

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА**

**Факультет історії, політології та міжнародних відносин  
Кафедра історії України**

**СТАНОВИЩЕ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я У СКЛАДІ РЕЧІ  
ПОСПОЛИТОЇ**

**Дипломна робота  
Рівень вищої освіти –другий (магістерський)**

***Виконала:***

студентка 6 курсу, 602 групи  
спеціальності 014 Середня освіта  
(Історія)

**Дарійчук Іванна Дмитрівна**

***Керівник:***

доктор історичних наук,  
доцент. **Юрій М.Ф.**

Рецензент: \_\_\_\_\_

*До захисту допущено  
на засіданні кафедри  
протокол № \_\_\_\_\_ від \_\_\_\_\_ 2023 р.  
Зав. кафедри \_\_\_\_\_ доц. Гуйванюк М.Р.*

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛА.....	5
1.1. Історіографія.....	5
1.2. Джерела.....	11
РОЗДІЛ 2. ВІД КАЗИМІРА ВЕЛИКОГО ДО СИГІЗМУНДА ІІІ.....	25
2.1. Українське православ'я в складі Польщі після завоювання нею Галичини.....	25
2.2. Загострення релігійних суперечностей після утворення Речі Посполитої.....	55
РОЗДІЛ 3. БРЕСТСЬКА ЦЕРКОВНА УНІЯ.....	60
3.1. Передумови укладання Брестської церковної унії.....	60
3.2. Осмислення конфліктів, викликаних Брестською унією 1596 р., верхами православного українського суспільства.....	74
ВИСНОВКИ.....	106
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	108

## ВСТУП

**Актуальність дослідження.** Дослідження становища українського православ'я у складі Речі Посполитої має велику актуальність для розуміння історичних, релігійних та культурних аспектів розвитку України. Воно допомагає вивчати взаємодію різних конфесій та політичних сил в минулому, що може мати важливий вплив на сучасний контекст. Таке дослідження допомагає поглибити розуміння історії України та формування її ідентичності.

Важливо зазначити, що дослідження становища українського православ'я у Речі Посполитій розкриває багато аспектів, включаючи релігійну та соціокультурну динаміку, політичні взаємовідносини та вплив інших конфесій. Це також допомагає вивчати те, як українська православна церква сприймала вплив католицизму та інших релігійних течій у той час. Розуміння цих історичних подій може мати важливий вплив на сучасні взаємини та розвиток українського суспільства.

Дослідженню становища українського православ'я у складі Речі Посполитої присвятили свої наукові праці багато дослідників, зокрема М. Костомаров, М. Грушевський, М. Юрій, В. Бєднов, Б. Гудзик, О. Крижанівський, С. Плохій, Л. Тимошенко, Б. Флора, В. Ульяновський, Я. Швидченко і ін.

Попри це, досі ще бракує комплексного дослідження проблематики, пов'язаної з цим періодом в історії українського православ'я. Цим обумовлена актуальність даного дослідження.

**Метою дослідження** є вивчення становища українського православ'я в складі Речі Посполитої.

Для досягнення цієї мети необхідно виконати наступні завдання:

- розглянути історіографію та джерела, пов'язані з темою дослідження;

- висвітлити методологічні аспекти дослідження;
- дослідити становище українське православ'я в складі Польщі після завоювання нею Галичини;
- розглянути загострення релігійних суперечностей після утворення Речі Посполитої;
- висвітлити передумови укладання Брестської церковної унії;
- дослідити процес осмислення конфліктів, викликаних Брестською унією 1596 р., верхами православного українського суспільства;
- розглянути питання про «нову унію» в українському суспільстві 20-х – 40-х рр. XVII ст.
- висвітлити в контексті теми дослідження народно-визвольну війну українського народу і відношення до неї католицької, уніатської і православної церков.

**Об'єктом дослідження** є українське православ'я у складі Речі Посполитої.

**Предметом дослідження** є дослідження становища українського православ'я у складі Речі Посполитої.

**Методологія дослідження** передбачає використання різних підходів та методів, зокрема таких як аналіз документів та історіографії. Обробка даних передбачає застосування таких загально-наукових методів як опис, порівняння, аналіз та синтез і ін.

**Структура роботи.** Робота складається зі вступу, трьох розділів і висновків.

У першому розділі розглядаються історіографія та джерела.

У другому розділі розглядається становище українського православ'я в період від Казимира Великого до Сигізмунда III.

У третьому розділі досліджується Берестейська церковна унія.

Загальний обсяг роботи становить 111 сторінок.

## РОЗДІЛ 1

### ІСТОРИОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛА

#### 1.1. Історіографія

Історія православної церкви в Україні досліджувалась переважно у дорадянський період, а також пізніше зарубіжними істориками з української діаспори. Різні аспекти з історії церкви висвітлено в працях М.Грушевського, Н. Полонської-Василенко, М. Костомарова, О. Єфіменко, О.Левицького, В. Антоновича, Д. Яворницького, І.Креп'якевича та інших українських істориків.

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

У радянський період комплексних релігієзнавчих праць з історії православної церкви в Україні не було.

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

1994 року вийшов друком тритомний посібник «Історія церкви та релігійної думки в Україні». Другий і третій томи її значною мірою присвячені розгляду становища української православної церкви в польсько-литовській державі. Цілих три століття православна церква в Україні, існуючи в умовах польської і литовської державності, зберігала традиційну візантійську обрядовість, релігійну, культурну, національну

ідентичність українського народу, підтримувала його в боротьбі проти денаціоналізації. Православна церква протистояла окатоличенню й полонізації українців у Галичині, яка від 1340 року була під польською владою. Водночас на українських землях, підвладних литовським князям, православна церква мала сприятливі умови для функціонування та розвитку. Перебуваючи під опікою Великого князівства Литовського, православна церква зберегла свій статус і вплив державної релігії й майже протягом всього XIV – першої половини XV століття сприяла засвоєнню литовцями православної віри, руських звичаїв, руської мови, права, мистецтва, ремесел, руської культури загалом.

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

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

Ульяновський досліджує історію церкви в Україні з середини XV до кінця XVI століття. Автори третської книги О.П. Крижановський і С.М. Плохій охопили період кінця XVI – середини XIX століття.

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

Розглядаючи історію православної церкви в Україні часів польсько-литовської держави як комплексну, цілісну проблему, ми звернулися до праць згаданих істориків з метою здійснення порівняльного аналізу, уточнення, підтвердження окремих положень, висновків власної концепції.

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

Представники дореволюційної православної історіографії історії церкви, як правило, критично ставились до версії про кризу православної церкви у Речі Посполитій. Зрозуміло, що концепція кризи була більш вигідною для католицько-уніатської конфесійної літератури. Проте не тільки конфесійні історики долучилися до розвитку інтерпретацій проблеми. Назагал, для історіографії другої половини XIX – початку XX ст.

визначальними (та й, до певної міри, підсумковими) стали погляди М. Грушевського, в працях якого концепція кризи православної церкви напередодні Берестейської унії є виразно сформованою і достатньо відрефлексованою.

М. Грушевський присвятив проблемі православної церкви в польсько-литовській державі цілий підрозділ «Організація церковна» в своїй фундаментальній «Історії України-Руси» [6] в якому акцентується «розстрій» православної церкви. Фактично, М. Грушевський представив розвинуте уявлення про «дезорганізацію» української церкви, яка в останній чверті XVI ст. «доходить крайніх границь». З метою аргументування існування кризи, дослідник вживає досить чіткі характеристики: «арена крайньої деморалізації», «надужиття в роздаванні церковних урядів», «конфлікти номінатів і війни владиків»... Чимало в міркуваннях М. Грушевського є й незаперечного та правомірного, особливо коли він говорить про загальне обмеження віри та православної церкви в коронних землях речі Посполитої.

Незважаючи на позірну правильність методу, інші висновки М. Грушевського виглядають сьогодні доволі анахроністичними. Так, наприклад, це проглядається в такій цитаті: «... завдяки патронату й практиці «подавання» православна церква ставала спеціальним джерелом доходів для правительства й панства, що тримали в посереднім оподаткуванні побожність і жертволюбність православної людності». Явне перебільшення бачиться також при ознайомленні з фрагментами, присвяченими національно-релігійному відродженню в Острозі, а також порівняльним контекстам з польським католицизмом. Видається, що погляди М. Грушевського, а також наведений ним матеріал некритично сприймаються й повторюються сьогодні, переходячи з одного видання в інше.

Акцентування внутрішніх передумов Берестейської унії в новішій літературі (йдеться, передовсім, про монографії Б.Гудзяка [8] та М.



Дмитрієва, спеціально присвячені генезі унії, а також праці сучасних польських істориків, зокрема, Т.Кемпи є домінуючим [див.: 29; 30] Відтак, дослідники зосереджують свою увагу на пошуках тих внутрішніх першопричин, які підштовхнули єпископат до унії з Римом, піддаючи прискіпливому аналізу внутрішнє життя Київської митрополії доберестейської доби.

Так, Б. Гудзяк, не розглядаючи окремо інституційні засади Київської церкви, відразу розглядає процес занепаду православ'я. Дотримуючись проголошеної в назві книги тези, дослідник інтерпретує становище Київської церкви як «занепад», «кризу» і, як висновок, як межау «інституційного, морального й культурного краху». Ось ще одна вельми характерна ципапи: «богословська, інтелектуальна, культурна, ідеологічна слабкість, а також адміністративна й політична немічність Київської Церкви». Якщо, стосовно Царгородського центру православ'я, авторське трактування кризи ще є до певної міри зрозумілим, то поняття кризи руської церкви, на жаль, витлумачується не надто прозоро. Так, автор обмежується здебільшого акцентуацією уваги на моральній та інтелектуальній деградації духовенства, що було спричинено так званим «правом подавання».

На відміну від Б.Гудзяка, М. Дмитрієв предметніше розглядає інституційні засади Київської митрополії, проте вони не є для нього визначальними в з'ясуванні генези унії. Найбільший інтерес викликають рефлексії історика щодо ролі братств у суспільно-політичному житті України: на його думку, реформа у стосунках мирян і духовенства, започаткована патріархами шляхом надання Львівському і Віленському братствам ставропігії, мала революційний (вибухонебезпечний) характер і заледве не стала поворотним пунктом церковної історії, оскільки *de facto* встановлювалося двовладдя, а церковна криза набула безпрецедентних форм [див.: 24]. Очевидно, дестабілізація заглушила конструктивізм, оскільки посилювалися чвари в середовищі ієрархії, загострився конфлікт єпископату з братствами. У результаті, роль братств/мирянства в церкві

зросла, а управління в митрополії було дезорганізоване. Саме на тлі загострення кризи в 1590 р. і виникла перша унійна ініціатива. У 1590-1594 рр., часі активізації соборів, які започаткували церковну реформу ієрархії, конфлікт із братствами/мирянством ще більше загострився, оскільки реформи націлювали на кардинальне посилення незалежності від мирян і державної влади: «... львівське та інші братства претендують на главенство в церкві і всеохопний контроль діяльності духовенства. Фактично мова йде про спробу узурпації церковної влади братствами» [див.: 24].

Іншою сильною стороною концепції М. Дмитрієва є акцентування конфліктів у середовищі ієрархії, які були спричинені незграбними універсалами патріарха Єремії II. Наголосимо, що лише в праці М.Дмитрієва концепція загострення конфліктів набирає виразних рис і масштабів, хоч і не викладається спеціально. Найгучнішим і резонансним за наслідками вважається конфлікт між митрополитом і львівським єпископом на ґрунті ставлення до ставропігії львівського братства. Дослідник також акцентує конфлікт 1590 р., коли відбувся розкол у середовищі ієрархії, а також розходження 1594 р. між владиками.

Уявлення про кризу православної церкви на території Речі Посполитої в книзі М. Дмитрієва є сформованим, але, на мою думку, недостатньо розробленим. Так, він загально говорить про характер кризи православної культури, синхронність якої з розгортанням «право славного відродження» другої половини XVI ст. змусила його дійти компромісу: це була «криза зростання, а не деградації». «Криза зростання» доповнюється надалі концепцією кризи організаційних структур митрополії кінця 80-х початку 90-х рр. Т.Кемпа в своєму монографічному дослідженні про глибоку внутрішню кризу церкви говорить як про хрестоматійну річ [див.: 29]. Ті ознаки також чітко окреслені: низька моральна дисципліна духовенства, слабкість ієрархії, брак шкільництва, брак сталих контактів із Константинополем. На думку дослідника, причини кризи впливали з

недостатнього піклування про церкву з боку монархів, а також з великого впливу світських на православ'я.

У книзі Л.Цвікли «Політика державної влади щодо православної Церкви і право славної людності» 1344-1795 [див: 26] представлено прагнення автора у будь-який спосіб довести, що тиск на православну церкву в доберестейський період був майже відсутнім. Так, автор говорить лише про другорядність становища православної церкви і, відтак, не бачить «з боку королів та великих князів» «свідомого чи навіть навмисного прагнення дій на шкоду православної церкви [див.: 26].

## 1.2. Джерела

Вирішення проблеми дослідження складного становища православної церкви у польсько-литовській державі потребує, на нашу думку, розв'язання трьох дослідницьких завдань:

1) з'ясування парадигми уявлень діячів (передовсім, православних і католицьких теологів і публіцистів), заангажованих у справу руської церкви;

2) аналіз документальних джерел, зокрема тих, що стосуються інституційного розвитку церкви; нарешті,

3) аналіз уявлень про політичне та юридичне становище православних у польсько-литовській державі.

Ситуація в православній церкві привернула до себе пильну увагу спостерігачів у середині другої половини XVI ст. Зокрема, видатний польський релігійний діяч і теолог Бенедикт Гербест був добре обізнаний зі станом справ у церквах Руського воєводства (він працював писарем в магістраті Дрогобича, служив у львівській катедрі, був ректором Ярославського колегіуму). 1566 р. Б.Гербест описав свою мандрівку на Русь, під час якої відвідав Перемишль, Мостиська, монастир Св. Спаса та Львів, побував на церковній службі в українських і вірменській церквах, мав бесіди зі священниками. Б. Гербест каже про близькість католицької та східних церков, закликає до унії і майже не критикує вади православної церкви, хоча й говорить загально про «опінію» русинів та їх «облудливі» погляди (вони «вросли» в свої «незнання» та «неумілість»), які для праведних християн є «непристойними» [див.: 6; 27].

Наступним, значно глибшим і проникливішим спеціалістом у справах руської православної церкви був знаменитий єзуїт Петро Скарга [див.: 6], автор знаменитого твору «Про єдність Божої церкви під одним пастирем», у якому найповніше викладена унійна програма католицької церкви. Перше видання, яке вийшло 1577 р., було присвячене князеві В. К. Острозькому, друге (1590 р.) – королеві Сигізмунду III. Як і Б.Гербест, Петро Скарга

тривалий час служив і проповідував на українських землях: у 1560-ті роки в Рогатині, пізніше в Ярославі та Львові, посідав різні духовні посади, викладав у єзуїтських семінаріях (наприклад, в ярославській, яку він, фактично, заснував), був ректором Віленської академії та ін. Отже, він добре знав ситуацію в українському православ'ї безпосередньо, а не з переказів чи чуток. Обґрунтовуючи унійну ідею, єзуїт одним із перших в другій половині XVI ст. найповніше окреслив стан православної церкви.

Дослідники вже давно акцентували Скаржине бачення православ'я як церковної схизми і ересі, тобто, неповноправної з римо-католицизмом частини християнства, хоча він начебто і не прирівнював православних до протестантів. При цьому слід пам'ятати про загальні тенденції, які утвердилися в римо-католицькій еkleзіології після Тридентського собору: так, уже не достаньо було кваліфікувати православ'я як церковну схизму, його все частіше стали порівнювати з еретицтвом. Як зазначає Я. Страдомський, згадана зміна в трактуванні Східної церкви в очах католиків була пов'язана з частим закидом грекам всіляких проявів єретичних ідей, особливо в контексті протестантизму, який поширювався в руських землях, а також усвідомлення тотожності схизми і гереції як двох варіантів одного і того ж стану відокремлення від «правдивої» Вселенської Церкви, тобто, римокатолицької [див.: 6]. Саме Петро Скарга подав досить повний перелік «блудів/ересей» православної церкви [див.: 6]. Вони скомпоновані в 19 пунктів і викладені, в основному, в третьому підрозділі третьої частини книги [див.: 6]. Інтерпретації П.Скаргою недоліків руської православної церкви можна звести до кількох груп. Найбільшими вадами єзуїт уважав догматично канонічні проблеми: неправильне розуміння походження Св. Духа, невизнання першості Римської столиці, неправильне тлумачення святих, недотримання чистилища, одруженість священства, невизнання ухвал восьмого і дев'ятого вселенських соборів, освячення святого таїнства на прісному хлібі та ін. Крім того, він висловив серйозні претензії до обрядів, здійснюваних духовенством. Так, вони моляться за померлих,

помилково вважаючи, що молитви і приношення допоможуть грішникам у пеклі; деякі одружені священики мають декількох «живих» жінок; попи і владики розривають шлюби, дозволені Господом; постригши в черниці одну жінку, беруть другу, «таких багато»; поклоняються несвяченому хлібові; цілий рік використовують Найсвятіші Тайни, посвячені у Великий Четвер, для хворих; попи служать у церквах, особливо по обіді ситими, а не натще; розбавляють водою вино в келиху; священики сповідають вірних без обов'язкової попередньої особистої сповіді; мирують вірних священики а не владики; здійснюють помазання олією померлих, а не живих; неправильно святять «крижму». Назагал, він відзначив завелику довіру до зовнішньої обрядовості, впертість і «невстидання» духовенства та ін. Коротко згадано інші неприйнятні в латинській церкві речі: співання алиллуйя, свячення води, негоління борід та ін.

Фактично, Петро Скарга заклав уявлення про духовну кризу Руської церкви: її недоліки були оголошені великим гріхом, головне ж, що вони перешкоджали «правдивому» християнському спасінню. Крім того, стверджувалося, що дотримання схизми/відщепенства греків прирівнювало руських до єретиків, вади означали ніщо інше як «глупство/шаленство» вірних і духовних. Руське духовенство є невмілим, занехає науки і обряди, воно є забобонним, живе «без справи і науки», «попи похлопіли» та ін. Багато сказано на адресу безперспективності вживання слов'янської мови та освіти (у цьому завинили і самі греки, які дали віру, але не передали своєї мови); Русь своєю мовою не зможе відкрити жодної академії чи колегії з викладанням теології та філософії та ін. вільних наук («з слов'янської мови жодний учений бути не може»); у руських немає правил, граматики тощо (лише дві мови є «праведними» – латинська і грецька); їх школи навчають тільки читанню, це їх єдина «досконалість» при навчанні духовному. В одному місці єзуїт обмовився, що краще переходити не на латинську, а на польську мову, бо вона «одна спільна мова з нами католиками [див.: 6]. До кризових явищ проповідник також зарахував: слабку митрополичу владу та

масові переходи вірних на протестантизм, вищість світських над духовними (здебільшого, ця заввага стосувалася Московії, хоча очевидно, йдеться і про руську церкву, в якій світські стани «наказують» у справах духовних) [див.: 6].

Подекуди Петро Скарга пом'якшує фарби: наприклад, він говорить, що вади в церемоніях не важать, бо не стосуються віри («або добра віра, або зла») [див.: 6]. В іншому місці він розхвалює обряди латинської церкви: вони шановані, пишні, служать потребам [див.: 6], хоча тут він говорить про їх рівність з грецькими (це й зрозуміло, адже йшлося про унію без зміни обрядів). Проте загальне враження єзуїта про стан руської церкви є негативним. Адже в православного читача мало склалися враження про неповноцінність, меншовартісність руської віри та церкви.

Так чи інакше, але католицьким проповідникам таки вдалося не тільки виразно сформулювати, але й нав'язати концепцію глибокої інституційної та духовної кризи православної церкви. Починаючи з середини 80-х рр. XVI ст. у середовищі православної спільноти розгортається нищівна самокритика, навіть самобичування, які поступово переходять на зламі століть у плачі, хоча, в своїй основі вони лише розвивають посіяні Петром Скаргою зерна незгоди. Важко повірити в те, що Петро Скарга висловлювався не з ворожості, а з симпатією та співчуттям до руського народу (наприклад, він «щиро дивується з «занехаяння» та «невмілості» духовних руських [див.: 6]), адже згадані поодинокі «симпатії» та «жалі» губляться у морі характеристик «непристойного» еретицтва та блудів русинів.

Згаданий синдром самокритики знайшов відображення передовсім у працях Івана Вишенського. Ще в доберестейський період він написав кілька послань, зокрема, «Послание до всѣх обще, в Лядской земли живущих» (1588 р.), в якому в явно гіперболізованій формі подав доволі великий набір вад та недоліків церковного життя. Так, на думку Івана Вишенського, у «Лядській» землі відсутня віра, покора, євангельські заповіді, апостольська

проповідь, святі закони, непорочне священство, «хрестоносне» життє іноків, «благоговійне» і «благочестиве» християнство. Загальним лейтмотивом твору є концепція загального «безвір'я» і «безбожжя», яка ілюструється такими прикладами: священники всі живуть не духом, а своїм черевом; замість правдивих євангельських і апостольських наук (які уособлюють християнське сумління) панують вчення античних філософів; владики, архімандрити та ігумени запустили монастирське життя, прибрали до своїх рук фільварки, живуть там самі зі своїми слугами «телесне и скотски», лежать на «святих» місцях, збирають гроші від богомольців і використовують їх для своїх потреб («поганської розкоші»). У монастирях немає «рік і потоків» молитов, там «виють пси», відсутні цілолододові служби. «Безбожні» владики замість духовного служіння, богословських занять переймаються проблемами світського життя. Іван Вишенський малює образ «лядського священства», яке змішує слово Боже з брехнею та лицемірством, любить мзду, страшно грішить. Несподівано ключ до розв'язання причин жорсткої та дуже жовчної критики православ'я подає сам автор. Так, Іван Вишенський тлумачить у філософських роздумах, що змальований ним загальний гріховний недуг це «все струп, все рана, все пухлина, все гнилство, все вогонь пекельний, все гріх, все неправда, все лукавство, все хитрість, все підступ, все кьзнь, все берехня, все мрії, все пара, все дим, все марнославство, все тщета, все приведено в суще. Неважко помітити, що йдеться не про реальний, а літературний (за сучасною термінологією віртуальний) образ церковного життя, змальований афонським аскетом.

Інший видатний письменник-полеміст тієї доби, а також один із лідерів унійного руху, Іпатій Потій, був спочатку більш реалістичним у своїх інтерпретаціях стану церкви. Єдиним його доберестейським твором є «Унія», видана у Вільні 1595 р. [див.: 13; 29]. Так, він говорить, переважно, про «єретицьку проблему/ваду церкви: розмножилися розмаїті секти, які ведуть не до спасіння, а до вічної страти. Вони навертають до себе людей



православної віри засобами слова, письма і синодів, перехрещують людей хрещених у церквах та ін. По-друге, великі претензії виставлені Потієм «старшим пастирям», тобто, ієрархії, яка має запобігати тій хворобі (радою, наукою, писаннями), але про те не дбає. Таки чином, Потій по-своєму розвинув положення про недбальство і «нечуйність» ієрархії: єпископи не бажають вільно старатися про ліпші порядки на праву Божої Церкви. По-третє, Потій має претензії до посполитого люду, тобто, до вірних церкви: привласнивши собі пастирський уряд, покидають своє ремесло і діють на свої «блюзнірські» потреби. По-четверте, звернено увагу на низький освітній рівень мирян та духовенства: у суспільстві немає «письм и книг» святих отців «в нашомъ языку Рускомъ», а якщо і трапляються, то невідомо, чи вони «правдиво» переписані (можливо, вони єретицькі). Нарешті, в артикулі про антихриста І. Потій говорить, що тільки «невчена Русь» може наслідувати єретиків. Як і у випадку з Іваном Вишенським, не можна не бачити літературних полемічних засобів, якими користується письменник, який зауважує: «...чужимъ вкрити не хотимъ, але все людское ганимъ, а своего лѣпшого не покажемъ [див.: 13]. На мою думку, саме І. Потій остаточно сформулював концепцію причин унії, яку можна звести до формули «Криза – Реформа», оскільки він єдиний в середовищі руської церкви (зрозуміло, після Петра Скарги) виводив унію з кризового стану церковного життя.

Натомість, уже в першій побережестейській праці Петро Скарга, викладаючи соборові події, повертається до попередніх термінів тлумачення кризи церкви. Так, єзуїтський публіцист розвиває свою стару концепцію про пониженість та зіпсованість східної віри, тотальну гріховність Царгородського патріархату, відсутність будь-якої вченості і побожності. Східні патріархи не є «правими і правдивими» взагалі, бо вони дістали свої посади святокупством, їм нібито притаманні лише меркантильні інтереси. Другим проявом негараздів П.Скарга називає поширення ересей: на його думку, двоє православних владик-відступників

з попами «совокупилися з єретиками». Назагал, усі, хто проти унії, це лише «малорозумні» попи і ченці, які давно полишили навіть грецьку віру. На підсилення думки про засилля сретиків в митрополії публіцист наводить вражаючий факт: за його відомостями, в Новогрудському воєводстві і митрополії спустошилося (тобто, з'єретичилося), 650 церков. Про полемічність та гіперболізацію цієї інформації говорить і інша авторська «статистика»: начебто зі 600 шляхетських домів не подалися в новохрещенство лише 16 чи навіть менше.

Надалі концепцію кризи у душі Петра Скарги розвивав у ранніх творах Мелетій Смотрицький. Проте в «Треносі» вона набула виразних національно-захисних відтінків і трансформувалася в «плач» над долею православної церкви. Зокрема, тут розвинулася версія про відступництво (конверсію в католицизм) від національної віри більшості магнатських і шляхетських родів.

Зрозуміло, що менш суб'єктивними (і, водночас, більш важливими) є документальні джерела, створені в результаті діяльності церковних інституцій та ієрархії в XIV – 1-й половині XVII ст., а також судові акти та протестації, листування. Так, скажімо, 14.02.1585 р., під час Варшавського сейму, представники галицького мирянства звернулися до митрополита з листом, у якому окреслили коло наболілих проблем церковного устрою та життя, що вимагали невідкладного розв'язання [1; 15]. До переліку означених у листі негараздів церкви слід зарахувати: погвалтування «святостей» і «Святих Тайн», закриття і запечатування церков, заборону дзвоніння, відлучення від престолу попів та їх ув'язнення, заборону молитов мирянства у церквах, порубання святих хрестів, забрання дзвонів до замку, перетворення церков на єзуїтські костьоли, передання церковних мастків костьолам, опустіння монастирів (в яких сидять ігумени з жінками та дітьми), використання церковних речей у власному вжитку та ін. Неважко зрозуміти, що перелік цих «нестроений» був характерним для тієї доби і повторювався з року на рік.

Миряни були незадоволені невтручанням у справи «святого благочестия» та фактичним недбальством митрополита. Вони висунули також претензії до методів номінування ієрархії: митрополит, начебто, іменував одружених єпископів, допустив до поставлення на єпископські катедри по два номінанти, віддав Київську архієпископію якомусь єретикові жовнірові, пообіцяв Унівську архімандрію такій же недостойній особі, Перемишльська єпископія віддана підданому перемишльського старости тивунові Стефанові Брилинському, який використовує її (і монастир Святого Спаса) на свою користь. Цікаво, що форма подачі та формулювання вад церкви у листі мають полемічний характер, а більшість критичних зауважень характеризують не стільки недбальство самого митрополита, скільки змальовують церковні негаразди доби, часто незалежні від митрополита (наприклад, після королівської номінації на ту чи іншу катедру, йому нічого не залишалося, як виконати монаршу волю і висвятити кандидата). Тому досить предметна критика при більш ретельному аналізі виглядає інакше. До речі, саме таку характеристику полемічної літератури та актових джерел подав М. Грушевський, який, процитувавши критичні місця листа мирян 1585 р., по бачив у них типово «перебільшення» [6].

25.02.1585 р. митрополит Онисифор (Дівочка) подав Стефанові Баторію привілеї руської церкви [див.: 6]. Як свідчить так звана «окружна королівська грамота», митрополит скаржився, що світські урядники втручаються на місцях у духовні справи (навіть їх жінки), що завдає великої шкоди «духовному праву». Король наказав, щоб світські не втручалися в церковні доходи і суди, підтверджувалася компетенція духовних судів на розірвання шлюбів. Відтак, у контексті формулювань «кризи» церкви з'являється уявлення про засилля світських. У грамоті патріарха Йоакима на заснування львівського братства 1.01.1586 р. натякається на якісь негаразди: ієреї поводяться як миряни, миряни – як демони, і взагалі, справи течуть «зле». Щодо ієрархії, то патріарх більше тут закликає її піднятися на вищий рівень, до поправи. Щодо духовенства, Йоаким виставив йому більш

серйозні претензії, головним серед яких було обвинувачення в двоєженстві. Причому, привілей засвідчив добру обізнаність зі станом справи і чітко тлумачив різновиди гріха: після смерті дружини священник одружувався вдруге і продовжував служити; співжиття священника, крім дружини, з коханкою; розлучення священника з законною дружиною. Все перелічене суперечило церковним канонам. В іншій грамоті, датованій 1586 р., Йоаким говорить про двоєженство митрополита і двох єпископів: пінського і турівського, луцького і острозького, оголошує їх «блудодими» (хоча, йому стало відомо про це з чуток: він чув від багатьох людей духовних і світських). Фактично, починаючи з 1586 р., набуває поширення, в процесі розвитку концепції “кризи”, уявлення про «двоєженство» ієрархії та духовенства.

Очевидно, найбільше про негаразди та недоліки церковного життя говорили і свідчили львівські братчики, 28.05.1586 р. у листі до Феоліпта в Константинополь вони поставили ряд питань обрядового характеру, які дозволяли говорити про відверті негаразди в церковному житті. Так, ішлося про ієреїв та єпископів «христопродавцевъ богокорчемниковъ, хулящих и възбраняющих учения и проклинаяще учащихя...»; священників, які «не по достоинству» без смирення причащають без обов'язкового покаяння після обряду євхаристії; про злих священників «піяниць блудниковъ двоженцевъ волшебниковъ», на яких не звертають увагу єпископи; про єпископів, що не дбають про мирянство. Один із найбільш повних переліків церковних гріхів тієї доби уміщено в листі львівського братства до александрійського патріарха Мелетія Пігаса 6.02.1592 р. Згадуючи собор 1591 р., братчики стверджували, що «церковное нестроение и все пагубное со трение дщери рода нашего» бачать уже всі. На їх думку, ганьблять церкву архієреї, які живуть з жінками, вони не реагують на зауваження митрополита. Проте й митрополит Михайло Рагоза поставив нещодавно єпископа, який мав дружину і дітей (йдеться, очевидно, про Михайла Копистенського); двоєженство єпископів негативно впливає на духовенство: всюди по містах

священики-двоєженці дерзновенно священствують, є такі у Львові і в інших містах. Другий недолік стосувався поширення по церквах ересей. Третій – монастирів, які опустіли. Четвертий – недоліків навчання, брак учителів. Практично вперше (задовго до М. Смотрицького) засвідчувалося покатоличення: князі і воєводи «сынове соборныя церкве суще срамляются православныя своя веры и отходят въ западня церковь». Братчики нарікають (також, здається, вперше) на єзуїтів, які прагнуть за допомогою королівської влади відібрати церкви, а також (традиційно вже) на розкольницькі дії Гедеона Балабана, який «народ же християнскый разлучает» [28]. У листі до патріарха 7.09.1592 р. братчики знову згадують «мнимих» святителів, які є, по суті, «сквернителями», бо обіцяли постригтися в ченці, але продовжують жити з жінками «невозбранно», дехто перебуває в «многобрачии», інші з блудницями народили дітей. Єпископи захопили архімандритство та ігументство над монастирями, поставили своїх «соплеменниковъ» і мирських урядників, викоренили ченців, «істоцили» церкви, ввели замість них псів, передають монастирські уряди в спадок. У монастирях служить не чорне, а біле духовенство. Діяльність Гедеона Балабана названа розкольницькою, позаяк він проводив її зі своїми «безчинними» священиками. У цьому листі вперше в переліку негараздів згадується унійна тенденція, яка зародилася нещодавно, а також книга Петра Скарги.

У літературі наведено чимало свідчень про хабарництво при обсаженні церковних урядів в останній третині століття. Зокрема, звинувачувався й митрополит Михайло Рагоза: 4.12.1592 р. у відповіді львівському братству він говорить про тарнавського архієпископа Діонісія, який зробив велику шкоду: сфальшувавши патріаршу печатку у Вільні, видав лист патріарха до митрополита, в якому від нього вимагалось 15 тис. аспрів за хіротонію. Митрополит відмовив, під оглядом того, що сам напише до патріарха.

Низка свідчень про негаразди церкви уміщено в грамотах патріарха Єремії II [28]. У липні 1589 р. він повертався з Московії і скинув

митрополита Онисифора. З огляду на те, що грамота патріарха на скинення митрополита не збереглася (немає впевненості, що вона взагалі була видана), точна дата цього акту, як і його причини, не зовсім зрозумілі. Згідно з тогочасною версією, яка поширювалася в полемічній літературі, митрополит був скинутий за «двоєженство». Єдине свідчення з прямим звинуваченням в двоєженстві Онисифора належить патріархові Йоакиму і відноситься до 1586 р., але воно походить з чуток: патріарх чув про це від багатьох людей духовних і світських. Прикметно, що в грамотах Єремії II про двоєженство і навіть троєженство священників говориться загально, як про ваду тогочасного церковного життя. Так, наприклад, про це йдеться в грамоті патріарха до литовських єпископів від 21.07.1589 р., у якій він наказав скинути таких пастирів. У середовищі ієрархії конкретні претензії були виставлені лише пінському єпископові Леонтію Пелчицькому, якому Єремія погрожував відлученням за покривання священників-двоєженців. Таким чином, прямих свідчень про «двоєженство» Онисифора не існує, а відомий матеріал аж ніяк не говорить про його скинення як про акт екскомунікації. Щоправда, в грамоті Єремії, виданій у листопаді 1590 р. у Кам'янці (він уже повертався на батьківщину), згадується про собор у Вільні, «по низложенію первого митрополита крѣ Онисифора» [6; 28]. В тій же грамоті згадано, що у Вільні на соборі новий митрополит Михайло Рагоза повідомляв патріарха про наявність священників-двоєженців, серед яких більше було «нечистих и несвященних», яких ще патріарх Йоаким забороняв, як таких, що не мають Божого страху. Єремія відлучив таких і викляв.

Новий митрополит Михайло Рагоза з перших днів своєї діяльності також викривав негаразди церкви. Так, уже наприкінці 1589 р. він акцентує на непорядках у галицьких монастирях, львівському та унівському, які були спричинені діями єпископа Гедеона Балабана, а також говорить про «невмілих» у вірі і законі божому дидаскалів, які проповідують невідповідно до апостольського учення. Щодо львівського монастиря Св.

Онуфрія, митрополит повторив своє звинувачення в листі 7.01.1590 р., де вказав на місцевих свавільних попів, що служать без патріаршого благословення. Відтак, митрополит відмовив їм у своєму архіпастирському благословенні. У червні 1590 р. Михайло Рагоза звертав увагу львівських братчиків, які разом з єпископом виступали проти Успенського братства, на негарзди в шкільній науці та інші «безчинности». Перейшовши на бік Успенського братства в його боротьбі з Гедеоном Балабаном, митрополит викривав його дії проти братчиків, які він уважав протиправними. Відтак, можна говорити про фіксацію митрополитом кризової ситуації в церкві (передовсім, організаційної).

У посланні митрополита на собор 6.10.1596 р. до Берестя., підписаному в Новогрудку, але не датованому, обґрунтовується одна з головних причин унії: поширення ересей, розорення храмів та вівтарів, вигнання ієреїв, пограння святих церков, що, в свою чергу, є великим гріхом, свідченням занепаду та утисків Святої віри. Причина виводиться, у підсумку, з чітко заманіфестованої незгоди церков, тобто, розколу, що є, після П.Скарги, новим словом у православному інтелектуальному середовищі. Затим обґрунтовується інша причина: занепад Святої Константинопольської столиці, грецького царства, як наслідок розірвання церковної єдності (а не завоювання турками, як стверджували римо-католицькі ідеологи та публіцисти).

Згадаємо також відомі артикули унії князя Василя Костянтина Острозького (21.06.1593 р.), сьомий пункт яких стосується становища в церкві: «О закладанье школь и наукъ вольныхъ, а звлаща для цвиченья духовънымъ, пильно потреба, же быхъмо мели учоные презвитери и казнодее добрые: бо затымъ, ижъ наукъ неть, великое грубианъство въ нашихъ духовъныхъ умножылося» [6; 28].

В ухвалі Берестейського собору 24.06.1594 р., окремий (сьомий) пункт також характеризує становище в церкві. Так, у деяких єпархіях побутувала розпуста в одруженнях, але далі йде цікаве застереження: «...ми того між

собою не чуємо, а якщо десь є, то цього не схвалюємо і будемо перестерігати».. Торчинська декларація 1594 р. – один із проміжних унійних документів – не промовляє жодного слова про кризу, за винятком загальних слів про вплив еретиків.

Нарешті, в остаточних артикулах унії в декількох статтях трапляються критичні нотки, що характеризують становище в церкві. Так, у першому артикулі, при обговоренні проблеми виборності єпископів та митрополита сказано недвозначно, що через необізнаність монарха-католика, траплялися деколи «такі неуки, що іноді ледве вмiли читати», інші «багатьох літ духовну владу тримають, а в духовний сан не висвячуються, вимовляючись якимись королівськими дозволами». У другому артикулі єпископат оскаржував ситуацію, за якої він був позбавлений посідання багатьох церковних маєтків, а також утиски «нуждою й убожеством». У третій статті говориться про недоліки шляхетського патронату: «... світські люди хай під жодним приводом не втручаються у їхню управу. Бо є такі, що не хочуть бути під послухом єпископів і самовільно управляють церквами». У четвертому артикулі згадано про інші організаційні негаразди, наприклад, підпорядкування єпископату старопігійним правам братств.

Відтак, артикули унії сигналізують про наявність конкретних проявів кризи церковного життя. Проте найсуттєвішим є те, що в річищі самої кризи як загальноцерковного явища, акцентується на приниженнях від католиків та католицької влади Речі Посполитої.

У грамоті/декларації проголошення унії, яка була прийнята Берестейським собором, серед мотиваційних засад унії розміщені (після акцентування святості справи, базованої на флорентійській єдності) закиди на адресу zdegradованої Східної Церкви. На думку лідерів унії (найвірогіднішим автором документа був, очевидно, Петро Скарга), наслідком покарання греків за відступництво від унії є гріх турецького поневолення. Своєю чергою, це обернулося для них «блудами і злими вчинками», занедбанням влади і дисципліни, поширенням у руських краях



«святокупства» і, особливо, ересей, спустошенням церков і псуванням Божої хвали. Тут бачимо певну трансформацію ідей Петра Скарги, за рахунок звуження кризових явищ до послаблення церковної дисципліни і поширення еретицтва.

Парадоксально, але в соборових документах відсутні будь-які узагальнення щодо кризи в церкві, які обговорювалися раніше.

Виходити тільки з цих даних при з'ясуванні такої вельми важливої проблеми, як криза церкви, сьогодні є недостатнім. Потрібні глибші дослідження, узагальнені статистичні дані про розвиток адміністративно-територіальної структури церкви, її маєтностей, освіти, рівня догматичного і пастирського богослов'я, літургії, а також сакрального мистецтва.

При зіставленні становища руської церкви з польською з'ясовуються цікаві речі: кризові явища в православ'ї, які стали причиною Берестейської унії, були повною мірою властиві і для польського католицизму кінця XVI ст.

Висхідним для документальної фіксації кризи польської церкви є так зв. «меморіал» Краківської капітули на Пйотрківський синод 1551 р. Саме в ньому чітко окреслено основні кризові явища в польському католицизмі: гріховність та деморалізація духовенства та єпископату; амбітність і безмірне «лакомство», розпутне життя в розкоші, пияцтво, прелюбодійство; підозрілі люди та еретики на урядах; самі єпископи чинять як еретики і погани (приклад холмського єпископа Уханського); зневажання обрядами, побожними церемоніями; траплялися випадки, коли навіть «ганяють римське хрещення, а вихваляють руське» (приклад куявського єпископа Дрогойовського); про декого говорять, що вони не мають жодної релігії та віри (приклад краківського єпископа Зебжидовського); роздача єпископами посад священиків своїм рідним і своякам «недоросткам та своїм слугам невігласам, неписьменним, ... навіть уводникам...», вони нічим не відрізняються від світських та ін.

Як бачимо, ці характеристики є не тільки відвертими, але й адресними. Вони досить жорсткі, деколи просто убивчі. Наприклад, це стосується краківського єпископа, який публічно говорив, що «Мойсей, Христос і Магомет то три великі обманці, які цілий світ звели й здурили». Виявляється, що він купив свій уряд у короля, прославився перелюбством з дівчатами і монахинями. Михайло Грушевський, який навів це джерело, дійшов навіть висновку, що в римо-католицькій церкві занепад був більшим, ніж у православній [6].

Видається, що вади польської церкви були добре відомими на Русі, то невже ж ієрархія хотіла об'єднатися з церквою, яка й сама не дуже давала раду з кризою? Думаю, що відповідь напрошується тут недвозначна. Вочевидь, домінували інші чинники та мотиви.

З огляду на це, більшої уваги заслуговує думка Б. Флорі про те, що руський єпископат аж ніяк не приваблювали переваги духовних цінностей католицизму [4]. Гадаю, що найпривабливішим для ініціаторів унії було привілейоване становище католицької церкви в польській державі, тому вони й прагнули урівняння з нею (це яскраво видно, наприклад, в артикулах унії князя Острозького).

Сьогодні зрозуміло, що генеза кризи пов'язана не стільки з внутрішньою слабкістю православ'я, скільки з другорядним, меншовартісним статусом православної спільноти та її церкви в католицькій Речі Посполитій. Визнання цього є дуже важливим: саме в ньому можна вбачати мотиваційний аспект дій руського єпископату, який прагнув захистити свою національно-релігійну ідентичність у спосіб укладення унії і водночас досягти привілейованого становища, характерного для католицької церкви.

## РОЗДІЛ 2

### ВІД КАЗИМІРА ВЕЛИКОГО ДО СИГІЗМУНДА ІІІ

#### **2.1. Українське православ'я в складі Польщі після завоювання нею Галичини**

Українське православ'я у складі Польщі після завоювання нею Галичини пройшло складний історичний шлях, особливості якого відображають соціокультурний світ України [36; 35].

Після смерті Данила Романовича (1264) та його молодшого брата Василька (1269), Галицько-Волинське князівство розпалося через феодальну роздрібненість та невдалі війни. Після смерті Лева Даниловича (1301), останнього сильного князя з династії Романовичів, Юрій об'єднав Галицьку й Волинську землі. Пізніше, його сини Андрій і Лев встановили союз із польським князем Володиславом Локетком та опиралися литовському князю Гедиміну. Однак зі смертю Андрія та Лева династія Романовичів завершилася, і мазовецький княжич Болеслав став галицько-волинським князем під ім'ям Юрія-Болеслава ІІ.

Польща довго прагнула заволодіти Галицько-Волинським князівством. Ворожа позиція Юрія-Болеслава ІІ стосовно цього призвела до укладення Казимиром ІІІ договору проти Русі. Унаслідок успіху польських феодалів у своїй змові проти Юрія-Болеслава ІІ, він був отруєний в 1340 році, чим скористалася Польща. Проте Галицько-Волинське князівство відбилося від поляків у результаті національного повстання під проводом Дмитра Дядька, а галицько-волинські війська розпочали спустошувати Польщу. Казимир ІІІ був змушений укласти договір про нейтралітет з Дмитром Дядьком.

Проте польські феодали восени 1349 року відновили свій напад на Галицьку та Волинську землі. Вони захопили міста, такі як Львів, Володимир, Белз, і Берестя. Литовський князь Любарт зумів відвоювати

Волинь, але Галицька земля потрапила до складу Польського королівства, спочатку як автономна область, а потім, в середині XV століття, стала звичайною польською провінцією [1].

Казимир Великий, підкоряючи собі Галичину, залишив їй повне самоврядування, зберіг у ній усі колишні закони та установи, весь вироблений тут століттями суспільний устрій і повну свободу сповідання за східним обрядом [1, с. 15].

Після завоювання Галичини Польщею католицизм став домінуючою релігією на цій території. Українське православ'я існувало паралельно з католицизмом, і ця релігійна різноманітність створювала напруженість між двома цими конфесіями.

Незважаючи на даровані Казимиром Великим Галичині привілеї, становище православ'я тут не могло вважатися надійним і безпечним. Насамперед Папа Римський не міг байдуже дивитися на те, що в католицькій державі живуть схизматики, і бажав їхнього обернення до католицтва. Папа Бенедикт XII, дізнавшись від самого Казимира Великого про підпорядкування Русі і про те, що король клятвенно обіцяв руському населенню в усьому захищати його і зберігати його обряди, права і звичаї, пише (29 червня 1341 р.) Краківському єпископу, щоб той звільнив Казимира від даної їм клятви і тим самим дав йому можливість діяти вільно по відношенню до православного населення Галицької Русі [1, с. 15].

Поляки докладали всіх зусиль до того, щоб відокремити Галичину від решти українських земель і міцніше прив'язати до Польщі. З цією метою вони діяльно взялися за колонізацію Галицької Русі та наповнили її масою католиків – поляків та німців.

Інтересам православ'я загрожувала небезпека: у 1349 р. Казимір остаточно підкорив усю Галичину й енергійно взявся за полонізацію краю. Вважаючи одним із головних засобів для цього поширення тут католицизму, він вживав заходів для насадження його у новоприєднаних до Польщі областях. Як видно з булли папи Климента VI (від 14 березня 1351

р.), Казимир Великий, повідомляючи про підпорядкування руських областей, пропонував відкрити тут латинську митрополію з сімома єпископськими кафедрами. Кафедри ці, були встановлені в Перемишлі, Галичі, Пагорбі та Володимирі, але, за відсутністю в цих областях католиків, єпископи, що призначаються на них, були лише поминальними, єпископами без пастви. Політичні міркування змушували Казимира Великого бути дуже обережним у справі насадження в Галицькій Русі католицизму: вищі класи залишалися ще православними і користувалися великим значенням. Фактично католицькі кафедри в Галицькій Русі з'являються лише за наступника Казимира Великого Людовіка Угорського, Галицький намісник якого Владислав Опольський особливо енергійно взявся за насадження тут католицтва. За свідченням одного францисканця, у 1372 р. у Галицькій Русі не було ані кафедральних, ані парафіяльних церков, не було навіть священиків (католицьких), і серед маси невірних і схизматиків можна було знайти лише небагато католиків. Але у 70-х роках XIV ст., завдяки діяльності Владислава Опольського, який правив Галичиною з 1372 по 1379 р., католицтво отримує тут міцну організацію [6].

Для уловлення в католицтво руських схизматиків і невірних, за Людовіка Угорського в Галицьку Русь були викликані францисканці, які мали займатися тут місіонерством. 19 листопада 1371 р. папа Григорій XI просив Гнезненського архієпископа і взагалі польських єпископів, щоб вони давали свою участь і захист цим монахам. Потім своєю буллою своєї (13 лютого 1375 р.) папа Григорій XI вдруге оголошує про відкриття в Галичі, Перемишлі, Володимирі та Пагорбі католицьких кафедр, причому Галич називається архієпископією. Названі кафедри відкривалися поступово, і при їхньому відкритті не обходилося без утисків православ'я. Так, при відкритті архієпископії в Галичі у православних було відібрано соборну церкву і звернено до костелу, водночас католицьке архієпископство було забезпечене маєтками та селами, забраними у православної кафедри. Таким чином, православна церква в Червоній Русі з часу польської окупації

останньої перейшла зі становища державної та панівної на ступінь церкви другорядної, лише терпимої. Та й як могло бути інакше там, де государем був католик, лави місцевої адміністрації поповнювалися католиками і де католикам надавалося більше прав, свобод та переваг, ніж православним? Нічого тому немає дивного в тому, що до початку XV ст. полонізація і католицтво пустили тут коріння, і польсько-католицький елемент у Галицькій Русі займає панівне становище, так що ця Русь за своєю внутрішньою організацією та звичаями значно відрізнялася від інших руських земель.

Але одного політичного відокремлення Галицької Русі від останніх для поляків було мало: вони постаралися відокремити її і в церковному відношенні. Під кінець свого життя Казимир Великий прийшов до думки дати окупованій ним Русі особливий, цілком самостійний церковний устрій, звільнивши її від залежності Київському митрополиту. У 1370 р. він зажадав від константинопольського патріарха Філофея, щоб той дав для Галича особливого митрополита на тій підставі, що Галич нібито був престолом митрополії від віків століть. Кандидатом у галицькі митрополіти польський король виставив якогось південноруського єпископа Антонія; у разі невиконання патріархом його вимоги, король загрожував «хрестити росіян у латинську віру». Філофей виконав вимогу Казимира і, призначивши Антонія Галицьким митрополитом, тимчасово підкорив його веденню таарр обох єпархій: Холмську, Турівську, Перемишльську, Володимирську [1].

Таким чином, православна церква в Галицькій Русі зустрічає сильного ворога в особі польського уряду і католицтва. Православ'я, яке користується юридично свободою та недоторканністю, фактично піддається утискам та обмеженням не лише у сфері політичних відносин, а й релігійних. У межах Великого Князівства Литовського воно користується при Вітені, Гедиміні та Ольгерді становищем релігії, що опікується. Але з часу Кревської унії, що пов'язала династично Польщу і Велике князівство Литовське, становище змінюється на гірше і в литовських областях. 14 серпня 1385 р. у

литовському місті Креві Ягелло підтвердив ті умови політичної унії Польщі та Великого князівства Литовського, які були вироблені послами великого князя Литовського та польськими панами, котрі в той час, за малоліттям Ядвіги, правили Польщею. За руку Ядвіги та визнання себе королем Польським Ягелло обіцяв: 1) прийняти римо-католицьку віру разом з усіма своїми нехрещеними братами та з усіма своїми боярами та землянами; 2) використати всі кошти для повернення втрачених Польщею та Литвою земель; 3) сплатити 200 тисяч флоринів неустойки Вільгельму Австрійському, яка сума позначена у шлюбному його контракті з Ядвігою; 4) своїми коштами повернути Польщі всі відібрані колись у неї землі; 5) відпустити на волю всіх бранців, захоплених у Польщі литовцями; і 6) назавжди приєднати до Польського королівства свої Литовські та Руські землі [1]. Ця унія не обіцяла нічого доброго православ'ю.

У 1413 р., на вальному з'їзді в Городлі, куди прибули Ягелло з чималою кількістю польських магнатів і Вітовт із деякими (у кількості 47) литовськими боярами, які прийняли католицизм, було знову підтверджено з'єднання (у вигляді інкорпорації), у якому проголошувався принцип повної рівності литовських бояр-католиків із польськими панами. У Литві за цим договором запроваджувалися польські державні установи, між іншим, і невідомі раніше литовцям посади каштелянів та воєвод.

Городільський з'їзд стосується становища та тих, хто сповідує православ'я. Зважаючи на відому вже обітницю Ягелла залучити до католицизму своїх підданих і через те, що на з'їзді були присутні лише католики, постанови його виявилися несприятливими для православного населення Литовської держави: у юридичному відношенні вона поставлена нижче католицької.

З цього часу польсько-литовський уряд отримував юридичну основу для виправдання своїх несправедливостей щодо православно-руського населення Литви. Сприяючи зближенню обивателів обох членів федеративної держави, акт Городейської унії прокладав шляхи до

якнайшвидшого тріумфу католицизму над православ'ям: вищі стани руських земель могли схилитися до нього заради тих прав і переваг, які надавалися шляхті католицького віросповідання. Нижчі класи від цих обмежень безпосередньо нічого не втрачали, але втрата ними своїх єдиновірців привілейованого становища, за безправ'я нижчих класів, могло мати і для них чимале значення: з переходом в католицизм руського боярства вони втрачали захисників і покровителів своїх церковно-релігійних інтересів.

Перше ясно виражене визначення польсько-литовського законодавства щодо православної церкви було несприятливим для неї: послідовники православ'я в правовому відношенні ставилися нижче за католиків. Але це визначення фактично не сягало корінних руських областей, а обмежувалося лише землями власне литовськими. На всі руські землі прихильники польсько-литовського єднання не наважувалися поширювати Городільську постанову, оскільки руське населення, переважаючи в кількісному відношенні над литовцями, могло чинити серйозний опір. Подібне приниження не могло подобатися представникам вищих класів руських земель, які дотримувалися православ'я. Виникає сильне невдоволення навіть унією Литви з Польщею.

Акт Городельської постанови та Едльський статут свідчать про юридичне становище православної церкви в Польщі та Литві при Ягеллі [6]. Спочатку, як видно з Городельського акту, цей король виявив себе гарячим поборником католицизму. Давши обіцянку польським панам перед одруженням з Ядвігою привести своїх підданих до підпорядкування папі, він спочатку ревно взявся за звернення до католицизму своїх підлеглих усіма засобами, до яких входили не тільки переконання та нагороди, а й погрози. Обмеження прав руського православної боярства, запобігання йому дороги до польських посад і гербів, що знову запроваджувалися в Литві, з усіма поєднаними з цими знаками переваги мали служити одним із спонукань для православних змінити свої релігійні погляди. Але життя зовсім не сприяло



введенню та підтримці таких постанов. Скрутне становище Польщі, зважаючи на часті війни з сильним Тевтонським орденом і тривалі війни хвилювань у Литві, викликаних боротьбою прихильників унії з противниками її, руської партії з католицькою і, нарешті, політичні та династичні міркування змусили Ягелла змінити своє ставлення до православного населення, і до кінця свого життя він робить деякі поступки (привілей 1432 р. Луцької землі та грамота того ж року місту Львову, що звільняє православних від будь-яких примусів до прийняття латинства і охороняє їх церкви від розорень і спустошень), а в 1433 р. Едльнським (вірніше Краковським) поширив і на мешканців польсько-руських земель спільні для всієї Польщі закони [6]. Але роблячи деякі поступки православним коронних земель, Ягелло залишався вірним Городельській постанові 1413 р. стосовно руського населення Великого князівства Литовського; йому він не розширював прав навіть і тоді, коли у 1432 р. уповноважені Ягелла погодилися надати і руським (православним) поступлені литовцям-католикам привілеї. Проте Ягелло не перешкоджав Сигізмунду Кейстutowичу видати 6 травня 1434 р. Троцький привілей, у якому православна шляхта у Литві зрівнювалася в правах (хоч і не зовсім) з католицькою. І тут, звичайно, діяли політичні міркування: треба було відволікти руську шляхту від Свидригела й розташувати її до прихильника Ягелла та політичної унії з Польщею – Сигізмунда [6].

Обіцянка поширити польське право і закони і на руські землі, очевидно, не виконувалася при Ягеллі. Під час коронування Владислава III шляхта руських земель (Галицької Русі та Поділля) звернулася до короля з проханням про проведення в життя даної його батьком обіцянки. Прохання було задоволене, і в руських землях Корони (Галиції та Поділлі) було запроваджено польський адміністративне устрій, польські суди і, крім того, місцеву шляхту (поляки та росіяни) звільнено було, за прикладом коронної, від усіх повинностей і податків. Відома грамота Владислава III (видана 22 березня 1443 р.), якою він зрівнював руське духовенство «у свободі віри та

правах» з польсько-католицькою. Всім православним церквам, єпископам і всім взагалі духовним особам «набоженства грецького і руського» король надає «ті всі права, способи, звичаї і всякі свободи... такі самі, яких у королівствах наших Полском і в Угорському усі костели та їх арцибіскупи, біскупи преложені та інші костели, звичаю Римські церкви, заживають і з них веселяться» [29]. Дигнітарам, старостам, чиновникам королівським і взагалі всім обивателям польсько-литовської держави забороняється втручатися в єпископські суди та шлюбборозлучні справи православного населення. Щоб православні єпископи і взагалі духовні особи «набоженства грецького і руського, маючи слушне поживенье, до відправлення хвали Богу тим найздібніші буття могли», Владислав грамотою цією повертає «на години вічні і потомкові» духовенству і церквам «всі села ... котрі з давніх-давен до цих церков належали і через які ж особи в панствах і повітах наших аж досі тримані суть» [1].

Така увага до православного духовенства з боку короля пояснюється його сильним бажанням нав'язати руському народові церковну унію. У 1439 р. на Ферраро-Флорентійському соборі була проголошена унія церков східної та західної. Польський уряд, який мріяв про таку унію, надумав підтримувати її в Польщі, і в результаті з'явилася ця грамота Владислава III. Надані руській церкві, у разі прийняття нею унії, права мали служити зовнішнім спонуканням до переходу православного духовенства до унії. Тут, отже, діяв простий розрахунок, а не справедливість і безсторонність. Оскільки русини не прийняли Флорентійської унії, то ця грамота не мала ніякого практичного значення; але вона цікава в тому відношенні, що знайомить нас з фактичним становищем православної церкви в Польщі: у ній прямо говориться, що «церква східна» та її духовенство через відмінності у вірі та незгоди з католицькою, «первей... утискання поносили» і іноді настільки, що у них навіть відбиралися різними особами «села і держави» (маєтки) [29].

Владиславу III, який загинув під Варною у битві з турками (1444 р.), успадкував брат його Казимир Ягеллон (1447-1492 рр.), який був з 1440 р. великим князем Литовським. Тільки 1447 р., тобто. майже через три роки після смерті свого брата, Казимир погодився прийняти запропоновану йому польськими панами (ще в 1445 р.) польську корону, і таким чином знову поєднав в одній особі Польщу і Литву, знову скріпив ту політичну унію цих двох держав, якої домагалися польські політики з кінця XIV століття. Не будучи фанатиком, Казимир II намагався бути справедливим у своєму ставленні до православних, за що й отримав в одній із православних історичних пам'яток (Супрасльському рукописі) назву справедливої та доброї людини. 2 травня 1447 р., невдовзі після прийняття польської корони, Казимир дав (у Вільні) привілей «литовському, руському та жмудському духовенству, дворянству, лицарям, шляхті, боярам і місцевим» [29] Цей привілей цікавий тим, що ним надавалися «прелатом, княжатою, ритерем, шляхтичам, бояром, місцевим» Литовсько-руської держави всі ті права, вільності та «твердості», які мають «прелаті, княжата, ритери, шляхтичі, бояри, мesticі коруни Полське», тобто населення литовсько-руських земель зрівнювалося в правах і становищі своєму з населенням коронних земель. Зокрема, що стосується православної церкви, то привілей говорить, що «вся дарованя, привілія, твердість (лат. *immunitates*) церков головних (столичних), збірних і кляштинних», як уже існуючих, так і тих, які згодом будуть споруджені, король і великий князь буде «без порушення і без образ охороняти, боронити і захищати, з усією нашою (королівсько-княжою) міццю» [1]. За Віленським привілеєм 2 травня 1447 р. православні церкви та духовенство зберігалися (залишалися) при тому, що вони мали раніше, нового їм нічого не надавали. Православ'я в межах Великого князівства Литовського, як і раніше, займало становище релігії нижчої, другорядної, і, як і раніше, залишалося релігією лише терпимою. Хоча при перерахуванні в привілеї 1447 р. наданих князям і шляхті Литовського, Руського і Жмудського князівств прав і переваг нічого не говориться про перешкоди

до користування ними через релігійні відмінності, проте православна шляхта *de jure* продовжувала стояти нижче шляхти католицької, бо Городільська постанова 1413 р., що усувала православних від дигнітарських звань та земських посад, зберігала свою силу та значення. Фактично, вона могла не виконуватися (і насправді обмеження православних, що містяться в ньому, не завжди застосовувалися в житті) [1], але вона все-таки мала обов'язкову силу закону, з яким треба було рахуватися.

Зважаючи на те, що в межах Перемишльської єпархії православне духовенство чимало страждало від втручання в церковні справи осіб світських королівських урядників і особливо могутніх і самовільних панів, Казимир Ягеллон у 1469 році дає згаданому духовенству грамоту, щоб «воно не було», щоб дворяни не судили духовних осіб, шлюбних справ собі не забирали і не виганяли парафіяльних священників.

Ще раніше, у в 1456 р., на Корчинському з'їзді, він підтвердив населенню Галичини всі його колишні права і привілеї і дав нові (про сенаторів, суд, мито і селян) [6]. Для попередження несправедливостей стосовно церкви православного духовенства він неодноразово наказував своїм смоленським намісникам не втручатися у духовні справи місцевого православного єпископа і не розбирати тих позовів, які підлягають веденню єпископа («слуг і людей церковних не судили, не рядили») [1].

Православному митрополиту та всім єпископам дав, як видно з жалованої підтвердної грамоти Сигізмунда I від 1511 р., грамоту про недоторканність їхніх святительських прав і суду, церковного майна та доходів. Відомі навіть випадки надання з боку Казимира Ягеллона земель і сіл православним монастирям і церквам [1].

Але при цьому цей король завдавав і кривди для православних. Це виявилось у підтримці ним митрополита Григорія Болгарина, якого, як прихильника Флорентійської унії, призначив для південно-західної Русі папа після віддалення звідси митрополита Ісідора. У 1448 р. Казимир у договорі з Московським князем Василем Васильовичем визнав було

митрополитом для своїх областей, населених православними, обраного в Москві Іону, йому посилав «жалування і поминки». Своєю грамотою від 31 січня 1451 він надав Іоні «стільний митрополіт Київський та всієї Русі», тобто управління православними єпархіями Великого Князівства Литовського, а православне духовенство і все руське населення переконував підкорятися «в духовних правах» Іоні, як отцю митрополиту, який має «по-старому правити, як митрополити першими предками нашими і християнства свого добрими звичаями правили. Але коли папа надіслав до Литви Григорія Болгарина з проханням до Казимира визнати його київським митрополитом замість схизматика Іони, король прийняв його і надав у його управління всі дев'ять єпархій, що перебували у володіннях Казимира, незважаючи на те, що русини не хотіли знати жодної унії з Римом. Як на утиски Казимиром православних, можна вказати на його указ 1480 р., яким православним заборонялося не тільки будувати нові храми, але й лагодити і відновлювати вже існуючі. Указ цей виданий їм, як свідчить єзуїтський письменник Кулеш, на невідступні прохання його другого сина Казимира, який славився незвичайною відданістю католицизму і згодом був зарахований латинською церквою до лику святих [29].

Крім вказаних вище фактів, що свідчать про ставлення Казимира Ягеллона до православних, є ще один юридичний акт, на підставі якого можна судити про юридичне становище в Польщі послідовників східного сповідання. Це акт приєднання Бельзької землі в 1462 р. до Польщі. Бельзька земля, що займала західну околицю Волині (по сусідству з Червоною Руссю) у 1396 р. була віддана Ягеллом у ленне володіння Земовіту, князю Мазовецькому, який колись змагався з Ягеллом в отриманні руки Ядвіги. Земовіт та його діти володіли цією областю до 1462 року, коли помер бездітним представник цього роду – князь Владислав II, Казимир, на вимогу поляків, приєднав Бельзьку землю до Корони, а саме приєднання підтвердив особливим актом, у якому точно позначив ті умови, на яких ця земля приєднувалася до Польщі. На початку цього акту від імені Казимира

проголошується, що барони, пани, лицарі, шляхта та земляни Бельзької землі «до нас (тобто Казимира), як свого природного государя, спадкового і законного, і безперечного їхнього правителя (successorem) повернулися назад і приєдналися до нашої корони Польської, від якої вони колись були відокремлені, і, як частина до свого цілого, до королівства і корони себе впровадили, приєднали, доклали і привласнили.

Бельзька земля (пани та шляхта її) виступатиме у походах за тим самим правом та звичаєм, що й Львівська земля. Ряд наданих Бельзькій землі пільг закінчується такими словами: «Понад те взагалі і зокрема всі інші артикули, вільності і права, іншим землям королівства нашого дані і надані і особливо нашій Львівській землі (якщо тут опущено буде, то все це бажаємо мати і вважаємо за вписане) – все це поширюємо та відносимо і до землі Бельзької» [1].

Наведений акт свідчить про ставлення Казимира (і всього з'їзду) до двох цих земель. Цим актом надаються відомі права та привілеї всьому населенню Бельзької землі, без сумніву, католикам та православним. Оскільки у ньому не згадується ні про національність, ні про релігію населення Бельзької землі, то можна стверджувати, як у XVIII ст. стверджував архієпископ Георгій Кониський [1], що зміст цього акту поширюється і на православних Бельзької землі. Але й у такому разі не може бути мови про повне зрівняння православних з католиками у політичному відношенні, оскільки Городельська постанова 1413 р. продовжувала існувати. Таким чином, правове становище східної церкви в коронних землях і за Казимира Ягеллона залишалося тим самим, яким воно було до нього. Зважаючи на посилену в Галичині XV ст. полонізацію, можна було очікувати навіть погіршення її становища, але поява в Польщі при Казимирі гуманізму та внутрішні події, які переживала Польща, не сприяли ревнивцям католицтва у справі обмеження православних у юридичному відношенні. Гуманізм послаблював релігійний фанатизм католиків, а події, які переживала Польща, зосереджували увагу польського суспільства на

суто політичних питаннях. Відомо, що Польща при Владиславі та Казимирі Ягеллонах зайнята була боротьбою шляхти за утворення того державного устрою, який гарантував переважання і вигідні шляхетському стану. Шляхта для розширення своїх прав неодноразово укладала конфедерації та відмовляла у покорі королю. У 1454 р., наприклад, під час зборів до походу на Пруссію, вона на Нешавських полях згрупувалася по воєводствах і, під загрозою розійтися по домівках, домоглася від короля підтвердження своїх колишніх прав і поступки нових вольностей і прерогатив.

Король дає урочисту обіцянку не змінювати існуючих законів і не оголошувати походу без відома шляхти. Без сумніву, шляхта руських земель брала активну участь у цьому русі, бо ще в 30-х роках, за Владислава Варнського, вона енергійно домогалася розширення своїх прав (що обіцяно було ще Ягеллом). У липні 1436 р. між Вишнею і Радотичами шляхта всіх руських земель Польської корони (Львівської, Подільської, Перемишльської, Саноцької, Холмської, Галицької та Бельзької земель) складає конфедерацію з метою відстоювати свої права, причому всі учасники конфедерації обіцяли міцно стояти один за одного та винищувати майно того, хто не підкоряється конфедерації. У той час, коли свобода і права шляхти в Короні розширюються, звичайно, неможливо обмежувати *de jure* і послідовників православ'я, бо шляхетська рівність і свобода не мирилися з релігійними утисками.

У клятвенній формулі короля Олександра Ягеллона міститься підтвердження прав та привілеїв усіх підданих Польщі взагалі, без позначення національності та віросповідання. Тож можна стверджувати, що і за православним населенням Корони (у Червоній Русі) визнаються ті права та привілеї, які дані йому Казимиром Великим та синами Ягелла. Потім нове підтвердження всіх прав польського народу (а отже, і православно-руського населення), дано Олександром на генеральному з'їзді, що відбувався в 1505 році в Радомі. Тут їм було видано генеральну конфірмацію всіх прав. У цій конфірмації король заявляє, що, хоча вже він і обіцяв тримати непорушно

всі привілеї, дані Польщі та її населенню блаженної пам'яті королями, попередниками його, Олександра, так само як і самим Олександром, але тепер, згідно з проханням і переконанням присутніх на з'їзді радників (сенаторів) і послів усього королівства, за особливою королівською доблестю і щедрістю, щоб королівська обіцянка була більш надійною і твердою, Олександр стверджує пільги, підтвердження, постанови, пожалування, свободи, прерогативи, імунітети будь-якої статі, становища та чину особам, яким вони були дані попередніми правителями Польщі. Все це він зберігатиме твердо і непорушно у всіх їхніх видах, вживаннях, положеннях, поясненнях, артикулах, пунктах та умовах. «Якщо ж ми, – каже король у своєму підтвердженні всіх прав, – зробимо щось противне свободам, привілеям, імунітетам і зазначеним правам королівства, то бажаємо, щоб воно все було цілком не значущим, недійсним, порожнім, як би нічим, хочемо і самою справою визначаємо і змістом сьогодення знищуємо» [1].

Подібного роду загальне підтвердження прав у межах Корони зроблено було і Сигізмундом I Старим (1506-1548). У 1507 році, невдовзі після свого коронування, він видав привілеї, яким підтверджувалися всі колишні права. У цьому привілеї говориться, що Сигізмунд під впливом прелатів, магнатів і панів, або, вірніше, всього сенату і шляхти, повноважні послі якої (від кожної окремо землі) зібралися для обговорення майбутнього становища держави, підтверджує «всі права, всі привілеї, всі статuti та визначення, всі, нарешті, володіння, свободи, імунітети і всякого роду запродажні та скаржені грамоти та записи, для всіх земель королівства взагалі і кожної окремо, даровані попередніми королями і князями польськими, а особливо Казимиром Ягеллоном, Альбрехтом і Олександром, людям і мешканцям всякого роду, будь-якого стану і будь-якої статі» [29]. Мало того. У 1530 р. на генеральному сеймі в Кракові, де поляки обрали в наступники Сигізмунду I його сина Сигізмунда Августа, перший дає обіцянку, що і син його, після досягнення повноліття (чи за життя батька



або після його смерті), підтвердить «всі права, свободи, привілеї, грамоти, імунітети нашого королівства Польського, церковні та світські, предоставлені попередніми королями Польщі, її прелатам, баронам, панам, шляхті, міщанам, мешканцям та всяким особам усякого звання та стану» [1].

Вказані вище акти Сигізмунда Старого відрізняються надто загальним характером і мають відношення до земель із православним населенням (у межах Польщі) лише настільки, наскільки польське право мало силу та значення в них. Але за тривалий час правління Сигізмунда I можна побачити й більш конкретні постанови сеймів, які стосуються безпосередньо руських земель. У постановах Краківського сейму 1507 р., приуроченого до часу коронування цього короля, зустрічається одна конституція, що стосується лише Руської землі (Галичини). Ось дослівний її текст. «Підтверджується постанова короля Альбрехта щодо втікачів на Русі (in Russia) і щодо звільнення шляхти тієї ж землі від сплати митних та ярмаркових мит» (назва). – «На прохання русинів бажаємо і визначаємо, щоб щодо всіх втікачів дотримувалися постанови короля (Яна Альбрехта) і щоб шляхта цих земель, як і в інших місцях королівства, була вільна і вилучена від сплати митних і ярмаркових мит, та й, втім, щоб вона втішалася тією самою свободою». За змістом цієї конституції шляхта руських земель (Галичини) зрівнювалася у всьому зі шляхтою інших земель Корони.

На початку XVI століття полонізація зробила величезні успіхи і більшість руської за походженням і православної за віросповіданням тутешньої шляхти встигла вже ополячитися і окатоличитися, але ще багато хто з руської шляхти дотримувався православ'я і в цей час. Що до втікачів, то тут, очевидно, розуміються конституції 1496 р. Отже, тут йдеться про зрівняння православної Галицької шляхти з католицькою та про надання їй тих самих прав, якими користувалися обивателі Корони. Хоча ще Ягелло у своїх Едльнському та Краківському статутах (1430 р. і 1433 р.) обіцяв привести Руську землю, як і всі інші області Польщі, до одного права та одного спільного для всіх них закону, але, мабуть, ця обіцянка не

була виконана, і шляхта руських земель несла більше повинностей, ніж та, що жила в суто польських землях. Як видно з наведеної конституції, перша мала досі платити різні податки, тому що в іншому випадку зайве було б вставляти в ту ж конституцію зауваження про надання шляхті руських земель можливості втішатися і втім такою самою свободою, якою користувалася шляхта інших польських земель. Невиконання обіцянки, підтвердженої державним актом, є характерним явищем у Польщі. Відомо, що Владислав Ягеллон мав надавати ті самі права та пільги, які були вже даровані Ягеллом. Іншим документом, що говорить про становище православної церкви в Польсько-Литовській державі при Сигізмунді I, треба визнати, на підставі збірок законів, привілей Сигізмунда I Дорогичинської землі (даний у Вільні 1516 р.). Привілей цей підтверджує те, що було дано Дорогичинському округу королями Казимиром та Олександром.

Таким чином, православні і тепер ставилися нижче за католиків: Сигізмунд не допускав їх, принаймні в межах Дорогичинського округу, ані до виборних земських посад, ані до міських, куди великий князь призначав на власний розсуд. Не без значення, очевидно, була Городільська постанова, яка провела різку межу між католиками та православними. І ми бачимо при Сигізмунді I не один випадок визнання сили за Городельською постановою 1413 року. Литовські магнати протестували проти призначення на посаду воєводи руського і православного князя К. Острозького й посилювалися у своїй скарзі на Городільську постанову. Сигізмунд, на виправдання свого розпорядження, видає 25 березня 1522 р. (під час Гродненського сейму) особливий привілей, у якому заявляє, що, хоча Троцького воєводства, за становищем земського привілею Великого Князівства Литовського, даного Ягеллом і Вітовтом, і не повинно надавати нікому з русинів і схізматиків, а неодмінно на це воєводство, як і на інші посади, треба призначати тільки католика, але, у вигляді виключення, він це робить.

Загалом, ставлення Сигізмунда I до православних має бути визнаним сприятливим та бажаним для останніх. При ньому православним не

нав'язували жодної релігійної унії; латинське духовенство не вживало жодних особливих заходів для поширення свого вчення серед православних; сам король намагався ставитися справедливо і до католиків, і до православних, без переваги одних перед іншими. У статутних грамотах, що давалися королем окремим областям, надавалися ті самі права всім підданам християнам; при введенні в деяких містах Магдебурського права до магістрату допускалися і православні нарівні з католиками. Православне духовенство не повинно було ображатися, і йому король давав такі самі грамоти, як і латинському. З усіх руських областей на утиски могла скаржитися одна лише Галичина, де у XVI ст. вже був сильний латинсько-польський елемент, який давав знати себе місцевому руському населенню.

Але при всьому тому і в правління Сигізмунда I не обходилося без несправедливостей щодо православних і розпоряджень, не згодних з канонами східної церкви. Найбільше від них страждала Галичина, на початку XVI ст., що зазнала сильної полонізації, що послідувала за посиленою колонізацією її родючих земель поляками в другій половині XV століття. Число поляків тут надзвичайно побільшало; вони придбали тут величезні маєтки та захопили у свої руки всі посади. Руський елемент був усунений від впливу на місцеві суспільні справи. Руська шляхта разом із розширенням своїх прав втрачала свою національність та релігію і значною мірою олатинилася та ополячилася. Вищі верстви руського суспільства втратили свою національність і здебільшого ополячилися, та частина шляхти, що залишилася вірною православ'ю і своїй народності, не мала великого впливу на суспільні справи. Православне міське населення було обмежене у правах і піддавалося різного роду приниженню: православних міщан не допускали до зайняття посад у магістратах, обмежували їхні права в цехах, в деякі з останніх русини зовсім не допускалися тощо. Все це робилося з явним наміром знесилити та послабити руське міщанство. Сільське населення було закріпачено за шляхтою і не мало жодних прав. Духовенство також було обмежене у своїх правах і перебувало у повному

приниженні. Одним словом, корінне руське та православне населення Галицької Русі в XV ст. поставлено було нижче за прибульців – поляків і католиків: латиняни скрізь займали переважне становище. Обмеження та утиски до кінця XV ст. стали настільки важкими, що православним нестерпно було більше терпіти їх, і вони починають запеклу боротьбу за свої права, як цивільні, так і церковні. Боротьба розпочинається львівськими міщанами; її підтримують міщани інших міст та православна шляхта.

Найбільше православним доводилося терпіти через свою віру, яку католики називали сектою. Православні церкви навіть у королівських офіційних паперах носять образливу для руського населення назву синагог [1]. Православні єпископи не називаються інакше, як володарями, а священники *porones*. Православні священники були оподатковані податками та податками, а в приватних маєтках нерідко зобов'язані були нести панщину нарівні з селянами. Від православних вимагали дотримання католицьких свят та ходіння з усією сім'єю в костел (принаймні, це вимагалось від православних купців у Львові, які купили крамниці у католиків; від них не приймали свідчення у судових справах з католиками; з них брали мита у збільшеному розмірі; змушували русинів приносити присягу не за руським звичаєм, а за особливою формулою; забороняли їм публічно відправляти свої обряди: не дозволяли священникам ходити до хворих по вулицях і площах міста зі святими дарами при запалених свічках, ховати небіжчиків публічно та з церковними обрядами.

Щоб полегшити своє становище, православні міста Львова звернулися до короля зі скаргами на утиски з боку католиків, а останній, за клопотанням князя К.І. Острозького, призначив для розгляду цих скарг особливу комісію і в 1521 р. видав привілей, в якому таким чином визначаються відносини між православними та католиками: 1) росіяни у справах більшої чи меншої важливості приносять присягу не в латинських костелах, а в православних церквах; 2) у всіх справах можуть бути свідками перед судом, чого раніше не допускалися; 3) священники їх можуть ходити до міста до хворих зі св.

дарами в церковному одязі, але без свічок, а на руській вулиці з запаленими свічками; 4) латинський магістрат хоч і має право ставити православним парафіяльних священиків, однак має обирати для цього обізнаних у справі віри чоловіків; 5) тіла померлих православних священик може проводити через місто у церковному одязі, але без свічок, співу та дзвону, і тільки на руській вулиці можна співати, дзвонити та запалювати свічки.

Привілей ясно свідчить про прагнення польського уряду принизити православ'я перед католицтвом, наголосити на тому, що воно є лише терпимим. Православним, мабуть, не було чого розраховувати на справедливе ставлення до себе з боку уряду, але вони не припиняли боротьби за покращення свого становища. Бо в землях Львівської та Галицької єпархії у православних ще з початку XV ст. не було єпископа, то в релігійному відношенні вони терпіли більше, ніж православні Холмської та Перемишльської землі. Галицька єпархія після смерті єпископа Іоанна, який привласнив з відома Ягелла титул митрополита Галицького, була підпорядкована Київському митрополиту, який, не призначаючи сюди єпископів, правив нею за допомогою своїх намісників, з яких один правив Галицьким округом. Спочатку ці намісники призначалися митрополитом, але в середині XV ст. право призначення їх переходить до рук Львівського старости Станіслава з Ходча, якому король передав нагляд над монастирем Крилос [1]. У 1458 р. Станіслав із Ходча передає своє право на Крилос за 25 грошей Роману Осталовичу, що й підтверджує особливим записом. З цього запису видно, що староста-опікун одержував із Крилоса і приналежних йому сіл усі доходи і всі мита, які сплачувались на користь митрополита всіма священиками Галицького округу, і мав право суду і покарання над священиками, підвідомчими Крилосу. Усіма цими правами Станіслав із Ходча поступається Осталовичу до кінця свого життя, якщо король дасть свою згоду, а митрополит не перешкодить цьому». Через «опекальництво» над Крилосом на початку XVI ст. відбуваються недорозуміння між сином Станіслава з Ходча, також Станіславом, і старостою Львівським, і

латинським Львівським архієпископом Бернардином Вільчком: кожен із них претендує на право призначення намісників руського обряду у Львові, Крилосі та інших місцях. Справа дійшла до Сигізмунда I, який у 1509 р. передає це право архієпископу. У виданому з цього приводу на ім'я старост Подолії та Галицько-руських земель декреті король заявляє: «Бажаючи своїм королівським авторитетом сприяти множенню в цій країні (Галицькій Русі) римсько-католицької віри і беручи до уваги булли апостольської столиці, дані, згідно з обітницями наших предків при ерекції Львівської церкви, а також бажаючи, за обов'язком католицького (christiani) государя, щоб схизматики легше були приведені або залучені до католицької віри, або щонайменше виправлялися у своїх помилках, ми видали... такий декрет, щоб нинішній архієпископ Львівський, а також його наступники, тепер і на майбутній час, могли і повинні обирати і постачати руських намісників у Львові, Крилосі та інших місцях своєї Львівської єпархії». Таким чином, православні мали підкорятися владі та юрисдикції католицького архієпископа, який при призначенні цих намісників думав не про інтереси православ'я, а про залучення схизматиків. Не обходилося, звичайно, і без насильницьких заходів з боку архієпископа стосовно православних взагалі і православного духовенства зокрема. Принаймні, в 1538 р. православні Галичини і Поділля у своїй чолобитній митрополиту Макарію згадують про те, що «крилошан Галицьких біля ворога з Крилоса їх вождено і через Дністер їх павлено» [29]. Львівським старостам не подобалося те, що нагляд перейшов з їхніх рук до архієпископа; тому між старостою та архієпископом Вільчком відбувається боротьба, якою православні скористалися для покращення своїх церковних справ. У 1522 р. замість багатьох намісників, за волею короля, якого просили про це деякі радники, був призначений на всю єпархію лише один намісник. То був шляхтич Яцько (Іоакін) Гдашицький; йому були підпорядковані церкви та духовенство округів: Львівського, Галицького, Коломийського, Кам'янецького та Снятинського. Архієпископ вважав його прихильним до

католицизму і тому не лише погодився на призначення Гдашицького намісником, а й дав свою згоду на зведення його в сан архімандрита. У тому ж 1522 р. (1 вересня) Сигізмунд I, за волею і за згодою Бернардина Вільчка, удостоїв Гдашицького сану архімандрита, підпорядкував йому, крім зазначених вище округів, ще Жидачівський округ і надав йому разом із правом суду над місцевим духовенством і всі ті права, якими колись користувався у всіх цих округах владики чи митрополит Галицький. У той же час король грамотами повідомив місцеве населення та посадових осіб про призначення Гдашицького намісником і наказував надавати останньому сприяння у виконанні ним своїх обов'язків [1]. Гдашицький не виправдав надій, що покладалися на нього: він виявився ревним поборником православ'я і почав діяти заодно з львівськими міщанами, які з'єдналися в церковне братство і надавали йому енергійну підтримку. Таку ж підтримку він зустрічав і з боку руської православної шляхти. Чимало допомагали Гдашицькому польські пани Ходечі, воєвода руський Оттон та великий маршал коронний та староста Львівський Станіслав, які не ладили з Львівським архієпископом. Спираючись на співчуття православного населення Галичини, Гдашицький діяв на користь православ'я і не підкорявся католицькому архієпископу. У 1526 р. він досяг того, що Київський митрополит визнав його своїм намісником у Галичині та Поділлі.

Корисна для православ'я діяльність Гдашицького збуджує сильне невдоволення проти нього з боку католиків. Львівський архієпископ своїми частими скаргами домогся того, що король усунув Гдашицького в 1535 р. від намісництва, під тим приводом, що він нібито поводить «не зовсім похвально». На його місце архієпископом був призначений Яцько Сікора, який своєю ворожою по відношенню до православ'я діяльністю озброїв проти себе русинів у Галиції; вони зверталися зі скаргами на нього до короля, але, бачачи марність своїх скарг, почали просити митрополита Макарія II про поліпшення їхнього становища. Митрополит прислав їм «довідником» попа Гошовського, але останній виявився не кращим за

Сікору, і тому русини обрали зі свого середовища львівського міщанина Макарія Тучапського, відомого своєю ревністю до православ'я, і просили в 1535 році митрополита визнати його своїм намісником. Митрополит погодився на це. У той же час і король, за клопотанням деяких своїх радників і на прохання православного населення (*viris sectae Ruthenicae*) руських земель, затвердив (1-го серпня 1535 р.) Макарія Тучапського у званні митрополичого намісника. До того ж Макарію мало перейти після смерті Гдашицького ще й архімандритство в монастирі св. Георгія у передмісті Львова. Запровадити на цю посаду Макарія Тучапського, за розпорядженням Сигізмунда I, мали православний Перемишльський єпископ Лаврентій і шляхтич Андрій Рагозінський; при цьому в королівській грамоті говорилося ясно, що Тучапському давалося Галицьке намісництво, «яке тримав Яцько Сікора».

Гарячий прихильник православ'я, який послужив йому ще до свого намісництва, Макарій Тучапський був дуже корисним для православних і, за свідченням православного Русько-Галицького і Подільського духовенства і мирян, «багато труду підняв» і «всуди був спроможний» [1]. Але своєю енергійною діяльністю, яка зустріла повне співчуття та підтримку з боку православного населення Галицької Русі, Макарій озброїв проти себе Львівського архієпископа, який підтримував призначеного ним самим на посаду намісника Яцька Сікору, того самого Сікору, якого православні терпіти не могли як «прокляту людину» нового єретика і зневажаючи їх віри. Почалася важка та небезпечна для Тучапського боротьба його з латинським архієпископом. Останній посилався на королівський привілей 1509 р., яким призначення православного намісника було надано йому, Львівському архієпископу. Призначена була королем для розгляду цієї справи комісія. Православні звернулися за підтримкою до заступника Тучапського Краківського каштеляна Гарновського, підняли для захисту свого намісника всю православну Галицьку та Подільську шляхту,



але, не сподіваючись виграти справу в цій комісії, перенесли її на Краківський сейм (1536 року). На цей сейм прийшло багато православних: митрополит Макарій вислав сюди свого боярина; але справу Тучапського було програно: король визнав за архієпископом владу не лише стосовно намісника, а й стосовно всіх православних колишньої Галицької єпархії. Макарію Тучапському загрожувала небезпека зазнати довічного ув'язнення в Тинецькому монастирі, де б він і «смерть мав». Тоді Тучапський і православні, за допомогою одного пана, знайшли дорогу до королеви Боні і пообіцяли їй двісті волів, якщо вона допоможе їм. За наказом королеви один із її приближених, Анібал Строцці, вирушив до канцлера і там від приготовленого вже на користь Львівського архієпископа привілею «друк урвал і самого на штуки подер». Під впливом Боні Сигізмунд I обіцяв дати православним привілей, а архієпископу наказав написати, що справа його відкладається доти, доки він не уявить справжнього привілею 1509 року; Сікора було усунено, а намісництво залишалося за Макарієм. Але цим справа не скінчилася. Архієпископ не відмовлявся від своїх прав, русини намагалися звільнитися від його влади й не шкодували волів для корисливої королеви, поки, нарешті, не досягли переслідуваної ними мети. Після Піотрківського сейму (1538 р.) Макарій Тучапський «з великим лихом і накладом, і трудом», пообіцявши Боні ще 140 волів, отримав таки бажаний «привілей та інші листи» і, таким чином, «витягнув і вирвав православних з-під влади архієпископа і єпископів римського закону. Архієпископ і чути не хотів про звільнення з-під його влади православних, заявляв, що без його відома король не міг дати того привілею, і вимагав Тучапського на сейм, що відбувся на початку 1539 року, до суду. Звісно, біскупи підтримували свого львівського побратима. Тоді король порадив православним звернутися до митрополита з проханням висвятити Тучапського на єпископа Львівського, бо, якщо він буде володарем, то ні архієпископ, ні всі латинський єпископи нічого не в змозі зробити йому. Православні так і вчинили. Митрополит (1539 р.) звів Макарія в сан єпископа з тією умовою, що він, як і раніше,

вважатиметься намісником митрополита в Галичині та Поділля, його вікарієм, у всьому підпорядковуватиметься митрополиту.. Таким чином, православна Галицька Русь набула собі православного єпископа; але обставини, що супроводжували це придбання, наочно показують, у яких важких умовах знаходилося тут православ'я. Ці умови мало змінилися на краще і зі зведенням Тучапського в єпископи. Хоча король і визнав його єпископом, але католицька шляхта не втримувалась від різноманітних несправедливостей стосовно владики-схізматика: вона перешкоджає йому відправляти богослужіння, не дозволяє судити священиків, забирає підданих з церковних маєтків. І Макарію варто було величезних зусиль відстоювати свої права та інтереси православ'я.

Порушення прав прихильників православного сповідання не обмежувалося однією Галичиною, але за посиленого з початку XVI ст. свавілля шляхти, стало повсюдним явищем у межах Польсько-Литовської держави. Введення у XVI ст. права патронату давало дуже багато приводів до заподіяння шкоди та несправедливостей православ'ю з боку тих осіб, які тримали у своїх руках «подання». Кожен власник села, або державця його, всякий староста в королівщинах вважав себе повноправним розпорядником місцевої церкви чи невеликого монастиря і виявляв великі зловживання під час їх подання. І сам король, який надав своїй дружині Боні величезний вплив на справи держави, показував у цьому відношенні поганий приклад своїм підданим. Особливо це правопорушення помічалось під час заміщення вакантних церковних посад. Замість колишнього вибору кандидатів на ці посади, тепер все більше і більше входить у звичай безпосереднє призначення їх самим королем за рекомендацією та клопотанням будь-яких впливових осіб. Духовні місця король давав, кому хотів, анітрохи не зважаючи на моральні гідності свого кандидата. Єпископії, монастирі та церкви часто даються, як нагороди за державні чи військові заслуги, причому не звертається жодної уваги на моральні якості того, кому вони давалися. Багато хто сам добивався їх, оскільки здобуття

духовної посади давало їм матеріальне забезпечення, і для отримання бажаного не зупинялися ні перед якими засобами. Часто місця даються ще за життя осіб, що їх займають.

Огляд історії правління Сигізмунда I показує, що за нього православна церква в правовому відношенні нічого не втратила порівняно з попереднім правлінням Олександра. Католицизм, в особі своєї ієрархії, ставилося неприязно до православних і не проти було підкорити їхньому папському престолу, знищити ненависну для католиків схизму (прикладом чого може бути ставлення Львівського архієпископа до митрополитого намісника Галичини Макарія Тучапського), але нічого не могло зробити для обмеження її прав. Прихильники православ'я не лише не зазнавали нових юридичних стиснень, але навіть, як видно з сеймової конституції 1507 року, зрівнювалися в правах з католиками, принаймні, в межах Корони. У Литві православні поступово зрівнювалися в правах з католиками привілеями Казимира Ягеллона, Олександра і самого Сигізмунда. власної Литви, і ми бачимо приклади заняття православними вищих посад та участі їх у господарській раді. Зважаючи на величезну кількість росіян, небезпечно було б проводити в життя старі обмеження їх прав. Політичні події, які довелося переживати Польсько-Литовській державі за правління Сигізмунда Старого, були несприятливими для нього. Довелося вести тривалі та руйнівні війни з Московією (1507-1508 р., 1512-1522 р. та 1534-1537 р.). Часті набіги хижих папирських орд на південні області змушували Польщу та Литву бути завжди насторожі, щоб відбивати варварів. Війни з молдавським господарем, з пруським герцогом, війна в Чехії, внутрішні хвилювання в Польщі (так звана куряча війна в 1536-1538 рр.) вимагали напруження сил держави, грошових витрат, особливої уваги. Ці обставини і спонукали уряд бути терпимим щодо православних.

На початку XVI століття, як сказано вище, у Польщі колишня схоластична освіта, пройнята духом католицизму, поступається місцем гуманістичному, яке поступово переходило сюди із заходу. Багато багатіїв

та аристократів відправляли своїх дітей до закордонних університетів, де вони знайомилися з новими віяннями в науці та захоплювалися ними. У Польщі починають цікавитися класичною літературою та античним мистецтвом, вивчають їх і, щоб зробити свої теоретичні погляди принципами практичної діяльності, набуті відомості намагаються здійснити. Суспільство переймається етичними та соціально-політичними поглядами давніх. Наслідком цього захоплення гуманізмом, якому і Польща принесла посильну данину, було ослаблення католицького фанатизму серед поляків та заміна його релігійним індіферентизмом. Цю обставину також треба приймати в міркування для пояснення духу терпимості до православних, який посилювався при Сигізмунді I. Не треба нарешті забувати для пояснення цієї терпимості і особистого характеру Сигізмунда I. Як людина, що любила свою державу, він намагався усунути все, що могло повести до її розладу і внутрішніх смут, а релігійна нетерпимість у Польсько-Литовській державі найбільше вела до розбратів і згубних негараздів. Добрий і справедливий, він не міг бути прихильником несправедливих обмежень своїх підданих, цілком відданих йому, але не згодних з ним у питаннях віри. Будучи твердим у своїх переконаннях і витриманий, він не підкорявся впливу католицької ієрархії і тримав себе незалежно стосовно неї, бо в рядах її стояли особи, шукаючи передусім матеріальні блага і керовані корисливими розрахунками, а чи не міркуваннями вищого порядку, вона їй не могла на нього ніякого тиску.

Зі сказаного вище видно, що становище тих, хто сповідував православ'я в правління Сигізмунда I, значно покращилося. Три умови сприяли цьому поліпшенню: а) насамперед невдалі для Польщі та Литви зіткнення з одновірним їм руському населенню Московською державою та викликані ними серед католиків побоювання масового переходу цього населення на бік Москви; б) зміна поглядів у польському суспільстві, що відбулася під впливом поширених у Польщі ідей гуманізму, що послабили тут релігійний інтерес; в) особистий характер короля, схильного все

примиряти і не любив вдаватися до рішучих заходів, тому загалом його правління і можна визнати віротерпимим.

За сина і наступника Сигізмунда Старого, Сигізмунда II Августа, становище православних у юридичному відношенні значно покращується. Ті обмеження, які були накладені на них за Ягелли відомою Городельською постановою 1413 року, скасовуються, віросповідальна відмінність анітрохи не обмежує їх, і вони абсолютно зрівнюються в правах і перевагах з католиками. У Польсько-Литовській державі у дні останнього Ягеллона панувала релігійна свобода. Суспільство було налаштоване на користь віротерпимості. Лише католицьке духовенство, в особі деяких представників вищої ієрархії, не поділяло такого суспільного настрою. Сильне впливом геть розвиток серед поляків при Сигізмунді Августі духу терпимості надавали протестантизм у різноманітних своїх формах і розширення прав шляхти, що вимагала собі у всьому свободи і не допускала жодних обмежень.

Вищий стан і шляхта в Польщі легко та швидко змінювали свої релігійні погляди та залишали католицизм. Число дисидентів було велике. Придбавши у XVI ст. важливе політичне значення, шляхта почала домагатися обмеження прав та переваг, які здавна належали католицькій ієрархії. Остання зовсім не схильна була відмовлятися від того, чим вона володіла, і чинила шляхті завзятість. З 1550 року шляхта виставляє на сеймах вимоги запровадження у всій державі одноманітного устрою, одних законів, одного суду всім підданих, одних державних повинностей всім, що послаблювало станові привілеї духовенства. У свої домагання шляхта включила і вимогу релігійної свободи, що також було посяганням на применшення привілеїв католицького духовенства, оскільки останнє, через старі порядки та закони Польщі, мало право судити всіх, хто виявляв ухилення від католицизму [29]. Боротьба шляхти з католицьким духовенством вигідна була для православних Польщі, оскільки вона об'єднувала всю шляхту, яка дорожила своїми становими вольностями та

привілеями. У справі розширення своїх переваг литовсько-руська шляхта не відставала від польської, і за правління Сигізмунда Августа вона домагається того ж, що вже було відвойовано поляками. На Віленському сеймі 1563 р. було зроблено багато поступок на користь шляхти; до них належить і знищення образливих для православних пунктів Городельської постанови 1413 року.

У 1563 році Сигізмунд Август своїм привілеєм знищив Городільську постанову, і таким чином православні були цілком зрівняні з католиками. Але православна церква в юридичному відношенні все-таки не була зрівняна з римсько-католицькою, вища ієрархія якої мала величезний вплив у Польщі та Литві.

Православна релігія урівнюється в правах з католицькою, хоча й не зовсім ще, оскільки вище православне духовенство не мало права засідати в господарській лавиці (раді) і на сеймах поряд з латинськими біскупами. Політична рівність обох віросповідань вимагала, щоб це право було надано і православному митрополиту з єпископами. Тож не дивно, що на тому ж Городенському сеймі 1568 року митрополит Іона III Протасович звернувся до короля з клопотанням надати і йому з єпископами грецького закону постійне місце і голос у королівській раді так само, як це надано вищій католицькій ієрархії. Прохання це було відхилено; на нього була відповідь: «То його королівська милість на іншу годину відкладати каже» [1]. Католики нізащо не хотіли визнавати православ'я рівним своєму віросповіданню, але вважали його лише терпимим. Інакше незрозуміло, чому прохання духовного представника православ'я, прохання цілком природне, що є логічним наслідком того положення православної церкви, яке вона і *de jure*, і *de facto* зайняла при Сигізмунді II, – відхиляється в той час, як усі, мабуть сприяло її задоволенню: король віротерпимий, протестантизм залучив на свій бік значну частину литовської аристократії і тим послабив ряди католиків, православна шляхта зрівнювалася у правах з

католицькою. Ймовірно, католицька партія використала всі свої кошти, щоб перешкодити такому торжеству зневаженої нею схизми.

На тому ж сеймі 1568 року митрополит Іона клопотав ще про звільнення православної церкви від внутрішніх негараздів та про затвердження деяких майнових та станових прав руського духовенства. І за Сигізмунда II, як і за його попередників, багато шкоди завдавав православній церкві звичаю робити подання духовних хлібів світським особам, які не приймали духовного сану іноді протягом усього свого життя. Митрополит просив, щоб духовні посади не давали світським особам, щоб останні, після отримання будь-якого духовного уряду, залишалися в званні мирян не більше трьох місяців. Якщо хтось не виконає цього, то єпископ цієї єпархії позбавляє його гідності та хлібів духовних і віддає їх людям духовним. Король погодився з цим, але залишив за собою право відбирати таку гідність і передавати її іншим, після донесення єпархіальним (місцевим) владикою.

Потім митрополит просив короля:

а) захистити грамотою духовенство від втручання світських осіб у його справи та суди;

б) звільнити владик і взагалі власників церковних маєтків від судів замкових (міських) та земських і підпорядкувати їх своєму господарському суду, оскільки ці маєтки, як «подання» короля, підлягають його опіці та обороні;

в) повернути королівською владою всі ті церковні подання, які захоплені несправедливо і силою у церков багатьма особами;

г) для припинення на майбутній час подібних захоплень, відрядити відомих осіб для опису та обмеження церковних маєтків;

д) відібрати у віленських міщан різні документи, що належать митрополії, жаловані грамоти та фундуші, які вони присвоїли собі;

е) винагородити з господарських імен збитки десяти церков у Новогрудку, заподіяні відібранням належних їм здавна земель і людей, що при виробництві звільненого земель; і, нарешті,

ж) поєднати «за старовинним звичаєм» Галицьке архієпископство з Київською митрополією.

Деякі з цих прохань королем були задоволені.

Привілеями 1563 та 1568 рр. православ'я було зрівняне у правах з латинством, і прихильники східного сповідання робилися такими ж повноправними громадянами Великого князівства Литовського, як і прихильники костелу; але фактично і тепер католицтво займало більш привілейоване становище, ніж «грецький закон». Положення Київського митрополита та православних єпископів анітрохи не змінилося до кращого у сенсі посилення їхнього привілейованого становища та зрівняння їх з латинськими біскупами. Останні були постійними членами ради і брали участь у литовських сеймах. Православний же митрополит і єпископи ніколи не мали місця і вотуму «в раді його господарської милості». Хоча в 1568 р., як говорилося вище, митрополит Іона і посилався на те, що православні ієрархи засідали в раді, але, за відсутністю інших більш ясних і точних документальних вказівок, важко погодитися з думкою преосвященного Макарія (Булгакова), який затверджує (у вигляді припущення, що деякі митрополити іноді засідали в раді. Більш правдоподібними слід визнавати твердження М.С. Грушевського та Ф.І. Леонтовича, що православні ієрархи у діяльності господарської ради безпосередньої участі не брали [6; 29]. Не брали такої участі православні ієрархи й у сеймах литовських; у XVI ст. великі князі запрошували на сейм як членів представників православного духовництва (митрополита та єпископів) лише іноді, головним чином, коли порушувалися питання, що стосувалися місцевого духовенства. Митрополит та єпископи не були постійними учасниками сейму *ex officio*, а лише запрошувалися на нього *ad*



нос, коли були потрібні; іноді вони були і без запрошення господаря, але тільки для того, щоб клопотати перед ним про свої потреби.

Зі скасуванням Городельської постанови 1413 р. можна було очікувати, що й православна вища ієрархія отримає ті ж політичні права, якими мала католицька. Але спроба митрополита Іони у цьому напрямі виявилася невдалою. Очевидно, католицтво ставилося вище православ'я, останньому надавали менше значення, ніж латинству, не хотіли визнавати його привілейованим віросповіданням. Що уряд Сигізмунда Августа так саме дивився на православ'я, в цьому, окрім «відмови» короля митрополиту Іоні, переконує нас і огляд розпоряджень Сигізмунда II щодо збору податків: православне духовенство несе більше тягарів, ніж латинське, що платило зазвичай тільки добро. У цьому відношенні заслуговує на увагу постанова 1552 р. (на Піотрківському сеймі), якою визначався розмір податків, що стягуються з усього населення держави, через небезпеку з боку турків і волохів. «Руські священники, звані попами (нарівні з посполитими, міщанами та євреями), повинні платити від кожної церкви (іх *singulis sinagogis*) по злоті», а протопопи, інакше намісники, по гривні; оскільки все (католицьке) духовенство заради захисту батьківщини погодилося на відому податі, то й руські (заодно з вірменськими) єпископи, архімандрити та інші прелати цього обряду повинні підносити по дві гроші від кожної гривні своїх доходів. За цією постановою пройшли поборові універсали 1564, 1567 і 1569 рр., через які маєтки духовних осіб оподатковувалися нарівні з маєтками світських власників, і саме православне духовенство мало платити податки. За універсалом 1564 р. священники мали платити по копі, намісники по чотири злотих, а володарі по грошу від кожної гривні своїх доходів. За універсалом 1567 р. священники повинні платити по 24 гроші, а владика стільки ж, скільки і в 1564 р.

Досі правове становище православної церкви у Польщі та Литві визначалося неоднаково. У Польщі воно визначалося постановами королів, які робили їх спільно (з половини XV ст.) з польським найвищим станом і

взагалі зі шляхтою, що збиралися на сейми. Ці постанови (*statuta*) з XV ст. збираються приватними особами в особливі збірники, які згодом увійшли до «*Volumina legum*», і пускаються в обіг як зведення чинних законів держави (Корони). У Литві справа була дещо інакша. Господар, чи великий князь Литовський, він майже завжди і Польський король, мав тут більше самостійності, тому більше керувався своїми особистими розсудами. Але політичні обставини та особисті міркування змушували його робити все більші й більші поступки боярам і лицарству, чому значення останніх у XVI ст. швидко зростало. Державні закони і права тут містилися в привілеях, що видавалися верховною владою в різний час, вміщуватися в одну збірку вони починають тільки з часу Сигізмунда I при якому, на прохання та схвалення панів ради та сеймових послів, було видано у 1529 році перший Литовський Статут. Останній і містив у собі ті закони, якими мали керуватися обивателі Великого князівства Литовського. 1566 року Литовський статут був виданий у другій редакції. Статут 1529 року, чи інакше старий, починається привілеєм Сигізмунда I, яким він підтверджує всі права та привілеї церковні, як латинського закону, так і грецького, а також і цивільні». Друга редакція його починається відомим уже Віленським при – вілеєм Сигізмунда Августа 1563 року про рівняння православних з католиками в цивільному відношенні, але в обох редакціях про православ'я йдеться дуже мало, або, точніше, нічого, тому про правове становище русько-православного населення в Литві до часів Люблінської унії 1569 р. можна судити за привілеями, що час від часу видавалися великими князями Литовськими.

У *Volumina*'х же *legum*, крім Городельської постанови, ми не знаходимо жодного законодавчого акта про становище русько-православного сповідання, який поширювався б на всю територію Великого князівства Литовського, все ж таки (далеко нечисельні) акти відносяться лише до окремим невеликим районам з'єднаних держав саме до Червоної Русі, або Галичини, до Бельзької землі, приєднаної до Корони у 1462 році, і

до землі Дрогичинської, яка з 1516 року була підпорядкована у всьому польському праву [1].

Поборові універсали свідчать, що православна церква, отримавши разом з іншими віросповіданнями свободу та заступництво закону (Варшавська Конфедерація 1573 р.), мала менш пільгове становище, ніж латинська. Католицьке духовенство мало величезні матеріальні засоби, різноманітні привілеї та свободу від особистих чи прибуткових податків. І при цьому воно давало на державні потреби тільки те, що йому хотілося, добровільні пожертвування. Православне ж духовенство несло на собі тягар обов'язкових податків, до яких приєдналися за універсалами 1580 і 1581 років ще й добровільні податки католицького духовенства. Але Баторій, щоб не порушувати розбрату у православних з католиками, намагався виявляти перед першими свою релігійну толерантність і видиму безпристрасність, що обумовлювалося його політичним тактом і обережністю. Як було зазначено вище, він хотів запровадити новий календар у загальне вживання серед своїх підданих, зокрема і серед православних. Останні не схотіли приймати нововведення; почалися утиски з боку па- пістів, православні були незадоволені та хвилювалися (у Львові, Вільні, Полоцьку). Король вирішив не поширювати своє розпорядження на русинів і видав кілька грамот для їхнього заспокоєння. Цими грамотами православним дозволялося триматися старого календаря, і підтверджувались усі права, які здавна надані польсько-литовськими государями «людям віри та набоженства грецького». У грамоті, даній 18 травня 1585 р., король каже, що він зовсім не думає робити жодних стиснень православним в їх «релігії, обрядах, богослужінні, праві та вольностях», навпаки, він хоче для більш міцного збереження майбутнього світу між людьми різних віросповідань, у тому числі й людьми грецької релігії, які живуть у королівстві та Великому князівстві Литовському та грецькі обряди та релігію здавна сповідують, дати право вільно та спокійно зберігати та здійснювати всі обряди та статuti грецької стародавньому чину та припису

календаря (старого), будувати і полагоджувати церкви своєї релігії, госпіталі та училища, кам'яні та дерев'яні, і тримати все за схваленим, прийнятим і підтвердженим привілеями попередніх королів звичаєм. Жодних стиснень і обмежень у відправленні православними богослужіння, жодних примусів до прийняття ними нового календаря не буде допускатися ні з боку короля, ні з боку взагалі влади як духовної, так і світської, – доти, доки з цього питання не піде угоди між папою та патріархами [1].

## **2.2. Загострення релігійних суперечностей після утворення Речі Посполитої**

Зі сказаного видно, що юридичне становище православної церкви на початку правління Сигізмунда III було задовільним. Понад те, що надавалася взагалі різновірцям, їй обіцялося ще забезпечення від захоплень приватними особами, що належать церквам і монастирям. Сам король, мабуть, готовий був дотримуватися всіх законів і привілеїв, що служили до охорони православ'я.

Православ'я виявилось щасливішим за протестантські віросповідання. Окрім визнання за ним прав, спільних для всіх некатолицьких церков, воно отримало й нові права, що зрівнювали його у відомому відношенні до католицтва. Тут очевидно вплинула конституція коронаційного сейму, що забезпечує для православної церкви невідчужуваність її маєтків. Церковні маєтки – це болюче питання для православних; через них православ'ю доводилося переживати багато негараздів, які поступово протягом XVI ст. послаблювали його і, нарешті, довели до унії [29]. Польські королі, як говорилося вище, користувалися правом подання духовних хлібів, тобто. правом роздачі єпископських кафедр, монастирів та церков. Вище зазначалися ті зловживання правом подання, які дозволяв собі Сигізмунд Старий; Сигізмунд Август і Стефан Баторій перевершили його щодо цього. На свій особистий розсуд вони роздають хліби духовні, кому хочуть, не звертаючи жодної уваги на моральні якості та ступінь придатності до

духовного сану своїх кандидатів, часто навіть у вигляді нагороди за громадянські та військові заслуги. Так як при кафедрах, церквах і монастирях бували багаті назви, що доставляли матеріальний добробут і мирські вигоди володіли ними особам, то не дивно що отримання хлібів духовних починають домагатися багато шляхтичів і випрошують у короля, як верховного «подавці столиць і хлібів духовних», жаловані грамоти на духовні посади. Владний Стефан Баторій звів у єпископи чимало таких осіб, які через канонічні визначення не могли займати ієрархічних ступенів (напр., митрополит Онисифор Дівчинка був двоєженець) [1]; єпископські кафедри та архімандрії роздавав ротмістрам нагороду за військові подвиги, до того ж навіть не православним. Отримавши у своє розпорядження єпархію чи монастир, такі кандидати священства тривалий час залишалися у мирському званні і носили лише титул наречених владик чи архімандритів і водночас намагалися витягти для себе всі

З часу Брестського собору 1596 року юридичне становище православ'я різко змінюється; його позбавляють будь-яких прав, не хочуть визнавати ніякої його самостійності; йому доводиться напружувати всі свої сили для того, щоб довести свою самотність, незалежність та споконвічну давнину свого існування на території руських земель, поєднаних із промовою Посполитою. Ця наполеглива боротьба, від успіху якої залежало питання життя і смерті, бути чи не бути православ'ям, і є предметом другого періоду в історії правового становища православної церкви в областях Польсько-Литовської держави.

Усі посади, коронні маєтки, або староства, давалися не тим, хто виявлявся гідним їх за свої заслуги, але тим, хто був більш ревним католиком. Різновірцям, за навіюванням духовенства, був закритий доступ, незважаючи на юридичну рівність з католиками, до сенаторських крісел, дигнітарств, урядів, староств та інших посад. Всі вони давалися католикам, фанатично відданим костелу. Ці посадові особи завжди готові були підтримувати своїх єдиновірців навіть у протизаконних справах,

пригнічувати дисидентів і відмовляти їм навіть у законних вимогах. У всіх урядових установах, не виключаючи і судів, обурливо порушували права різновірців і позбавляли останніх законного захисту та підтримки. Такими сором'язливими було на увазі спонукати дисидентів до прийняття католицтва. І слід сказати, що старання фанатичного уряду не залишалися марними. Багато знатних прізвищ у правління Сигізмунда III залишили протестантизм і православ'я і приєдналися до костелу (Фірлеї, Сенінські, Зборівські, Мишківські та ін.; православні: Тишкевичі, Острозькі, Чарторійські, Сапеги тощо). Ці відпадання відомих представників різновірності послаблювали протестантів та православних та посилювали католицьку сторону. Разом з посиленням католицтва зростав серед його послідовників і дух нетерпимості і фанатизму, що несприятливо відбивався на становищі дисидентів і прихильників східного сповідання. Особливо важким виявилось становище православних. У 1596 році відбулася сумна пам'ять Брестська церковна унія, старанно підтримувана королем і католицьким духовенством. Деякі православні ієрархи прийняли унію з римсько-католицькою церквою та підкорилися папі. Хоча більшість нижчого духівництва і майже вся народна маса залишилися вірними православ'ю, Сигізмунд, проте, не посоромився офіційно оголосити православною церквою тільки ту нікчемну меншість руського народу, яка приєдналася до унії, а справжнє православ'я позбавити заступництва законів, йому має рацію, давню самостійність і досконало ігнорувати його існування. Лише запеклий опір русько-православної шляхти (дворянства), православних братств і козацтва змусили уряд визнати юридичне існування православ'я поряд із унією.

Католицька реакція, що помітно проявилася при Стефані Баторії, досягає повної урочистості над різновірством зі вступом на престол Ягеллонів шведського спадкового королевича Сигізмунда III, сина шведського короля Іоанна III Вази та Катерини Ягеллонки, сестри Сигізмунда. Кандидатура його була енергійно підтримувана католицькою

партією, керованою єзуїтами та духовенством взагалі, оскільки Сигізмунд був вихованцем єзуїтів і відзначався гарячою відданістю католицизму. Його ж кандидатуру підтримував і великий канцлер коронний Ян Замойський, котрий мав у державі надзвичайний авторитет. Виставлений дисидентами як кандидат на польський престол австрійський ерцгерцог Максиміліан змушений був поступитися шведському королевичу: його військо було розбите Замойським, а він сам, взятий у полон, відмовився від своїх претензій на трон Ягеллонів. Сигізмунд III тоді був визнаний королем і протестантською партією, що йому противилася. Сорокап'ятирічне правління цього короля (з 1587 по 1632 р.) було вкрай важким та несприятливим для православної церкви, як і взагалі для некатолицьких віросповідань Речі Посполитої. Вихований єзуїтами, Сигізмунд III вирізнявся зразковою відданістю їм, щирою побожністю і разючим навіть для того часу фанатизмом. Він готовий був у всьому дотримуватися порад і вказівок своїх вихователів і духовних керівників, твердо відстоювати інтереси католицизму і не розбирати коштів для придушення різновірців та посилення дорогого йому латинства. Благо католицизму стояло в нього на першому плані, і заради нього він був готовий жертвувати прямими інтересами держави. Наділений від природи наполегливим характером, що виявлявся у переслідуванні особистих цілей, що часто йдуть урозріз з державними інтересами, завзятістю у своїх забобонах, скритністю та підозрілістю, він, під впливом своїх натхненників – єзуїтів, ще більше розвинув у собі ці якості та своїми діями, що дуже хитро приховуються, завдавав страшної шкоди православ'ю і взагалі різновір'ю. Головна мета його діяльності, до якої спрямовані були всі його помисли та увага, дати урочистість католицизму, знищити релігійні різниці серед своїх поданих і запровадити в державі єдність віри. Єзуїти, якими були нав'язані королю ці думки, дуже активно йому допомагали. І найвище, і нижче духовенство своїми проповідями порушувало як у королі, так і в його підданих католиках

ненависть до дисидентів і переконувало утиск їх релігійної та громадянської свобод [29].



## РОЗДІЛ 3

### БРЕСТСЬКА ЦЕРКОВНА УНІЯ

#### 3.1. Передумови укладання Брестської церковної унії

Для розкриття взаємодій між учасниками міжцивілізаційних процесів потрібно розглянути особливості формування та підтримки цивілізаційної ідентичності. Цивілізаційна ідентичність представляє собою комплекс стійких форм самовизначення й самопрезентації, які створюють певну культурно-цивілізаційну єдність. Її сутність полягає в постійному утворенні та оновленні символів, цінностей, соціокультурних кодів, міфологічних уявлень і пам'яті, які виступають характерними рисами конкретної цивілізації, з якими особи, що складають цю цивілізацію, ідентифікуються [36].

Цінності та пріоритети, що складають ідентичність, можуть протистояти цінностям іншої ідентичності. Це, як світова, так і українська історія свідчать, часто призводить до непорозумінь між різними країнами, що іноді переростає у конфлікти. Ідентичність цивілізації проявляється тоді, коли цінності набирають форму певної ідеології, яка має політичне та соціокультурне значення. Цей прояв ідентичності призводить до порушення певної рівноваги, оскільки, якщо один суб'єкт будь-якої системи починає активно виявляти свою ідентичність, спрямовуючи її на інших, інші представники цієї системи також починають активно висувати своє особливе ставлення.

Формування цивілізаційної ідентичності визначається наступними ключовими аспектами:

- 1) Спільність культурних традицій, характеристик і соціокодів.
- 2) Міфологічний аспект, який включає утворення концепцій про спільне походження, історію і культуру.

- 3) Пізнавально-емоційне усвідомлення людьми своєї спільності, унікальності та належності до певного типу цивілізації.
- 4) Присутність загальної релігії.
- 5) Існування спільної мови спілкування.
- 6) Наявність територіальних та культурно-соціальних меж.
- 7) Існування поняття «Іншого», його порівняння, зіставлення або протиставлення.

В ході нашого дослідження виникло запитання про те, як саме склалася українська цивілізаційна ідентичність під час польсько-литовської інкорпорації українських територій.

Особливість України полягає у її «порубіжному положенні», або «пограниччі». Саме на цій межі, що розташовувалася між заходом і сходом, відбувалося формування цивілізаційної ідентичності українського народу.

Переосмислення кордону символічно дозволило зрозуміти, що це не лише межа або рубіж конкретної географічної території, але також гранична лінія влади, яка відображається на різних шарах території, сформованих різними методами впливу, а також як зона зіткнення та перетину різних типів просторів і структур управління.

Це особливо відноситься до періоду формування національних держав на початку модерного часу, включаючи період козацької України. Саме тоді виникло поняття «порубіжжя» (borderland) – регіони прикордоння, розташовані на перетині культур, цивілізацій, національних держав. Парадокс полягає в тому, що сучасні кордони відокремлюють людей, проте їхні роздільні характеристики спонукають до взаємодії та виникнення нових форм співпраці, спричинюючи формування нових соціальних спільнот, об'єднаних саме кордоном. Таким чином, вони утворюють окремий географічний субрегіон, структурований переважно транскордонними соціальними зв'язками. В цьому контексті кордон вже не є перешкодою, а стає необхідною умовою для солідарності, умовою для різноманітних «обманів» і корпоративних ігор з «ненульовою сумою».

Враховуючи методологічний аналіз формування цивілізаційної ідентичності в умовах «Іншого» та наявності пограниччя, постає запитання: як склалася українська цивілізаційна ідентичність у важких історичних, соціокультурних та географічних обставинах? Зазначаючи важливість усіх аспектів, варто відзначити, що цивілізаційна ідентичність перш за все формувалася в культурному полі. Основоположною концепцією, що визначала транскультурну специфіку України, було її існування в зоні цивілізаційних розбіжностей та колоніальних практик. В умовах політико-економічного, релігійного та духовно-філософського тиску, вітчизняна культура переживала значний, часто взаємно виключний вплив. Насамперед, у той період, коли український народ майже не мав досвіду самостійного державного існування, за винятком княжих часів, та почав боротьбу за національну самобутність та становлення власної держави в епоху козацтва, виникали складнощі через відсутність розвиненої історичної та державницької свідомості в національній політичній культурі. Відсутність такої свідомості можливо могла бути заміщена міфологічним способом мислення, в якому архаїчні форми народного самовизначення відігравали ключову роль. Ця обставина, можливо, для таких культур є принциповою та допомагає зберігати їхній «космос», відсторонюючись від драматичної історії, що дозволило українському суспільству витримати численні випробування без втрати своєї унікальності та специфіки. Одночасно, ця тенденція призводила до міфологізації етнічної історії в таких культурних традиціях, формуючи на різних рівнях рефлексію сакралізованої моделі світу, яка протягом століть відображалася в художній формі через фольклорні та літературні тексти [36].

Велике значення тут мало укладення Люблінської унії, без якої не було б і Берестейської унії.

Задаючи собі завдання переглянути литовсько-польський період української історії, Н. Яковенко провела свого роду «перевірку» Люблінської унії 1569 року, яка встановила формування найбільшої у

тодішній Європі багатонаціональної Річі Посполитої, що існувала до кінця XVIII століття. Вона вважала, що ця унія мала як позитивні, так і негативні політичні та культурно-релігійні наслідки для українського суспільства. До позитивних наслідків вона відносила залучення українців до нової політичної системи країни – шляхетської республіки, вирівнювання прав нижчих шарів боярства – шляхти з князівсько-магнатською верхівкою, запровадження загальношляхетських виборчих судів, а також системи повітових сеймиків з регулярними загальними сеймами. Н. Яковенко вказувала, що, хоча вища аристократія Великого князівства Литовського стурбована цими змінами в урядуванні, оскільки втратила свою монополію на ухвалення політичних рішень в новій федеративній державі, рядова шляхта, за її спостереженнями, підтримувала це, сподіваючись стати «політичним народом» нарівні з польською шляхтою. Історик зауважувала, що польська колонізація, переважно, відбувалася через дрібну шляхту з Галичини, яку тогочасно вважали русинами з Волині та Київщини як «панів-заграницьких», враховуючи її приєднання до Польщі ще з XIV століття. Її переконанням було, що сутички, які спалахнули на Поділлі та Подніпров'ї на початку XVII століття, більше базувалися не на міжетнічних конфліктах, а на перегрупованні різних верств усередині української землевласницької та військової еліти [37, с. 160–165, 244 – 258].

Цей соціальний конфлікт був не стільки українсько-польським (міжетнічним), скільки конфліктом укладів козацького і шляхетського (соціального), за яким перший базувався на традиції невизнання монополії феодалної на землю і відстоював ідею вільного землеволодіння на засадах займанщини.

Н. Яковенко відзначає як позитив Люблінської унії факт об'єднання українських земель у складі єдиної держави, що послужило спонуканням до пошуку спільної руської ідентичності Галичини та Наддніпрянської України. Також вона відмічає як плюс участь українців у західній культурі через вплив польської культури. Проте авторка не пропускає негативних

наслідків унії, зокрема, наступу католицької церкви за ініціативи польського короля Сигізмунда III, який відмовився від традиційної релігійної толерантності, що була характерною для династії Ягеллонів, що викликало прискорення денационалізації української аристократичної верхівки.

В результаті цього процесу магнатські та шляхетські родини, включаючи тих, хто перейшов до протестантизму з православ'я, поступово переходили у католицизм. Основні причини, які спонукали протестантів переходити до костелу, включали розгортання єзуїтами якісної системи освіти, яка надавалася на високому рівні для представників усіх конфесій, політику монарха, кон'юнктурні обставини та шлюбні союзи шляхти.

Міжконфесійна рівновага в Речі Посполитій поступово погіршувалася з посиленням католицької реформи, а в кінці кінців, в другій половині XVII століття, була остаточно порушена.

Найзначнішими факторами в історії духовного життя українства були такі:

1) Європейський рух контрреформації, який призвів до релігійного розколу колишньої об'єднаної Русі;

2) Становлення козацтва як нового соціального класу. Це не лише активно втрутилося у релігійні конфлікти, але також перетворило православ'я на символ руськості, що сприяло формуванню окремої української ідентичності. Використовуючи релігійні погляди у боротьбі за права православних, козацтво легітимізувало свої дії як захист усієї руської нації, тим самим беручи на себе функцію політичного представництва Русі.

Хоча на рівні побуту терпимість між віруючими продовжувала існувати, на офіційному рівні між католиками і православними виникли ворожі мотиви, які прийняли форму воєнного утвердження «національних» церков.

Отже, навіть при включенні українського етносу до Річі Посполитої, його цивілізаційна ідентичність продовжувала формуватися, хоча цей

процес зазнавав складнощів. Одна з основних проблем полягала у тому, що не лише поляки і литовці, але й власна аристократія, після Берестейської унії та контрреформаційного наступу, стали образом «Іншого» щодо українців, швидко втративши свою національну ідентичність. Тут важливо знову зазначити тезу, що формування власного «Я» є неодмінно пов'язаним з формуванням «Інших», хоча ці «Інші» раніше були розглядані як «свої». Це чітко виявилось в часи політичної кризи середини XVII століття в українському суспільстві, що завершилася революційними змінами і утворенням Княжого Дому. Українська шляхта не зуміла стати справжньою політичною силою, яка виражала б національні інтереси народу, оскільки вона не мала практичного досвіду управління. Таким чином, нова регіональна еліта козацького походження зайняла її місце, почавши виборювати політичні права шляхом збройних дій. Саме ця козацька еліта стала визначальним чинником для цивілізаційного самоідентифікування «Ми» українського народу. Але відбулося це вже після Брестської церковної унії.

Брестська церковна унія була підписана в 1596 році і мала важливі передумови:

1. Релігійний контекст: Україна була поділена між Католицькою та Православною церквами, але багато українців відчували потребу в єднанні.
2. Політичний тиск: Польська корона, яка контролювала частину України, прагнула зберегти свою владу та вплив у регіоні.
3. Економічні і соціокультурні чинники: Католицька церква мала більші ресурси та можливості для сприяння розвитку освіти та культури, що було важливим для багатьох українців.
4. Політика влади: король та польський шляхта використовували обіцянки автономії та пільг для українських шляхти, що сприяло прийняттю унії [15].

Ці фактори сприяли укладанню Брестської церковної унії, але це також призвело до поділу між греко-католицькою і православною спільнотами, який має значення й до сьогодні.

Зазвичай дослідники відзначають ряд факторів, які вплинули на історичні передумови події. Серед них – пропаганда ідеї єднання серед польських католиків, кризові явища в українсько-білоруській церковній організації, програми церковних реформ у XVI столітті, конфлікти в середовищі церковних братств та єпископату, а також принижене становище православ'я в Речі Посполитій порівняно з католицькою церквою. Треба зауважити, що унійний процес був багатоаспектним і включав переговори з державними та релігійними структурами Речі Посполитої і Римом. Це створило обширну джерельну базу, включаючи полемічні твори Петра Скарги та лідерів унійного руху, такі як Іпатій Потій та його твір «Унія»,

У документах офіційних актів римської курії, таких як булли і листи папи Климентія VIII та нунціїв Польщі, а також в офіційних актах державної влади Речі Посполитої, зокрема указах Сигізмунда III, і грамотах зі східних патріархальних архівів, ми бачимо велику кількість матеріалу. Цей матеріал складається з різних документів, серед яких є полемічні твори, в яких обговорюється правомірність Берестейських соборів у жовтні 1596 року. Якою б не була інтерпретація історичних обставин формування унії та структури влади в цьому контексті, однак, виділяється важливий момент – мотивація дій єпископату, який підтримав унію, і їхню програму, яка розроблялася протягом першої половини 90-х років XVI століття. Існуючий документальний матеріал відображає внутрішній розвиток унійного процесу дуже докладно. Це свідчить, що перед прийняттям окремих рішень на Берестейських соборах в жовтні 1596 року існувала довга підготовча робота. Остаточному змісту унії, включаючи 33 пункти, які були підписані 1 червня 1595 року, і рішення, прийняті на Берестейських соборах у жовтні 1596 року, передували попередні дії, такі як декларація унії 1590 року,

артикули Костянтина Острозького, декларації Торчинського 2 грудня 1594 року, артикули Митрополита Михайла Рагози, і пункти «Договору латинського і руського духовенства» 1595 року [27].

Початкові наміри щодо унії вперше були висловлені єпископами в декларації-грамоті 24 червня 1590 року, підписаній у Бересті, де зазначені єпископи Луцький, Пінський і Турівський, Львівсько-Кам'янецький і Холмський. Важливо зауважити, що ця декларація була складена таємно, і сам унійний процес мав складну «клерикальну інтригу». В усіх унійних документах, включаючи декларацію унії 1596 року, передбачалася підпорядкованість папі Римському за умови збереження східного обряду, церемоній, літургії та церковного порядку, які гарантували папа та король Польщі. Отже, ідея регіональної або локальної унії була сформована, з метою спасіння єпископату та їхнього прихильного оточення. У декларації 1590 року ще не надавалося вичерпного пояснення щодо того, чому порятунок не може бути здійснений за участі Константинопольського патріархату. Загалом, цей документ вважається виразом намірів, а не остаточної програми. На початку 80-х років XVI століття ідея унії також зацікавила світських магнатів. До певної міри, можна стверджувати, що Київський воєвода князь Костянтин Острозький був одним із ініціаторів цієї ідеї.

Князь Костянтин Острозький на початку 80-х років проводив переговори з Римом. У 1593 році він представив коротку програму унії, яка розглядається як загальноновизнана і містить конкретні вимоги, такі як припинення утисків церков з боку латинників, заборона прямої конверсії в католицизм, рівні права з католиками, підвищення освіти духовенства та вірних. Головним було здобуття згоди східних патріархів, московського царя і Волощини. Пункт 7 може вказувати на схильність князя до протестантизму. Перехід митрополита Михайла Рагози до унії вважається запізнілим, а його погляди вже відображені в обіжнику на скликання собору. Декларація єпископату руської церкви вважається визначальною і має



авторів Іпатія Потія, Кирила Терлецького та Бернарда Мацейовського. У цьому документі вперше виставлено догматично-канонічне обґрунтування унії церкви, виходячи з необхідності ліквідації церковного розколу [13].

За специфічними причинами, унія призвела до поширення ересей і була відображенням небажання патріархів, знаходячись у поганській неволі, розколу. Також важливо відзначити аргументи, які були викладені в джерелі для обґрунтування богоугодності унії, а також факт, що ідея збереження східного обряду була відкладена на другий план. Процес формування умов унії розпочався на початку 1595 року в рамках «Договору латинського і руського духовенства», укладеного К. Терлецьким у Кракові. Новими умовами унії, які не були включені в попередні списки, була згода на прийняття нового календаря і догмату про походження Святого Духа. Остаточні артикули унії були прийняті 1 червня 1595 року і підписані Михайлом Рагозою, Кирилом Терлецьким, Йоною Гоголем, Іпатієм Потієм та Леонтом Пелчицьким. Цікавим є порядок підписів та відсутність підписів інших владик. 17 липня у Кракові, після наради з П. Скаргою, артикули були розділені на дві частини: 19 пунктів для Апостольського Престолу і 18 для польського короля. Цей розділ не був механічним, а деякі пункти зазнали редакційних змін, але без суттєвих змін у змісті, тому обидві редакції були ідентичними. Найважливішим серед згаданих списків артикулів є їх об'єднана редакція, яка була надіслана до Риму. Імовірно, авторами цього джерела були Іпатій Потій та Кирило Терлецький [27].

Загальна мета собору, призначеного вирішити долю унії, виникла з обов'язків митрополита та ієрархії проводити щорічні собори (завершення 80-х років) і концепції соборноправності руської церкви. Ініціатива самої унії під час собору виникла середині 90-х років XVI століття. Наприклад, князь К. Острозький настоював на скликанні собору навіть перед відправленням делегації руської церкви до Риму. Іпатій Потій висловив підтримку цій ідеї у листі до князя 17 березня 1595 року, зачіпаючи необхідність широкої участі вірних християн. Митрополит Михайло Рагоза

в червні 1595 року визначив, що унія без погодження з світськими владами неможлива. Гедеон Балабан і Михайло Копистенський, які виступили проти унії у липні-серпні 1595 року, стверджували, що рішення не може бути прийняте без залучення духовенства та представників старожитніх православних громад і світських верств. Також духовенство на місцях було осведомлене про це питання: наприклад, віленські духовні в листі до гродського суду 18 серпня 1595 року зазначили, що унію почали без затвердження синоду. 18 липня 1595 року Скумін-Тишкевич у листі до К. Острозького згадував про призначення королем собору уніатів з православними в Новогрудку або Гродні. На початку липня 1595 року, після повернення з Кракова, Іпатій Потій і Кирило Терлецький перебували в Любліні і здійснили візит до провінціала єзуїтів [27].

Сюди прибув князь К. Острозький за ініціативою Іпатія (Потія). Під посередництвом підляського воєводи Януша Заславського відбулася зустріч Потія та Острозького, під час якої єпископ використовував психологічний тиск на князя. Здається, що К. Острозький погодився на скликання унійного собору, але цей собор мав бути схожий на католицькі собори. Можна відзначити, що Іпатій Потій також мріяв про скликання собору до своєї поїздки в Рим. За версією Іпатія Потія, він намагався переконати Сигізмунда III в Кракові, і досяг домовленості про потребу взаємодії з митрополитом. Але король вирішив відправити сенаторів до К. Острозького, оскільки боявся конфліктів. 28 липня 1595 року Сигізмунд III написав спеціальний лист до князя. Важливо відзначити, що король фактично відмовився від необхідності унійного собору в цьому листі, але запропонував обговорити питання з сенаторами Заславським і Претвичем. У подальшому листі до митрополита 28 липня 1595 року король вже не згадував про собор.

28 жовтня 1595 року митрополит Михайло (Рагоза) видав грамоту на скликання церковного собору. У цій грамоті митрополит зазначав, що князь також вимагав проведення собору до свого від'їзду владик. Сам митрополит також прагнув до цього, але король не дозволив через «небезпечність».

Однак, здається, що дозвіл на скликання собору був наданий, оскільки він був запланований на 25 січня 1596 року в Новій Грудці. Зрозуміло, що після повернення Потія і Терлецького з Риму, мотиви для проведення собору змінилися значно. Тепер обговорювалася ідея проведення єдиного собору для двох конфесій: уніатської (поки що малочисельної) і православної.

Папа Римський Климент VIII у своїх документах, підписаних у Римі 7 лютого 1596 року, висловив інтерес до Митрополита Михайла та єпископів. Один з цих документів стосувався скликання помісного собору, що планувався з участю єпископату. Суть його полягала в тому, щоб єпископи прийняли віру Святого Петра так, як це зробили Іпатій Потій та Кирило Терлецький у Римі, виконавши «правдивий обряд». Митрополит та єпископи мали звітувати про це в Рим. Сповідання про собор також було надіслано королю, а також Дмитрію Соліковському, Бернарду Мацейовському і Станіславу Гомолінському. Папа планував зробити цей собор типовим прикладом католицької універсалізації, а унійне питання обговорювалося на Варшавському сеймі в контексті протестантських питань про дотримання релігійної конфедерації. Православні також планували вимагати повернення уніатів Потія та Терлецького, і це питання піднімав князь К. Острозький. П'ять днів після закінчення сейму, 12 травня 1596 року, Сигізмунд III вислав листа Михайлові (Рагозі) щодо скликання собору, де він згодився на участь єпископів та духовенства, а також всіх, хто добровільно прихилився до єдності [27].

Ще один універсал короля, виданий 6 вересня 1596 року, призначений полоцькому кому і вітебському єпископові Герману Івановичу, ілюструє політику королівської влади перед собором. Також в цьому контексті важлива гра мота, якою визначалися повноваження королівських делегатів, таких як троцький воєвода М.Х.Радзивіла, канцлер ВКЛ Лев Сапега, берестейський староста, підскарбій і писар ВКЛ Дмитро Халецький. Ці делегати були призначені не для участі в духовних справах собору, а для забезпечення спокою і порядку. Цікаво, що їх призначення не передбачало

участі в духовних аспектах собору, але було спрямовано на забезпечення спокою і порядку.

Позиція православних була висловлена у численних протестах, що розповсюджувалися у воєводствах, а також у зверненні князя К. Острозького до руського народу. Цю позицію підтримав александрійський патріарх Мелетій Пігас, який 30.08.1596 р. вислав послання до князя К. Острозького, духовних та православної громади «Малої Росії». У патріарха надійшли чутки про унійні заходи руського єпископату. Патріарх рекомендував простити тих, хто змінить свою позицію, а відступників позбавити священства, за аналогією з Нікейським собором, і дати їм волю поза межами християнської церкви. На їхнє місце запропонував висвятити нових єпископів і митрополита за згодою патріарха, князя К. Острозького та «інших панів». Патріарх дуже песимістично ставився до можливого відмови на соборі. У початку червня король вирішив відправити посланця до князя К. Острозького і висловити останній заклик до унії, або принаймні до неопору 27].

Щодо настроїв православних перед собором, це відображено в інструкції Львівського братства для їх делегатів. В інструкції чітко визначалося не відступати від православної віри та слухати константинопольського патріарха. Братчики відкидали компроміси та відокремлювалися від єретиків. Важливо відзначити, що львівські братчики були добре інформовані про собор, отримавши інформацію від бургомистра щодо призначення митрополита на 22 вересня 1596 року. У листі також була цікава інформація про від'їзд Гедеона Балабана та інших осіб на собор. За даними джерел, обидві сторони активно готувалися до собору впродовж літа 1596 року, і Терлецький разом із іншими виконували свої обов'язки у своїх єпархіях. Вже у травні вони провели нараду з митрополитом щодо підготовки до собору. В останні передсоборові тижні діяльність керувалася, мабуть, католицькою стороною. Крім того, 6 вересня король запросив єпископів-уніатів до Кам'янця Литовського для останніх нарад.

Там ієрархи приклали підписи до тексту віровизнання. Отже, перехід до єпископату в унію насправді відбувся перед собором. Іпатій (Потій) від імені папи надав їм «розгрішення» від схизми. Ми вважаємо, що нарада в Кам'янці Литовському мала велике значення: перехід єпископату до унії за схваленою у Римі формою відбувся незалежно від подальших наслідків собору. Відміну цього кроку, так само як і будь-який компроміс, було тепер неможливо реалізувати. За звітами віленських єзуїтів, митрополит Михайло (Рагоза), який подорожував до Берестя разом з полоцьким архієпископом, відвідав єзуїтський колегіум у Вільні, де отримав їхні вказівки. Підготовка до собору була завершена як з боку католиків, так і з боку уніатів. Незважаючи на заборону короля, до собору направлялися греки, включаючи протосингела Константинопольського патріарха Никифора, який раніше перебував в Молдавії [6].

Собор, який почав свою діяльність 6 жовтня, був надзвичайно представницьким, не вдавалося зібрати таку кількість духовних і світських представників митрополії ні до 1596 року, ні після нього. Спроба провести загальний собор, який об'єднав би прихильників і противників унії, завершилася невдачею. Відбулися два різних собори: один унійний і інший православний.

У жовтні 1596 року Берестейський собор, що був скликаний для вирішення унійної проблеми, розпався на два окремих собори: уніатський та православний. Ця подія відома з історії та залишила значний корпус джерел, включаючи рішення обох соборів. Обидві сторони зібралися в Бересті, але не досягли згоди щодо спільного засідання. Таким чином, 8 жовтня обидві групи почали проводити свої собори окремо: уніати в церкві святого Миколая у місті, а православні в оселі М. Райського, де також перебував князь Острозький.

Собор під керівництвом М.Рагози прийняв чотири рішення (ухвали). 8 жовтня собор ухвалив перехід до унії, відомий як «грамота Берестейської унії». 9 жовтня були прийняті дві грамоти: одна про екскомунікацію киево-

печерського архімандрита Н.Тура і інша щодо екскомунікації Г. Балабана. 10 жовтня було екскомуніковано єпископа пів М.Копистенського і Г.Балабана, а також православне духовенство, які не підтримали унію. Головним документом унійного собору є грамота Берестейської унії, в якій проголошується ідея спасіння людства через католицьку віру на підставі євангельської заповіді про єдність Христової церкви «на одному Петрі, немов на камені». Документ базується на догматі про першість Апостольської Столиці і римських пап, який, за висновком авторів, визнавали не лише Святі Отці східної церкви, але й царгородські патріархи. Грамота також вказує на рішення Флорентійського собору, які спонукали польських королів до урівняння руської церкви в правах з римською. Розкол християнства розглядається в ній з католицької точки зору, називаючи відступниками лише константинопольських патріархів, яких за це покарали турецькою поганською неволею. Автори грамоти (включаючи М.Рагозу) виводять із цього мотиви унії: намагаючись уникнути поганської неволі, запобігти розколу, поширенню ересей та зберегти віру на Русі, митрополит разом із єпископами прагнули до єдності. Оспалачною метою було спасіння ієрархів та їх «духовного стада».

Далі надається короткий опис делегації, яка поїхала до Риму відомої особи, що передала прохання руської церкви. Папа Климент VIII погодив злуку, «зберігаючи ритуали і обряди» східних церков, включаючи грецькі та руські, без внесення жодних змін і залишивши їх «за передачею святих грецьких отців навіки» [27]. Ми вважаємо, що концепція незмінності східного обряду є головним концептуальним аспектом Берестейської унії.

Аналізуючи документ у контексті розвитку унійного руху кінця XVI століття, важко не помітити того факту, що в ньому, так само, як і в інших рішеннях Берестейського собору, навіть не вказані конкретні умови унії, які були ухвалені руською ієрархією перед передачею влади польській владі та папі. Якщо у добу перед собором згадувані сторони унії якось реагували на ці умови, то після проведення собору про них забули. На нашу думку, це

було однією з помилок митрополита та ініціаторів унії. Це призвело до того, що православна громада була дуже слабо осведомлена щодо умов унії і вважала, що уніати вчинили віру і національну зраду.

9 жовтня було ухвалено рішення на соборі «Arofasis», де головуєчий грек Никифор оголосив канонічні причини відставки уніатів від уряду та їх розрив з Константинопольським патріархатом в короткому документі.

Чи не найбільшою проблемою в історії унії є питання правомірності Берестейських соборів у жовтні 1596 року (унійного та православного) [24]. Серйозні аргументи щодо цього були висловлені обома сторонами вже в перші роки після Берестейських соборів. Уніати посилювалися на канонічний авторитет митрополита, який керував собором, та на застарілість прерогатив патріаршого екзарха Никифора, лідера антисобору, який, до речі, не мав духовного звання. Актуальними залишаються висновки М. Грушевського, який вказував, що після затвердження рішень антисобору константинопольським патріархом «всякі сумніви щодо правомірності постанов Берестейського православного собору повинні були зникнути». У іншій праці дослідник уточнює, що собор православних був канонічним з православного точки зору, що уніати відмовлялися визнавати. Цікаво, що М. Грушевський не заперечував і аргументів на користь правомірності уніатського собору на підставі того, що уніатська сторона обстоювала позицію, згідно з якою перехід під владу Риму належить до компетенції митрополичого синоду, без участі мирян. Крім того, історик стверджував, що укладення унії, з урахуванням державної підтримки Речі Посполитої, є «державно» правомірним, маючи на увазі легітимізацію її урядом та законодавством Речі Посполитої [6]. Незважаючи на те, що уніатська церква після собору була, на відміну від православної, церквою «легальною, офіційною», привілейованою не стала, оскільки обіцяного зрівняння з католицькою церквою так і не досягла. Протекція польського уряду поширювалася лише на сферу її боротьби проти православних. Тому М. Грушевський характеризував юрисдикційний статус уніатської церкви як

церкви «півпротегованої». Універсал Сигізмунда III від 15 грудня 1596 року стосовно рішень Берестейських соборів відображає позицію влади, яка відкрито підтримувала уніатів і конфронтувала православних. Важливо відзначити, що у вступній частині цього документа обґрунтовується догмат про першість Риму, а також папи, і згадується рішення Флорентійського собору та інше [6].

Ідея унії виникає з метою покінчити з розколом у церкві, за яким стоять, мовляв, грецькі патріархи, і припинити поширення ересей на Русі. Це призвело до занепаду церкви. Як і папа, король забезпечував руську церкву збереження східного обряду та звичаїв. У короткому огляді унійного процесу особливу увагу приділяють ініціаторам унії – Іпатію Потію та Кирилу Терлецькому, а також митрополитові Михайлу Рагозі. Звертають увагу на важливість Берестейського собору і закликають митрополитів слухати його канонічні мотиви щодо церковного порядку. Джерело закінчується рішучим закликком до світських урядовців не протиставлятися рішенням унійного собору. Це призвело до поділу Русі на дві частини, що було страхом для світських лідерів перед від'їздом Потія і Терлецького до Риму. З одного боку, зародився православний загаль, а з іншого – руські ієрархи-уніати, майже без своїх вірних. Церковна анафема стала на них обома, і це спричинило глибоку світську ворожнечу. Розпочалася велика конфронтація, яка залишається нерозв'язаною й досі.

### **3.2. Осмислення конфліктів, викликаних Брестською унією 1596 р., верхами православного українського суспільства**

Пам'ятники полемічної літератури, які з'явилися упродовж перших десятиліть після укладання Брестської унії, є важливим джерелом для вивчення того, як осмислювалася ця подія та її можливі наслідки свідомістю білоруського та українського суспільства того часу. Слід, зрозуміло, враховувати, що ці твори писалися головним чином освіченими представниками духовенства і відображали передусім розуміння подій, що



склалося у духовному середовищі. Звідси, наприклад, підвищена увага до питань, які становили інтерес для освіченого клірика, та приведення складних богословських аргументів, які тільки освічений клірик міг оцінити. Водночас одним із найважливіших для авторів цих пам'яток завдань було залучити на бік своєї справи православну шляхту та міщанські братства, переконати у правильності своїх вимог навіть політиків, що належать до іншої конфесії. Тому їх автори не менш часто зверталися до розгляду питань, що виходили за межі інтересів власне духовного середовища і мали більш широке значення [4].

Зрозуміло, що значне місце в полеміці зайняло питання про відмінності між православним і католицьким віровченням. На перший план серед цих відмінностей постало питання про примат папи. Це і зрозуміло, оскільки у разі визнання папи єдиним главою церкви, дії єпископів, які підкорилися його верховній владі, не потребували жодного додаткового виправдання.

У цій полеміці православні поряд із власне православною спадщиною запозичили аргументи, що висувалися проти примату папи протестантськими авторами (не завжди прямо, а часто побічно, через твори, що сприйняли ці аргументи грецьких богословів кінця XVI-XVII ст.). Ці риси аргументації православних давали привід Іпатію Потію, а за ним та іншим уніатським публіцистам стверджувати, що давнє справжнє вчення грецьких отців зберегло саме католицька церква, а в грецькому світі це вчення виявилось перекрученим багатьма ересями. Оцінити значення аргументів обох сторін у цьому плані міг повною мірою лише богословсько освічений читач.

Поряд із суто богословською полемікою у змісті цих пам'яток можна виділити і шар, який можна було б назвати полемікою з питань церковної історії. Потребуючи історичного прецеденту для своїх дій, уніатські публіцисти зверталися до історії, доводячи, що вже під час прийняття християнства слов'янські народи перебували у сфері впливу Риму, що

хрещення Русі відбулося в той час, коли константинопольські патріархи визнавали верховну владу папи, що «руська церква не пішла в 1054 р. за Керуларієм у його засудженні католиків, що й до Брестської унії багато ієрархів, які стояли на чолі Київської митрополії, перебували у спілкуванні з Римом. Православні, навпаки, обстоювали думку, як ми тепер знаємо, більш відповідну історичній дійсності, що східні слов'яни прийняли християнство з Константинополя і відтоді аж до кінця XVI ст. Київська митрополія була частиною Константинопольської патріархії. Обґрунтування цих положень зажадало від полемістів обох сторін великих історіографічних і джерелознавчих пошуків, не лише вивчення вже численних на той час друкованих видань праць з історії церкви, а й з історії Східної Європи, а також розшуку та збирання рукописних свідоцтв. Створені в ході цієї дискусії пам'ятники (з них найбільш значним була з уніатської сторони «Оброна єдності» Лева Кревзи, а з православної – «Палінодія» Захарії Копистенського) є всі підстави розглядати як твори, в яких, хоч і своєрідним чином, відбився розвиток історичної думки східно-європейських народів на переході від Середньовіччя до Нового часу [4]. Аргументи, використані у полеміці цього жанру, були доступні також насамперед для освіченого читача, але вже не лише церковного, але й світського, якщо мати на увазі освічену частину дворянства, яка в XVI-XVII ст. явно виявляла зростаючий інтерес до свого історичного минулого. Відомо, що мали місце й публічні суперечки про минуле західноруської церкви, що розгорталися перед світським середовищем, як це мало місце під час суперечок між уніатським митрополитом Р. Корсаком та православними перед сеймовою комісією під час «без королівства» 1632 р. Але, зрозуміло, найширшого кола людей стосувалася та частина полеміки, де йшлося про те, яке значення має укладання унії та наслідки цієї події для судів «руського народу» в Речі Посполитій [4].

Першорядним завданням для православних полемістів було показати незаконний характер дій єпископів, що укладали унію, і, отже, незаконний

характер унії і з точки зору норм канонічного права, і з точки зору норм вирішення важливих церковних питань, традиційно прийнятих у західноруському православному суспільстві. Що стосується норм канонічного права, то оскільки православні рішуче відкидали уявлення про папу як єдиного главу церкви, розглядаючи його і вселенських патріархів як рівноправних глав окремих самостійних церков, то їм неважко було використати проти уніатів норми канонічного права, спрямовані проти тих єпископів, які самовільно змінюють свою юрисдикцію без згоди вищого пастиря. До цього головного аргументу додавалися посилання на те, що єпископи прийняли рішення про унію самостійно, не радившись з рештою духовенства і світських патронів, яким за традицією належало право участі у вирішенні всіх важливих питань, що стосувалися західноруської церкви. Важливе місце займали при цьому вказівки на низинні мотиви дій єпископів, які бажали мирських вигод (особливо у зв'язку з цим згадувалося про крісла в сенаті) і прагнули уникнути судового переслідування за скоєні ними злочини та беззаконні вчинки. Обмеженість цієї аргументації полягала в тому, що вона б була переконливою лише для того православного читача, який і так був налаштований вороже до унії [4]. Для католицького читача, який поділяв положення про те, що папа є єдиним главою церкви, ці аргументи значення не мали. Тим часом становище православних після укладання унії стало таким, що вони виявились зацікавленими у сприятливому відношенні до їхніх вимог з боку католицького дворянства [4].

Головна небезпека для православних полягала не в діях єпископів, позиції яких у православному суспільстві і до унії не були особливо сильними, а в тому, що дії єпископів були підтримані королем та його сановниками, в руках яких знаходилася адміністративна влада в Речі Посполитій. Знаходило це своє вираження насамперед у тому, що церковні посади (єпископські кафедри та монастирі), які традиційно перебували під патронатом монарха, передавалися лише прихильникам унії, а духовенство,

яке не бажало підкоритися уніатським єпископам, стало піддаватися переслідуванням. яких стало закриття («запечаткування») церков, де служили православні священники. Пізніше ці переслідування розширилися і ті об'єднання міщан у королівських містах, які надавали підтримку православному духовенству [4].

Тому важливим завданням православних полемістів було показати незаконність не лише унії, а й дій уряду, спрямованих на її насадження, і відповідно законність того опору, який чинило православне суспільство королівським розпорядженням.

Під час аналізу аргументації православних полемістів слід враховувати ще одну важливу обставину. Хоча у боротьбі за своє існування та свої права православне духовенство, особливо в 20-х рр. XVII ст., неодноразово зверталось до підтримки та захисту Запорізького війська, на відміну від останнього воно не сприймало свої відносини з суспільним устроєм Речі Посполитої як глибокий та всебічний конфлікт. Навпаки, цей лад з боку авторів православних полемічних творів жодних серйозних сумнівів не викликав. Вони виступали лише проти несправедливостей, спричинених релігійною політикою уряду, які розраховували усунути, спираючись на можливості в цьому устрої, на їхню думку, закладені. Після укладання Брестської унії головною метою тих сил, які виступали проти неї – духовенства, православної шляхти та братств, було домогтися прийняття на сеймі завдяки згоді дворянських послів різних конфесій рішень, які змусили б короля і підтримуючих його сановників відмовитися від несправедливих переслідувань (пізніше після самовільного, всупереч волі короля, відновлення у 1620 р. православної ієрархії на перший план почала висуватися вимога передати до рук православних ієрархів ті кафедри та церковів ні майна, які перебували у володінні уніатських єпископів). Так як на сеймі, втручання якого мало змінити несприятливе для православних становище, більша частина дворянських послів належала до інших, ніж православна, конфесій, православні полемісти виявлялися перед

необхідністю пошуку таких аргументів, які були б значущими і для читача, що належить до іншої, ніж автор, конфесії [3].

Загальне ставлення освіченої частини православного суспільства до подій, пов'язаних із укладанням Брестської унії, визначалося сформованим у другій половині XVI ст. стійким уявленням (про його формування докладно сказано в першій частині роботи), що пов'язане з укладанням Люблінської унії рівняння у правах усіх трьох народів, які мають право участі в політичному житті Речі Посполитої, «польського», «литовського» та «руського». означало і визнання «руським народом права вільно і безперешкодно сповідувати свою релігію без будь-яких посягань з боку представників іншого сповідання. Як свого роду взаємне зобов'язання представників різних сповідань дотримуватися миру між собою в православному середовищі оцінювали акт Варшавської конфедерації 1573 р. Особливого значення тут надавали включеному до тексту цього документа зобов'язанню давати церковні посади в православній церкві лише людям, що належать до «грецької релігії», що містилися у привілеях 1569 р., які оформляли включення Волині та Київщини до складу Польського королівства, зобов'язанням «вцілісно поховати» на цих територіях становище всіх традиційних інститутів «так Римського яко та Грецького закону» [4]. Тому дії державної влади, спрямовані на підтримку уніатських єпископів, були сприйняті тут як незаконне порушення визнаних норм державного устрою країни, тих прав, які в рамках цього устрою гарантували «руському» народу. Вже на сеймі 1596 р., що передував остаточному оформленню унії, послы православного дворянства, спираючись на встановлення Конфедерації, вимагали, щоб у єпископів, які прийняли унію, були відібрані їхні кафедри та володіння, що належать цим кафедрам, оскільки вони вже не належать до осіб «грецької релігії». Вже на той час православні вдавалися до твердження, що таке порушення прав «руського народу» ставить цей народ – один з «політичних народів» Речі Посполитої

– у становище гірше, ніж такі, що не мають політичних прав народи, як євреї та вірмени, у релігійне життя яких ніхто не втручається [4].

Розгорнуте обґрунтування ці твердження православних отримали в одній із перших пам'яток антиуніатської публіцистики «Апокрисисі», написаному за дорученням голови православної шляхти кн. Костянтина Острозького протестантським публіцистом Мартіном Броневським [6].

Спираючись на ґрунтовний аналіз привілеїв 1569 р. та Варшавської конфедерації 1573 р., автор доводив, що рішення Брестського собору 1596 р. означали «велику відміну... злаща правом, хвилям нашим, привілеєм і конфедерації Варшавською мовою. головних норм, на яких – лежить державний устрій – «права посполитого коронного», яке має бути виправлено передачею церковних володінь з рук єпископів тим, «які б владні реліґії Грецької були» даних». Вкрай різко засуджував автор «Апокрисиса» реліґійні переслідування (закриття церков, заборони проведення православних процесій, вигнання православних ремісників з цехів), стверджуючи, що подібного і християни в неволі турецької живучи з божої ласки не терплять і що ті, хто так чинить, «нас... гірше від безбожних жидів кладуть [4].

Виправлення становища автор «Апокрисиса» чекав від представників дворянства, які зібралися на сеймі, які змусять короля повернутися до традиційної для Речі Посполитої політики віротерпимості. зацікавленості у збереженні завойованих шляхтою «вільностей». Якщо дворяни допустять, щоб православне «руське» дворянство втратило частину визнаних раніше за ним прав, то як би, – говорив автор, звертаючись до іновірних читачів, – «ту дірею, яка ся в правах нам служачих діє, всі вашим милостям свободи не вислизнули» [4].

Від кола уявлень, характерних для цього твору і що відображали, як видається, осмислення того, що відбувається в середовищі православної шляхти, помітно відрізнялися ті уявлення, які ми виявляємо у творах, створених у середовищі українського православного міщанства. Ці ідеї

відбилися насамперед у «Пересторозі» – полемічному пам'ятнику, створеному бл. 1605-1606 р. автором, пов'язаним із Львівським братством[5]. У юридично-правовій оцінці подій, пов'язаних із укладанням Брестської унії, автор «Перестороги» слідував за «Апокрисисом», посилаючись на доказ прав «руського» народу самому влаштовувати своє релігійне життя на ті ж документи другої половини XVI ст. Однак самі події зображені в «Пересторога» в іншій історичній перспективі, чому й мають сприйматися читачем інакше. Якщо, на переконання автора «Апокрисиса», відносини між народами та сповіданнями в минулому склалися цілком гармонійно і погіршилися лише з укладанням унії завдяки інтригам західноруських єпископів та дій короля та його радників, то для автора «Перестороги» дії короля та уніатів були продовженням ворожих дій, які вже робилися в минулому стосовно православного «руського» народу. Ці відмінності у сприйнятті та оцінках того, що відбувається, були пов'язані не лише з відмінністю жанру та призначення пам'яток: «Апокрисіс» мав залучити на бік православних католицьке дворянство, а «Пересторога» мала розкрити зміст того, що відбувається насамперед для православного читача [15].

Мали значення й відмінності у становищі православної шляхти, яка давно не відчувала жодного сорому у правах, зачеплених лише політикою насадження унії, та православного міщанства Львова, яке неодноразово зазнавало релігійних переслідувань з боку міської влади. Ці конфлікти, як зазначалося в першій частині роботи, ще до закінчення унії схильні були серед православного міщанства розглядати в площині міжнаціональних відносин, як прояв «зздрості» польського народу по відношенню до «руського», і певною мірою в цьому мали рацію, оскільки саме посилаючись на православне віросповідання «русинів», патриціанська (німецько-польська) верхівка відмовляла православним міщанам у праві брати участь у управлінні містом. Аналогічне сприйняття конфліктів, що спалахували в місті, зберігалось і в першому десятилітті XVII ст. У тексті промови, яку

посли Львівського братства мали зачитати перед королем на сеймі 1609 р. [5] знову наголошувалося на нетерпимості того становища, що «руський народ» – «народ старовинний, натуральний» – ущемлений у правах на території власної країни: те, чим користуються інші, «того невільний русин на природженій землі своїй Руській уживати, в тому то рускому Львові, з нами, руссю в Русі не хочуть жити згідно з давніми правами», а свою боротьбу оцінювали як боротьбу «з народом Польським про рівну вільність» [4]. Не дивно, що в цьому середовищі історичне минуле сприймалося інакше й уявлення про причини, що призвели до причин унії, було іншим, ніж у шляхетському середовищі. Вже у вступі до «Перестороги» йдеться про важке становище, в якому опинився «руський народ» після завоювання сусідами «панства руського», ослабленого міжусобними розбратами князів. Істотно при цьому, що, на думку автора, це важке становище було багато в чому свідомою, ворожою стосовно «руського народу, політики завойовників. У рамках історичної схеми автора «Перестороги» занепад Стародавньої Русі пов'язувався з відсутністю у ній шкіл, освіти, «науки»: князі вступали у міжусобні війни тому, що були «наукам не виучені». У світлі цього глибокого сенсу набувають звинувачення завойовників у тому, що вони не тільки пограбували православні храми, а й відвезли та сховали у своїх костелах багато слов'янських книг, яких на світ не випустять. Втративши книжки, «росіяни» «не могли шкіл і наук посполитих розширювати» і залишалися в темряві та невігластві. Одночасно поляки, видаючи своїх дочок за «русинів», «через них свої звичаї оздобні та науку вкоренили» та в результаті «все панство руське до віри римської привели». Після цього благородні люди, «погордивши своїм православ'ям», перестали обіймати церковні посади, які потрапили до рук негідних людей [4].

В іншому місці трактату автор дає ще більш цілісну та яскраву характеристику політики завойовників: «злісні сусіди попустошили православні храми, і справу всю церковную розірвано і зневолено, а великих



панов науками і способами розмаїтими від церкви виведено, і все посполство до знищення приведено, і убозство намножилося» [4].

Наведені на сторінках «Перестороги» характеристики відносин між «руси́нами» та «ля́хами» не є особливістю лише цього твору. Дослідник «Перестороги» П. К. Яременко вказував на деякі пам'ятники початку XVII ст., пов'язані зі Львівським братством, в яких звучать подібні мотиви [5]. У цьому документі також йшлося про втрату «Руссю» своєї знаті завдяки підступній політиці «ляхів», які залучили місцевих «князів і панів» різними «лагодностями до єднання з собою». Особливо згубним з погляду укладачів послання був висновок Люблінської унії 1569 р., коли «засадили сенаторів росіян у коронному сенаті, надавали їм привілеїв». «Чого не могли вчинити силою, то вчинили такою єдністю», – укладали укладачі послання розповідь про денаціоналізацію своєї знаті та її відмову від віри батьків [15].

Такому занепаду «руського» народу намагалися протидіяти Костянтин Острозький та східні патріархи, засновуючи братства і закладаючи школи, від чого «наше почало православність було просіявати, як сонце. але новою перешкодою по дорозі розвитку стала унія. Думка про унію, як нове гоніння, що прийшло на зміну старому, особливо яскраво виражена в одному із заключних розділів «Перестороги» [4].

Оскільки на першому етапі переслідувань вони, за недвозначними свідченнями пам'ятника, виходили від «поляків» (а не від римлян – католиків), то й на другому етапі їм, ймовірно, також належала не остання роль [15]. Такого висновку, щоправда, у автора «Перестороги» ми не знаходимо, але намальована ним картина відносин «руського» та «польського» народів у минулому цілком могла нашттовхнути читача на подібні думки. Це тим більше варто підкреслити, що з тексту самої «Перестороги» ясно видно, що на час її написання уявлення про конфлікт, пов'язаний з Брестською унією, як конфлікт між цими народами було досить поширеним: так, говорячи про листи, надіслані протосинкелом Никифором та деякими іншими особами в Грецію з повідомленням про Брестську унію,

автор «Перестороги виклав їх зміст таким чином: «Осьде у землі Руській велике забурення про віру, так само на собі повстали ляхове з руссю» [4].

Наведені вище свідчення «Перестороги» ясно показують й іншу важливу відмінність між поглядами автора «Апокрісису» та автора «Перестороги». Для автора «Апокрісиса» головна соціальна група, чий інтереси ущемлені релігійною політикою уряду, це – православне дворянство, не випадково але в його аргументації чільне місце приділялося доказу того, що «Грецькій вірі шляхтичі» мають «хвиля оббирання собі духовних». перетворених» Коли автор «Перестороги» говорить про «панство руське», для нього це люди, які відмовилися від своєї віри і навіть змінили прізвища та імена, щоб ніщо не нагадувало про їхній зв'язок з предками Щоправда, він високо оцінює заслуги Костянтина Острозького, нащадка «князів київських», але для нього це один із небагатьох представників знаті, які ще зберегли вірність православ'ю.

Силою, яка, поширюючи в «руському» народі просвітництво, зміцнює його православну віру, для нього є братства (на тих тепер тільки благочестіє вже залишилося») [5]. Саме представник Львівського братства дає відсіч уніатам у присутності короля, а Віленське Братство ставиться читачеві в приклад, як зразок стійкості перед релігійними переслідуваннями [5]. Все сказане дозволяє зробити висновок, що в освіченому середовищі, якою адресувалася полемічна література, вже наприкінці XVI – початку XVII ст. можна говорити про дві суттєво різні традиції осмислення релігійного конфлікту, орієнтованих на інтереси різних соціальних кіл: православної шляхти, з одного боку, та православного міщанства Західної України, з іншого.

Новий етап в осмисленні конфлікту відноситься до початку 20-х років XVII ст. На той час ставиться серйозне поглиблення конфлікту між православним суспільством та урядом. У 1620 р. різні групи західноруського православного товариства (шляхта, міщанство, духовенство, і насамперед, Запорізьке військо) своїми спільними діями

домоглися, всупереч волі короля, поставлення православного митрополита та єпископів і взяли їх під свій захист. Не дивно, що за цими подіями стояла думка про те, що б мало бути необхідною умовою нормального функціонування держави і мирного співжиття в ньому різних народів.

Висновки, що випливали з таких посилок, були сформульовані в написаній одним з нових православних ієрархів Мелетієм Смотрицьким «Юстифікації невинності» – новому зверненні православного духовенства до короля і сенаторів, написаному в грудні 1622 р. [12]. У Речі Посполитій «руському» народу належать рівні права з народами польським і литовським, до яких він приєднався, як рівний до рівного, вільний до вільного, на основі прав «добровільно прийнятих». Найважливішою частиною цих «вільностей» свобод є свобода сповідувати свою віру. Позбавлення «руського» народу такого права означає накладення на нього «невільницького ярма» [4].

Про походження прав, забезпечених «руському» народу «пактами» та «присягами» при його входженні до складу Польського королівства, Мелетій Смотрицький писав у більш ранньому творі, який виправдовував кроки, зроблені для відновлення православної ієрархії, що під назвою «Верифікація невинності» було опубліковано в 1621 р. Тут вказувалося, що відповідні «духовні права» були дані «руському» народу ще руськими князями, і саме вони були потім підтвержені польськими королями [4]. Зі своїми правами «народ руський інкорпорований Короні Польській, вдома щось маючи, а не тепер нещодавно при інкорпорації здобувши», – говорилося в «Суплікації» – новому колективному зверненні західноруського духівництва, адресованому зібраному в 1623 р. сейму [4].

Історичне обґрунтування ці побудови отримали в «Палінодії», написаній одним із соратників Іова Борецького, келаром Києво-Печерського монастиря Захарієм Копистенським. Про свій «Руський народ» Копистенський писав з патріотичною гордістю, що «так той народ росський був валеий (тобто войовничий), і ніде жадібним монархом не був

завоцований. Правда, пізніше руські князі послабили свою могутність у взаємних розбратах, а деякі до королів Ляцьких вдавалися про допомогу», і це призвело зрештою до встановлення влади цих королів над «руськими» землями. Однак це сталося не в результаті завоювання, а тому що «руські князі добровільно за певними пактами» приєдналися до Польського королівства або до Литви. Новою владою наділені були всіх прав, наданих їм руськими князями [15]. Підтвердженням правильності цих тверджень міг служити важливий документ, виявлений келарем у скарбниці – «Свиток Ярославль» – статут, даний руській церкві Ярославом Мудрим, з підтвердженнями польських королів Сигізмунда I та Стефана Баторія [6].

Зауваження та міркування окремих полемістів були систематизовані в «Синописі» – трактаті, виданому Віленським братством під час безкоролів'я 1632 р. і зверненому до сейму, що зібрався для організації виборів монарха.

Констатуючи, що православні у вільній державі не можуть вільно відправляти свої обряди і тим завдано шкоди їхнім «правам», укладачі трактату зверталися до чинів сейму з проханням про виправлення несправедливості. У зв'язку з цим у трактаті йшлося про права, які дали руській церкві після хрещення перші руські князі Володимир і Ярослав, які потім підтверджувалися польськими королями – Казимиром, Сигізмундом I, Стефаном Баторієм. Трактат закінчувався побажанням, щоб новий король поряд з іншими «правами і «вільностями» підтвердив також «права» «руського народу» [4].

У світлі всього сказаного історична перспектива, в якій спалахнув конфлікт, що призвів до унії, малювалася істотно інакше, ніж у «Пересторозі»: «руський» народ з'єднався в одній державі з польською та литовською на основі угод, що забезпечували йому збереження всіх прав, отриманих ще від руських князів, і повну рівність умов життя у спільній державі з цими народами. Відповідно до цієї перспективи релігійні та інші відносини в минулому склалися цілком гармонійно, поки права

«руського» народу не виявилися грубо порушеними діями уніатів, які зуміли ввести в оману короля Сигізмунда III. Очевидно, що в такому контексті порушення цих прав сприймалося як особливо нетерпне [4].

Твори ці, як видно з використання кола понять, характерних для шляхетської політичної ідеології, мали впливати насамперед на дворянське середовище, що й зрозуміло, бо в Речі Посполитій лише дворянство через своїх представників у сеймі реально брало участь у вирішенні політичних питань.

Звернення до інструкцій, які давала шляхта окремих воєводств своїм послам на сейм, і до виступів шляхетських політиків на самих сеймах показує, що коло ідей, сформульованих у полемічних творах, було шляхетським середовищем засвоєно і активно використовувалося. Так, наприклад, в інструкції волинської шляхти 1607 р. містилася вимога повернути «руському народу» його «старі права», скріплені присягами багатьох королів польських та великих князів литовських, яким завдала шкоди унія. Підписи таких католицьких магнатів, як Януш Острозький і Кшиштоф Збараський, що стоять під інструкцією, говорять про те, що аргументи православних полемістів впливали і на неправославного читача [6].

Про близькість до кола цих ідей говорить і текст виступу, що зберігся, на сеймі лідера волинської православної шляхти А. Киселя. Виступаючи проти релігійних переслідувань православних, він з наголосом підкреслював, що «вільне спасіння совісті» – найважливіша частина «вільності» взагалі і в тому числі вільності «руського» народу, і спеціально вказував при цьому на «пакти, ув'язнені колись між «руськими» та «поляками», які забезпечували повну рівність прав між ними [4].

Це й не може викликати подиву, оскільки доводи полемістів давали нові історичні аргументи для підкріплення того становища повноправної частини правлячого класу Польсько-Литовської держави, якої «руське» дворянство досягло насправді внаслідок тривалої боротьби. Варто, однак,

зазначити, що ці історичні побудови православних публіцистів, по суті, виходили далеко за межі захисту станового повноправності дворянства або навіть прав церкви, які публіцисти мали на увазі насамперед, хоча б вже тому, що публіцисти говорили про права всього «руського народу».

У деяких із творів 20-х років ці «права» безперечно розшифровувалися як сукупність прав окремих соціальних груп, що входили до його складу. Так, Мелетій Смотрицький в «Юстифікації невинності», говорячи про отримання за згодою при державотворенні «руським» народом рівних прав з народами польським і литовським, зазначав, що йдеться про права «станів» – станів і духовних і світських і в зокрема про людей «міських умов», тобто про городян, Захарій Копистенський в «Палінодії» також писав про те, що польські королі «присягами ствердили» «привілею вшелякїї князів Роських якому стани служачи». При цьому підкреслювалося, що угоди забезпечували і рівність прав між окремими соціальними групами у складі народів, що уклали угоду.

Таким чином, у ході полеміки виявилися предметом обговорення, хоча й у зв'язку з обговоренням релігійного конфлікту, більш загальні питання, що виходять за рамки власне релігійних справ, про місце «руського народу» в Речі Посполитій, про його відносини з іншими народами у її складі, про договірні відносини між ними, що накладають на обидві сторони певні зобов'язання, про «права» і руського народу та окремих груп у його складі, які ці договірні відносини мають забезпечити.

Тим самим побудови православних публіцистів, спрямовані на захист прав церкви, могли бути використані представниками інших соціальних верств західноруського суспільства, незадоволених своїм громадським становищем, як православне міщанство, яке домагалось рівноправності у складі міських громад, або нова громадська група, соціальний статус якої лише встановлювався у сутичках різних інтересів – запорізьке козацтво [4].

Запорізьке козацтво, що отримало у другій половині XVI ст. стійкі форми військової організації як Запорізького війська, зайняте постійно

війною, розглядало себе як «людей рицерских», які проливали кров у захисті Речі Посполитої, і тому мають право на ті права та привілеї, якими користується «лицарство» – шляхта. Це було одним із важливих джерел антагонізму між козацтвом та владою Речі Посполитої, які не бажали за козацтвом ці права визнати.

У 20-х роках XVII ст. ці домагання козацтва на особливий привілейований статус отримали підтримку і з боку утвореної верхівки православного духовенства. Свідченням цього можуть служити «Вірші на жалісний льох» гетьмана Сагайдачного, написані ректором школи Київського братства Касіяном Саковичем і зачитані на похороні гетьмана 1622 р. Вже в передмові до цього твору констатувалося, що захищаючи кров'ю батьківщину ті «вільності», які даються тим, «що боронити вітчизни та пана». Якщо в історичній дійсності Запорізьке військо вело важку боротьбу за визнання за ним цих «вільностей», то у творі Саковича вони виступають як безперечне, визнане за ним право. Звертаючись до слухачів – козаків, Сакович вигукував: «Ту вільність, як клейнот дорогий ховайте, заслугами своїми ще завдайте» [4]. Інша важлива особливість передмови – це підкреслення давнього походження козацтва. Козаки ще за Олега російського монархи, пливали в човнах морем і на Царгород штурмували [4]).

Ці слова відбивали погляди одного К. Саковича. Як давно зазначено, у таких самих висловлюваннях говорилося про козаків у протестації західноруського духовенства від 28 квітня 1621 р. У межах побудов православних полемістів 20-х рр. н. підкреслення давнини запорізького козацтва, здається, означало, що «вільності» Запорізького війська – це частина «прав» «руського» народу, з якими той увійшов до складу Речі Посполитої і яких влада зобов'язана дотримуватися.

Ще одна важлива риса «Віршів» розкриває нам осмислення деяких важливих аспектів релігійного конфлікту в 20-х роках XVII ст. у свідомості освічених кіл православного суспільства. Якщо для автора «Апокрисиса» головним захисником православних була православна шляхта на чолі з

Костянтином Острозьким, а автор «Перестороги» пов'язував свої надії з братствами, то для Касіана Саковича головним захисником православ'я у Речі Посполитій є козацтво. У його розповіді про діяння Сагайдачного Запорізьке військо виступає як головний ініціатор відновлення православної ієрархії в цій державі. Так, у «Верифікації невинності» йшлося про участь у переговорах з патріархом Єрусалимським та відновленні ієрархії «шляхти та лицарства багатьох знатних людей», які зібралися на свято Успіння в Києво-Печерському монастирі. Однак і їх уважніше вивчення свідчить, що у 20-ті роки серед освіченого духовенства явно зароджується уявлення про особливу роль козацтва у справі захисту православ'я. У цьому сенсі особливо цікаві визнання виявляють у тексті Протестації 1621 р. Заперечуючи звинувачення, що православне духовенство спонукало Запорізьке військо до протиправних дій, укладачі «Протестації» писали, що всім відомо, що саме козаки духовних осіб і міщан не сприймають і навіть погрожують віровідступникам, уніатам [6].

Ці зізнання, зроблені в запалі полеміки, ясно показують, що на початку 20-х років XVII ст. у свідомості верхівки православного духовенства склалося уявлення про керівну роль козацтва в житті західноруського православного суспільства. У світлі цих висловлювань головним захисником православ'я було козацтво, яке стежить за тим, щоб православне духовенство дотримувалося чистоти віри і не вело переговорів про поєднання з уніатами. Такі уявлення православна ієрархія, звичайно, не пропагувала, але в її свідомості вони, безперечно, були присутніми.

Розроблена православними публіцистами у 20-х роках. XVII ст. історична концепція мала ще один важливий аспект. Вихідним її пунктом, як уже зазначалося, було уявлення про створення Польсько-Литовської держави внаслідок добровільної угоди трьох народів – «польського», «литовського» та «руського», яка гарантувала кожному з цих народів рівні права у різних сферах життя. У рамках цього подання це логічно вело до висновку, що запровадження унії та переслідування православних були



обмеженням прав «руського народу та порушенням договірних зобов'язань щодо нього. Оскільки зобов'язання, як впливає з логіки концепції, брали на себе народи, що вступили в угоду, то звідси очевидно впливав висновок про несправедливість, допущену «польським» і литовським» народами по відношенню до «руського». Тим самим релігійний конфлікт, який набув уже у свідомості православного суспільства характеру конфлікту конституційно-політичного, міг перетворитися на міжнаціональний конфлікт, як він уже сприймався в середовищі православного міщанства, судячи з висловлювань у «Пересторозі».

Звертаючи свої твори польським шляхетським політикам, православні публіцисти 20-х років не тільки не робили такого висновку, а й намагалися, щоб він не виник і у читача. Свої звинувачення вони старанно спрямовували на адресу уніатів і (непрямо) проти введеного ними в оману короля, тримаючись від будь-яких звинувачень на адресу католицької церкви або польських католицьких магнатів.

Проте більш уважне вивчення їхніх творів показує, що православні публіцисти розуміли, який несприятливий вплив робить і може ще зробити цей конфлікт на мирне співжиття різних народів у межах Речі Посполитої, і в обережній формі, не акцентуючи на цьому уваги, намагалися застерегти дворянських політиків. Якщо у «Верифікації» Мелетій Смотрицький ще обережно писав, що згоду трьох народів можна зберегти без зміни віри, то вже в «Обороні верифікації» він назвав унію причиною погіршення відносин між «Руссю» та «Римлянами». Якщо тут сторона, яка протистоїть «Русі», названа за принципом релігійної приналежності, то в аналогічному звинуваченні за адресою уніатів в «Elenchus'e» йдеться про те, що вони налаштовують руський народ проти польського, змушуючи його різними способами прийняти католицьку релігію, яку «Русь» загалом називає «ляцькою» вірою. 1623 р., наполегливо підкреслюється, що фортеця і єдність держави залежить від міцності відносин між трьома народами, що живуть у ньому, – «поляками», «литвою» і «руссю». Релігійна унія, укладена

у Бресті, ставить під загрозу політичну унію «narodu ruskiego z krolestwem Polskim». Вже зараз один народ починає байдуже ставитися до лих, які спіткали іншого. Оскільки руський народ ніколи не відмовиться від віри батьків, то продовження колишньої політики може призвести до громадянської війни. Появу таких висловлювань в офіційному тексті, який православні шляхетські послы мали вручити сенаторам, як офіційним захисникам порушених «прав», слід визнати важливим і симптоматичним виразом тих зрушень, що відбувалися у свідомості українського православного суспільства по мірі розвитку та поглиблення конфлікту, викликаного до життя Брестською унією. Хід роздумів закономірно вів до сумнівів щодо можливості подальшого існування федеративної держави в умовах, коли права одного з народів обмежуються іншими.

Зрозуміло, що у пам'ятниках такого характеру та призначення, як «Суплікація», такі мотиви та думки не могли отримати повного розвитку. Є підстави припускати щодо цього наявність досить помітного розриву між порівняно помірними висловлюваннями полемістів і дійсними настроями навіть освіченої частини суспільства. Характерно в цьому зв'язку, що Захарій Копистенський, який у своїй невиданій праці міг бути більш вільним у своїх висловлюваннях, писав про міжнаціональні відносини в Речі Посполитій після укладання Брестської унії: «з того єднання і згоди така чимала народом тим Польському, Литовському і Руському єдність і згода стала яка є вовка з вівцями» [4]. Уподібнення відносин між народами відносинам «вовків» і «овець» говорить про те, що ворожі дії влади Речі Посполитої проти православних з часом навіть у середовищі православного духовенства, що шукало розуміння своїх інтересів у польських шляхетських політиків і надії на це розуміння все більше сприймалися як ворожі дії польського народу по відношенню до руського.

Поширення подібних поглядів тим більше слід було очікувати в іншому соціальному середовищі, наприклад, у середовищі православного міщанства, де, як показує аналіз «Перестороги», подібний погляд на

відносини між «польським» та «руським» народами утвердився вже раніше і де важливі розбіжності стосувалися не лише релігії, а й цивільних справ. Про поширення таких поглядів у православному середовищі важливі, хоч і непрямі свідчення містяться у творі варшавського писаря К. Скупиньського «Rozmowa albo relatia rozmowy dwoch Rusinow, schizmatyka s unitem». На сторінках цього твору в уста схизматика вкладаються твердження, що вже в минулому «Русини вели війни з поляками, «bisowemi synami», через те, що вони хотіли нав'язати Русі католицьку віру, і що тепер «Ляхи» є їх великими. ворогами, оскільки не дозволяють їм вільно богослужити і переслідують їх. Використання в «думках» схизматика, які потім старанно спростовуються, протонародної лексики говорить за те, що писар записав відгуки, які він справді чув, розмовляючи з православними.

Історичні побудови православних публіцистів давали суспільству відповідь на питання про місце Брестської унії в історії відносин «руського» народу з іншими народами в Речі Посполитій і державною владою, що стоїть на чолі цієї освіти. Однак перед ними стояло і вимагало осмислення також питання про місце та роль унії в історії самого «руського» народу.

Не дивно, що полемічні твори 20-х років містять, як і попередні твори, різкі випадки проти уніатів – «відступників», діяльність яких завдає шкоди інтересам «руського» народу. Звідси цілком логічно випливало уявлення про Брестську унію як подію, що привела до занепаду своєї власної церкви. Немає офіційної рівності між уніатами та католиками: уніат може вільно йти до римської віри, а католики ні.

Причина такої складної ситуації полягає в тому, що обидві церкви йдуть на взаємну боротьбу. Згадуючи біблійну притчу про розділений будинок, який повинен падати, автор каже, що продовження розбрату може призвести до смерті обох церков. Це був, перш за все, аргумент на користь того, що уніати повинні зупинити переслідування православних, і сама поява таких міркувань показує, як катастрофічні наслідки розколу були гостро чутливими, і наскільки сильна була потреба у його подоланні.

На початку 30-х років існування в Речі Посполитій особливої православної церкви зі своєю ієрархією було офіційно визнано, і до рук православного митрополита та єпископів було передано разом з їхнім майном низку кафедр, які раніше перебували в руках уніатів. Унія не була ліквідована, але в новій ситуації, що склалася, держава не брала на себе обов'язок вимогами від православних її прийняти, тим самим систематичним релігійним переслідуванням з використанням адміністративного примусу було покладено край [15].

Тим самим було частково здійснено вимоги, що висувалися православними полемістами 20-х років, і задоволені найбільш важливі потреби православної церкви в Речі Посполитій, і вона вже не відчувала себе в змозі конфліктувати з владою. Все це не могло не вплинути на характер православної полемічної літератури. Щоправда, полемічні твори з обох боків продовжували з'являтися і в наступний час, але їхня кількість помітно зменшилася і змінився їхній характер. Предметом обговорення стало насамперед «з'ясування стосунків» між двома церквами, змістом спорів стала насамперед власне богословська та історико-релігійна полеміка.

Разом з тим, на перший план стала висуватися проблема подолання церковного розколу. Актуальність її для обох церков була пов'язана з тим, що і уніатська церква, і православна продовжували втрачати найважливішу частину своєї пастви – шляхту. Те, що більшість православної шляхти прийняла католицизм, стало до 40-х років XVII ст. загальноновизнаним. Одним із наслідків цього стало погіршення і до того несприятливого становища парафіяльного духовенства під владою світських патронів. Так як і в більш ранній час представники обох сторін пов'язували ослаблення обох церков з постійним конфліктом між ними, не дивно, що з відстороненням однією з важливих причин конфлікту – припиненням переслідувань православних питання про діалог з метою подолання розколу набуло особливого значення. Однак те, що відбувалося в цьому плані, знаходило своє вираження не в публіцистичних пам'ятниках, адресованих

широкому колу читачів, а в діях ієрархів, не зацікавлених у приверненні до них суспільної уваги.

Необхідно розглянути вплив Берестейської унії на соціокультурний ландшафт, оскільки ця подія стала одним із складних факторів, що вплинули на розвиток української самосвідомості. Як і будь-яке значне подіяння, її слід розглядати не лише в контексті «добро-погано». В ході цієї події видно було проблему розділу українського суспільства на рівнях – горизонтальному і вертикальному. Цей розкол вперше призвів до внутрішніх конфліктів у суспільстві та був поглиблений наслідками московської інкорпорації України та глибоким руйнуванням. Аналізуючи становище України у XVI-XVII століттях, можна визначити соціокультурний розділ, який виник на фундаментальних фактах, таких як відмінно виражена стійкість, консервативність народної культури, що зберігала свої ритми, непристосованість до змін дійсності та форм існування цієї культури, у яких представники (у контексті українського суспільства) орієнтовані на більш «вищу» польську культуру. Одночасно, цей розділ є частиною культури свого часу, утворюючи з нею складну цілісність. Через політичні, соціальні та культурні причини, цей розділ набуває застійного характеру, утворюючи закріплене коло стагнації. Це не лише розрив з минулими цінностями, але й новий виток в уявленні суспільства.

Єзуїти, такі як Б. Гербест, П. Скарга, А. Поссевіно, Іпатій Потій, Мелетій Смотрицький, Петро Могила та інші, були не лише відданими унії, але й видатними думками та захисниками віри, що долучалися до об'єднання Західної та Східної церков. Польські єзуїти ставили перед собою завдання повернути руську паству до католицької церкви, у той час як руські ієрархи прагнули створити Київський патріархат, зберігаючи номінальну залежність від Апостольського престолу. На жаль, жодні з цих цілей не було досягнуто.

Концепція унії мала глибоке смислове підґрунтя. Вона базувалася на концепції містичної єдності, в якій римська концепція *res publica*,

суспільного блага сплавлялася з концепцією Церкви як тіла Христового. Тому унія була не лише церковною, але й політичною справою.

У всіх громадах, крім родин, людей об'єднувало почуття єдності у спільному святковому початку. Символіка містичного тіла підтримувалася обітницею на святих рештках, обрядом хресного цілування, шануванням святого покровителя, спільною власністю реліквій, об'єднуючою святковою вечерею. Не лише парафія, міська громада, королівство, церква, а й увесь християнський світ мали чітку кінцеву мету свого існування – колективне спасіння душі та врятування від Божого гніву. Навіть при відомому індивідуалізмі Ренесансу та закінченні Середньовіччя, спостерігався не просто комунітаризм, а скоріше «гіперкомунітарність». Зростання жорсткості вимог до солідарного об'єднання було реакцією на швидке ускладнення життя.

На цей період також вплинуло збільшення інтелектуальної активності, що відображалося у розвитку гуманістичних ідей та новаторських підходів до релігійних питань. Поряд зі збереженням колективного духу та почуття спільності, почав формуватися інший шар суспільства, який ставив більший акцент на індивідуальний розвиток і самовираження. Такі прояви поступово підготували ґрунт для подальших трансформацій і змін у сприйнятті суспільства та його цінностей.

У культурному вимірі XV – XVI століть описують як золотий вік «братств», які являли собою певні корпоративні об'єднання. Кількість реліквій стрімко зростала. Проте, у цей період розпочалися несподівані для високого Середньовіччя «полювання на відьом» та гоніння на маврів, іудеїв та «нових християн» на Піренейському півострові. Існування реальних або уявних «інших», «чужих» утруднювало утвердження метафори об'єданого містичного тіла. Одночасно з цими переслідуваннями існували також обмеження на вступ до спілки для незаконно народжених, публічні покарання богохульників і закони, спрямовані проти розкіші й інших пороків. Серед цього контексту були відчайдушні спроби очищення міст від

різних негараздів: від бруду, безпритульних собак, жебраків, гудзиків еретичності, проституції. Це вимагало боротьби проти усього, що заважало спільноті бути реальним втіленням «Міста Божого», символу спасіння.

Аналогічні процеси, подібні за формою та змістом, можна було помітити в Україні, яка спочатку була частиною Великого князівства Литовського, а пізніше увійшла до складу Речі Посполитої. Країна включалась у те соціально-політичне життя, що проникло через останню і протікало у Західній Європі. Тут, так само, як і на Заході, присутня була загальна святість, що виявлялася у наявності різноманітних братств і цехів, що в свою чергу зміцнювали уявлення про єдине містичне об'єднання.

Першою громадою, що виникла на теренах України, було Успенське церковне братство, засноване при Храмі Успіння Богородиці у руській частині міста Львова ще у 1460-х роках. У 1540-х роках на околицях Львова з'явилися ще два руських церковних братства, які пізніше підпорядковувалися старшому Успенському братству. Подібні об'єднання також функціонували в інших містах Західної України, на Волині та в Білорусі (наприклад, Луцьке Хрестовоздвиженське братство було засноване у 1483 році) як асоціації парафіян певної церкви. Спочатку вони займалися благодійною та опікунською діяльністю серед своїх членів, допомагали тим, хто опинився у скруті, контролювали моральність у своїй спільноті, дбали про оснащення храму літературою, іконами та свічками, організовували святкування у Храмі та інші заходи. Внутрішні правила в цих мікрогрупах перепліталися з традиціями цехових організацій – згуртувань ремісників певних професій [38, с. 140].

Якщо розглядати структуру Запорозької Січі та її ритуальне життя, можна зрозуміти, що це також було подібне до братства у його класичному середньовічному розумінні: тут і обраний «батько», і старшина, і звичайні члени, і «учні», і система ініціації та святкових обрядів – братчина. Як і в інших братствах, у козацькій організації було багато таємничого й навіть

містичного характеру. Справжній козак вважався пов'язаним із «нижнім світом», напівмагом чи «характерником».

Необхідність у зміцненні об'єднання у вигляді єдиного містичного тіла підштовхувала козаків відноситися вороже не лише до поляків як до «інших», «чужих», але і іноді сприймати як «своїх» навіть селян чи міщан. Це чітко виявлялося під час повстань козаків, особливо під час Визвольної війни. Наприклад, за обчисленнями Н. Яковенко, втрати мирного населення Волині за перші два роки війни, що базувалися на даних фіскальних присяг з лютого 1650 року, становили від 80% до 85% [39, с. 72]. Зазначені присяги свідчили про те, що селяни та міщани страждали від нападів козаків та королівських слуг, потрапляли в полон до татар, голодували на зруйнованих фермах, а лише менша, більш енергійна частина населення вдавалася до втечі з опаленого регіону, перетинаючи Дніпро.

Реформація, що виникла на рубежі Середньовіччя та Нового часу, виросла з культурних процесів того часу. Цей рух, який розпочався у країнах Західної та Центральної Європи на перехресті XVI–XVII століть, був відображенням як продовження пізнього Ренесансу, так і реакції на його екстремальність. Очищення та відновлення віри на основі Біблії були невід'ємними для збереження єдності вірянської громади. Але настали несподівані обставини: Реформація не здобула повного перемоги, але й не зазнала повного поразки. Це призвело до втрати єдності у віросповіданні та піддавало питанням метафоричну сутність співдружності. Була необхідність відновлення віри в спільноті, королівстві, християнському світі та, відповідно, в усьому макрокосмосі. І в цьому питанні католики та протестанти поділяли подібні погляди. Релігійний конфлікт став неунікним.

Маючи все це на увазі, можна більш детально проаналізувати процеси, що відбувалися у Речі Посполитій та в Україні протягом цього періоду.

Сама церква в епоху Середньовіччя, здійснюючи свою основну функцію – контроль над поведінкою людини, дуже сильно наблизилася до



структури та принципів держави. Християнська церква виявляла відверте несхвалення до усього, що асоціювалося з греко-римською культурою та язичницькими віруваннями, проявляла нетерпимість до інших релігій та будь-яких реформацій фундаментальних принципів християнства, називаючи їх ересями. Наприклад, аріанство, яке заперечувало християнський догмат про єдину сутність Бога-отця і Бога-сина, було визнане еретичним, враховуючи логічний аспект: як два можуть бути одним?

За допомогою цих роздумів легше знайти відповідь на запитання: що, власне кажучи, викликало укладення унії 1596 року? Як вона пов'язана з релігійними війнами в Європі і Визвольною війною Б. Хмельницького, і яке місце вона займає у культурному процесі? Загальновідомі факти, які освітлені у вітчизняній історичній літературі, свідчать про те, що основною причиною укладення унії з Римом став занепад культурного життя Київської митрополії і загальна стагнація православ'я на тлі активного розвитку Західних церков, ініційованого Мартіном Лютером. Фактично, католицький та протестантський Захід перебували в процесі церковних реформ, «книжкової лихоманки» та перегляду традиційних життєвих норм. У той же час, стан православ'я був неоднорідним, неорганізованим і стагнував у своїй розвитковій динаміці. Недорозвинутість грецької та церковнослов'янської освіти, умови функціонування грецьких церков під османською владою, а також підкорення Київської митрополії світській владі Речі Посполитої – усе це утворювало контраст, який був важливим імпульсом до Берестейської унії [36].

Деяким чином, ще одним важливим чинником було заснування патріархії в Москві у 1589 році, яка намагалася утверджувати свою перевагу над західноруськими, зокрема українськими, єпархіями. Цей аспект, безумовно, сприяв укладенню церковної унії. Однак коріння Берестейської унії необґрунтовано шукати тільки у взаємодії православної Русі з латинським Заходом або, ще більше, в суперництві і конфліктах

православних і католиків в межах конкретної Речі Посполитої. Генеза унії – це, в першу чергу, соціокультурний аспект, який був наслідком як Ренесансу, так і Реформації.

Після відділення західноруської церкви від східноруської, перша продовжувала підпорядковуватися впливу Константинопольського Патріарха. Внаслідок занепаду Візантійської імперії під турецькими окупантами Патріарх Константинопольський опинився в складному та покидьковому становищі. Управління західноруською православною церквою, чия громада перебувала у складі Польщі та Литви, де Римсько-католицька церква мала домінуюче становище, ставало непростим завданням. Ситуація змінилася на менш вигідну для православного населення після того, як українські землі Великого князівства Литовського стали частиною Польської Корони після Люблінської унії у 1589 році. Тоді Папа офіційно підтвердив право короля призначати єпископів. Щодо православної церкви, король майже абсолютно володів владою, оскільки Константинопольський Патріарх не мав змоги втручатися у призначення митрополитів чи управління єпархіями за власним бажанням [36].

Проте, незважаючи на невідповідні умови для діяльності православної церкви в Польщі, це не означало повної втрати її значення. Клірики православ'я, хоча стикалися з цими обставинами, постійно боролися за свої права. Навіть після Люблінської унії, хоча позиції православних зазнали певного погіршення, загальна обстановка залишалася досить стабільною, хоча процес католицької асиміляції української шляхти посилювався.

Однак не треба перебільшувати трагізм становища українців на теренах Речі Посполитої, яка була широко інтегрована у європейський культурний простір. Культурна впливовість з Західної Європи, що проникала через Польщу, мала значний вплив на цю область. Іншим фактором, що сприяв інтеграції української еліти до польської шляхти за прийняття католицизму, була відсутність власної держави, що змушувала еліту реалізовувати свою харизму в іншій країні. Не слід нехтувати також

користью та адаптацією української шляхти. Тому не дивно, що вже тоді патріотично налаштовані особистості цікавилися проблемами української еліти і її місцем у суспільстві. У 1610 році український письменник-полеміст Мелетій Смотрицький, у своєму видатному літературно-публіцистичному творі «Тренос», висловив глибоке сумування і громадянське невдоволення масовим національним розграбуванням українських володінь.

Частина української шляхти, яка прийняла католицизм та була інтегрована в польське суспільство, долучалася до процесу католицької асиміляції. Вони приймали участь у придушенні українського визвольного руху. Наприклад, двоє старших синів князя Костянтина Острозького вже в 1580-х роках стали прихильниками католицизму. Після смерті князя Януша, останнього представника з дому Острозьких, у 1620-х роках усі багатства цього роду, маєтності та власність, перейшли до вже адаптованого до польського середовища роду Заславських. Відома Острозька академія, яку тогочасні люди називали академією, а також друкарня припинили свою діяльність. Замість цього була створена єзуїтська колегія за ініціативою Анни-Алоїзії, онуки князя Костянтина-Василя.

З іншого боку, Раїна-Могилянка Вишневецька, мати князя Ієремії Вишневецького, активно підтримувала православ'я і стала благодійником трьох православних монастирів: Густинсько-Прилуцького, Ладинсько-Підгорського і Мгарсько-Лубенського. Проте її син, який був вихований ученими єзуїтської школи, прийняв католицизм. А її онук, Михайло Корибут-Вишневецький, був обраний королем Польщі.

Отже, розкол став очевидним у той момент, коли нововведення, що приходили в українське суспільство з Польщі та частково з Західної Європи, не лише не були повністю прийняті народом, але також спричиняли неприйняття певною частиною цих інновацій. Характер розколотого українського суспільства полягав і у тому, що воно не змогло протистояти окремим його складовим частинам: одні з них мали нахил до орієнтації на Польщу, інші – на Росію, тоді як треті були глибоко укорінені в своїх

власних цінностях. У зв'язку з цим історія України та її культури виявилася історією постійних спроб абсолютизувати одне з протилежних напрямів за рахунок іншого [36].

Критикуючи занепад духовного життя, користолюбство і деморалізацію духівництва, польська інтелектуальна верхівка приєднувалася до протестантських вимог щодо реформ. Вони виступали за повернення до чистої Євангелії та простоти Божого слова. Наприклад, кальвінізм, який поширився в Малій Польщі, відрізнявся від лютеранства своєю демократизацією церковної влади та включенням світських представників до церковних справ. Наслідком цього було видалення католицьких ксьондзів з костьолів, передача церковних справ прихильникам вчення Ж. Кальвіна. Наприкінці XVI століття у Малопольщі та Галицькій Русі функціонувало від 206 до 297 кальвіністських громад, а у 1554 році відбувся перший синод у Сломінках під Краковом, який офіційно підтримав організацію кальвіністів. Аналогічні процеси відбувалися й на Литві, де завдяки великій підтримці Миколая Радзивила Чорного кальвінізм став домінуючим в середовищі магнатів та заможної шляхти.

У 50-60-х роках XVI століття поява різноманітних конфесійних напрямів спричинила рух, який в певному відношенні аналогічний подальшим унійним ініціативам в Україні. Цей рух став спробою створення польської національної церкви, спрямованої на єкуменічні принципи, зближуючи католиків і протестантів під загальним авторитетом Папи (примас Якуб Уханський пропонував включити у цю спільноту вірних грецького обряду). Ці плани так і залишилися нереалізованими, але сама активізація релігійного життя сприяла зближенню різних віросповідань у суспільстві і політиці. Одним з ключових наслідків цього став підписаний Акт Варшавської конференції 1573 року, що узгоджувався між прихильниками різних конфесій і гарантував збереження релігійного миру та відмову від використання зброї для вирішення конфесійних конфліктів. Положення цієї конференції були включені до Генріхівських артикулів, які

підтверджувались присягою новообраного короля. Іншими словами, це були обов'язки, що були засвідчені присягою новопризначених королів (пізніше ці обов'язки стали юридичним підґрунтям, на якому базувалася руська шляхта у своєму опорі рішенням Берестейської унії).

Протестантська ідеологія відбивалася на теренах українських земель. У Галичині вже з середини XVI століття кальвіністські проповідники та прокальвінські шляхтичі знаходили підтримку від магнатів Мацея і Миколи Стадницьких, Станіслава Дроговського, Миколи Сенявського, Єжи Язловецького, Яна Тарновського та інших. Скоро тут розпочало набирати популярності аріанство, яке було пов'язане з діяльністю Франка Станкаро, відомого теолога-проповідника, який перейшов у християнство з юдаїзму і прибув у 1561–1570 роках за запрошенням М. Стадницького, щоб стати пастором школи й семінарії, заснованої у місті Дубецьку. Тут Ф. Станкаро написав один зі своїх ключових трактатів «De Trinitate et incarnatione» («Про Трійцю і втілення»). Протягом існування Дубецької школи близько 300 юнаків зі шляхетних родин Перемишльщини та Сяноччини пройшли через її навчальні заклади. Тому не дивно, що один із перших аріанських соборів відбувся у 1566 році в місті Ланцут Перемишльської округи. Дещо пізніше, у своїх посланнях, Іван Вишенський з певною підставою скаржився, що «поєретичили вси обитальниці Малои Руссии», вказуючи на те, що їх галичане перейшли до нової віри, а саме аріанства.

Ще одним центром поширення аріанства стала Волинь, де передумови для розповсюдження реформаційних ідей були підготовлені частково завдяки впливу секти ожидовілих. Ця секта з'явилася серед єретиків з Новгороду та Московії наприкінці XV століття, але швидко була придушена там і частина її послідовників виїхала до Великого князівства Литовського. Ожидовіли відкидали триєдність Бога та божественну природу Христа, відмовлялися від посередництва церкви у спілкуванні людини з Богом, стверджуючи, що моральні якості можуть бути досягнуті через вивчення Біблії та самовдосконалення. Цікаво, що один із провідних представників

ожидовілих, Феодосій Косов, пізніше приєднався до Молодшої церкви, а саме до аріанської релігійної спільноти.

Католицизм у Польщі міг би бути збережений не за допомогою придушення єретиків, а в результаті енергійних духовних зусиль та інтелектуального лідерства, яке надали єзуїти, що з'явилися в Польщі у 1564 році та в Литві – у 1569 році. Контрреформація, яка стала частиною загальноєвропейського процесу, розпочалася, але в Україні мала свої відмінності. Вона призвела до руйнування принципу віротерпимості та завадила утворенню національної протестантської церкви. Багато православної еліти, яка раніше перейшла до протестантизму, пізніше приєдналася до католицької церкви. Це стало ще одним ударом для українського народу. У той же період держава під керівництвом Сигізмунда III намагалася запровадити загальнодержавну релігійну ідею унії між католицькою та православною церквами. Однак припинення діалогу з антиуніатською опозицією призвело до загострення міжконфесійних протистоянь. Польський історик Павел Ясениця у своїй книзі «Річ Посполита обох народів» писав: «У недалекому майбутньому дійшов Сигізмунд III до того, що беззаконно скасовував прихильні для вірних церкви вироки трибуналу, підпорядковував всіх православних суду уніатського митрополита, прагнув навіть зробити його володарем самої Печерської лаври! Сейми були змушені обмежувати монарші пориви, стримувати державу від занадто швидких рухів на релігійному полі. Унія справді робила успіхи, здобувала численних прихильників, особливо в Білорусі, але ті, що заховали вірність православ'ю, навчилися дивитись у бік турецького Царграду, а особливо царської Москви, де церква сяяла у славі й була знаряддям державної політики. Унія придалася на поміст не між Руссю та Польщею, але між Руссю та Московією» [40, с. 173].

Сигізмунд вирішив відносини між неуніатськими православними та протестантами, назвавши обох єретиками, чим позбавив православних їхнього статусу, який в суті був більш піднесеним, в римсько-католицькому

розумінні. У літній період 1595 року в Литві керівники обох громад, православних і протестантів, об'єдналися, щоб розробити спільні стратегії у боротьбі з політикою Сигізмунда. За сильних гонінь польського короля на представників інших вір, протестантські спільноти часто зверталися за захистом до стійких православних громад. Одночасно православні, які протистояли католицизму, вивчали полемічні праці протестантів, у яких знаходили багато антикатолицьких концепцій, і привертали до своїх навчальних закладів вигнаних, але добре освічених польських протестантів, а також слов'янських біженців з єзуїтських навчальних закладів.

Річ Посполита, або Польсько-Литовська унія, була скоріше відкритим об'єднанням, ніж однорідною автократією. Її космополітичне населення включало не лише польських католиків, а й православних з України та Білорусі, а також великі спільноти кальвіністів, соцініан і євреїв. У порівнянні з містичними тенденціями і неформалізованим фольклором Московії, Польща керувалася латинським раціоналізмом та стилізованою літературою Ренесансу.

У Польщі, так само як і в Західній Європі взагалі, процес Реформації викликав розрив конфесійної спільноти, що призвело до зникнення єдиної містичної спільноти.

У цьому складному контексті відбувався процес становлення української ідентичності. Факторами, які спонукали до формування цивілізаційної української ідентичності, були наявність «Інших», не лише поляків і литовців, а й власної української шляхти, особливо після Люблінської унії. Цей період позначив початок і одночасно прискорив системну кризу в українському соціумі, яка мала вже певні прояви. Після Люблінської унії суттєвим фактором полонізації на всьому непольському просторі Речі Посполитої стала система шляхетської демократії. Українська шляхта відчувала привабливість польської політичної моделі з її набором шляхетських прав і привілеїв, що автоматично спричинило перехід на польську мову та культуру, що в свою чергу призвело до акультурації і

подальшої асиміляції. Існування «Інших» та формування української шляхти як «Інших» швидкою участю у чужій культурі сприяло швидшому становленню української цивілізаційної ідентичності [36].

Під впливом контрреформації відбувалася відмова від толерантності та віротерпимості на користь примусу і насильства в питаннях віросповідання. Разом із контрреформацією спостерігалася також колонізація. Римсько-католицька релігія почала асоціюватися з усім, що стосується польського життя, створюючи характерний для неї ритуал. На етнічних польських і литовських землях костелі підтримували кріпосне право, у той час як там, де селяни були православними, збільшувалася прірва між ними і панами. У відповідь на це, почали активно розвиватися процеси самоорганізації середніх верств українського суспільства через створення міських православних братств і козацьких структур, таких як Запорозька Січ, а також зросла активність церковно-просвітницького життя (діяльність К. Острозького, відродження Києво-Печерської лаври тощо), а в 1620 році відновилася Київська православна митрополія.

- Релігійно-культурний виклик з боку Ватикану, включаючи Берестейську унію, визначив напрямки церковно-просвітницького вдосконалення українського православ'я. Знаковим символом цього став розвиток Києво-Могилянської академії, де засяяли видатні мислителі та діячі, такі як Петро Могила, Інокентій Гізель, Лазар Баранович, Стефан Яворський, Феофан Прокопович та багато інших, включаючи Григорія Сковороду. Цей період до кінця XVII століття дав поштовх староукраїнській культурі для адаптації на власних умовах до досягнень народів центрально-європейського католицького кола, засвоєння власного філософсько-теологічного фундаменту і формування унікального художнього стилю, відомого як «українське бароко».

- Водночас, протягом другої половини XVI ст. і до середини XVII ст., в Україні формувалися характерні форми соціальної організації: міські братства у містах, де діяло магдебурзьке право, козацька гетьмансько-



полкова адміністративно-військова система, а також унікальна церковна організація з елементами виборності. Цим процесам сприяла духовна та культурна толерантність, відносно обмежена, але не менш виразна, ніж у провідних країнах Європи того часу.

- На базі результатів роботи культурно-церковних діячів, переважно київських, православних українців, виник синтез західних, переважно католицьких, форм і місцевих національних традицій на основі стійкого фундаменту православ'я, що було вдосконалено та адаптовано до вимог сучасності. Цей значний культурно-просвітницький досягнення забезпечив можливість формування та подальшого розвитку української культурної та цивілізаційної ідентичності.

## ВИСНОВКИ

В ході дослідження було зроблено наступні висновки:

1. Роль українського православ'я у складі Речі Посполитої була значущою. Ця релігійна громада зберігала свою ідентичність та культурну спадщину, спільно з іншими конфесіями формуючи багатокультурну Річ Посполиту.

2. Для українського православ'я це був складний період, коли воно зазнавало утисків від католицької церкви і польсько-литовської держави.

3. Протягом історичного розвитку становище українського православ'я коливалося. Воно було під впливом політичних змін та внутрішніх релігійних конфліктів, що призводило до періодичного зміщення кордонів духовних юрисдикцій.

4. Релігійне становище українського православ'я у Речі Посполиті відіграло важливу роль у формуванні національної свідомості та збереженні української культурної спадщини. Воно сприяло розвитку освіти, мистецтва та літератури.

5. Період перебування українського православ'я під владою польсько-литовської держави був надзвичайно складним та важким для цієї релігійної громади. Цей період тривав з прийняттям Кревського договору у 1386 році і об'єднанням Королівства Польського та Великого князівства Литовського в особі короля Ягайла та великого князя Вітовта до кінця XVIII століття. Під час цього періоду українське православ'я зіткнулося з різними викликами, які вплинули на його розвиток та життя вірян.

Однією з головних проблем, які стикалося українське православ'я, було пригнічення з боку католицької церкви та польської держави. Католицька церква намагалася активно конвертувати православних українців до католицизму, використовуючи для цього різні методи, включаючи тиск та релігійні переслідування. Українці змушені були приховувати свою ідентичність та віру від адміністрації та духовенства

польської держави, що призводило до складнощів у збереженні своєї релігійної та культурної спадщини. Крім того, українське православ'я втратило значну частину свого майна та церковних ландшафтів через дії польської держави. Багато православних храмів було перетворено на католицькі церкви, і їхні цінності були конфісковані. Це призвело до занепаду багатьох українських православних об'єктів та підірвало їхню фінансову стабільність.

6. Проте, попри всі ці труднощі, українське православ'я зуміло зберегти свою ідентичність та віру протягом цього періоду. Воно виявило велику стійкість та віру в обличчі релігійного пригнічення та репресій. Ця боротьба за збереження своєї культурної та релігійної спадщини стала важливим компонентом формування українського національного образу.

7. Період перебування українського православ'я під владою польсько-литовської держави був випробуванням, яке вимагало від української релігійної громади великої міри віри та стійкості. Попри усі труднощі та важкості, вона зуміла зберегти свою ідентичність та стати важливою складовою української культурної спадщини, що зберігається і розвивається і донині.

Ці висновки підкреслюють значущість українського православ'я в період Речі Посполитої, особливості його історичної долі та ролі в цей період і його вплив на формування української ідентичності та культури.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Беднов В. Православная церковь в Польше и Литве. Минск: Лучи Софии, 2002. 432 с.
2. Біляков Г.Ф., Білякова О.Г. Берестейська унія в працях істориків ХХ ст. // Український історичний журнал. 1996. № 4. С. 33-40.
3. Блажейовський Д. Берестейська ре-унія та українська історична доля і недоля / Д. Блажейовський. Львів: Каменяр, 1995. Т. 1. Внутрішня вартість медалі. 646 с.
4. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI первой половине XVII в. – Часть 2. Брестская уния 1596 г.: Исторические последствия события / Ответственный редактор Б. Н. Флоря. М.: Издательство «Индрик», 1999. 198 с.
5. Ворончук І. Українські православні братства: історіографічна традиція, проблеми і перспективи // Українознавство. 2016. № 4. С. 15–29.
6. Грушевський М. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. Київ: Наукова думка, 1991-1998.
7. Гудзяк Б. Західна історіографія і Берестейська унія // Богословія. 1990. Т.54. С. 123-136
8. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. 426 с.
9. Завірач В. Флорентійський Вселенський Собор і Берестейська Унія / В. Завірач // Католицький щорічник. 1997. С. 58–65.
10. Ідея партикулярної унії (Берестейська Унія 1596) та православної універсальної унії (митр. Петро Могила) в Київській Церкві. URL: <http://www.kyrios.org.ua/theology/ecumenism/1756ideja-partikuljarnoyi-uniyi-berestejska-unija-1596-ta-pravoslavnoyi-universalnoyi-uniyi-mitr-petromogila-v-kiyivskij-tserkvi.html>.

11. Історія православної церкви в Україні: Збірка наукових праць. К.: Четверта хвиля, 1997. 292 с.
12. Костомаров Н.И. Киевский митрополит Петр Могила // Исторические произведения. Автобиография. Киев: Изд-во при Киев. ун-те, 1989. С. 282–312.
13. Костомаров Н.И. О причинах и характере унии в Западной России // Науковопубліцистичні і полемічні писання Костомарова: Зібрані заходом академіч. комісії укр. історіографії / за ред. і вступ ст. М. Грушевського. Київ: Держвидав, 1928. С. 1–40.
14. Костомаров Н.И. Петр Могила пред судом исследователей нашего времени // Раскол: Исторические монографии и исследования. Москва: Чарли, 1994. С. 457–468.
15. Крижанівський О.П., Плохий С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні: Навч. посібник: У 3-х книгах. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX століття. К.: Либідь, 1994. 336 с.
16. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом / Г. лужницький. Філадельфія: Вид-во «Америка», 1954. 640 с.
17. Основні документи Берестейської унії / За ред. С. Сенік. Львів: Свічадо, 1996. С. 5–47.
18. Плохий С.Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI-XVII вв. К., 1989.
19. Тимошенко Л. Артикули Берестейської унії 1596 р. // Український історичний журнал. 1996. №2.
20. Тимошенко Л. Берестейська унія в оцінці Михайла Грушевського // Український історик. – 1996. – Т.33. – С. 188-203;
21. Тимошенко Л. Праця Е.Ліковського «Унія Берестейсько» з сучасної точки зору // Патріярхат. 1997. 4.11. С.15-17;
22. Тимошенко Л. [Рец.] М.В.Дмитриев, Б.Н.Флоря, С.Г.Яковенко. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в

Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Часть I. М., 1996 // УІЖ. 1998. № 4. С.145-149;

23.Тимошенко Л. Нове дослідження Берестейської унії // Київська старовина. 2001. № 5. С. 166-174;

24.Тимошенко Л. Спирні питання історії Берестейської унії // Міжнародний Науковий Конгрес “Українська історична наука на порозі XXI ст.”. Чернівці, 16-18 травня 2000 р. Допов. та повідом. – Чернівці, 2001. Т.2. С.52-61;

25.Тимошенко Л. [Рец.] М.В.Дмитриев, Л.В.Заборовский, А.А.Турилов, Б.Н.Флоря. Брестская уния 1596 г. и общественно- политическая борьба на Украине и в Белоруссии. 4.2. М., 1999 // Ковчег. – 2001. 4.3. С.539-544.

26.Тимошенко Л. Польська історіографія Берестейської унії (кінець XIX – 30-ті рр. XX ст.) // Історія релігій в Україні. Праці XIII-ї Міжнародної наукової конференції. Львів, 20-22 травня 2003 р. Кн.1. Львів: Логос, 2003. С.578-585.

27.Тимошенко Л.В. Берестейська унія 1596 р. Навчальний посібник. – Дрогобич: Коло, 2004. 197 с.

28. Тимошенко Л. Криза церковного життя Київської православної митрополії наприкінці XVI ст.: інтерпретації істориків і свідчення джерел // Дрогобицький Краєзнавчий Збірник. Т. XI–XII, Дрогобич, 2008.

29.Ульяновський В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні: Навч. посібник: У 3-х книгах. Кн. 2. Середина XV – кінець XVI. К.: Либідь, 1994. 324 с.

30.Чинчевська-Геннель Т. Польський погляд на Берестейську унію в XVII ст. // Берестейська унія (1596-1996). Статті й матеріали. Львів, 1996. – С.65-74

31. Чинчевська-Геннель Т. Берестейська унія в XVII столітті з польської точки зору // Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других Берестейських читань. Львів, 1996. С.87-108;

32.Швидченко Я. Берестейська унія: історичне тло й амбівалентність рецепції. URL: <http://www.religion.in.ua/main/history/2087-berestejska-uniya-istorichne-tlo-ta.html>.

33.Шевців І. Унія як чинник національного збереження / Іван Шевців // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. Серія наукових збірників. Зб. № 3. За заг. редакцією д. філос. н. П. Яроцького та ін. Київ, 2009. С. 110–119.

34.Шкрібляк М. Історіографія унійної проблематики: провідні тенденції та підходи / М. Шкрібляк // Богословський вісник: Збірник наукових праць. № 3. Чернівці: Рута, 2010. С. 255–279.

35.Юрій М. Ф. Релігієзнавство [Текст] : навч. посібник / М. Ф. Юрій. К. : Дакор, 2006. 406 с.

36.Юрій М. Ф. Соціокультурний світ України : Монографія / Михайло Федорович Юрій. 2-е вид. К. : Кондор, 2004. 738 с.

37.Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Вид. 2-ге, переробл. та розшир. К.: Критика, 2005.

38.Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. К.: Критика, 1997.

39.Яковенко Н. У кольорах пролетарської революції // Гуманітарний огляд. Вип. 3. К.: Критика.

40.Ясениця П. Річ Посполита обох народів. Варшава, 1997.