення церковної юрисдикції стала запроваджена Собором 1640 року реформа єпархіальних церковних судів. А саме: були поділені судові та адміністративні функції в рамках єпархіальних капітул, що об'єктивно ставало на перешкоді адміністративним зловживанням у церкві (142).

Крім елекційних соборів та помісних соборів, де вирішувалися загальноцерковні питання, соборне начало здійснювалося, особливо починаючи з 30-х років XVII століття, у регулярних єпархіальних соборах. Єпархіальні собори, де вирішувалися нагальні поточні пробле-

ми та вдосконалювалася організація та рівень пастирського служіння, були своєрідним розвитком попереднього досвіду соборного життя у Київській митрополії. Незважаючи на те, що Київський собор 1640 р. був останнім у XVII ст. (можливо через зовнішні, суспільно-політичні обставини), соборне начало жило в православній церкві. Соборність реалізувалася елекційними та єпархіальними соборами, діяльністю православних братств, впорядкуванням літургійного життя.

Соборна діяльність, здійснювана у Київській Митрополії після 1620 року через наявність у церкві ієрархії, тобто через повноту церковного організму, являла собою інший (порівняно з братським рухом) аспект соборного впорядкування церковного життя. Церковна соборність та народоправність стали у Київській митрополії органічними моментами здійснення соборного начала православ'я на місцевому культурному та суспільно-політичному підґрунті. Соборне начало протягом XVII ст. здійснювалося тут, так би мовити, у «зовнішньому» та «внутрішньому» вимірах.

Зовнішній вимір — це здійснення соборного начала у взаємодії з пануючого суспільно-політичною та правовою традицією, яка була виражена відомим правом патронату, авторитарним централізмом та абсолютним приматом ієрархії у церковних справах. Це виявилось і під час запровадження унії, і під час подальших унійних спроб. Можна цілком погодитися з В. Антоновичем, що саме недооцінка чи зневага соборним началом у східній церкві робили безнадійними численні спроби церковного об'єднання за ватиканськими рецептами та зразками. «Успіх церковної унії... був розрахований виключно з католицької точки зору... вони (творці унії — авт.) не звернули увагу на те, що головна риса устрою православної церкви полягала в соборному її характері, в невизнанні сліпої покори ієрархам у справах віри та у відсутності централізації в самій ієрархії...» (143).

Наявність принаймні двох моделей здійснення соборності у церковному житті, представлених братським рухом та «церковною соборністю» під контролем ієрархії, і надала православній церкві Речі Посполитої XVII століття надзвичайної гнучкості. Ця гнучкість, здатність зберігати конфесійну визначеність («православність») у різних супільних ситуаціях — від нелегального чи напівлегального існування до офіційного визнання — складала основу для непересічного досвіду впорядкування

суспільного та релігійного життя. Як зазначав О. Левицький, «соборне начало й права братств стали джерелом відродження» (144). Це, по-перше, а по-друге, ця гнучкість була результатом узгодження соборного начала як вияву народоправності («демократії») з традиційною для ортодоксального християнства владністю єпископату. Це узгодження і складає т. зв. «внутрішній» вимір української церковної соборності. Соборна діяльність, розглянута у цьому параграфі, здійснювалася у традиційно-церковному руслі, як явище, кероване ієрархією, спрямоване на зміцнення єдності церковного організму водночас із зміцненням єпископської влади. Саме цей розвиток поставив проблему розрізнення соборності як містично-літургійного принципу і як засади церковного життєпорядкування — соборності і собороправності. Розрізнення або ж поєднання цих начал є і досі актуальним для українського православ'я — так само як і в перші поунійні десятиліття, як і у часи митрополита Борецького, і у часи митрополита П. Могили.

І, нарешті, останнє важливе спостереження, яке подаємо тут. Соборна діяльність, доведена до масштабу помісних соборів, апеляція цих соборів до вселенського православ'я; реальна вага цих соборів для внутрішнього життя та православного світу дозволяє зробити висновки, що Київська митрополія у XVII столітті, принаймні від 1620 до 1685 років, діяла у православному світі фактично як помісна церква. Автокефалія де-факто, таким чином, обґрунтувалася не лише номінальною залежністю від Константинопольського патріархату, а мала власні, внутрішні підстави.

XVII століття було для Київської Митрополії століттям не лише багатоманітного вияву церковності, а й періодом якісних перетворень, пов'язаних із еволюцією її суспільного статусу. Ці перетворення найбільше були пов'язані з роками митрополитства Петра Могили (1632—1647).

Після 1632 року, коли Річ Посполита вступила в період королювання Владислава IV, а Київську митрополію очолив Петро Могила, православна церква вступила в нову добу свого існування. Вона отримала можливість відновлення правного статусу, впорядкування стосунків з державою та суспільством, внутрішньоцерковного життя. До того ж реалізація прав, наданих православним на початку королювання Владислава IV, прямо залежала від впливу та авторитету їхньої церкви як життєздат-

ного, впорядкованого організму. Тому вдосконалення внутрішнього устрою церкви ставало чи не найголовнішим завданням нового Київського митрополита Петра Могили.

Нагальною була потреба у зміцненні церковної організації, розрушеної у період безієрархійного існування. Прагнення ставропігійних братств до автономії та владні претензії місцевих патронів також не зміцнювали єдності церкви, уможливлювали зловживання та порушення канонів, церковної дисципліни. Ієрархія посвяти 1620 року намагалася впорядкувати стосунки між духовенством та мирянами, зміцнити єпископський авторитет та владу, відновити традиції церковних соборів. Згадаймо тут рішення собору 1621 року («Совітування про благочестя»), видання «Номоканонів» — підручників для духовенства у 1620, 1624, 1629 роках, заходи 1624—1626 років до обмеження ставропігій, намагання взяти під пастирський контроль та опіку православні братства; собори для обговорення загальноцерковних питань. Але неприпустима слабкість в тодішній церкві ієрархічного елементу перед патронатом та братським рухом не лише заваджували досконалому церковному впорядкуванню, а й прихилили ієрархічні кола до пошуків різного роду політичних та релігійних компромісів.

Отже, за митрополита Петра Могили йшлося про справжнє відновлення єдиної системи церковно-адміністративного управління та ефективного механізму здійснення церковної юрисдикції, про розподіл влади предстоятеля та єпископату, визначення статусу та повноважень різних церковних осередків тощо. Діяльність у цьому напрямку була, можливо, одним із найважливішим аспектів церковних реформ Петра Могили і ґрунтувалася на певних засадах.

П. Могила отримав від короля привілей на митрополію, де підтверджувалася його повна влада над православними Речі Посполитої; за ним зберігалася Києво-Печерська архимандрія, він ставав настоятелем Києво-Софійського собору та дозорцем Пустинно-Микільського монастиря. Залишився також П. Могила і старшим братчиком Київського братства. Маючи королівський привілей, Могила відправив до Константинополя посольство за патріаршим благословенням. Благословення було надано, причому К. Лукарис титулував нового митрополита «екзархом святого апостольського Константинопольського трону» (145).

Ідеологія митрополичого та й взагалі єпископського служіння, на яку спирався П. Могила, мала очевидний зв'язок з «Совітуванням» про благочестя» 1621 року. Досить систематично вона була викладена у передмові митрополита до Трєбника 1646 року. Торкаючись особливостей єпископського служіння, прав та обов'язків, з ним пов'язаних, П. Могила визначав ряд принципів. Духовне служіння освячене Святим Письмом; духовним особам надано особливої честі. Ця честь полягає у постійній турботі про спасіння душ пастви. Високе положення єпископів потребує від них бути повчальним прикладом для пастви. Єпископи поставлені не для панування, а заради блага й цілості свого стада. Паства у свого чергу повинна виказувати послух доброчесним архієреям (146). Спираючись на цю ідейну платформу, П. Могила обґрунтував і засади своєї власної юрисдикції — як предстоятеля православної церкви в Речі Посполитій і як екзарха Константинопольського патріарха. Зокрема, в передмові до «Антологіону» 1636 року — збірки повчань та правил богослужіння для київських «спудеїв» — П. Могила наголошував на законності своєї влади «архієрейской, митрополитанской и екзаршеской» (147).

Першим напрямком діяльності Київського митрополита у зміцненні митрополичої юрисдикції та виправленні вад церковного життя була боротьба П. Могили з порушенням канонів при введенні в духовний сан та обійманні церковних посад. Найпоширенішим тут було т. зв. «двоежонство» священників, яке зустрічалося навіть у вищих церковних верствах.

Так, яскравим прикладом принципового ставлення митрополита до порушення канонів у церковному житті стала активна протидія обранню на Перемишльську єпископську кафедру шляхтича Івана Романовича Попеля, який, за церковними канонами був «двоежонець». Хоча Попель і був обраний громадою, і навіть отримав королівський привілей, П. Могила відмовив йому в посвяті: «хоч би ангел з неба зійшов, але проти совісті та правил святих отців вчинити того не можемо» (148).

Як бачимо, і це важливо, Петро Могила, вирішуючи практичну проблему церковного впорядкування, відстоюючи свій суверенітет предстоятеля церкви, тут же формулює ще один дуже важливий принцип архієрейського служіння: діяльність єпископа-митрополита має бути повністю 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 справою аморальною, діянням «проти совісті». А без дозволу митрополита ніхто не має зайняти кафедру.

Принципова позиція П. Могили у справі Попеля зміцнила авторитет православної ієрархії, припинивши на довгий час спроби неканонічного обсаджування кафедр. Так само принципово діяв П. Могила і щодо рядових священників, що порушували канони у справах шлюбу. Перебуваючи ще у Львові після свого обрання та посвячення, митрополит виніс рішення з приводу скарги братчиків з міста Немиріва-Більського на місцевого священника-«двоєжонця». Цього ж вимагав митрополит і від інших ієрархів (149).

Іще одним заходом, спрямованим на зміцнення церковної організації, була ретельна перевірка митрополитом канонічної законності рукоположень священників. Відомо, що протягом десятиліть ця справа була надто стихійною: не завжди рукоположення здійснювалися єпархіальними архієреями (особливо за роки безієрархійного існування церкви); до того ж панування права патронату призводило до появи на священницьких посадах людей взагалі не висвячених, мирян. Відомою є справа Блячівського священника Стефана Старишина, документи про поставлення якого викликали підозру, але який довів-таки канонічність свого священства (150). Якщо ж священники не могли представити документів про висвяту («ставлених грамот»), втративши їх через нещасні випадки (крадіжки, стихійне лихо), то мусили подавати спеціальні свідоцтва від представників своєї громади про законність свого служіння. Лише тоді такі священники могли отримати від митрополита спеціальні свідоцтва замість втрачених.

У нових свідоцтвах фіксувалися обов'язки священників: як традиційні (добра поведінка, турбота про паству, здійснення у визначені дні літургій), так і нові настанови, викликані, очевидно, тодішніми вадами церковного життя. Зокрема, священники застерігалися від благословення неканонічних шлюбів (кровозміщення, кумовства та ін.); зобов'язувалися дванадцять разів на рік сповідатися перед старшим духовником і документально це засвідчувати; не залишати престолу без митрополічного дозволу та благословіння (151).

Ще одним напрямком 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 над станом церковного життя; заведення регулярних епархіальних соборів; створення митрополичої «консисторії» — церковного судового органу; реформа стосунків з братствами, єпископами, світськими патронами.

«Протопопи» та «візитатори» наглядали за парафіяльним духовенством та збирали «дохід митрополитанський», фактично забезпечуючи 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 (152).

Особисті візитації Петра Могили були двох видів. Перше — поїздки на спільні сейми до Кракова чи до Варшави, під час яких митрополит вирішував ті чи інші проблеми. Другим видом були спеціальні візитації, одна з яких, здійснена після Варшавського сейму 1635 року, тривала не менше п'яти місяців: П. Могила був у Вильні, у Мінську, Орші, Кутейні, в Буйницькому монастирі і у всіх містах, що лежали на Дніпрі, відвідуючи їх «яко пастир» (153).

Одним з важливих елементів церковного впорядкування стали епархіальні собори, які з ініціативи Могили скликалися щороку. На соборах проходила вже згадана перевірка канонічності духовенства та додаткова підготовка священників: екзамени на знання пастирських обов'язків, наставлення на правильне, канонічне виконання таїнств та треб (154). Відновлення такої практики не лише зміцнювало церковний устрій, але й зміцнювало соборне начало. Петро Могила здійснював варіант соборності, більш (принаймні на його думку як архієрея) прийнятний для традиційної православної церковності. Ця модель церковної соборності визначалася насамперед беззастережним визнанням владних та священницьких повноважень духовенства (звісно, за умов дотримання ієреями канонів та правил благочестя, про що вже згадувалось). Визнання пріоритету ієрархії та митрополита-предстоя-

теля в церковних справах було для П. Могили обов'язковою умовою канонічного церковного устрою, умовою, яка здатна була б запобігти конфліктам та «нестроєнням» в церковному організмі.

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, святоблिवого» — святкування «Неділі православ'я» та для совітування «про всі справи наші і порядки наші церковні», собор збирався владою митрополита і передбачався під його повним контролем: «...жадаємо і пастирсько упминаєм, щоб всі, без замешкання, на місце і день вище йменованний, під неблагословенням й винами канонними, ставилися й прибували, по-іншому не чинячи» (155). Водночас П. Могила прихильно та поважно ставився до такої важливої складовості соборного устрою церкви, як виборність духовенства, роль громади в обранні кандидатів на церковні посади. Єдиною вимогою тут була відповідність кандидатури канонічним настановам (справа з обранням Івана Попеля також є тут прикладом). У більшості ж випадків митрополит шанував волю громади: вихваляв дбайливість Перемишльських братчиків у справах обрання духовенства; благословив обраного Львівським братством ігумена Онуфрієвського монастиря: радив Віленським братчикам обрати «старшим» Віленського монастиря чоловіка «ученого, політика і живота побожно-го» (156).

Інституцією, яка практично здійснювала правничий механізм митрополичої юрисдикції, стала консисторія, яка значно розвинула принципи «митрополитанського суду», про який вже йшлося. Головним тут було скасування звичаю вирішувати тяжби серед духовних світських судом. Справи духовних мав розбирати церковний суд: «священника... парафіяни тамошні не мають за жоден поступок самі судити і до власного пана і права світського потягати, тільки до суду нашого митрополитанського, під неблагословенням та клятвою тих, хто спроти цього чинить...» (157).

Консисторський суд почав працювати, очевидно, з кінця 1634 або початку 1635 року. Розбираючи різні конфлікти серед духовенства, консисторський суд мав у своєму складі 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 (158)

Зміцнення П. Могилою митрополичої влади, вдосконалення ієрархічного правління, зіткнулися з місцевою традицією церковно-суспільних відносин.

А саме: із ставропігією братств та монастирів; із самовладдям єпископів — фактично автономних духовних феодалів; із владою численних патронів, чия юрисдикція об'єктивно потребувала узгодження із церковною.

Добре розуміючи значення братств для православної церкви, особливо у скрутні часи початку XVII століття, П. Могила не міг не обмежувати деякі їхні претензії. 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-Онуфріївського монастиря, Петро Могила писав: «...будучи простими лаїками (миряними — авт.)... підноситесь аж не тільки над Архімандрітським, 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 преложили,— ви, безвладною своєю владою, навіть сліпим натхненням, з урядів їхніх церковних скидаєте, з монастирів та з спокійного іночеського мешкання вимітаєте і словами неналежними та нешановними досаждаете...» (159).

Про те, що це був не поодинокий випадок і що з перебільшеннями братчиками своїх повноважень стикалися за часів П. Могили й інші ієрархи, свідчить, наприклад, позов від імені Перемишльського єпископа Сильвестра Гулевича до братчиків на його духовний суд з приводу «неналежного» втручання мирян у справи церковні (зокрема суду над священиками) (160).

У грамоті до Луцького братства щодо справ Київського собору 1640 року, згадуючи про тяжкий стан церкви, яка зіпсована, «правда, не в догматах віри, які тримала непорушно, але у звичаях щодо молитви та побожного життя», П. Могила засуджував ті братства, які «предков своїх ревність отвергши і нрави поправши, каждый свояси і хочет і делает...» (161).

Перший досвід в стосунках з церковним громадянством Петро Могила отримав ще не будучи митрополитом, у 1631—32 роках, коли дійшов компромісу з Київським Богоявленським братством з приводу заснування колегії. Взявши ще у 1631 році — як Києво-Печерський ахрімандрит — опіку над Київським братством та його школою, П. Могила став старшим братчиком, а козаки, будучи ще з часів Сагайдачного членами братства, брали участь в укладенні компромісної угоди і надалі обіцяли П. Могилі підтримку (162).

І надалі головним засобом полагодження стосунків з братствами для П. Могилы було не конфліктування, але принципове відстоювання своєї гідності як предстоятеля Київської митрополії, а також дипломатичні й дуже наполегливі намагання якомога тісніше особисто брати участь у справах братства.

Бачимо, як митрополит, наполегливо відстоюючи свій суверенітет архиєпископа, не побоюючись користатися своїм правом «святительського неблагословення» і анафемати щодо порушників церковної дисципліни, переконав таки Львівських братчиків повернути вигнаного Онуфріївського ієгумена на його місце (163). Бачимо також активне листування, наприклад, з Перемишльським Свято-Троїцьким братством у 1643—44 роках. Митрополит оголошував збирання коштів на користь братства; виявляв ініціативу у обговоренні незгод і нестатків у братстві та твердо наполягав на їх подоланні (164). А у грамоті 1646 року до Віленського братства П. Могила подавав рекомендації щодо обрання нового настоятеля Віленського монастиря та настанови делегатам наступного сейму: «яким способом й пред якіе особы маємося о справах церкви Божой належачих и о покое на сейме поминати... для посполитого добра и умирения церковного» (165).

Зауважимо, що особливе значення у впорядкуванні стосунків з братствами набув статус Петра Могилы як екзарха константинопольського патріаршого трону. Цим статусом митрополит впевнено користувався, особливо коли йшлося про ставропігійні братства. Титул екзарханамісника чимало допоміг подолати протиріччя між ставропігією братств та владою П. Могилы як митрополита.

Виправляючи вади децентралізації церковної влади, Київський митрополит постійно працював над збереженням свого контролю над єпископами, часом обмежуючи їхню шляхетську вільність. П. Могила використовував насамперед канонічні засоби, такі, як посвячення нарече-

них єпископів. Невід'ємною складовою посвячення було виголошення ісповідання віри та клятва, що давалася майбутніми архієреями. Крім символу віри східної церкви, ця клятва містила обітницю достойного пастирського служіння, згідно з канонами, дбайливого ставлення до церковного майна.

Навіть коли П. Могила доводилося розв'язувати конфлікти (або ситуації, близькі до конфліктних) з єпископами, він прагнув, як і в стосунках з братствами, зміцнити свій суверенітет як предстоятеля православної церкви. Петро Могила вимагав від єпископів відновлення церковного життя у храмах, переданих за рішенням уряду від уніатів, слідкував за тим, щоб єпископи вчасно реагували на порушення церковної дисципліни, інколи в інтересах церкви контролював рішення місцевих ієрархів з майнових питань.

П. Могила та його адміністрація прагнули принаймні послабити негативний вплив традицій господарського патронату на церковний устрій. Серед заходів, що здійснювалися тоді в цьому напрямку, були намагання підпорядкувати, «закріпити» православні парафії за впливовими довіреними особами з православної шляхти або братств. Іншим шляхом було підпорядкування парафій впливовим та матеріально спроможним православним інституціям, особливо монастирям. Нарешті, вживалися вимоги чітко визначати права та обов'язки патронів при укладанні т. зв. «фундушових» записів. Ієрархи, передовсім, сам митрополит, відмовлялися від посвяти недостойних осіб, своєвільно, протиканонічно презентованих патронами на церковні посади. Використовувалася (насамперед через відмовлення у посвяті) кожна можливість контролювати призначення та звільнення священників у парафіях, що належали патронам (166).

Головним результатом реформи у православній церкві, проведеної під проводом Петра Могилы, було — у перше у XVII столітті — досягнення цілісного функціонування церковної організації як системи, здатної виконувати в суспільстві розмаїття духовно- та соціально-значущих функцій.

Ще одним аспектом внутрішньоцерковного життя Київської Митрополії XVII століття була діяльність монастирів. Своєрідність монастирського життя ґрунтувалася на кількох засадах. По-перше, виключною була роль «чорного» духовенства та його організації у православній церкві. Монастирі були специфічною «етичною» спіль-

нотою, зразком втілення у життя християнських настанов. Крім того, монастирі та інститут чернецтва були і є своєрідним «онтологічним зерном» православної церкви, концентруючи навколо себе суспільно прийнятні форми сублімації релігійних почуттів, насамперед у формах християнського аскетизму. А оскільки решта православного духовенства (т. зв. «біле») не є носіями аскези, то саме існування чернецтва є своєрідним «виправданням» існування інституту мирян — без пошкодження психологічних засад християнської релігійності. Крім соціально-психологічної стабілізації у православній спільноті, монастирі традиційно виконували і функції стабілізації і суто соціальної — являли собою альтернативні форми організації індивідуальної та групової життєдіяльності. До того ж, монастирі, будучи носіями сакральної традиції, об'єктивно ставали осередками церковної культури, причому культури писемної, розвиваючи богословсько-літературну діяльність, книжну справу, систему церковної освіти. Не дивно, що така важлива сакральна та суспільно-культурна роль чернецтва і монастирів була спроектована на деякі принципи церковно-адміністративного устрою православної церкви. Найголовніший з них — рекрутування єпископату виключно з лав чернецтва. Монастирське життя набувало тому ваги і зовнішньої, правної. Спочатку з точки зору права церковного, а після злуки — «симфонії» церкви з державою — і з позиції державного законодавства. Тим більше, що особливе становище церкви у феодальну епоху підкріплювалося матеріально. Тож і монастирі виступали як феодальні власники — часом великі й потужні.

Другий аспект існування монастирів у XVII столітті пов'язаний з особливостями суспільної системи, в рамках якої доводилося діяти православної церкви.

В умовах Речі Посполитої це були: феодальна демократія з автономією земельних власників та власників майна, що базувалася на звичаєвому або прецедентному праві; право патронату, як форма здійснення відносин феодального васалітету; інститут ставропігії — як конкретна форма впорядкування церковного життя в умовах послаблення централізованої структури та наявності закордонного релігійного центру. До політичних обставин слід додати процес впровадження Берестейської унії 1596 р.

У XVII століття монастирі, як і православна церква в цілому, вступили у кризовому стані, який фіксувався су-

часниками, починаючи ще з попередніх часів (167). Криза ця мала внутрішні виміри, пов'язані з порушенням традицій монастирського життя, та зовнішні, пов'язані з активними намаганнями керівництва «з'єдиненої» церкви перевести монастирі під свою юрисдикцію. Порушення чернечих традицій (спільного життя, відмови від власності та ряду зв'язків, недотримання моральних засад та принципів аскетизму) викликало протягом століття потужну ідеологічну реакцію. Серед видатних ідеологів відновлення чернечого життя на Україні першим назвемо Івана Вишенського. Захищаючи принципи чернечого аскетизму, Вишенський, сам афонський монах, апелював до святоотецької традиції — чину св. Василя Великого, виступаючи як проти науки, яка виходить за межі віровчительно-богослужбових справ («позорище мисленне», «козні і хитрощі словесного баснословія»), так і проти «змиршення» монахів у римській церкві (168).

Вишенський був закликаний у 1605 році до України: побував у Львові (де критикував братчиків за потяг до світської науки), кількох монастирях, 1606 р. повернувся до Афону. Вишенський вже на той час не знайшов на батьківщині відгуку своєму радикальному аскетизмові. Але погляд на грецькі спільножитні монастирі (особливо афонські) як на зразок міцно тримався на Україні й Білорусі. Двічі побував на Афоні, перейнявшись святоотецькими традиціями, ще один видатний провідник українського чернецтва у XVII столітті, Йов Княгиницький. Після повернення з Афону користувався величезним авторитетом; до нього зверталися настоятелі інших монастирів за допомогою у реформі монастирського життя на спільножитніх засадах. Заснував кілька монастирів, найвідомішим серед яких був Великий (Манявський) скит. Заснований десь у 1612 році, цей монастир у 1620 році, незадовго до смерті Княгиницького (1621) отримав статус ставропігії та благословенні грамоти від східних патріархів (169).

Помітною була діяльність настоятеля (архімандрита) Віленського Свято-Духівського (братського) монастиря Леонтія Карповича, — проповідницька, літературна, організаційна (170). Видатними ідеологами та організаторами монастирського життя були Єлисей Плетенецький, киево-печерський архімандрит у 1599—1624 роках, та Ісайя Копинський, який, починаючи з 1616 року, організував діяльність т. зв., «задніпровських» монастирів — Межигірського, Густинського, Ладинського (171).

Нарешті, ідеологом чернецтва по праву вважався Києво-Печерський архімандрит (з 1627 року), потім Київський митрополит, Петро Могила. Іночеське життя, вважав П. Могила, є досконалим християнським життям, основою якого є нестягання, послухання, любов. Позбавлення мирських пристрастей, смирення, терпіння, молитва, орієнтація на самопізнання та Богопізнання не означають, однак, пасивності, «празності». П. Могила орієнтує ченців на діяльну працю, але з розумінням суті обраного духовного шляху (172).

Ідеологія відродження чернечого життя неодноразово протягом XVII століття втілювалася у численних настановах до організації монастирів. Вони містилися у братських уставах, у соборних постановах, таких як «Совітування про благочестя» (1621) та монастирському уставі Собору 1640 року, написаному Києво-Микільським ігуменом Ісайєю Трофимовичем-Козловським (173).

Говорячи про шляхи організації, тобто закладання монастирів у XVII столітті, зазначимо, що головним було здійснення права патронату фундаторами або спадковими патронами тих чи інших монастирів. Природно, це пов'язано було з тим, що кожен монастир мав певне матеріальне забезпечення — територію, будівлі, маєтності. Часом це були села з селянами, стави, корчми, права на збирання мита (174). Усе це мало «подаватися» і гарантуватися патронами.

Крім монастирів, що мали вже певну історію свого існування, як наприклад, Михайлівський Золотоверхий, Почаївський, Дерманський, Київський Пустинно-Микільський, Видубицький, Унівський, Овруцький, Слуцький, бачимо у XVII столітті велику кількість новозбудованих монастирів. Важливим чинником такого руху за утворення нових монастирів (крім головної причини — релігійної ревності фундаторів) було намагання православної спільноти протистояти запровадженню унії. В умовах, коли церковна організація на початку XVII ст. була розпорошена, ієрархія православна майже знищена, монастирі ставали важливим засобом збереження церковного життя — з їхньою майновою та юридичною автономією.

Головними фундаторами монастирів виступали православні церковні братства або окремі патрони, переважно шляхтичі-землевласники. Іноді, коли заможні шляхтичі були членами братств, братські та шляхетські фундації співпадали та доповнювали одна одну. Так, одними з

найвідоміших братських монастирів були Львівський Свято-Онуфрієвський та Віленський Свято Духівський (1600). За допомогою шляхетських фундацій повстали такі відомі братські монастирі, як Могилівський (1618), Луцький Чесного Хреста (1624), Київський Богоявленський шкільний (1615). І, нарешті, ціла низка монастирів на українських та білоруських землях повстали завдяки шляхетським фундаціям. Лише у першій половині століття — понад п'ятдесяті (175). Найвідомішими фундаціями були фундації шляхтичів Долматів, князів Огинських, князів Вишневецьких, Раїни Гарабурдиної, Єлизавети Гулевич, Богдана Стеткевича та Олени Соломерецької, Лаврентія Древинського, Ірини Ярмолинської, Севастьяна Мирського, Раїни Соломирецької. Зусиллями православної шляхти були засновані такі відомі монастирі, як Густинський (1612), Лубенський Мгарський та Ладинський (жіночий) (1619), 1620), Кутеїнський Різдва Христова (1631), Крем'янецький (1633), Загаецький (1637), Михайлівський Гойський (1639).

Фундаторами і патронами монастирів були також козаки. У XVII столітті традиційним стало їхнє опікування Межигірським, Терехтемирівським, Чигиринським монастирями. Бачимо також кілька нових козацьких фундацій: Чеснохресний у Полтаві (з 1650), Святомиколаївський, Змієвський (1668) та Святоуспінський (1671) (176).

Упродовж XVII століття суспільний та внутрішньоцерковний статус православних монастирів у Київській митрополії пройшов кілька етапів своєї еволюції. Так, перші два десятиліття проходили під знаком руху за відродження традиційних засад спільножитнього чернечого життя. Фактом стає ідеологія повернення до афонських зразків, пошаною користуються представники чернецтва, що мали досвід Афону. Тривала масова фундація нових православних монастирів силами братств та окремих патронів. Причому умовами усіх фундацій були: спільножитній устрій на засадах чину св. В. Великого; перебування у православ'ї, тобто у юрисдикції Константинопольського патріарха. Це було тим актуальніше, що саме на цей період припадають надзвичайно активні спроби уніатських митрополитів М. Рогози та І. Потія підпорядкувати собі православні монастирі (177). На цьому етапі у новофундованих монастирях засади автономії зміцнюються фундаційними документами та статусом ставропігій. Крім найстаріших монастирів, таких як Печерська Лавра, цей статус — разом з відповідними братствами —

отримували монастирі Львова, Вільна, Слущка, Луцька, Києва тощо. Таким чином, у багатьох випадках, спираючись на підтримку патронів, православні монастирі стали ще одним осередком збереження православної церковності в період безієрархійного існування.

У 20-ті роки монастирі Київської митрополії були залучені до перших спроб церковного впорядкування, які здійснював відновлений єпископат на чолі з митрополитом Й. Борецьким. Відбувся поділ мережі монастирів територіально та адміністративно. Виділялися монастирі князівства Литовського, воєводства Руського (Галицького), Белзького і Подільського; воєводства Київського, Волинського, Брацлавського. Кількість монастирських фундацій зменшилася (нараховується 5 нових монастирів), але залишалися сталими вимоги: послушенство Константинопольському патріархові та залежність від православного Київського митрополита (178). Монастирське життя стало в центрі уваги єпископату: приймалися спеціальні соборні рішення («Совітування про благочестя»). Також здійснювалися спроби міцніше прилучити монастирі до єпископських юрисдикцій. М. Смотрицький у 1624—26 роках добився на Сході скасування також і монастирських ставропігій.

Монастирська автономія, базуючись на традиції патронату, часто у ці роки допомагала у стосунках з королівською владою. Так, багато з монастирських маєтків розміщувалося у королівських володіннях, маючи самого короля патроном. І хоча Сигизмунд III не визнав православної ієрархії, але користувався «правом подавання» — це стосувалося найбільших монастирів з великими маєтками. Так, у 1625 році король пожалував Києво-Печерську архимандрію З. Копистенському; у 1626 році Кирилівське ігуменство (у Києві) пожалував Софонію Жеребилу. У 1627 році привілей на архимандритство у Печерській Лаврі одержав Петро Могила. На основі права патронату ті ж самі печерські архимандрити активно боролися за лаврські маєтки на всій території Речі Посполитої (179).

Наступний етап існування монастирів Київської митрополії починається з 1632—33 років, з легалізації православної церкви у Речі Посполитій. Так, «Пункти заспокоєння» 1632 року спеціально містили збереження ряду монастирів за православними — для резиденції митрополита, єпископів (180). Можна говорити про певну стабілізацію життя монастирів у роки правління П. Мо-

гили. Фундувалися нові обителі, причому з'являлася нова форма ставропігії — залежність безпосередньо від Київського митрополита. Це виявилось можливим тоді, як П. Могила став «екзархом Константинопольського трону». Піклування про монастирі у цей період залишалося важливим моментом церковних реформ П. Могили. Згадано вже було про розробку ним ідеології чернечого життя. Монастирський устав був прийнятий на Київському соборі 1640 року. Зміцнення церковної централізації у могилянську добу торкнулося і монастирів. У цьому ж уставі читаємо, що «монастирів нових, ні великих, ні малих, не засновувати без привілеїв та без єпископського благословіння» (181). Відзначається також величезна дбайливість П. Могили про матеріальний стан монастирів, особливо тих, що знаходилися у митрополичій єпархії. Були проведені значні ремонтні та реставраційні роботи у Видубицькому монастирі (повернутому 1635 року від уніатів), у Києво-Печерській Лаврі, Києво-братському монастирі. Петро Могила звертався також за підтримкою у цій справі до російського царя Олександра Михайловича. Повстали і зміцнилися у цей період київські жіночі монастирі: Вознесенський, Богословський, Флоровський. У Білорусі настоятелем Віленського монастиря був митрополичий намісник Самуїл Шицьк — Залеський. Під його наглядом була ціла низка монастирів (182).

Правда, згадана стабілізація була відносною — через ряд екстраординарних подій. Зіткнення між православними і уніатами у 30-ті роки не обминули і монастирів. Позначився на долі задніпровських монастирів конфлікт Ісайї Копинського з Петром Могилою. Навесні 1638 року, під впливом агітації Копинського проти П. Могили (звинувачення того в уніатстві, погрози віддання православних монастирів католикам), відбувся масовий вихід ченців Густинського Мгарського та Ладинського монастирів за кордон, у Росію. Густинський монастир деякий час стояв спустошений, доки, починаючи з 1640—41 років, з ініціативи самого П. Могили, там знову не відновилося чернече життя (183).

Свідченням про стан православних монастирів та чернецтва у першій половині XVII століття може бути відомий полемічний твір «Літос» (1644). Розглядаючи оцінки, подані там, слід врахувати попередню досить самокритичну позицію православних, коли йшлося про рівень впорядкованості монастирів. На фоні такої традиції

позитивні оцінки, якщо вони трапляються, виглядають більш об'єктивно. Тим більше, що у «Літосі», мабуть, навмисне, акцентується на чеснотах монастирів, які не мали великих маєтків, а братія мусила жити працею своїх рук. Цікаві дані про кількість ченців: у Межигірському — понад 150, у Пустинно-Григорському — до 80-ти, населеників скиту (Манявського) на Покутті нараховувалося до двохсот «ангелів». Крехівський мав десятки ченців. Кутейнський — до 200 братів. На той же час монастирі, що опинилися під владою уніатів (базиліанської конгрегації) доходили до спустошіння. «Літос» згадував сумну долю Супрасльського, Лавришевського, Невогородського, Черейського, Лещинського, Жидичинського, Дорогобужського монастирів (184).

У другій половині століття (умовно, виходячи з суспільного контексту, вона починається з 1648 року, з початку Хмельниччини) стан монастирів визначається еволюцією суспільно-політичного статусу українських та білоруських земель в контексті стосунків Речі Посполитої та Росії. Гетьманська влада підтвержувала права монастирів на володіння маєтками (185). Підтримав Б. Хмельницький і «духовне посольство» 1654 року, де активно піднімалося питання про статус монастирів. «Духовні статті» українців містили вимоги збереження давніх прав для усіх архимандрій та ігуменств, включаючи перебування настоятелів на посаді до самої смерті і вільне обрання нових. Також вимагалось компенсації маєтків, що залишалися після приєднання під владою Польщі, маєтками на Київщині. Київські монастирі склали окремі грамоти, де писали про свої потреби. По дві грамоти було від Києво-Печерської Лаври та Києво-Михайлівського (Золотоверхого) монастиря, підписані гетьманом та настоятелями. Братський училищний послав три грамоти (від намісника, гетьмана та військового писаря, вихованця братського училища, Івана Виговського). За Микільський Пустинський монастир до царя писали Б. Хмельницький, Виговський та настоятель І. Гізель. За Видубицький просив сам Б. Хмельницький. До того було прикладена спільна чолобитна настоятелів з докладним переліком потреб та прохань кожного з них. Цар підтвердив частину прав на маєтності, юрисдикцію над селянами у монастирських маєтках; надав жалування Печерському архимандриту та монастирям.

Після остаточного приєднання Лівобережжя до Росії за Андрусівською угодою та «Вічним миром» становище

монастирів знову стабілізувалося (порівняно з періодом громадянських воєн середини століття). Підвищенню матеріального рівня, безумовно, сприяли як суспільна стабільність, так і надзвичайно розширені можливості для спілкування з Росією, зокрема, походів до Москви за «милостинями» та «жалуваннями» (186).

Політика державних та церковних кіл Росії, гетьманської влади і частини українського духовенства, спрямована на підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату, складала передумови для нівеляції особливостей монастирського устрою в Україні.

Одним з перших, але дуже показових проявів цього було перепідпорядкування наймогутнішого українського монастиря — Києво-Печерської Лаври. У 1683 році помер архімандрит І. Гізель. Новообраного архімандрита Варлама Ясинського благословив уже московський патріарх Йоаким. Він же у 1684 році надав Ясинському утвєрдительну грамоту на архімандрію. Так була скасована давня константинопольська ставропігія Печерського монастиря; замість того була надана московська. Очевидно, ця акція стала важливою прелюдією до підпорядкування Київської митрополії Москві (187).

Після приєднання Київської митрополії до Московського патріархату та останнього розподілу українських та білоруських земель між Росією та Річчю Посполитою на Правобережжі поступово складався інститут т. зв. «закордонних монастирів» Київської митрополії (у XVIII столітті — епархії). В умовах «нової» унійної політики варшавського уряду та відповідної діяльності правобережних єпископів (про це докладніше буде далі) правобережні монастирі стали останніми осередками православного церковного життя та культури. Причому характерними були і послаблення адміністративного управління з боку «закордонної» Київської митрополії; майже абсолютна суверенність настоятелів; обмеження впливу православної світської спільноти, особливо братств; погіршення матеріального становища через зменшення фундацій та пожертвувань. Усе це вело до зменшення кількості ченців, загального занепаду православного монастирського життя на Правобережжі (188).

Нарешті, кілька слів про деякі особливості впорядкування православних монастирів на території Київської митрополії, як вони склалися протягом XVII століття. За типом юрисдикції виділилися три види монастирів. По-перше, це були монастирі, що традиційно належали до

юрисдикції Київського митрополита та єпархіальних єпископів. По-друге, це були ставропігії Константинопольського патріарха: від найдавніших (як Києво-Печерська Лавра) до «нових» (братських монастирів Львова, Вільна, Слуцька, Києва тощо). Ці монастирі були майже повністю самостійні; константинопольський патріарх тільки підтвержував обрання настоятелів. Але за митрополитства Петра Могили тут відбулися певні зміни. П. Могила, користуючись правами патріаршого екзарха, поступово підпорядковував собі ставропігії. Тим більше, що за Петра Могили особливо розвинувся третій вид монастирів — суто митрополичі ставропігії. Це були або фундації за участю митрополита, або відповідні завіщання патронів (189).

Керували монастирями настоятелі. Настоятелі найбільших носили титул архімандрита (Києво-Печерська Лавра, Віленський Свято Духівський монастир, Слуцький Святотроїцький, Почаївська Лавра). Решта називалися ігуменами. Якщо монастир був невеликий — менше, як 6—8 чоловік братії — ігумена титулували старцем; такі монастирі були під началом більших (правило монастирського уставу, прийнятого собором 1640 року). Загалом практикувалася виборність настоятелів, пізніше, очевидно, з часів Могили, до деяких монастирів своєї єпархії (наприклад, Віленського та Слуцького) настоятелів призначав сам Київський митрополит. Право патронату здійснювалося через «презенту» патрона перед посвятою обраного кандидата на настоятельство. У братських монастирях настоятеля обирала чернеча братія, обов'язково узгоджувала це з братством. Кандидат або направлявся до Києва для посвяти, або повідомлював митрополита і чекав письмового благословення. Разом з благословенням кожному новопоставленому ігуменові діставалася митрополича настільна грамота. Там розписувалися права настоятеля, його пастирські обов'язки, містилося повчання, звернене до братії. Іноді — настанова щодо стосунків з білим духовенством (якщо монастир керував навколишніми парафіями) та братствами.

Серед інших посад назвемо намісника (вікарія), духовника, екклесіарха та уставника (завідували богослужбовими справами). Монастир користувався особливим авторитетом, якщо у складі братії був освічений та вмілий казnodій (проповідник). Популярними тут були вихованці Київської школи (190).

Питання про якісний стан чернечого життя, його від-

повідність канонам та приписам є найскладнішим, бо отримати зараз можемо хіба що опосередковані свідоцтва. Орієнтуючись не на окремі приклади побожного життя серед ченців, які були широко відомими, а на загальний рівень, можемо робити лише деякі припущення.

Скоріше за все, налагодження монастирського життя в Київській митрополії у плані внутрішньої якості все ж відбувалося. Занепад і руйнація попередніх часів були значною мірою подолані. Здається, автор «Літосу» не боявся відверто наводити приклади чернечого подвижництва, бо спирався на реальність, яка до того ж перевірялася.

Але, якщо продовжувати розмову про той же середній рівень, бачимо, що проблеми дотримання ченцями монастирських приписів зберігалися постійно. Так, «Совітування про благочестя» аж 1621 року висуває нагальне завдання переймати досвід Афону після двох десятиліть активного руху за відродження монастирського життя. Зовсім не випадково розмірковував про призначення чернецтва Петро Могила. Його наполегливі наголоси на нестяжанні, послушанні, позбавленні світських пристрастей, очевидно, свідчили про серйозні та, головне, масові негаразди у чернечому середовищі. Згадаємо, також, що невідповідно П. Могила розвивав ідеологію пастирського та єпископського служіння в руслі своїх церковних реформ. Нарешті, приписи монастирського уставу 1640 року про необхідність спільножитнього устрою (принаймні трапези); про пошану молодших до старших; про заборону ченцям вінчати, хрестити, кумитися (!), носити дорогий одяг; про обов'язок жити саме у монастирі, а не у селі чи місті — свідчать про те, з якими масовими та постійними порушеннями тоді доводилося вести боротьбу.

Навіть говорячи окремо про культурно-освітню, богословсько-літургійну, видавничу справу у Київській Митрополії, постійно матимемо на увазі, що будь-яка діяльність на цій ниві здійснювалася тоді вченими ченцями. Це надавало особливої ваги монастирському життю як чиннику життя загальноцерковного та загальнонаціонального.

У другій половині XVII століття суспільно-політичний розвиток Правобережжя у складі Речі Посполитої та визначили ряд специфічних особливостей внутрішньоцерковно-Гетьманської України у складі Московської держави ковного життя Київської Митрополії. Польсько-російсь-

кими угодами 1667 та 1686 років та договорами Війська Запорізького 1654, 1659 та 60-х років з Росією були сформульовані та юридично зафіксовані окремішні моделі церковно-державних стосунків та впорядкування релігійного життя як у Гетьманщині, так і в Польсько-Литовській державі. Тим самим фактично закріпився не лише політичний розподіл українських земель, а і розділ Київської митрополії.

Польсько-литовська адміністрація та католицька спільнота в Речі Посполитій відмовилися від політичних та правових засад впорядкування релігійного життя, сформованих в епоху короля Владислава IV. Це фактично відкинуло релігійну ситуацію в державні на початок століття. Слабкість же соціальної бази та політичної підтримки православ'я сприяли відновленню унійної політики урядових кіл та частини православної ієрархії.

Головним організатором нової унійної комбінації був Львівський православний єпископ Йосип Шумлянський, який заручився підтримкою кількох ієрархів та ряду світських осіб.

Перше звернення Шумлянського та його прибічників до папського нунція з виявом готовності прийняти унію та з проектом її запровадження відбулося у 1677 році. Наголошувалося на секретності акції та обережному її проведенні, щоб запобігти народним заколотам. Парафіяльне духовенство мало потроху змінюватися на осіб благонадійних. Були висунуті вимоги ініціаторів унії з православного боку: посади єпископів, архімандритів, коад'юторів.

Другим документом була особиста записка Шумлянського з викладом програми поширення унії. Наголошувалося знову на секретності акції. Пропонувалося підпорядкувати православних рішенням, обов'язковим для уніатської церкви. Переслідуючи духовних, які не погоджуються на унію, пропонувалося прикладати зусиль для повернення до унії православної шляхти та найвидатніших членів православних братств.

Ставши «адміністратором Київської митрополії» та добившись від короля диплому на Печерську архімандрію (на території Речі Посполитої), Й. Шумлянський видавав себе за православного і перед Константинополем, і перед Москвою. Він зміцнював свою юрисдикцію, намагаючись насамперед розірвати зв'язки підлеглого йому православного духовенства з Київською митрополією на Лівобережжі. Справся він у цілому значною мірою на

відому сеймову постанову 1676 року про заборону православним спілкуватися з одновірцями за кордоном. Шумлянський користувався підтримкою короля та шляхти. Король видавав церковні посади та бенефіції, усякі пільги лише прибічникам Львівського єпископа, удаючись у разі конфліктних ситуацій до прямого судового переслідування противників унії. Використовуючи практику патронату, Шумлянський мав допомогу від шляхти, яка на місцях спонукала або примушувала парафіяльних священників визнати владу його та його намісників (191).

До того ж тривав неухильний процес конфіскації на користь уніатів — духовних та шляхти — маєтностей Київської митрополії, які після «Вічного миру» 1686 року залишалися на території Речі Посполитої. Крім маєтків київського митрополита та Печерської Лаври, які відійшли до Шумлянського, у володіння уніатського духовенства та шляхти чи то насильницькими засобами, чи через королівське «надання» передавалися маєтки багатьох православних монастирів. Підривалася матеріальна основа існування саме православної церковної інституції.

Нарешті, змінилися засади впорядкування церковного життя. Крім скасування братських ставропігій та ізоляції православної спільноти, фактично скасована була виборність духовенства та його канонічна спадкоємність у православних традиціях. Зібрання для виборів єпископів були фактично унеможливлені: зменшилася кількість православної шляхти, а селяни й міщани під впливом патронів-католиків та міських урядовців не могли вільно висловлюватися. Та й королі не схильні були підтверджувати елекцію православних єпископів. Подібне підтвердження, як і на початку століття, могло бути дане лише за умови, що обраний ієрарх перейде на унію.

В результаті на території Правобережжя була фактично розрушена православна ієрархія. Осередками православного церковного життя залишилися парафії. Вони подекуди продовжували за звичаями обирати священників і посилати їх на висвяту за кордон, — до Києва, у Молдову. Але практика патронату, потреба у підтвердженні церковних посад місцевими феодалами і тут стояла на перешкоді православним.

При цьому унійна політика не декларувалася, вона виглядала зовні як зміцнення влади «руських» ієрархів. З ужитку зникли будь-які згадки про відмінність між уніатами та православними.

На той час, як унія поширювалася вказаними заходами, протидія з боку православних не могла виявитися систематичною. Нова політика протягом певного часу (майже до кінця XVII століття) здійснювалася секретно. По-друге, шляхта, найактивніша в політичному житті Речі Посполитої верства, не була вже опорою православ'ю. Його могли підтримати лише верстви або повністю безправні у тодішньому суспільному ладі (селяни), або значно обмежені у політичних правах (міщанство та православне духовенство). Неможливість систематичного опору підтвердив з'їзд представників братств 1681 року у Новому Дворі (192).

На Лівобережжі, у Гетьманській Україні православна церква, отримавши статус державної, набула на певний час нових імпульсів для свого впливу на суспільство та для внутрішнього розвитку. Однак, етатистські та централізаторські тенденції, притаманні абсолютистському режимові; який формувався в Росії; зумовили поступову інкорпорацію Київської митрополії до політичної системи Росії та до московської церкви.

Під час Визвольної війни ідея пошуку у православно-го царя захисту від релігійних утисків поєднувалася з ідеями переводу під руку Москви усїєї України. Поширені у народній свідомості, подібні ідеї зустрічали досить стримане ставлення серед ієрархії. Варто згадати ставлення митрополита С. Косова до царської адміністрації, а також намагання «духовного посольства» у липні 1654 року зберегти автономний статус Київської митрополії щодо московської духовної влади.

Ситуація значно ускладнилася у часи «Руїни», коли зросла політична та військова залежність Лівобережжя від Росії. Вже за «Переяславськими статтями» 1659 року князь Трубецької призначив місцєблюстителем Чернігівського єпископа Лазаря Барановича, який додатково до грамот від Б. Хмельницького та С. Косова на чернігівську кафедру просив «презенти» і від московського царя. У 1660 році делегація київського духовенства просила у нього ж дозволу обрати митрополита з огляду на те, що Д. Балабан не перебуває у Києві. Москва тоді не наважувалася офіційно ініціювати розкол Київської митрополії. Але позиція вищого українського духовенства порівняно з 1654 роком значно змінилася.

На початку 60-х років Москва іще фактично визнавала над Києвом Константинопольського патріарха. Це проявилася у 1663 році, коли патріарх наклав клятву на

М. Филімоновича, якого Москва висвятила в єпископи та хотіла зробити місцеблюстелем. Московське посольство мусило у Константинополі виправдовуватися (193).

Наступна ініціатива до з'єднання була висунута у 1665 році гетьманом І. Брюховецьким. 4-й пункт «Статей Брюховецького» містив прохання, щоб до «Киева 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» (194). Відповідь царського уряду була знову обережною: він обіцяв почати зносини з Константинопольським патріархом з цього приводу. 1666 року київське духовенство знову послало до Москви делегацію за дозволом обирати митрополита. Остаточне рішення було відкладене на Московський собор 1666—67 років.

Одним з актів Московського собору, що підготував підпорядкування Київської митрополії, було піднесення статусу Чернігівської єпископії до архієпископії, підтримане Олександрійським та Антіохійським патріархами (195). Здійснене з огляду на те, що Чернігів, у випадку відходження Києва до Польщі за Андрусівським миром 1667 року, міг стати церковним центром Лівобережжя, це рішення демонструвало намагання Москви поширити юрисдикцію на Київську митрополію.

За правління гетьмана Дорошенка, коли митрополит І. Нелюбович-Тукальський спробував об'єднати Київську митрополію під своєю духовною владою, московський уряд і духовні 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 був зв'язок церковного єднання з політичним об'єднанням. Водночас царський уряд дав зрозуміти «польським» претендентам на київський митрополичий престол про безпідставність їхніх домагань. (196).

Очевидно, політичне зближення Лівобережжя з Росією в умовах постійних претензій правобережних ієрархів (прихованих уніатів) до кінця 70-х — початку 80-х років привели київське (лівобережне) духовенство до зближення з вищою московською ієрархією. Таке зближення рано чи пізно мало привести до того, щоб Київ церковний прийняв благословення від московського пат-

ріарха. Питання про дальший церковно-політичний статус Київської митрополії вирішувалося у ситуації, коли провідні політичні і церковні кола Гетьманщини після «Руїни» не бачили іншого виходу для стабілізації суспільства, окрім визнання московської влади і водночас збереження автономного управління.

Визначним був факт поступки Константинопольського патріарха Московському уряду. У 1675 році, коли на київську митрополичу кафедру був обраний Печерський архімандрит І. Гізель, патріарх Парфеній дозволив висвятити Гізеля у Москві. Це була поступка в одному з головних спірних пунктів між Москвою та Константинополем (197).

Остаточно справа інкорпорації Київської митрополії була вирішена протягом 1685—86 років за активної взаємодії гетьмана І. Самойловича, частини лівобережного духовенства та московської влади — світської та духовної.

У 1683 році, з ініціативи Самойловича, Варлаам Ясинський, обраний Києво-Печерським архімандритом замість померлого І. Гізеля, отримав благословення від московського патріарха. Так практично була скасована лаврська ставропігія, надана константинопольськими патріархами. Цей крок був останнім акордом тривалої прелюдії до остаточного підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату.

Протягом 1684—85 років відбувалися активні зносни Самойловича з новим константинопольським патріархом Яковом та московським Йоакимом з приводу зміни юрисдикції для Києва. Аргументами гетьмана на користь послушенства Москві були: і зазіхання на митрополичу кафедру уніатів з Правобережжя, і далека відстань від Константинополя, і турецьке панування там, і ускладнення посвяти у зв'язку з тим. На той час, як Йоаким, природньо, виявив прихильність до бажань та планів Самойловича; Яків відмовився, пославшись на потребу дістати згоди східних патріархів та великого візіря (198). Сам же Самойлович у зміні церковного управління переслідував мету зменшення політичної влади українського духовенства порівняно з гетьманською владою.

У лютому 1685 року московський уряд видав грамоту-розпорядження Самойловичу про проведення виборів київського митрополита без зносин з Константинополем. Наказано було послати кандидата до Москви на посвячення. Таким кандидатом виявився Луцький православ-

ний 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 Самойловича.

Четвертинський був обраний київським митрополитом на елекційному соборі 8 липня 1686 року, який проходив під наглядом представників гетьманської старшини. Особлива очікувальна позиція київського духовенства (між Москвою та Константинополем) виявилася у вимогах-умовах, якими духовенство обставляло посвяту митрополита у Москві. У листі до гетьмана Самойловича духовенство зазначило, що собор не може вирішувати питання про зміну юрисдикції з огляду на санкції («клятву») константинопольського патріарха. Перехід може відбутися, лише коли константинопольський патріарх сам звільнить Київську митрополію відповідним актом. Зраду Константинополю київські духовні вважали поганим прикладом для православних Правобережжя (тих одразу ж змусять підкоритися папі). Відзначалася також необхідність зберегти традиційні права і вольності духовенства та протистояти «московським обикlostям» у богослужінні та церковному впорядкуванні (199).

У липні Самойлович відрядив до Москви посольство за підтвердженням елекції Гедеона царями (Петром та Іваном), а також прав митрополії при переході під руку московського патріарха. Крім зазначених вже вимог погодити з Константинополем питання про юрисдикцію, у грамотах гетьмана та у чолобитних статтях духовенства містилися вимоги:

— щоб московська влада, вирішуючи питання про юрисдикцію, подбала про титул «екзарха Константинопольського трону» для київського митрополита з огляду на інтереси православних Речі Посполитої;

— підтвердження влади київського митрополита над єпископіями, архімандріями, ігуменствами, монастирями, церквами і братствами;

— затвердити за ним усі маєтки на Київській (Правобережній) стороні Дніпра, захоплені Шумлянським;

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

— стосунки з московським патріархатом мають буду-

ватися згідно з «Переяславськими статтями»: митрополит лише приймає благословення і поставлення від патріарха, а в суди митрополічі патріарх не вступається і ніхто не може від них ходити до патріарха;

— вільний вибір митрополита; митрополіча кафедра зберігається за предстоятелем до його смерті;

— вільне книгодрукування у Печерській та інших друкарнях та право навчання «вільних наук» у Братському монастирі;

— збереження стародавнього привілею київського митрополита — ношення хреста на митрі та хреста перед ним під час митрополічого виходу;

— звільнення від традиційного на Московщині почергового річного перебування при патріаршому дворі;

— у титулі київського митрополита залишається додаток «всієї Росії» (200).

Царська відповідь підтверджувала майже усі зазначені права і вольності, крім екзаршого титулу. Замість того було запропоновано, щоб православних Польщі за старим звичаєм залишити під владою київського митрополита. Як бачили, це закріпилося і у «Вічному мирі» 1686 року. Патріарх Йоаким також погодився з більшістю статей у загальному вигляді, обіцяючи видати належну грамоту після посвячення (201).

Митрополит Гедеон із свитою був прийнятий у Москві 24 жовтня 1685 року. Його супроводжували кирилівський та почаївський ігумени, протопопи, шляхта, посланці від гетьмана (202). Рукоположений він був 8 листопада в Успенському соборі (так у Патріаршій грамоті; царська грамота подає дату 11 листопада) та приніс присягу на полушенство московському патріархові (203).

Царська грамота на посвячення датована була 15 грудня. У ній містився виклад історії стосунків Київської митрополії з Московським патріархатом і обґрунтовувалася потреба у приєднанні. Описані також були події, пов'язані з елекцією митрополита та його висвятою у Москві. Найголовніше — підтверджувалися вимоги київського духовенства, наведені вище про права митрополита та української церкви. Київська митрополія підводилася під благословення московського патріарха. Заборонялося — без відома світської влади — спілкування з православними Речі Посполитої (на цьому ми вже зупинялися). Грамота патріарха Йоакима про посвячення, датована 9 грудня, канонічно обґрунтовувала 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 «Малої Росії, Київський, Галицький»). Також була висунута вимога від українських митрополитів носити «білий камілав» (клубук) — «ради єдиночинства» 204).

Після посвяти митрополита Гедеона гетьман Самойлович та російські царі сповістили про це Константинопольського патріарха Якова, намагаючись переконати його у правомірності вчиненого акту. Аргументи були градиційні: близькість Київської митрополії до Московської церкви, небезпечність тривалого «вдовства» митрополічної кафедри перед натиском уніатів; бажання українського народу та духовенства; незручність для Константинопольського патріарха виконувати архипастирські 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 нового митрополита Київського. Царі у своїй грамоті до того ж посилалися на дозвіл колишнього патріарха Парфенія ставити у Москві І. Гізеля (205). Але остаточно полагодило стосунки Москви зі Сходом посольство дяка Нікити Алексеєва, до якого входив гетьманський посланець Іван Лисиця. Діставши (причому не одразу) згоду на проведену висвяту від впливового на сході церковного діяча Єрусалимського патріарха Досифея, Алексеєв за допомогою великого візиря «натиснув» на нового Константинопольського патріарха Дионісія і «переконав» його. Той протягом травня-червня 1686 року видав цілий ряд погоджувальних та благословительських 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 Алексеєва: соболів, червінців тощо (206).

Приєднання Київської митрополії до Московського Патріархату разом з унією на Правобережжі завершило процес втрати православною церквою в українських землях фактично автономного статусу. Київський митрополит поступово підпорядковувався патріархові московському. Відкривався шлях до скасування давньої митрополічної влади — і над єпископатом, і у власній єпархії. Початком цього процесу у 80-х роках стало спочатку поз-

бавлення Києво-Печерської Лаври ставропігії Константинополя, а потім надання їй ставропігії від Московського патріарха (207). Таке ж значення мало вилучення Чернігівської архієпископії з-під юрисдикції Київського митрополита і перепідпорядкування її також Московському патріархові (208). В результаті під владою Київського митрополита не залишилося жодного архієрея. Задекларована царями та патріархами юрисдикція над правобережними ієрархами була надто формальною, з огляду на реальну орієнтацію Шумлянського з прибічниками.

Унійна ж акція другої половини XVII століття на Правобережжі розпочала там тривалий процес втрати православною спільнотою конфесійної визначеності аж до розподілів Польщі у XVIII столітті. Києво-московська акція 1685—86 років, інтегрувавши православну церкву Лівобережжя до державно-церковної системи абсолютистської Росії, поклала початок процесу втрати українською церквою своєї національної самобутності як у культовому житті, так і у церковно-суспільному.

Головною ознакою внутрішньоцерковного життя відтоді став занепад громадської ініціативи в церкві. На Правобережжі другої половини не бачимо чинного захисту релігійних прав з боку громадянства. І на Лівобережжі церковні справи вирішуються за волею владників, без особливого голосу православної громади: «...повну увагу нашу заслуговує той історичний факт, що протесту проти підпорядкування Української церкви Московському патріархату не було з боку світського елемента 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» (209).

Іншою ознакою стала нівеляція культу та церковної культури взагалі: за уніатсько-латинськими зразками на Правобережжі і згідно з приписами російського «єдиночинія» на Гетьманщині.

І унійна акція в Речі Посполитій, яка стала взірцем політичної інтриги, і акція 1685—86 років, яка виявилася неканонічною (за визнанням Константинопольського патріарха Григорія VII у томосі 13 листопада 1924 року) (210), стали в політичному плані наслідками 1654 року. А саме — змін у політичній долі українських земель, їхнього розподілу між Польщею та Росією та існування у різ-

них суспільно-державних системах. У контексті ж церковної історії означені події другої половини XVII століття знаменують закінчення цілої доби в історії Київської митрополії — існування її як помісної церкви де-факто і існування українського православ'я як цілісного етноконфесійного комплексу; існування православної церковної інституції у повному обсязі її суспільно-культурних функцій. Доба ця, охоплюючи неповне XVII століття, виявилася апогеєм розвитку Київської митрополії та залишила для сьогодення цілу низку як зразків впорядкування релігійного життя, так і проблем, з цим пов'язаних.

САМОБУТНІСТЬ РОЗВИТКУ, ОСНОВНІ РИСИ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Розгляд українського православ'я XVII століття потребує загального короткого огляду всієї проблеми вирішення українського православ'я у світовому православ'ї. Адже вітчизняне релігієзнавство не вирізняло його до останнього часу як самостійне явище. Декілька публікацій на цю тему, що з'явилися останнім часом, мають здебільшого полемічно-публіцистичний, а не науковий характер [211].

Уже з часу хрещення Руси-України візантійське православ'я, завдяки явищу етноконфесійного синкретизму, набуває тут особливих рис. У тій чи іншій мірі це характерно для всіх Православних церков, в тому числі і російської, яка за три століття самостійного розвитку (XV—XVII століття) сформувала дещо відмінні від Київської митрополії погляди на православне віровчення і культ. Тут точніше було б сказати — стала на жорсткі консервативні позиції щодо розвитку віровчення і культу. На відміну від неї Київська митрополія активно збагачувалася різними нововведеннями. Відмінності віровчення і обрядово-культурної сфери візантійського, російського і українського православ'їв особливо сильно проявлялися і стали суттєвими наприкінці XVI — у XVII столітті. Їх можна виділити навіть за тими крихтами знань про життя Київської митрополії до перепорядкування її Московському патріархату, які випадково збереглися і дійшли до нас (найчастіше — у тих її критиках, що звучали з уст богословів Російської православної церкви).

Аналіз особливостей українського православ'я дає підстави нам дати наступне визначення: українське пра-