Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра культурології

Кваліфікаційна робота

освітній ступінь-бакалавр

на тему: **«БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ 1596 Р. ТА РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОЇ УНІЙНОЇ ЦЕРКВИ У МОДУСІ ПОСТКОЛОНІАЛЬНОГО ДИСКУРСУ”**

Виконала: студентка 4-го року навчання,
Спеціальності
034 Культурологія

Сорока Яна Михайлівна

Керівник: Демчук Р. В.
доктор культурології, професор

Рецензент: Бачинська Г. В.
кандидат філологічних наук, доцент

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою _____
Секретар ЕК _____
«__» _____ 2025 р.

Київ – 2025.

ЗМІСТ

ВСТУП……3
РОЗДІЛ 1. ПОСТКОЛОНІАЛЬНА КРИТИКА ТА ОСОБЛИВОСТІ ЇЇ ІМПЛЕМЕНТАЦІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ……..9
РОЗДІЛ 2. ЗВ'ЯЗОК КОЛОНІАЛЬНИХ ПОЛІТИЧНИХ ІНСТИТУТІВ З ІНСТИТУТОМ ЦЕРКВИ…….18
2.1 Участь Римської церкви у колоніальних практиках……19
2.2 Імперська ідея як основа релігійної політики Росії…….22
2.3 Політична мотивація унійних проєктів Латинської та Грецької церков…….25
РОЗДІЛ 3. СТАНОВЛЕННЯ ПРОЄКТУ БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ В ПОСТКОЛОНІАЛЬНОМУ ДИСКУРСІ…….30
3.1. Аналіз історичного контексту, у якому перебували українські землі до моменту укладання Берестейської унії……..…30
3.2. Конфлікти прихильників та опонентів унійного проєкту……..……38
3.3 Постколоніальна критика церковно-державних процесів першого періоду після укладання Берестейської унії……...…40
ВИСНОВОК……..……43
БІБЛІОГРАФІЯ……...…46

ВСТУП

Актуальність. У даній роботі, використовуючи методи постколоніальної критики, ми аналізуємо фундаментальне явище історії українського християнства – Берестейську унію. Процес усвідомлення Україною її колоніального минулого та його наслідків розпочався після розпаду СРСР та є особливо активним зараз – у контексті екзистенційної війни. Деконструкція наративів допомагає позбутися заангажованості та прорефлексувати власну суб'єктність. Зокрема, унійний проєкт став символом українського цивілізаційного вибору, у боротьбі за який вона перебуває сьогодні, що лише демонструє багатовимірність підстав цього вибору. Приклад стійкості Української унійної церкви у складних історичних обставинах зумовлює актуальність дослідження її як феномену, аби з'ясувати механізми цієї непохитності та застосовувати їх у сучасних умовах.

Ступінь наукової розробки. Перспективу застосування постколоніальної критики до історії Української унійної церкви обґрунтував Гірник О.

Загальний огляд основних текстів постколоніалізму XX століття розробив Павлишин М.

Наративи й оптику метрополій деконструював Саїд Е.

Постколоніальний дискурс ключовими дефініціями доповнили Homi B.K., Spivak G. C., Гундорова Т.

Введену Гомі Бгабгою термінологію проаналізували Слоневська та ін, Бураджиєва В.

Тексти Ґаятрі Чакраворті Співак дослідили Kilburn M., Jindal A.

Характерні риси російського імперського дискурсу визначила Томпсон Е.

Постколоніальний дискурс як окрему галузь наукового знання окреслив Шкандрій М.

Розвиток постколоніальних студій на теренах України описали Шкандрій М., Кравченко Ю., Гундорова Т.

Зв'язок між етапом криз у церкві та державі прослідкувала Недавня О.

Діяльність єзуїтів на території Європи та її колоній дослідила Мельник Л. М.

Взаємодію західного колоніалізму та християнських місій встановили Etherington N. та Gladwin M.

Колоніальний характер єзуїтських місій у Південній Азії розкрила Županov I. G.

Ідеологему "Москва - Третій Рим" як основу імперської російської ідентичності у сакральному та світському вимірі пояснила Галіченко М. В.

Про політичний чинник у Ліонській та Флорентійській унії згадували Дашкевич Я., Осадчук С. М., Ґудзяк Б., Полонська-Василенко Н. та Яковенко Н.

Колоніальні практики польського народу в релігійному та суспільному житті висвітлили Пшеничний Т., Полонська-Василенко Н. та Колодний А.

Діяльність братств та їх опонента Гедеона Балабана схарактеризували Рева Л., Полонська-Василенко Н., Нікольченко М., Деліман В. та Мицько І.

Причини критики Римської церкви Станіславом Оріховським з'ясував Литвинов В. та Множинська Р.

Бачення чернечих орденів як інструменту експансії латинської віри запропонували Головащенко С., Поплавська Н. та Колодний А.

Деконструкцію романтичного міфу про єзуїтів як змовників розробив Ісіченко І.

Користь єзуїтського шкільництва довела Шевченко Т.

Трактат Петра Скарги про злуку Церков під опікою Папи проаналізували Поплавська Н., Полонська-Василенко Н. та Ісіченко І.

Тему конфліктів між вірянами унійної церкви та її противників розкрила Wawrzeniuk P. та Яковенко Н.

Ставлення московитів та поляків до Берестейської унії в перший період після її укладення зафіксувала Опаріна Т. та Хинчевська-Геннель Т.

На нюанси термінології вказали Avvakumov Y., Бабинський А., Пері В.

Об'єкт дослідження: постколоніальний дискурс у контексті історії становлення Української унійної церкви.

Предмет дослідження: суспільно-релігійні процеси, під впливом яких формувалася ідея Берестейської унії та реакція на Унійну церкву в перші десятиліття.

Хронологічні межі дослідження: кінець XVI–початок XVII століття.

Метою дослідження є застосування постколоніального дискурсу для аналізу релігійних та політичних обставин, що передували укладенню Берестейської унії 1596 року, перебігу перших поунійних років.

Якщо врахувати поставлену мету, то *завдання* поставлене для реалізації в цьому дослідженні можливо визначити наступним чином:

– ознайомитися з головними текстами постколоніального дискурсу та окреслити специфіку українського кейсу;

– довести взаємодію політичних інститутів з інститутом церкви;

– продемонструвати випадки участі Римської церкви у колоніальних процесах Європейських імперій;

– дослідити ідеологему "Москва – Третій Рим" як основну ідею російської релігії;

– обґрунтувати політичні стимули до укладення унійних проєктів;

– проаналізувати колоніальні обставини на українських теренах в період до Берестейської унії;

– деконструювати романтичний міф про “жорстоких і підступних” єзуїтів;

– розглянути конфлікти всередині українського населення, які стали реакцією на Берестейську унію;

– висвітлити перші результати Берестейської унії, ставлення до неї польської і російської сторони;

– пояснити причини використання конкретної термінології.

Методологія роботи ґрунтується на культурологічному підході синкретизації наукових методів історії, релігієзнавства та постколоніальних студій у модусі міждисциплінарності. Провідними методами є аналітичний та компаративний. Метод теоретичного узагальнення застосовано для концептуалізації та підбиття підсумків дослідження. Робота ґрунтується на принципах наукової об’єктивності та конфесійної неупередженості.

Термінологія дослідження є необхідною актуалізацією для даної роботи, адже за словами, окрім денотативних значень стоїть негативна ідеологічна заангажованість, яка заважає об’єктивності наукової праці. До того ж у текстах, на які я покликаюсь часто зустрічаються помилки пов’язані з неправомірним застосуванням визначень відповідно до історичної доби. Даний глосарій буде спробою мінімізувати неточності, пояснити вибір на користь конкретних дефініцій.

У тексті уникаємо визначення “уніатство” через його принизливий характер, про що згадують Вітторіо Пері, Анатолій Бабинський, Юрій Аввакумов. Останній зазначав, що термін “уніатство” та “уніатизм” виконують функцію підриву авторитету і довіри до щирості богословських і духовних прагнень католиків східного обряду (2016). Представники православних юрисдикцій вважають прихильників унійного проєкту неканонічними православними, які зрадили східній духовній традиції.

Решта звинувачень ґрунтуються на тому, що віряни та єпископи УГКЦ є радикальними націоналістами, для яких Церква є просто політичним інструментом, а сама Берестейська унія відбулася заради отримання формальних привілеїв та задоволення світських бажань. У тексті натомість послуговуємось поняттями “унійний рух”, “унійний проєкт”, “унійна церква”.

Ми свідомо не використовуємо термін Українська греко-католицька церква, коли аналізуємо період XVI-XVII століття, адже саме таку форму назви запропонувала Римська імператриця Марія Терезія вже у XVIII столітті (. Дане найменування церкви відображає обидві її ідентичності: приналежність до візантійської (східної) богословської, духовної та літургійної традиції; єдність з Римом, адже УГКЦ є частиною Вселенської католицької церкви. Відповідно до наших хронологічних рамок замість визначення “Українська греко-католицька церква” варто використовувати “Київська унійна митрополія”, “унійна церква”.

Юрій Аввакумов наголошує, що називати у XVI-XVII столітті східних християн чи церкви “православними”, “православ’ям” буде хибним вживанням термінології, адже східна духовна традиція не була монолітною. Крім того, серед її різних культурних версій було більше розбіжностей, ніж цілком у східного та західного християнства (Avvakumov 2024). Процес конфесіоналізації на Сході відбувся значно пізніше, ніж, скажімо, у Західній Європі, тому про цілком сформовану умовну спільноту східного православ’я можна говорити вже наприкінці XVIII-XIX столітті (Avvakumov 2024). Замість визначення “православний”, в контексті розмови про українські терени, у роботі оперуємо поняттями “східний обряд”, “Грецька церква”, “Східна церква”, “Русинська церква”, “грецьке християнство”.

Наукова новизна дослідження полягає у міждисциплінарному підході до застосування постколоніальної критики, аби здійснити аналіз суспільно-релігійних процесів періоду кінця XVI початку XVII століття, які розгорталися навколо укладення Берестейської унії на українських теренах. Вдалося розкрити проєкт консолідації церков як продовження державної політики Речі Посполитої, яка втілювала урядові завдання через залучення сакральної сфери. У праці здійснено спробу деконструювати наративи історіографії, послуговуючись роботами різних періодів, аби висвітлити приховані колоніальні мотиви. Також залучено сучасні та маловідомі праці, аби розв'язати проблему застосування термінології відповідно до хронологічних рамок та принципу наукової об'єктивності.

Структура роботи складається зі вступу, трьох розділів, шести підрозділів, пояснення застосованої термінології, висновків, бібліографії, що налічує 61 найменування, з них іноземними мовами 12.

РОЗДІЛ 1. ПОСТКОЛОНІАЛЬНА КРИТИКА ТА ОСОБЛИВОСТІ ЇЇ ІМПЛЕМЕНТАЦІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ.

Суспільства, що перебували у колоніальній залежності потребують глибокого осмислення власного травматичного досвіду. Процес усвідомлення впливу колоніального минулого на соціум та спроби його проаналізувати є складними задачами, які здебільшого мають затяжний характер. Для вирішення даної проблематики наприкінці ХХ століття з'являються постколоніальні студії.

Одним із успішних та вагомих ідейних продуктів України є Берестейська унія, яка змогла вистояти попри непросту траєкторію існування. Київська унійна митрополія функціонувала у часи правління іноземних імперій, сприяючи задоволенню релігійних потреб населення колонії. Вперше на можливість використання постколоніальної критики для дослідження історії Унійної (греко-католицької) Церкви вказав отець Олег Гірник, котрий до 2023 працював старшим викладачем катедри богослов'я УКУ (2011). Через унікальну екуменічну позицію України, яка зазнавала впливу імперій як із Заходу, так і зі Сходу, для питомого дослідження її контексту необхідно розглянути два відмінні підходи постколоніальних студій.

Після здобуття заокеанськими колоніями Західної Європи незалежності у другій половині ХХ століття в англомовних словниках з'явився прикметник "постколоніальний" (Павлишин 2009). Він описував явища і процеси періоду, після здобуття незалежності. На першому етапі, у науці 60-х і на початку 70-х років, розширився об'єкт дослідження, проте не змінились методи: колонізовані культури досліджувалися через порівняння, а особливо пошук спільного з імперським зразком, що ніяк не розкривало їхньої унікальності та контекстуально заперечувало їхню самостійність.

Найбільша зміна у дискурсі, що перетворила його на постколоніальні, відбулася у 1978 році завдяки фундаментальній праці Едварда Саїда “Орієнталізм”. Він вправно деконструює тексти метрополій, що викриває їхню імперську заангажованість. На початку праці науковець наводить промовистий приклад за допомогою репліки колишнього прем’єр-міністра Великої Британії Артура Джеймса Бальфура, яка характеризує ставлення так званого “Заходу” до “Сходу”. Ключовим елементом тут є знання як засіб власного піднесення, об’єктом якого розглядається нерухомий факт. Безумовно, сама цивілізація трансформується, проте не для колонізатора. Ось це його знання насправді є владою, адже воно створює залежність: “оскільки ми знаємо цю країну і, в якомусь розумінні, вона існує такою, якою ми її знаємо” (Саїд 2001, 24). Несвідомо Артур Джеймс Бальфур своїм висловлюванням позбавляє Схід повної суб’єктності, промовляючи за нього і не враховуючи його позиції. Цією риторикою він затверджує расову ієрархію, що була притаманною доктрині початку XX століття.

Колонізатор має переконання, що колонія потребує бути ним дослідженою і виправленою, відтак вона обмежена рамками його розуміння та аналізу (Саїд 2001, 30). Твердження Бальфура уособлюють імперську риторику й щодо переконання у власній користі для колоній: окупацію описують як послугу, цінність якої пригноблені не можуть навіть усвідомити, проте така “невдячність” не зупинить метрополію від “добрих справ”. На думку жителів центру імперії, колонії не знали, що для них є корисним, адже вони не володіли знанням про самих себе, їхній голос був приглушеним, а їхня оптика проігнорована (Саїд 2001, 28). Знання, на думку імперців, належало лише їм, відтак тільки вони могли ухвалювати практичні рішення, що ілюструє як переконання про власну вищість переходять в інвазійну інтервенцію.

“Орієнталізм” Едварда Саїда розбирає саму оптику метрополій щодо колоній, викриваючи її глибоку імперську та неоімперську

заангажованість, проте поки не зміщує фокус дослідження, адже деконструює безпосередньо тексти імперій.

Доробок Гомі Бгабги має велике значення для сучасного постколоніалізму. Він збагачує постколоніальну теорію фундаментальними визначеннями: гібридність, амбівалентність та мімікрія (Слоневська та ін. 2020, 21). Ідея культурної гібридності ґрунтується на уявленні про культурні межі як рухомі та мобільні. Людина, на ідентичність якої вплинув колонізатор, уже не відчуває повної приналежності до своєї підпорядкованої культури, коли водночас культура метрополії не є для нього цілком рідною, він у ній функціонує як гість. Даний суб'єкт знаходиться у просторі "між", який Бгабга характеризує як гібридну ідентичність (Слоневська та ін. 2020, 22). Відтак жодна культура не позиціює себе як домінантну, індивід поєднує ознаки обох світів, цілком не інтегруючись у жоден із них (Слоневська та ін. 2020, 22).

Мімікрія – процес, коли колонізовані наслідують культуру колонізатора, але їхня імітація ніколи не є точним відтворенням. Саме ця різниця, яка виникає під час відтворення, робить мімікрію амбівалентною та ненавмисно субверсивною (Бураджиєва, б. д.). Амбівалентність проявляється у поєднанні бажання колонізованих уподібнитися панівному оточенню з несвідомим висміюванням цього ж оточення через власну недосконалу імітацію. Покірність зливається з опором. Мімікрична різниця чітко простежується в мовних явищах: для українського контексту прикладом виступає феномен суржику, через який мовці несвідомо демаскують колоніальну політику (Бураджиєва, б. д.).

Постаті колонізатора теж властива амбівалентність у процесі мімікрії. З одного боку він здійснює політику асиміляції для утвердження власної привілейованості, домінування. З іншого – якщо внаслідок такої діяльності колонізований набуває разючої подібності до представника центру, то він може претендувати на рівні з ним права, що не влаштовує

колонізатора(Бураджиєва, б. д.). Тому останній водночас із асиміляцією впроваджує політику іншування, яка наголошує на примітивності та екзотичності відмінної культури, аби створити штучну дистанцію та наголосити на цивілізаційній вищості метрополії (Бураджиєва, б. д.).

Через розширення понятійного апарату Гомі Бгабга дослідив невраховані аспекти складних стосунків колонії з колонізатором і їхню взаємодію, механізми конструювання ідентичності колонізованого та суперечності свідомості, викликаних колоніальною політикою.

Одна з найбільш впливових інтелектуалок зі сфери постколоніалізму, Ґаятрі Чакраворті Співак, вводить у постколоніальний дискурс термін “subaltern”, який можна перекласти українським відповідником – підпорядкований. Дана лексема вживається стосовно усіх, хто має обмежений доступ до культурного імперіалізму або той, у кого цього доступу немає взагалі (Kilburn 2017). Вони назавжди залишаються поза панівною системою мислення та мови, без можливості до соціальної мобільності. Співак робить висновок, що підпорядковане не може говорити, аналізуючи у своєму есеї випадок самогубства молодої бенгалки. Таким вчинком юна жінка намагалася протестувати проти колоніальної політики Великої Британії, яка заборонила традиційне ритуальне самоспалення вдови – саті. Однак цю жертву не зрозуміли як конкретно політичну комунікацію – діалог не відбувся (Kilburn 2017). Підпорядковане не може говорити від свого імені, адже цьому перешкоджає сама структура колоніалізму (Jindal 2017, 1198). Процес говоріння побудований не елементі обміну між мовцем та слухачем: ідеї мають бути як висловлені, так і почуті. Дана взаємодія не відбувається, коли промовляє підпорядковане, бо в межах панівної структури мови та знання його не чують. Зважаючи на складні обставини, Співак переконана, що інтелектуальний проєкт повинен намагатися зробити позицію

маргіналізованих видимою та почутою (Jindal 2017, 1199). За нього необхідно говорити, уникаючи будь-якої романтизації чи міфологізації.

Вклад Ґаятрі Чакраворті Співак є надважливим для розвитку постколоніального дискурсу, адже через введення поняття підпорядкованого вона розкриває проблему комунікації імперій з колонією, доводить європоцентричну оптику інтелектуалів та виводить формулу допомоги для “subaltern”.

Для застосування постколоніальних студій у контексті України, з її складною геополітичною позицією, мало розглядати винятково англомовну літературу, яка здебільшого характеризує саме колоніальну політику Західного світу, але не аналізує специфіку російського колоніалізму як явища. Останній має свої особливості, відмінний понятійний апарат. Однак важливо зауважити, що врешті-решт Російська імперія будувала свою стратегію так, щоб уподібнитися Заходу, бути з ним на рівні, тому повністю ігнорувати важливість, наприклад расовості буде некоректно. Росія змогла самостійно сформувати власний образ і це допомогло їй захистити певну незалежність від Західного наративу.

Характерні риси російського імперського дискурсу встановлює Ева Томпсон у своїй роботі “Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм”. Першою відмінною ознакою є територіальний чинник: постколоніальна критика зауважує, що метрополії розташовані далеко від своїх колоній, коли Російська імперія встановлювала домінування над сусідніми землями (Томпсон 2006). Сама методика проведення політики експансії не сильно відрізнялася від Західного зразка, але мала більш небезпечний результат, тому що роками розмивала лінію кордону. Російський колоніалізм руйнував ідентичність власних колоній на лінгвістичному рівні, адже намагається позбавити поневолені народи та етнічні групи власних назв, називаючи їх “Росією”, “російськими”(Томпсон 2006). Особливо наслідки цих маніпуляцій

відображаються в усіх неслов'янських мовах, для яких не існує різниці між словами "русский" та "российский". Також варто згадати про відсутність інтелектуальної вищості метрополії відносно власних колоній: центр володів владою, проте не знанням (Томпсон 2001). Зокрема це пояснює, чому так схвально ставилися до випадків, коли інші національні еліти добровільно русифікувалися. Вони таким чином приписували власні здобутки імперії, якій їх бракувало. Російська колоніальна політика часто виправдовувала власні експансіоністські дії через приписування жорстокості поневоленим етнічним групам чи країнам (Томпсон 2001). Відповідно Росія не намагалась агресивно поширити власний вплив, а лише "захищалась" чи "випереджала конфлікти". Даний наратив виразно спостерігається в зразках російської колоніальної літератури та очевидно досі є частиною державної стратегії.

З опрацювання доробку Еви Томпсон розуміємо, що російський колоніалізм відрізняється від західного зразка, що робить його складнішим для виявлення, але не менш агресивним та деструктивним відносно своїх колоній.

Тексти Мирослава Шкандрія особливо корисні для розуміння постколоніального дискурсу як явища в науці, етапу розвитку, способу мислення. Загалом поняття "постколоніальний" характеризує кризи у соціально-економічному та культурному вимірі, які стали наслідком багатьох років виховання поколінь в умовах імперіалізму та колоніалізму (Шкандрій 2004, 17). Відбувається відхід від взаємозалежності бінарних позицій на зразок "метрополія - колонія", деконструюються та висміюються імперські наративи, що допомагає позбутися надмірного впливу імперського типу мислення, проте без притаманного антиколоніалізму агресивного опору (Шкандрій, Кравченко 2024). Саме постколоніальний підхід розпочинає тенденцію розвивати власну

незалежну ідентичність та поступово відходить від практики постійного протиставлення себе центру.

Постколоніальний період як етап еволюції українського суспільства, на думку пана Мирослава та Юлії Кравченко, розпочався після розпаду Радянського Союзу в 1991 році, коли інтелектуали почали відкрито рефлексувати про минуле, аналізувати свій досвід як колонії (2024). Пропонується також погляд на поняття “постколоніального” як особливого способу мислення. Його відображення зокрема зустрічаються ще в 60-70-х роках минулого століття у мистецьких творах дисидентів, які висміюють радянські практики.

Серед головних проблем постколоніалізму Шкандрій виокремив складність відсторонення від імперських мисленнєвих структур для інтелігенції, яка здобула освіту в ідеологічно заангажованих навчальних закладах, коли останні стали інструментами впливу для метрополії (2004, 348). Українські діячі також усвідомлювали цю проблему, намагалися відродити власну ідентичність, позбавляючись відчуття меншовартості. Одним із найважливіших досягнень як колоніального, так і постколоніального дискурсів пан Мирослав називає їхню аналітичну здатність порівнювати різні досвіди, шукати спільні риси там, де їх раніше не брали до уваги (2004, 18). Вони досліджують унікальний досвід підпорядкування, який докорінно переформував спосіб сприйняття світу для колонізованого, тому поле для дослідження настільки широке – воно стосується усіх сфер людського життя.

У роботі “Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми” відслідковується як розвиваються постколоніальні студії, розширюється поле досліджень, обгрунтовується термін транзитної культури. Тамара Гундорова виокремлює серед головних напрямків, якими цікавляться сучасні постколоніальні студії, вивчення антиімперських ідеологій та стратегій, проблему глобалізації та багатокультурності, дослідження

різних форм підпорядкування (2012, 8). Зокрема на таку еволюцію науки вплинули геополітичні зміни, що відбулися на Сході Європи наприкінці XX століття. Після розпаду СРСР з'являється розуміння, що соціалістична політика активно використовувала механізми колонізації, домінування та поневолення, себто Радянський Союз функціонував як імперська структура (Гундорова 2012, 9). Відтак стає необхідністю досліджувати досвід народів, які були частиною Союзу, за допомогою постколоніальної методології. Гундорова вводить поняття транзитної культури – феномен постколоніальної, посттоталітарної культури, який може існувати винятково у просторі, у якому помітна присутність минулого в сучасному, до того ж його вплив настільки сильний, що побутує реальний ризик повторенням майбутнім практик минулого (2012, 10). Вона є "самоцінною та повною"(Гундорова 2012, 12). Кожне наступне покоління, попри відсутність прямого фізичного зв'язку з травматичним минулим, є із ним пов'язаним, що відбирає в нових генерацій можливість повністю фокусуватися на сьогоденні.

Чимало уваги пані Тамара присвятила розробленій Мішелем Фуко та Олександром Еткіндом теорії "внутрішньої колонізації", що здебільшого спирається на доробок західного академічного світу з питань постколоніалізму (Гундорова 2011, 23). Дане питання автори розглядають саме з оптики підкореного та колонізованого "іншого", проте, на думку пані Тамари, Еткінд пише в межах імперського дискурсу. Російська імперія активно завойовувала сусідні території, здійснюючи територіальну експансію, що дозволило неабияк розширити кордони імперії. Водночас основні колонізаційні процеси, за Еткіндом, були направлені саме всередину метрополії, Росія чинила самоколонізацію – у цьому й проявляється головна різниця між російським і західним орієнталізмом (Гундорова 2011, 23). Така оптика щодо російської політики ігнорує зовнішню колонізацію, наприклад етнічної території України або відкрито

виправдовує її. Пан Олександр пише про “малоросів” як про “своїх-але-інших”, затверджуючи, що “вони нам належать, але не є повністю до нас тотожними” (Гундорова 2011, 23). Таким чином він намагається легітимізувати політику поневолення та культурного підпорядкування, вводячи поняття іншого орієнталізму. Цей аналіз дуже важливий, аби продемонструвати ведення постколоніальних студій серед російських інтелектуалів – представників домінуючої культури в імперії, яка намагається сама себе проаналізувати. Через ведення дискусії із текстами Олександра Еткінда Тамара Гундорова викриває заангажованість наукової риторики російських вчених.

Отже, проаналізувавши тексти різних авторів, що вивчають постколоніальний дискурс, можна стверджувати про збільшення поля постколоніальних досліджень, який розширювався відповідно до процесів світової історії. Разом із працями Едварда Саїда народжується теорія постколоніалізму, Гомі Бгабга та Ґаятрі Чакраворті Співак збагачують його монументально важливими визначеннями. Емма Томпсон характеризує явище російського колоніалізму та вказує на його відмінність від західного, Мирослав Шкандрій визначає постколоніалізм як науковий феномен, Тамара Гундорова аналізує досвід Східної Європи, вводить термін транзитної культури та надає критичну оцінку поняттю “внутрішнього колоніалізму”.

РОЗДІЛ 2. ЗВ'ЯЗОК КОЛОНІАЛЬНИХ ПОЛІТИЧНИХ ІНСТИТУТІВ З ІНСТИТУТОМ ЦЕРКВИ.

У період XVI століття церква не була відокремленою від держав, а натомість була її постійним дієвим інститутом, хоча й втратила свою монополію на владу. Вона все одно продовжувала питомо впливати на ухвалення рішень, формувала морально-етичні норми й поєднувала в собі політичні та релігійні ідеї.

Важливо зазначити, що як Західна, так і Східна церкви брали участь у колонізаційних процесах, адже це було частиною загальної державної стратегії. Латинська церква завжди функціонувала як "державна в державі", адже постійно допомагала світській політиці рішеннями всередині релігійної структури, порадами й підтримкою (Поплавська 2013, 8). У традиціях Грецької церкви світське і сакральне були нерозривно пов'язані через постать імператора, який виступав медіатором Бога і світу. Тобто постать голови держави у східній християнській традиції була наділена як сакральною, так і політичною владою, що вплинуло на майбутнє поглиблення взаємодії інституту Східної церкви з державним керівництвом.

Згадуючи про український контекст, звернемося до роздумів дослідниці християнства, Ольги Недавньої. Вона прослідковує взаємозв'язок етапу криз у церковному українському житті зі складними політичними періодами держави: здебільшого вони відбувалися водночас. Серед головних причин цього феномена науковиця згадує тиск, який чинили інші країни, найчастіше колонізатори, та надмірний, неконтрольований вплив східних патріархів на сакральну сферу (Недавня 1999, 9).

2.1 Участь Римської церкви у колоніальних практиках

Латинська традиція використовувала місіонерську діяльність як механізм ідеологічного впливу і конфесійної експансії. Саме імперська політика метрополій Європи в добу Великих географічних відкриттів у XV-XVI столітті забезпечила належний контекст для християнських місій, які використовували експансію центру як нагоду поширювати західні духовні цінності на вже завойовані землі Японії, Африки, Китаю, Індії та інших (Мельник 2014, 16-17). Християнські місії переважно розгорталися паралельно з підкоренням територій: так було, наприклад, в Іспанії та Португалії на початку періоду Нового часу (Etherington та Maxwell 2004, 195). Кореляція християнських місій та західного колоніалізму стала популярною темою для обговорення у 1960-х, коли розгорнулася постколоніальна ера в науці (Gladwin 2017, 282).

Найбільше в Латинській церкві релігійно-просвітницькою діяльністю займалося Товариство Ісуса – єзуїти. Даний чернечий орден фокусувався на освітянській та культурній діяльності, а також був “головною зброєю” в боротьбі з Реформацією. Єзуїти навчали локальні еліти на теренах Європи, сприяли заснуванню низки університетів та колегіумів – їхній вплив на систему освіти західного світу складно переоцінити (Мельник 2014, 16-17). Чернечий орден за допомогою активної роботи в інтелектуальній сфері зміг переконати протестантську Польщу повернутися в лоно Римської церкви, залучав колонізовані Європою народи прийняти віровчення західного християнства (Мельник 2014, 16-17).

Однією з дослідниць, яка вивчала взаємодію між єзуїтськими місіями, церковною експансією та колоніальними структурами у Південній Азії, є хорватська історикиня Інес Г. Жупанов. Вона характеризує міжкультурні та трансконтинентальні релігійні діалоги, осмислюючи їхній перебіг та наслідки. Приклад діяльності єзуїтів на території Індії є дуже

ілюстративним, адже вже з другої половини XVI століття Товариство Ісуса де-факто захопило і монополізувало місіонерську діяльність на землях Азії (Županov 2025, 133).

Існувала окрема папська булла Inter cetera, яка затверджувала право на територіальне та політичне панування Португалії на завойованій території, тобто Папа буквально визнав колонізацію з її методичною жорстокістю. До того ж через Inter cetera з'являється визначення Padroado – дозвіл на королівський патронат над церковними структурами і місіями на захоплених землях (Županov 2025, 133). Padroado авторка оцінює як нерозважливе рішення понтифіка, адже португальські королі користали з привілеїв і майна військово-релігійних орденів.

У раннього інституту Padroado було чимало недоліків. Церковна влада поводилася як типовий колонізатор: займалася работоргівлею, контрабандою спецій та навіть заводила місцевих наложниць (Županov 2025, 135). Така аморальна діяльність кліру сприяла провалу основної мети – євангелізації. Зокрема причиною невдач у наверненні місцевого населення до західного християнства була непідготовленість духовенства: суттєвий брак необхідних теологічних знань та методів діяльності у сфері релігійного впливу. Межі політичного та релігійного стали абсолютно розмитими, межа між церковною та колоніальною владою зникла. Рим і Римська курія усвідомлювали необхідність заходів, які мали врегулювати непослідовність духівництва, тож повноваження місцевого Padroado суттєво скоротились вищою ієрархією Латинської церкви (Županov 2025, 135).

Розмовляючи про досвід Португальської імперії, важливо розмежовувати інституційну та місіонерську діяльність церкви, адже зарубіжні релігійні установи , що функціонували в рамках "Естадо да Індія", відрізняються від конкретно місіонерської роботи. Безперечно, через діяльність у духовній сфері, їхні завдання часто перетинались

(Županov 2025, 136). Досвід португальської колонізації в Атлантичному океані та в Африці було побудовано на системі фортець та захищених факторіїв. Саме ця модель стала прообразом для церковної організації та процесу християнізації, які зрештою наслідували в Гоа, а потім й усіх інших португальських анклавах в Азії (Županov 2025, 136-37).

Священнослужителі під час колоніальної діяльності здійснювали багато різнопланових завдань. Починаючи від самої подорожі до нових територій, духівники дбали про задоволення релігійних потреб моряків та військових, проводили заупокійні обряди за потребою (Županov 2025, 139). Вони освячували землі, на які прибували жителі метрополії, аби колонізувати. Наступним кроком було встановлення об'єктів-маркерів західного християнства – побудова церков та каплиць. Доволі часто такі храми зводили буквально на місці залишків від мечетей чи індуїстських святинь. Робота з навернення корінного населення Гоа відбувалася активно: з'явилися перші єпархії, відправлялися меси, поповнилися ряди єпископату. Однак знову процес розширення Римської церкви був суперечливим: молоді духівники, що здобули можливість працювати в Індії через зв'язки, демонстрували неналежну поведінку. Вони, як зазначає пані Інес: "діяли більше як торговці, а не священники" (2025, 19).

Ситуація значно покращилася з прибуттям на територію Індії Товариства Ісуса. Хрещення стали відбуватися більш часто серед людей колонії через обіцянки духівництва про покращення соціального становища, подарунки на кшталт одягу тощо (Županov 2025, 140). Під опікою церкви з'явилися навчальні заклади і будинки для сиріт, де керівні посади здебільшого займали саме єзуїти. З одного боку останні наполягали на чітких правилах церковної структури, які створювали певні обмеження для колонії, могли застосовувати маніпуляції задля навернення населення. Єзуїти були здебільшого домінантними та прагнули мати владу над усіма духовними ініціативами регіону. Однак буде абсолютно несправедливо

заперечувати їхній позитивний внесок у життя імперської периферії. Товариство Ісуса забезпечувало хорошу освіту, було толерантним і поступливим у невеликих поселеннях, організовувало медичну опіку на благодійних засадах.

Португальська колоніальна експансія на території Індії розгорталася паралельно зі спробами Римської церкви поширити свій вплив на нових землях імперії. Духівники були поруч з колонізаторами метрополії на усіх етапах та іноді переймали їхній жорстокий спосіб взаємодії з місцевим населенням. Для припинення несанкціонованої поведінки священників вжили заходів, внаслідок яких ситуація покращилася. Велику роль у місіонерській діяльності відіграли єзуїти, практики яких поєднували суперечливі аспекти, адже були дещо суворими та водночас сприяли покращенню життя в колоніях.

Більшість християнських місій, які розгорталися паралельно з процесами завоювання європейськими імперіями нових країн та етнічних груп мали таку ж амбівалентну природу. Вони забезпечували хорошу освіту, матеріально підтримували периферію своїми ресурсами, покращували функціонування сфери медицини. Проте паралельно із цим часто поводилися зневажливо, позбавляли колонії позиції суб’єкта, який може вільно вирішувати як хоче задовольнити духовні потреби, штучно створювали культурну ієрархію, у якій центр обов’язково займав чільну позицію відносно периферії.

2.2 Імперська ідея як основа релігійної політики Росії.

Російська церква завжди була ідеологічно заангажованою та брала активну участь у державній політиці: вона як розробляла колоніальні концепції, так і сприяла їхній реалізації. Коли налагодилися внутрішні

державні справи і закінчився період залежності від Золотої Орди, у Московського князівства з'явилася гостра потреба самоідентифікуватися у світовому контексті, представити себе як суб'єкта на міжнародній політичній арені.

У цей період розвинулась експансіоністська логіка Московії, заснована на ідеологемі, окресленій монахом Філофеєм на початку XVI століття – "Москва – Третій Рим", яка спершу з'являється як придатна винятково для релігійної сфери, проте згодом розвивається у політичну (Галіченко 2016, 11-12). Саме двовимірність вирізняла її серед інших ідей, запропонованих книжниками протягом XV-XVII століття, які також працювали над встановленням історичної тяглості від Київської Русі, аби претендувати на її території і цивілізаційні здобутки(Галіченко 2016, 71). Ідеологема "Москва – Третій Рим", яку представив Філофей, поєднує в собі есхатологічний – месійний, та політичний – місійний, елементи, кожен з яких відігравав вторинну або домінантну роль у залежності від історичного періоду(Галіченко 2016, 47). Вони є синкретичними та взаємно пояснюють, обґрунтовують одне одного. Дана ідеологема в есхатологічному вимірі наголошує на богообраності Росії та її уявній цивілізаційній вищості, коли політична конотація зосереджується на імплементації імперської державної політики. Месійний образ російського народу відображатиметься надалі у всіх сферах діяльності країни. Даний наратив продовжує існувати до сьогодні.

Традиційна російська ідентичність, побудована на месіанській ідеї "Святої Русі", виправдовує духовну і територіальну експансію, адже це лише протекція "обраної" Грецької церкви і її вірян(Галіченко 2016, 47). Захист Московського царства мислиться як збереження чистоти віри, занепад якої призведе до найгірших наслідків – приходу Антихриста (Галіченко 2016, 73). Водночас відбувається реалізація місійної концепції "Великої Росії", яка передбачає встановлення домінування над рештою

світу. Пояснити зацікавленість у колоніальній стратегії можна вибором, який робить Східний християнський простір, на користь реалізації розвитку через державу монархічного типу, на противагу Західній есхатології, що орієнтується на особу(Галіченко 2016, 71). Зокрема, пані Лукашенко переконана, що це одна з фундаментальних причин протистояння Західної ойкумени та Росії(2010, 9-10).

Розглянемо принцип формування поняття “Третього Риму” як такого, аби з’ясувати, чому це звання стає таким цінним і доречним для Московії. Усе починається, коли у язичницькій Римській імперії Костянтин Великий змінює державну релігію на християнство. Як наслідок Рим починає підходити під опис вселенського, вічного царства з пророцтв Даниїла (Галіченко 2016, 84-85). Наступною державою, що покликана втілити Божий промисел за пророком, набути статус “Другого Риму”, у 381 році стає Візантійська імперія (Галіченко 2016, 85). Після падіння Константинополя у 1453 році загострюється питання чистоти віри та звільняється місце для християнського земного царства. Філофей пропонує бачення Москви як “Третього Риму”, продовжуючи сприйняття візантійською східною традицією пророчого вчення Даниїла(Галіченко 2016, 86).

Для розуміння того, як формувалася месіанська ідея “Святої Русі”, необхідно зауважити, що міф про Москву як “Третій Рим” має встановлену історичну тяглість від Київської Русі, яку російський наратив трактує як своєю попередницею. Вона перейняла християнську традицію прямо від Візантії, підтримуючи тісний контакт із Константинополем, що слугувало аргументом на користь богообраності даного простору. Зокрема на сприйняття земель Київської Русі як святих впливали постаті Феодосія Печерського, Бориса та Гліба, князів-мучеників, які постраждали через свої релігійні переконання під час монголо-татарських навал (Галіченко 2016, 86). Саме тому, після падіння Візантійської імперії, давньоруські

книжники розв’язували проблему можливої поразки Грецької християнської церкви через особливе сакральне значення Київської Русі. Коли остання зазнала занепаду і зникла з карти світу Московія почала перебирати на себе її історичну спадщину та релігійно-символічну цінність.

Таким чином Москва стає єдиним центром істинного благочестя – саме вона обрана реалізовувати Божий промисел. Через цю релігійну ідеологему сформульовано уявлення про російську обраність. Філофей поступово вибудовує структуру, у якій стосунки Бога з народом, покликаним реалізовувати його задум, відображаються через перебіг реальної земної історії. Ідея про вищість Московії виходить із рівня сакрального на рівень світського, що в майбутньому стане способом виправдовувати колоніальну політику.

Ідеологема “Москва–Третій Рим”, запропонована монахом Філофеєм, побудована на месіанській ідеї “Святої Русі” та місійній концепції “Великої Росії, стала визначальною для формування російської імперської свідомості. Вона виправдовує жорстоку екпансіоністську політику ідеєю протекції Грецького християнства богообраним російським народом.

2.3 Політична мотивація унійних проєктів Латинської та Грецької церков.

Провідна ідея церковної унії полягала у відновленні єдності між Римською та Грецькою церквами, себто в подоланні розколу (схизми) між західним (римським) та східним (греко-візантійським) християнством, що відбувся в 1054 році. Ініціювання унійних процесів, окрім інтенції внести зміни в богословську парадигму, також може бути зумовлене політично вмотивованими інтересами (Дашкевич 2016, 67). Утворення унійних

церков для латинського центру – Риму, першочергово означало збільшення зони власного домінування, розширення повноважень Папи та укріплення впливу на території Півдня та Сходу християнської ойкумени (Осадчук 2014, 84). Останні ж через невигідне геополітичне розташування часто потребували протекції від набігів сусідів.

Одним із прикладів, коли поєднання церков, окрім дипломатичних та ідеологічних причин, мало політичні цілі, є Ліонська унія 1274 року: Константинополь прагнув залучити підтримку Заходу для допомоги у боротьбі з татарами. Умови були необтяжливими: Грецька церква зобов'язувалась прийняти папський примат, водночас залишивши без змін свою догматику та обрядовість (Полонська-Василенко 1995, 387). Незважаючи на простоту вимог, православні духівники та віряни не підтримали Ліонську унію.

Наступною спробою об'єднання Західного та Східного християнського світу через укладання Флорентійської унії мало не лише консолідувати християн, а й спонукати Рим долучитися протистояти військовому наступу Османської імперії (Полонська-Василенко 1995, 387). Окрім цього, вона змогла на короткий термін розв'язати проблему значних відмінностей у догматиці та обрядовості церков, проте втратила свою актуальність серед греків одразу після падіння Константинополя у 1453 році (Ґудзяк 2017, 33).

Причини, що спонукали церкви до чергового унійного діалогу, який підписали у Бересті, були складними. Християнські церкви Заходу та Сходу усвідомили об'єктивну потребу в трансформації як організаційних, так і пасторських структур через нові виклики: активне поширення протестантизму Європою та встановленням контролю турків над колишніми християнами у Візантійській імперії (Пері 1995, 10). До того ж змінилось бачення моделі об'єднання всіх Церков, які випрацьовувалися з роками досвіду на Вселенських соборах. Саме Берестейська унія стала

першим проявом разючої відмінності двох еклезіологій – у ній відобразився розрив розуміння самої сутності Церкви латинами й греками, які розвивалися окремо (Пері 1995, 15).

Унії 1596 року передували рішення Риму геополітичного характеру. З метою ослаблення впливу Москви та Константинополя на українських теренах, який став можливим через церковну ієрархію, Папа Григорій XIII запропонував створити новий грецький патріархат ближче до Польщі. Таке рішення було вигідним для обох сторін, адже Рим отримував більш лояльний до латинського християнства центр, а духівникам Київської митрополії не довелося б постійно звертатися до Константинополя, що було принизливо і дорого (Пері 1995, 15-17).

Взагалі Рим XVI століття не розглядав Берестейську унію як явище цілковитого з'єднання двох церков: Руської східного обряду та Римської західного обряду. Саме рішення Берестейського синоду розглядалося в першу чергу як готовність Риму допустити руський клір та вірян "ad pristinam uniatem" ("до первісної єдності") через їхню згоду визнати Голову Латинської церкви, намісника Христа – Папу Римського (Пері 1995, 21). Для Риму з одного боку це було вигодою, адже так вони поширювали свій вплив на нових територіях, та водночас бачилося як дар приєднання до Римського Найвищого Архиєрея, через якого вони тепер могли отримувати Божу любов та опіку. Особливо думки про Київську та Римську церкву як рівні відкидав латинський теолог Хуан Сарагоса де Ередіа, який взагалі заперечував будь-яке право на висунення умов стороною Київської митрополії, яка вступала в консолідацію, у своїх висловлюваннях він був особливо різким (Бабинський 2018, 44).

Серед очевидно політичних причин варто згадати про характер влади впровадженої поляками на українських і білоруських землях Речі Посполитої з року її заснування – 1569. Процеси польської колонізації стали більш інтенсивними, а через існування Київської митрополії, з

окремим духовним життям, етнічне українське населення мало більше релігійної незалежності, ніж того прагнув центр (Дашкевич 2016, 390). Унійний проєкт здавався владі вигідним, адже передбачав приєднання східних християн в лоно Латинської церкви, що створювало додатковий інструмент контролю над русинами, сприяло асиміляції через латинізацію.

Ще одним важливим політичним стимулом, який спонукав до консолідації Церков, стало проголошення автокефальної російської церкви, про що згадує Наталія Яковенко (Яковенко 2001). Її митрополит здобув звання патріарха Московського і всієї Русі, що означало претензії Москви на українські та білоруські землі. Такий новий статус Московської церкви викликав занепокоєння правлячої верхівки Речі Посполитої. Цей факт став одним із елементів, чому король та політичні еліти почали ще більше схилятися до підтримки ідеї унії Київської митрополії з Римською церквою.

Усі унійні процеси, які прагнули на різних умовах об’єднати Західну та Східну церкви, слугували задоволенню не лише богословських цілей, але й політичним інтересам Риму чи конкретних держав. Ліонська та Флорентійська унії, зокрема, мали на меті забезпечити протекторат східних християн від воєнних набігів. Проєкту Берестейської унії передувала поява Реформаційних рухів і поширення протестантизму, поглиблення розбіжності еклезіологічних уявлень латинян і греків, зміни на геополітичній карті світу з появою Речі Посполитої, з утворенням якої активізувалася політика культурної асиміляції українського та білоруського населення поляками. До того ж загрозливим стало виникнення автокефального Московського патріархату.

Отже, Латинська та Грецька церкви брали активну участь у політичних практиках, діяли у тісній співпраці з державним апаратом. Коли Європа задовольняла свої імперські апетити, клір Західного християнства брав участь у колоніальних походах та поширював свої ідеї у

нещодавно утворених колоніях. Московія, яка була переконаною у богообраності свого народу, опиралася на ідеологему “Третього Риму”, який передбачав експаоністську практику з метою протекції Грецької церкви. Усі наступні державні утворення на цих територіях продовжують діяти як колонізатор, виправдовуючись благими намірами турботи про чистоту східного християнства(сьогодні православ’я). Будь-які спроби об’єднання Латинської та Східної церков мали перед собою ряд політичних завдань, яких прагнули досягти через унію. Саме тому постколоніальний підхід для дослідження феномену колоніалізму на українських землях можна здійснити аналізуючи історію релігійної сфери.

РОЗДІЛ 3. СТАНОВЛЕННЯ ПРОЄКТУ БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ В ПОСТКОЛОНІАЛЬНОМУ ДИСКУРСІ.

Для повного розуміння залежності Київської унійної митрополії від політики Речі Посполитої і її наслідків необхідно розглянути історичні передумови укладання Берестейської церковної унії, дослідити контекст, у якому формувалася та затверджувалася ідея консолідації Західної та Східної церков, виокремити прояви колоніального управління щодо українського населення.

3.1. Аналіз історичного контексту, у якому перебували українські землі до моменту укладання Берестейської унії.

Після утворення конфедерації Польського Королівства, Руського Королівства і князівства Литовського у 1569 році активувалася колонізація українських земель поляками. Попри те, що кількісно українська шляхта була кількісно більшою за польську, після процесів полонізації на територіях Поділля, Київщини та в Підляському, Холмському і Белзькому воєводствах стало значно менше українських вельмож (Колодний, б. д.). Латинізація, послуговування польською мовою і прихильність до польської культури надавали соціальні привілеї, які привабили шляхту. Вибір стояв між тим, аби втратити політичну вагу або ополячитися. Такі зміни відобразилися й на рівні лінгви: активно вживалися поняття “хлоп”, “хлопський” на позначення явищ належних до української культури, лексема “католик”, “лях” протиставлялася “схизматику”, “русину”, що промовисто відображало ставлення римо-католиків до православної віри (Колодний, б. д.). Як наслідок, національні настрої збереглися лише серед дрібної шляхти.

Особливо змінилося життя церкви на землях Галичини. З метою поступової латинізації населення польський король Сигізмунд I видав декрет у 1509 році, який зобов'язував призначати єпископів Львівської єпархії відповідно до рішень римських архієпископів Львова (Пшеничний 2017, 46). Однак втручання польської верхівки у справи Київської митрополії на цьому не завершилися. На священників і вірян східного християнства накладався ряд обмежень: заборона на провідування хворих та прогібіця вчиняти їм Таїнство Євхаристії, уряд навіть не дозволяв похоронним процесіям Грецької церкви рухатися центральною частиною Львова. Контроль над релігійним життям проявлявся як у прийнятті масштабних політичних рішень щодо функціонування церкви, так і в строгому регулюванні її повсякденної діяльності до найдрібніших аспектів. Загалом утиски релігійних інституцій Київської митрополії на території, яка контролювалася Польщею, можна об'єднати за трьома напрямками: знищення надбань у духовному житті українського населення, дискредитація Грецької церкви на українських теренах, нав'язування комплексу меншовартості її вірянам (Пшеничний 2017, 46).

Рішення Флорентійського собору вплинули на зміцнення римської духовної інвазії на Сході, що відображається в ідеях видавати богословську літературу "русинською мовою", продовжувалась агітація української шляхти щодо переходу до Римської церкви або об'єднання церков, що сьогодні підтверджують листування, наприклад, між Антоніо Поссевіно та Юрієм Слуцьким, а також – князем Костянтином-Василем Острозьким (Колодний, б.д.). З останнім, усвідомлюючи його вплив на українських землях, також проводив конференції Нунцій Бальонетто (Полонська-Василенко 1995, 388). Ключовим центром опору латинізації та ополяченню було грецьке християнство: воно безперечно не могло запропонувати стільки, скільки Латинська церква, однак ситуація значно покращилася із розгортанням явища братств при храмах східного обряду.

Останні були активними у сфері освіти, а також розвивали книгодрукування, наскільки могли у складних умовах (Колодний, б.д.). Зростав рівень зацікавлення до рідної мови. Діяльність таких братств давала позитивні результати, серед яких слід виділити переклади Святого письма: Пересопницьке Євангеліє староукраїнською, Крехівський Апостол живою українською з використанням наріч. Існують думки, що, зокрема на таку кількість спроб перекладу Біблійних текстів та увагу до рідної мови, вплинули відголоски протестантського руху в Європі (Табарча, б. д.). Братства протистояли польській латинській пропаганді, релігійному і національному пригніченню українців (Полонська-Василенко 1995, 383). Однак не всі реагували на їхню майже революційну діяльність позитивно. Владики відкрито говорили про своє невдоволення, якщо певні дії братчиків були нетактовними чи недоречними, наприклад Гедеон Балабан вступав із ними в конфлікти (Полонська-Василенко 1995, 383).

Загалом постать Гедеона Балабана є важливою у контексті передунійних процесів та доволі контроверсійною, адже попри відкриту ворожість до Львівського братства, претензії до Онуфріївського монастиря та решту суперечностей, він зробив чимало для Русинської церкви. Церковний діяч заснував дві друкарні у Крилосі та Стрятині, аби створювати якісні зразки слов’янської літератури (Рева 2011, 116-117). Видані там книги вихваляли як за художню складову, так і за якісне текстове наповнення. Також рід Балабанів збирав власну бібліотеку, наповнення якої візуально надихало до друку нових унікальних примірників. За допомогою видавництва виняткових книг Гедеон із родиною сприяли розвитку культури на українських теренах та підняли її до міжнародного рівня (Рева 2011, 119).

Тридентський собор, який мав на меті допомогти латинській церкві пережити складний період поширення Європою ідей Реформації та занепаду репутації явища папства, оживив ідею про злуку Східної та

Західної церкви. У цей період діяльність духівників напряму змінювала форму суспільних та індивідуальних цінностей, впливала на вигляд карти світу (Осадчук 2014, 84). Одним із прихильників думки про наближення церков став Станіслав Оріховський. Духівник не поділяв позитивного ставлення до целібату, якого вимагала у священнослужителів Римська церква, і тому критикував її правила, ієрархію та закликав поглянути на приклад Східної церкви, яка попри шанування цнотливості, не вимагала обов'язкової безшлюбності (Литвинов та Множинська 2012, 195-198). Станіслав Оріховський пропонував саме ту ідею унії, в якій обидві Церкви: латинська і грецька – мають рівні позиції, внутрішня ієрархія відсутня (Колодний, б.д.). Бачимо, що прихильність до однієї з конфесій або прагнення їх об'єднати могло виходити навіть з особистих потреб і переживань окремих священнослужителів.

Експансія латинської віри активно розгорталася за допомогою чернечих орденів Західної церкви. Вони отримали дозвіл на здійснення місійних практик як від єпископів, так і від короля (Пшеничний 2017, 46). Протистояти Римській церкві ставало все важче через їхню активну роботу – централізовані, відносно автономні спільноти ченців, які часто підпорядковувалися самому Папі Римському (Головащенко 1999, 126). Сергій Головащенко у своїй роботі зазначив, що вони відігравали важливу роль "у військово-політичній експансії католицьких держав серед некатолицьких народів, а також у зміцненні духовної монополії Західної церкви" (1999, 126). Один із таких орденів, які ми згадували у контексті колоніальної політики Португальської імперії на теренах Індії, а саме Товариство Ісуса, став інструментом для поширення політики польського короля, який напряму опікувався орденом. Діяльність єзуїтів значно активізувалася після Тридентського собору через розгортання релігійної кризи в Речі Посполитій (Поплавська 2013, 8). Вони наполегливо чинили спротив іновірцям за допомогою диспутів, театру, шкільної справи,

друкованої полеміки (Поплавська 2013, 8). Представники Товариства Ісуса забезпечували якісні шкільні знання для дітей вірян Київської митрополії, проте, за переконанням кількох істориків, з уроками вони отримували й західну пропаганду (Полонська-Василенко 1995, 386). Завдяки високому рівню освіченості, вони склали теорію єдності держави й латинської віри, активно просували ідею польського месіанізму: себто переконання, що саме Польща покликана Богом стати твердинею Римської церкви для слов'ян (Колодний, б. д.). Наталія Полонська-Василенко переконана, що головною метою Польщі в цих процесах було "латинізувати та в той самий час денаціоналізувати Україну" (1995, 386).

Орден єзуїтів став важливим символом колоніальної влади, що увійшов у романтичну модель історії, яку творив Микола Костомаров у своїх наукових працях та Тарас Шевченко у текстах художньої літератури (Ісіченко 2022, 40). Їхній образ історіографія XIX століття зображала як різко негативний, за міфом, створеним Кирило-Мефодіївським братством, Берестейська унія стала наслідком колоніальної політики Польщі та інтриг єзуїтів. Така теза нівелює складний контекст, у якому перебувала як Київська митрополія, так і Римська церква, а тому ігнорує більш ґрунтовні причини для консолідації церков, проте безперечно має свою цінність для українського наукового дискурсу.

Деконструкцією негативного стереотипу щодо діяльності єзуїтів також намагається розробити науковиця Тетяна Шевченко через аналіз їхнього позитивного внеску до розвитку освіти на українських землях того часу. Самі ченці Товариства Христа вірили, що християнськими школами треба опікуватися в першу чергу заради Церкви, адже учні і студенти є її зерном та джерелом (Шевченко 2005, 44-46). З таких ідей стосовно педагогічної практики стає зрозуміло, що для єзуїтів навчання було одним із способів служіння Богу. Ставлення руських міщан і шляхти до можливості здобути якісну безкоштовну освіту за допомогою шкільництва

Товариства Ісуса було позитивним, якщо зважати, що навіть ревні віряни “грецького релігійного закону” прагнули вивчити своїх дітей у єзуїтській колегії (Шевченко 2005, 154). Вони побоювалися, що викладачі, прихильники Римської церкви, будуть сприяти активній латинізації попри освітній процес, проте це відбувалося не часто. Чимало видатних українських постатей, які були східними християнами, навчалися у єзуїтських школах: Богдан Хмельницький, Лазар Баранович, Пилип Орлик та інші (Шевченко 2005, 155). Практика ченців Товариства Ісуса мала позитивний вплив на місцеву педагогіку і шкільництво. Саме на єзуїтські зразки пізніше спиратиметься модель організації, навчальний план і його наповнення Києво-Могилянської колегії(Шевченко 2005, 156).

Одним із яскравих, дотичних до унійного процесу представників єзуїтської трактатної традиції є Петро Скарга. Його робота “Про єдність церкви Божої під одним Пастирем і про відступи Греків від цієї єдності” започаткувала нову тенденцію в теологічному і політичному аспекті церковної полеміки (Поплавська 2013, 9). Трактат став втіленням у життя ідеї Петра Скарги про злагоду грецьких і латинських вірян через програму угоди між ними в межах однієї держави, а також був спробою спростувати інсинуації, які могли завадити унійному процесу (Поплавська 2013, 10). Як священник Латинської церкви він наголошував на проблемах грецької церкви і привілеях, які їй може запропонувати римська церква: вдосконалення у сфері освіти та культури, економічне підсилення для духовенства Київської митрополії та української шляхти (Полонська-Василенко 1995, 388). Отець Скарга просував ідею єдиної релігійної інституції під протекторатом Папи Римського, першого з яких, апостола Петра, обирав сам Ісус Христос, що мало завірити його повноваження. Роботу над програмою унії серед західних християн продовжив вищезгаданий єзуїт Антоніо Поссевіно: його концепція об’єднання церков допускала збереження деяких східних традицій,

зокрема мови церковної служби, східних обрядів, літургійний календар (Колодний, б.д.). Однак, зважаючи на його листування із папою, очевидно, що навіть такі ліберальні методи були частиною плану із встановлення гегемонії. Італійський священник просував ідеї формування локальних семінарій, аби навчати місцевих на місіонерів, розглядав використання пропаганди серед руської еліти, як один із вагомих способів впливу, який, як ми зауважили, самостійно практикував (Яковенко 2001, т.2). Особливо Поссевіно наполягав на важливості видання книг руською мовою, адже, на думку нунція, "жодними гарматами, жодним іншим щонайбільшим арсеналом Північ і Схід не будуть завойовані швидше"(Яковенко 2001, т.2).

На думку Ігоря Ісіченка, духівники з Товариства Ісуса, а особливо полемісти на кшталт Петра Скарги, є швидше завзятими інтелектуалами, а не підступними змовниками, які прагнули руйнування Київської митрополії через проєкт унії (2022, 52). Вони прагнули консолідації Церков, яку вважали найкращим рішенням у контексті поширення Реформації Європою та критичного стану Грецької церкви на українських теренах.

Звертаючись до праць різних дослідників, ми змогли забезпечити плюральність поглядів щодо діяльності чернечих орденів. Така деконструкція наративу є надважливою для постколоніальної критики, адже вона викриває реальні причини зображення єзуїтів як винятково жорстоких змовників – цей романтичний міф був вигідним для комуністичної пропаганди СРСР. З його допомогою Радянський Союз намагався дискредитувати Українську греко-католицьку церкву та встановити негативне ставлення до її історичних засад (Ісіченко 2022, 42-43). У добу Романтизму з'явилося чимало етноконфесійних стереотипів, які закріпилися у спрощеному патріотичному дискурсі та продовжують жити досі у сучасній історіографії.

Після Тридентського собору окрім римської сторони, у відповідь активізувалася Київська митрополія. Князь Костянтин-Василь Острозький та його однодумці зосередились на розвитку освітньої сфери серед вірян Грецької церкви, аби гідно протистояти експансії Риму. Таким чином, у той же період, коли наслідки впровадження рішень Тридентського собору стають відчутними при Острозькому осередку інтелектуального життя з'являється колегіум (Нікольченко, Деліман 2023, 72). Зокрема мотивом переформатування Острога на ідеологічний центр, який протистоїть поширенню латинської присутності, став вищезгаданий трактат Петра Скарги, який звертає увагу на слабкий стан освіти серед духовенства Київської митрополії. Головною причиною недостатньої обізнаності єзуїт називає мовний чинник: "... Зі словенської мови жодний не може бути вченим"(Мицько 1990, 28). Саме тому Костянтин-Василь Острозький створює групі вчених належні умови для підготовки до друку Біблії церковнослов'янською мовою, перекладу церковних творів з грецької на ту ж церковнослов'янську (Нікольченко, Деліман 2023, 73). Діяльність Острозького колегіуму сприяла збільшенню кількості інтелектуалів серед вірян церкви східного обряду: його випускники продовжували суттєво впливати на покращення рівня освіти як релігійні діячі, працівники друкарень, учителі, богослови.

Заходи, які стосувалися унії Східної та Західної церков, відновили свою активність наприкінці XVI століття за сприяння православних владик та впливових світських персон (Полонська-Василенко 1995, 388). Руські єпископи усвідомлювали слабкий стан церковної структури, тому були готові вдатися до внутрішніх змін. У період початку 90-х років XVI століття вони вдавалися до таємних заходів для зміцнення зв'язків із Латинською церквою (Ґудзяк 2017, 40). Щорічні синоди цього періоду перетворились на з'їзди для розгляду унійних питань.

Згадуючи про складні обставини, які передували укладенню Берестейської унії та злуці Західної та Східної церков, можемо стверджувати про польську політику на території українських земель у складі Речі Посполитої як колоніальної. На такий висновок вказують вищезгадані спроби асиміляції українського населення, насадження польської мови, культури та релігії, політичні маніпуляції над українською шляхтою. Раніше ми згадували про амбівалентну природу християнських місій, у яких брали участь єзуїти, де поєднувався як їхній негативний, так і позитивний вплив. В українській історіографії діяльність ченців Товариства Ісуса набула такого ж діалектичного характеру.

3.2. Конфлікти прихильників та опонентів унійного проєкту.

Протягом складного періоду, коли латинська церква намагалась встановити гегемонію на українських теренах, а позиції Грецької церкви ставали все слабшими, ідея унії закріплювалась та здавалася більш вигідною та доречною для обох сторін. Київська унійна митрополія зберігала східну обрядовість, проте мала визнавати авторитет Папи Римського та принципи віри Римської церкви (Wawrzeniuk 2005, 27). За підтримки короля Сигізмунда III, об’єднання гарантувало чимало переваг: закріплення за єпископами Унійної церкви посад, монастирів і їхніх територій, закріплення церковної юрисдикції над кліром грецького християнства (Яковенко 2001).

Однак плани Риму не вдалося задовольнити повністю: ідея про приєднання усіх вірян Київської митрополії була відкинута Михайлом Копистенським та Гедеоном Балабаном, які не підписали унію. Таким чином на українських теренах паралельно існувала церква унійна та дисунійна, де у першої були відчутні привілеї стосовно другої. Попри те,

що обидві церкви визнавалися легальними та проголошувалися Сеймом як рівні кілька разів на початку XVII століття, вірянам та духівникам східного обряду було значно складніше, а король відкрито підтримував тільки Унійний рух. На тлі цього розрослася ворожість, яка іноді навіть відображалася у фізичних конфліктах.

Декілька з таких бійок закінчилися для духівників Унійної церкви летально. У праці Ізюмових зазначено, що протягом перших п'ятдесяти років після укладення Берестейської унії загинуло близько 100 священників та було поранено Михайла Рогозу (Яковенко 2001). Згадувався резонансний випадок 1609 року, коли Іван Тупека, посадовець віленського магістрату, вчинив замах на життя Іпатія Потія, проте останній встиг затулитися від удару: сутичка коштувала митрополиту двох пальців і пошкодженого одягу (Яковенко 2001).

Намагання прибрати вірян Грецької церкви від участі в житті міста, закривання або передача їхніх церков до рук Унійної церкви лише підбурювали внутрішні конфлікти русинів. На сторону захисту усіх вірних східному обряду стали козаки. Яковенко згадує про вбивство Антонія Грековича у Києві, якому передували вербальні погрози (2001). Кілька років по тому схожа ситуація відбулася у Вітебську, коли натовп позбавив життя прихильника унійного проєкту Йосафата Кунцевича. Його мученицька смерть надихала на навернення до віри, стала символом духовної відваги та служіння. Цю трагедію влада не оминула увагою і покаранням: місто позбавили Магдебурзького права, знищили ратушу, 19 мешканців засудили до страти.

Часом "золотого спокою" називали десятиліття до розгортання явища Хмельниччини, яке розпочалося під світськими гаслами, проте релігійні причини .

3.3 Постколоніальна критика церковно-державних процесів першого періоду після укладання Берестейської унії.

Любомир Гузар називає Берестейську унію історичною подією для всього українського народу через її вагомий вплив на церковне і суспільне життя (1995, 1). Тарас Пшеничний висуває тезу, що проєкт унії взагалі виявився “справою цивілізаційного вибору України” (2017, 47). Проєкт Берестейської унії консолідував стосунки українського духівництва із Вселенською Церквою, забезпечив патронат і підтримку з боку Апостольської столиці. Водночас Київська унійна митрополія стала для поляків однією з площин для проведення колоніальної політики, із чим погоджується чимало українських інтелектуалів. Наприклад, на думку Лариси Реви, укладення Берестейської унії у 1596 році тільки посилило як соціальне, так і національне гноблення в Україні (2011, 116). Попри те, що польська сторона виступала одним із найактивніших ініціаторів об’єднання, вони не ставилися до Унійної церкви як до рівної, сприймали її як критично негативне явище (Ізюмов 2013, 165). Ярослав Дашкевич дозволяв собі радикальні висловлювання, характеризуючи укладену в Бересті унію як “внутрішню зраду”, а усіх її прихильників із церкви східного обряду, які погоджувалися із верховенством Риму – “національними зрадниками” (Скочиляс 2016). У тому історичному контексті Київська унійна митрополія радше стала “польським знаряддям асиміляції українців” (Скочиляс 2016, xxxix). Цьому, на думку вченого, можна переконатися, якщо порівняти досвід унійного проєкту в Україні та на Близькому Сході. На території останнього Святий престол забезпечував протекторат від зовнішньої загрози з ісламського світу, коли русини були позбавлені подібних привілеїв на практиці. Про таку ж обділеність підтримки від Папи, польського короля та відсутність механізмів захисту

власних прав і вольностей згадував у своїй роботі Тарас Пшеничний (2017, 46-47).

Як ми згадували, у 1589 році за сприянням Бориса Годунова у Москві проголошують патріархат, попри бажання Римської церкви відібрати одного східнослов'янського патріарха для служби в Київській митрополії (Опаріна 1996, 131). Наприкінці XVI століття московська сторона ставилася до Берестейської унії як до пригноблення християн східного обряду єретиками з Заходу, а на церковних соборах застерігали не приєднуватися до унійного проєкту. Уже в історіографії XVII століття бачимо, що унію розглядали як форму денаціоналізації, а Римську церкву називали "неблагочестивою" (Опаріна 1996, 133). Російські інтелектуали вважають, що Берестейська унія порушила єдність регіону слов'янської культури східних християн, адже через унію українці та білоруси продемонстрували цивілізаційний вибір Варшави, а не Московського царства, яке пізніше відкрито їх засудило на церковному соборі в 1620. Розуміємо, що через релігійні справи та претензії на українських вірян, відображалася державна політика Московії, яка за захистом слов'янської Грецької церкви приховувала колоніальні ідеї, що повертає нас до згаданої ідеологеми "Третього Риму".

Ставлення польської історіографічної думки до факту укладення Берестейської унії та її впливу є неоднорідним: Збігнєв Вуйцик вважає її причиною проблем Польщі у Східній політиці, водночас існує переконання про її позитивний вплив на культуру слов'ян (Хинчевська-Геннель 1996, 91). У контексті початку XVII століття, попри політичні заявки верхівки про Київську унійну церкву як про рівну, пересічне населення і духовенство здебільшого ставилися до неї зневажливо, не розуміючи її особливої структури поєднаних традицій. Відтак у перший період їй довелося нелегко, адже попри обіцяну протекцію від влади, яка не завжди якісно реалізовувалася, віряни і клір унійного проєкту мали вистояти

претензії звичайних поляків, прибічників дисунійної церкви та осуд інтелектуалів Московського царства.

Отже, Берестейська унія та Київська унійна церква є прикладами того, як активно релігійні інститути беруть участь у політичному житті. Вони використовуються як інструмент імперської політики, проте в результаті стають опорою для конструювання національної ідентичності, яка дивує своєю стійкістю крізь складні перипетії історії. Здійснюючи постколоніальний аналіз, ми розкрили нашарування міфів, які сформувалися внаслідок нашаровування в історіографії абсолютно різних поглядів на однакові події. Це допомогло нам з’ясувати ставлення різних історичних дискурсів, деконструювати їх, аби викристалізувати власну парадигму розуміння.

ВИСНОВОК

У ході проведеного дослідження, відповідно до заявленої мети та висунутих завдань було:

– ознайомлено з головними текстами постколоніального дискурсу, що представляють західний досвід, а саме з працями Едварда Саїда, Гомі Бгабги, Ґаятрі Чакраворті Співак. Вони окреслили поле досліджень та фундаментально розширили глосарій студій поняттями орієнталізм, “subaltern”, мімікрія, гібридність та амбівалентність. Окреслено специфіку українського кейсу через встановлення відмінностей російського колоніалізму від західного зразка, деконструкцію теорії “внутрішньої колонізації”, осмислення радянського минулого як колоніального.

– доведено взаємодію політичних інститутів з інститутом церкви, адже у період кінця XVI–початку XVII століття вони спільно ухвалювали важливі рішення та реалізовували їх. Латинська церква діяла як “державна в державі”, а для Грецької церкви політичне і божественне зливалося у персоні імператора, що відобразилося на їхньому сприйнятті цих інституцій як нерозривних;

– продемонстровано випадки участі Римської церкви у колоніальних процесах Європейських імперій, а саме її діяльність у складі Португальської імперії на території Південної Азії. Здебільшого це реалізовувалося через амбівалентну практику християнських місій. Вони підіймали рівень освіти в колоніях, сприяли покращенню медицини, проте часто ставилися до населення зверхньо, займалися работоргівлею чи контрабандою спецій.

– досліджено ідеологему “Москва – Третій Рим” як основну ідею російської релігії, яку запропонував монах Філофей. Вона складається з синтезу месіанської концепції “Святої Русі”, яка виправдовує

експансіоністську політику держави та церкви, та місійної ідеї “Великої Росії”, яка передбачає світову гегемонію російських грецьких християн;

– обґрунтовано політичні стимули до укладення унійних проєктів, зокрема Ліонської та Флорентійської унії, які прагнули забезпечити протекцію вірян східного обряду від військової агресії, Берестейської унії, яка була реакцією на геополітичні зміни в Європі, заснування Московського патріархату та складний період для Грецької та Римської церков. Зміни, вкладені в ідею останньої, мали розв’язати ці нові виклики;

– проаналізовано колоніальні обставини на українських теренах в період до Берестейської унії. Після утворення Речі Посполитої загострилася політика полонізації стосовно українського населення: використання польської мови та прихильність до польської культури ставали “соціальною драбиною”, українську культуру вважали другосортною та “хлопською”. Також дискомфортно почувалася Грецька церква на Галичині, адже в її внутрішні процеси втручалася польська влада, на неї було накладено ряд обмежень. У цей час активно діяли братства, які займалися книгодрукуванням, зокрема й русинською мовою, кліром Римської церкви просувалися унійні ідеї серед вельможних українських діячів, унійні проєкти активно обговорювали на синодах;

– деконструйовано романтичний міф про “жорстоких і підступних” єзуїтів, головними ідейниками якого були представники Кирило-Мефодіївського братства. Ченці Товариства Ісуса були швидше просто прихильниками полеміки та щиро прагнули укладання унії між Західною та Східною церквами для протистояння Реформації;

– розглянуто конфлікти всередині українського населення, які стали реакцією на Берестейську унію. Здебільшого ворожість виникала через привілейованість інституту Унійної церкви відносно вірян і духівників східного обряду, які її не підтримали;

– висвітлено перші результати Берестейської унії, ставлення до неї польської сторони й сторони Московії. Вона посилила стосунки українського духівництва з кліром Римської церкви, стала новою площиною для проведення політики ополячення та позначила український цивілізаційний вибір. Московський патріархат вважав Унійну церкву єрессю коли польська реакція була суперечливою;

– пояснено причини використання конкретної термінології та уникнення понять “Українська греко-католицька церква” та “православний”, коли йдеться про XVI-XVII століття та визначень “уніат”, “уніати” як принизливих.

Отже, використання постколоніальної критики для аналізу історичних процесів до підписання Берестейської унії та в перші десятиліття після її укладення дозволило осмислити колоніальні процеси через нову теоретичну оптику, виявити глибокий рівень їхньої інтегрованості в культуру та національну ідентичність, деконструювати заангажованість історіографії. Їхнє поширення і реалізація через сакральну сферу доводить, що інститут церкви є продовженням політичних структур, тому іноді може послуговуватися не питаннями моралі, а практичною доцільністю. У випадку Української унійної церкви, явище, яке зокрема виконувало функцію інструмента імперської політики, стало фундаментальним цивілізаційним вибором, підґрунтям для самоусвідомлення та прикладом неймовірної стійкості в турбулентних та суворих обставинах.

Мету роботи було досягнено у повному обсязі.

Дане дослідження може стати інструментарієм для висвітлення процесу формування української національної ідентичності як в історичній ретроспективі, так і в сучасній перспективі.

БІБЛІОГРАФІЯ

Бабинський, Анатолій. 2018. *Історія УГКЦ за 90 хвилин*. Свічадо.

Бистрицька, Е. 2009. "Концепція «Третього Риму» в політичній стратегії Російської імперії та СРСР XX-го століття : Історичний аспект". *Українське релігієзнавство*, № 52, 117–25.

Бураджиєва, Валерія. б. д. "Мімікрія". Ukrainian Decolonial Glossary. Дата звернення 6 травня 2025. https://decolonialglossary.com.ua/minicry-uk.

Галіченко, М. В. 2016. "Рефлексія ідеологеми «Москва – Третій Рим» у російській релігійно-філософській думці". Thesis, ЖДУ імені Івана Франка. http://eprints.zu.edu.ua/21782/1/dys_Galichenko.pdf.

Гірник, Олег. 2011. "Теологія встає після сутінків. Частина IV. Постколоніальна перспектива греко-католицизму". *Богослов'я* (блог). *Релігія в Україні*, 17 листопада 2011. https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/page,1,2,13108-teologiya-vstaye-pislya-sutinkiv-chastina-iv-postkolonialna-perspektiva-greko-katolicizmu.html.

Головащенко, Сергій. 1999. *Історія християнства*. Либідь.

Гришко, Василь. 1953. *Гришко В. Історично-правне підґрунтя теорії III Риму*. Праці членів церковно-археографічної комісії апостольського візитатора для українців у Західній Європі.

Ґудзяк, Борис. 2017. "Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і ґенеза Берестейської унії". *Українське релігієзнавство*, № 81-82, 31–43.

Гузар, Любомир. 1995. "У пошуках гармонії". У *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління*. Інститут історії церкви.

Гундорова, Тамара. 2011. "«Внутрішня колонізація» – повторна колонізація". *Критика* 9-10:23–26.

Гундорова, Тамара. 2012. *Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми*. Грані-Т.

Дашкевич, Ярослав. 2016a. "Дослідження історії Української Греко-Католицької Церкви в порівняльному аспекті". У *Україна на перехресті світів: Релігієзнавчі й соціокультурні студії*, упорядники Л. Моравська та І. Скочиляс. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Видавництво УКУ.

Дашкевич, Ярослав. 2016b. "Унія українців та унія вірменів: Порівняльні аспекти". У *Україна на перехресті світів: Релігієзнавчі й соціокультурні студії*, упорядники Л. Моравська та І. Скочиляс. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Видавництво УКУ.

Дмитрієв, Михайло. 1995. "Концепції Унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI століття". У *У Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління*. Інститут історії церкви.

Ізюмов, В. І., та Л. В. Ізюмова. 2013. "Церква в Україні у XVII-XVIII століттях". *Історичні і політологічні дослідження*, № 3, 159–67.

Ісіченко, І. 2018. "Цивілізаційні парадигми полемічного діалогу Лева Кревзи та Захарії Копистенського". *Слово і час*, № 10 (694), жовтень, 3–12.

Ісіченко, Ігор. 2022. "Ксьондзи-єзуїти” в унійному проєкті та романтичному міті". *Wydział Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego*, № 9, 39–53.

Колодний, Анатолій. б. д. "Історія релігії в Україні. Активізація католицизму в Україні напередодні Берестейської унії". Westudents. Дата звернення 22 березня 2025.

https://westudents.com.ua/glavy/81797-aktivzatsya-katolitsizmu-v-ukran-naperedodn-beresteysko-un.html.

Литвинов, В., та Р. Множинська. 2012. "Станіслав Оріховський (1513 - 1566): Від критики католицизму до його апології". *Українське релігієзнавство*, № 64, 195–98.

Лукашенко, Аліса Іванівна. 2010. "Есхатологічні очікування та їх вплив на суспільно-політичні процеси у Європі XV – XVII ст". Дис. канд. іст. наук, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Мельник, Л. М. 2014. "Орден єзуїтів: Релігійно-політичний аспект діяльності". У *Актуальні проблеми українського законодавства*.

Мельник, Ольга. 2015. ""Перший і третій Рим» в контексті ідеології «Русского мира» і верифікації сучасного Ватикану". *Українське релігієзнавство*, № 73, 311–19.

Мицько, І. З. 1990. *Острозька слов'яно-грецько-латинська академія (1576–1636)*. Наукова думка.

Недавня, Ольга Володимирівна. 1999. "Уроки кризи української церкви XVI століття". *Українське релігієзнавство*, № 9, 9–13.

Нікольченко, М. В., та В. В. Деліман. 2023. "Літературно-просвітницька діяльність Острозького колегіуму помежів’я XVI-XVII століття". *Innovations in Philology: Whims or the Need of the Hour*, 72–74.

Олег Дудич. 2017. "Постколоніальна критика у дослідженні Церкви та богослов’я_2". Дискусія. YouTube, 16 березня 2017. Відео, 40 хв., 15 с. https://www.youtube.com/watch?v=A9g23u82VNc.

Олег Дудич та Олег Гірник. 2017. "Постколоніальна критика у дослідженні Церкви та богослов’я_1". YouTube, 16 березня 2017. Відео, 43 хв., 20 с. https://www.youtube.com/watch?v=V1JwfklHbXg.

Опаріна, Тетяна. 1996. "Сприйняття унії в Росії". У *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті*. Інститут історії церкви.

Осадчук, С. М. 2014. "Політика римської церкви в епоху Тридентської реформи". *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*, № 7, 84–87.

Охріменко, Ганна. 2011. "Православно-католицька полеміка кінця XVI ст. щодо морально-релігійних проблем в умовах укладання Берестейської унії 1596 р. (на прикладі творів «Про єдність Церкви Божої під одним пастирем» Петра Скарги та «Апокрисис» Христофора Філалета)". *Поліконфесійність українських земель XVI – кінця XVIII ст* 1 (21): 46–53.

Павлишин, М. 2009. "Постколоніальна критика і теорія". *Вперед*, 8 жовтня 2009. https://vpered.wordpress.com/2009/10/08/pavlyshyn-postcolonial-criticism-and-theory/.

Перехрест, Ольга. 2024. "(Не) усвідомленість перетворення". *Postimpreza*, 3 липня 2024. https://postimpreza.org/texts/ne-usvidomlenist-peretvorennia.

Пері, Вітторіо. 1995. "Берестейська унія у римському баченні". У *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління*. Інститут історії церкви.

Полонська-Василенко, Наталія Дмитрівна. 1995. *Історія України. Т. 1 : До середини XVII століття*. Либідь.

Поплавська, Наталія. 2013. "Світоглядно-концептуальні засади трактатів Петра Скарги". *Київські полоністичні студії*, № 22, 8–12.

Пшеничний, Т. 2017. "Український церковний простір у другій половині XVI ст." *Історія. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка* 1 (132): 45–49.

Рева, Лариса. 2011. "Роль Балабанів в історії культури України". *Культурологічна думка*, № 3, 116–19.

Саїд, Едвард. 2001. *Орієнталізм*. Перекладач В. Шовкун. Основи. https://docs.google.com/viewer?url=https://shron1.chtyvo.org.ua/Said_Edward/Oriientalizm.doc.

Скочиляс, І. 2016. "Примордіалізм, цивілізаційний підхід і нації в «довгому триванні»: Соціокультурні та релігієзнавчі студії Ярослава Дашкевича". У *Україна на перехресті світів: Релігієзнавчі й соціокультурні студії*, упорядники Л. Моравська та І. Скочиляс. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Видавництво УКУ.

Слоневська, І., С. Пірошенко та О. Калашнік. 2020. "Феномен «гібридної ідентичності» Г. Бгабга як концепт нової культурної реальності". У *International Scientific and Practical Conference*. Publishing House “Baltija Publishing”.

Стоколос, Надія, та Руслана Шеретюк. 2009. "Трансформаційні процеси в Уніатській церкві періоду поділів Польщі (1772-1795 рр.) та їхні наслідки". *Наукові записки. Серія “Історичне релігієзнавство”*, № 1, 149–68.

Табарча, Віталій. б. д. "Історія перекладів Біблії українською мовою". *Церква Адвентистів сьомого дня в Україні — офіційний сайт*. Дата звернення 29 березня 2025. https://adventist.ua/news/analytics/istoriya-perevodov-biblii-na-ukrainskom-yazyke/.

Тимошенко, Леонід. 2004. *Берестейська унія 1569 р.* Коло.

Томпсон, Емма. 2006. *Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм*. Перекладач М. Корчинська. Основи. http://litopys.org.ua/thompson/tom.htm.

Хинчевська-Геннель, Тереза. 1996. "Унія з польської точки зору". У *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті*. Інститут історії церкви.

Шевченко, Тетяна. 2005. *Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI - середини XVII ст.* Свічадо.

Шкандрій, Мирослав. 2004. *В обіймах імперії: Російська і українська літератури новітньої доби*. Перекладач П. Таращук. Факт.

Шкандрій, Мирослав, та Юлія Кравченко. 2024. "Антиколоніальний, постколоніальний, деколоніальний". Український деколоніальний глосарій. https://decolonialglossary.com.ua/decolonialanti-colonialpostcolonial-uk.

Яковенко, Наталія. 2001. *Українська культура XIII — першої половини XVII століть*. Т. 2 у *Історія української культури*. Наукова думка. http://litopys.org.ua/istkult2/ikult235.htm.

Avvakumov, Yury P. 2016. "Ukrainian Greek Catholics, Past and Present". *Churches in the Ukrainian Crisis* 2:21–44.

Avvakumov, Yury P. 2024. "Western “Confessions” and Eastern Christianity". У *The Cambridge History of Reformation-Era Theology*. Cambridge University Press.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. Routledge.

Bhabha, Homi K. 1997. "Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Forms of Mimeticis". У *The Theory of Reading*, редактор Frank Gloversmith. Harverster.

Etherington, N., та D. Maxwell. 2004. "Missions and Empire". *Journal of Religion in Africa* 34 (1/2): 195.

Gladwin, M. 2017. "Mission and Colonialism". У *The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*. Oxford.

Hezel, Francis X. 2016. "Jesuits at the margins: Missions and missionaries in the marianas (1668–1769), written by Alexandre Coello de la Rosa". *Journal of Jesuit Studies* 3:537–39.

Jindal, Aarti. 2017. "Can the Subaltern Speak?" *International Journal of Research* 04 (03): 1197–200.

Kilburn, Michael. 2017. "Spivak, Gayatri Chakravorty". *Critics & Theorists* (блог). *scholarblogs*, липень 2017. https://scholarblogs.emory.edu/postcolonialstudies/2014/06/19/spivak-gayatri-chakravorty/.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1994. "Can the Subaltern Speak?" У *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Rutledge.

Wawrzeniuk, Piotr. 2005. *Confessional Civilising in Ukraine. The Bishop Iosyf Shumliansky and the Introduction of the Reformsin the Diocese of Lviv 1668-1708*. Södertörns högskola.

Županov, Ines G. 2025. *Jesuit Missions in Coastal and South India (1543–1773). Between Mission and Empire*. Редактор Robert Maryks. Brill.