

КРИЗА ЦЕРКОВНОГО ЖИТТЯ КИЇВСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ МИТРОПОЛІЇ НАПРИКІНЦІ XVI ст.: ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІСТОРИКІВ І СВІДЧЕННЯ ДЖЕРЕЛ

Представники старої історіографії історії церкви та Берестейської унії, як правило, спочатку неохоче говорили про кризу православ'я в контексті генези унії. Існує навіть версія, що акцентування кризи послужило однією з причин, через яку 1841 р. у Харківському університеті була спалена магістерська дисертація М.Костомарова¹. Пізніші історики були більш відвертими, але, зрозуміло, 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.

Отже, М.Грушевський присвятив проблемі цілий підрозділ "Організація церковна" в своїй фундаментальній "Історії...", в якому акцентується "розстрій православної церкви"². Фактично, саме М.Грушевський представив розвинуте уявлення про "дезорганізацію" української церкви, яка в останній чверті XVI ст. "доходить крайніх границь". З метою уаргументування 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 оподаткуванню побожність і жертволюбність православної людності"³. Явне перебільшення бачиться також при ознайомленні з фрагментами, присвяченими національно-релігійному відродженню в Острозі, а також порівняльним контекстам з польським католицизмом. Видається, 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 найновішій літературі (йдеться, передовсім, про монографії Б.Гудзяка⁴ та М.Дмитрієва⁵, спеціально присвячені генезі події, а також праці сучасних польських істориків, зокрема, Т.Кемпи⁶) є домінуючим. 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.Гудзяк⁷, 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 вислід, – це вже межа “інституційного, морального й культурного краху”. Ось ще одна вельми характерна цитата: “богословська, інтелектуальна, культурна, ідеологічна слабкість, а також адміністративна й політична немічність Київської Церкви”⁸. 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.Дмитрієв⁹ 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 та Білорусі: на його думку, реформа у стосунках мирян і духовенства, започаткована патріархами шляхом надання Львівському і Віленському братствам ставропігії, мала революційний (вибухонебезпечний) характер і зaledве не стала поворотним пунктом церковної історії, оскільки *de facto* встановлювалося двовладдя, а церковна криза набула безпрецедентних форм¹⁰. 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”¹¹.

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 українсько-білоруської православної церкви 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 “православного відродження” другої половини XVI ст. змусила його дійти компромісу: це була криза зростання, а не деградації¹². “Криза зростання” доповнюється надалі концепцією кризи організаційних структур митрополії кінця 80-х – початку 90-х рр.

Т.Кемпа в своєму останньому монографічному дослідженні про глибоку внутрішню кризу церкви говорить як про хрестоматійну річ¹³. Її ознаки також чітко окреслені: низька моральна дисципліна духовенства, слабкість ієрархії, брак шкільництва, брак

сталих контактів із Константинополем. На думку дослідника, якої я не підтримую, причини кризи випливали з недостатнього піклування про церкву з боку монархів, а також з великого впливу світських на православ'я. Інша теза видається більш правильною: через кризу, серйозну конкуренцію православ'ю складала протестанти. Натомість, уявлення Т.Кемпи про те, що криза православної церкви послужила однією з головних причин швидкого розвитку реформації на значній частині руських теренів, не має достатніх аргументів.

У книзі Л.Цвікли "Політика державної влади щодо православної Церкви і православної людності" 1344-1795"¹⁴ концепція кризи церкви не набула, на жаль, вичерпного пояснення. Передовсім, автор прагне 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"¹⁵. "З'ясування" цієї істини виглядає наївним, позаяк спроби пошуків змови проти православної церкви давно вже стали в історіографії анахронізмом.

На мою думку, тлумачення кризи церкви, пропоноване сучасною історіографією, незважаючи на його змістовну і термінологічну привабливість, недостатнє. У більшості випадків, воно базується на численних припущеннях. Невеличкі дослідницькі сюжети про духовенство і єпископат, юрисдикційні і субординаційні стосунки в митрополії, братства і патронат, канонічне право, школи та освіту є надто загальними. Обґрунтування кризи першої половини 90-х рр. XVI ст. виглядає найбільш переконливим, але ж аналізовані програми реформ церкви стосувалися не тільки (і не стільки) конфліктів. Таким чином, зв'язок між кризою конфліктів і кризою церковного життя не простежений. У зв'язку із невіршеністю питання про кризу церкви проблема генези унії на місцевому православному ґрунті здається мені непереконливою. Радше, йдеться про спонукальні обставини, які підштовхували до рішучих кроків, а не про глибинні каталізатори.

Підсумовуючи зусилля різних авторів показати внутрішні причини унійного руху, зауважу, що, здебільшого, постулювання у них проблеми "глибокої кризи православ'я" як головної причини Берестейської унії дуже нагадує синдром причин пролетарської революції, який дозволяв колись радянським історикам досить легко і, головне, без зайвих зусиль пояснювати необхідність зміни старого ладу. Вочевидь, усе було набагато складніше. Суттєвим недоліком багатьох праць є відсутність порівняльних контекстів із польським католицизмом і московським православ'ям.

Отже, в історіографії не існує жодної праці, в якій би криза православної церкви XVI ст. розглядалася як наукова проблема. Досі не з'ясоване походження кризи та її типологія. Чи були все-таки прояви кризи, про які в літературі назбиралося безліч фактів, загрозливими для церкви? Чи була криза українсько-білоруського православ'я винятковим явищем у християнському світі? Зрештою, як впливало на ситуацію Острозьке національно-релігійне відродження? Насамкінець, чи була криза головною причиною Берестя?

На ці та ряд інших супутніх питань не існує, вочевидь, простих і дуже конкретних відповідей. Вирішення проблеми кризи бачиться мені крізь призму розв'язання трьох дослідницьких завдань: з'ясування парадигми уявлень діячів (передовсім, католицьких теологів і публіцистів), заангажованих у справу руської церкви; аналіз документальних джерел, зокрема тих, що стосуються інституційного розвитку церкви; нарешті, аналіз уявлень про кризу лідерів унійного руху, а також відображення цих поглядів в унійних документах (це останнє є найважливішим).

* * *

У дотридентську добу викриття недоліків православної церкви було звичайною справою для католицьких теологів та публіцистів. Яскравим прикладом тут може слугувати праця Яна Сакрана з Освенцима “*Elucidarius errorum ritus Ruthenici*”, в якій вдалося нарахувати аж сорок помилок в обрядах руської церкви, на підставі чого українців та білорусів було звинувачено в ересі.

Одним із перших обсерваторів ситуації в православній церкві у середині – другій половині XVI ст. був видатний польський релігійний діяч і теолог Бенедикт Гербест. Він був добре обізнаним зі станом справ у церквах Руського воєводства (працював писарем в магістраті Дрогобича¹⁶, служив у львівській катедрі, був ректором Ярославського колегіуму¹⁷). 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 священниками¹⁸. Прикметно, що Б.Гербест відзначає 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”. Проповідник помітив також, що поміж руських попів завелась “нововірна” секта, тобто протестантизм¹⁹.

1586 р. у Кракові вийшла друком невелика праця Бенедикта Гербеста “Засади віри римського костюла та історія грецької неволі: для єдності”²⁰, яка мала метою спростувати гріхи та відщепенство греків за допомогою фактів з минулого вселенського християнства, та, зокрема, історії вселенських соборів. Наприкінці твору автор попередив, що Господь уже покарав за схизму жидів, а також Греків і Русь. Виявляється, вони не мали навіть пам’яті, щоб вивчити “Отче наш” і “Вірую”, як також і розуму, щоб побачити шлях до спасіння і доброї волі для “доброго” життя. До вад/помилки православних автор відніс “забиття” душ малих дітей, відсутність єпископського помазання, незнання, “бальвохвалятво” при Божому Тілі, чужоложство в одруженні і, нарешті, публіцист розкритикував риси національного характеру (вони є такими, “що не питають”)²¹. Цікаво, що Б.Гербест зумів побачити в православних русинів ті риси, які пізніше були іменовані як твердість у вірі та східних обрядах.

Наступним, значно глибшим і проникливішим спеціалістом у справах руської православної церкви був знаменитий єзуїт Петро Скарга²², автор не менш 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 уряди, викладав у єзуїтських семінаріях (наприклад, в ярославській, яку він, фактично, заснував), був ректором Віленської академії та ін. Отже, він добре знав ситуацію в українсько-білоруському 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 еклезиології після Тридентського собору: так, уже не достань було кваліфікувати православ’я

як церковну схизму, його все частіше стали порівнювати з єретицтвом. 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 гeresії як двох варіантів одного і того ж стану – відокремлення від “правдивої” Вселенської Церкви, тобто, римокатолицької²³.

Саме Петро Скарга подав досить повний перелік “блудів/єресей” православної церкви²⁴. Вони скомпоновані в 19 пунктів і викладені, в основному, в третьому підрозділі третьої частини книги²⁵. 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 священники 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; священники сповідають вірних без обов'язкової попередньої особистої сповіді; мирують вірних священники 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 алиллуй, 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 звинили 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 духовних. В одному місці єзуїт обмовився, що краще переходити не на латинську, а на польську мову, бо вона “одна спільна мова з нами католиками”²⁶. 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)²⁷.

Подекуди, Петро Скарга пом'якшує фарби: наприклад, він говорить, що вади в церемоніях не важать, бо не стосуються віри (“або добра віра, або зла”)²⁸. В іншому місці він розхвалює обряди латинської церкви: вони шановані, пишні, служать потребам²⁹,

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 скластися враження про неповноцінність/меншовартісність руської віри та церкви.

Підсумовуючи огляд поглядів католицьких обсерваторів становища в православ'ї, доходжу таких попередніх висновків. Так чи інакше, але католицьким проповідникам таки вдалося не тільки виразно сформулювати, але й нав'язати концепцію глибокої інституційної та духовної кризи 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 руських³⁰), адже згадані поодинокі “симпатії” та “жалі” губляться у морі характеристик “непристойного” єретицтва та блудів русинів.

Згаданий синдром самокритики знайшов відображення передовсім у працях Івана Вишенського³¹. Ще в доберестейський період він написав кілька послань, зокрема, “Послание до всѣхъ обще, в Лядской земли живущих” (1588 р.)³², 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, “благочестиве” 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 цілодобові служби. “Безбожні” владики замість духовного служіння, богословських занять переймаються проблемами світського життя. Іван Вишенський малює образ “лядського священства”, яке зміщує 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 гнильство, все огонь пекелный, все болѣзнь, все грѣх, все неправда, все лукавство, все хитрость, все коварство, все кознь, все лжа, все мечтание, все сѣнь, все пара, все дым, все суета, все тщета, все приведѣние – сущее ж нѣст ничтоже”³³. 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.³⁴ 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, перехресчують людей хрещених

у церквах та ін. По-друге, великі претензії виставлені І.Потієм “старшим пастирям”, тобто, ієрархії, яка має запобігати тій хворобі (радою, наукою, писаннями), але про те не дбає. Таки чином, І.Потій по-своєму розвинув положення про недбальство і “нечуйність” ієрархії: єпископи не бажають вільно старатися про ліпші порядки і напругу Божої Церкви. По-третє, І.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 “писм и книг” святих отців “в нашомъ языку Рускомъ”, а якщо і трапляються, то невідомо, чи вони “правдиво” переписані (можливо, вони єретичські). 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 вѣрити не хочемъ, але все людское ганимъ, а своего лѣпшого не покажемъ”³⁵. 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 поберестейській праці Петро Скарга³⁶, викладаючи соборові події, повертається до попередніх обсягів 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 єресей: 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 єретиків в митрополії публіцист наводить вражаючий факт: за його відомостями, в Новгородському воєводстві і митрополії спустошилися (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 менше³⁷.

Надалі концепцію кризи у душі Петра Скарги розвивав у ранніх творах Мелетій Смотрицький. Проте в “Треносі”³⁸ 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 родів³⁹. Утім, аналіз уявлень про кризу в поберестейський період виходить за межі завдань даної статті.

* * *

Зрозуміло, що менш суб’єктивними (і, водночас, більш важливими) є документальні джерела, створені в результаті діяльності церковних інституцій та ієрархії в останній третині XVI ст., а також судові акти та протестації, листування.

Так, 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’язання⁴⁰. 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 маєтків 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 такий же недостойний особі⁴¹, Перемишльська єпископія віддана підданому перемишльського старости тивунові Стефанові Брилинському, який використовує її (і монастир Святого Спаса) на свою користь⁴². 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., побачив у них типове “перебільшення”⁴³.

25.02.1585 р. митрополит Онисифор (Дівочка) подав Стефанові Баторію привілей руської церкви⁴⁴. 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 шлюбів⁴⁵. 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 священик одружувався вдруге і продовжував служити; співжиття священика, крім дружини, з коханкою; розлучення священика з законною дружиною. Все перелічене суперечило церковним канонам⁴⁶. В іншій грамоті, датованій 1586 р., Йоаким говорить про двоєженство митрополита і двох єпископів: пінського і турівського, луцького і острозького, оголошує їх “блудодѣлами”⁴⁷ (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 Феопампа в Константинополь вони

поставили ряд питань обрядового характеру, які дозволяли говорити про відверті негаразди в церковному житті. Так, ішлося про ієреїв та єпископів “христопродавцевъ богочорчемниковъ, хулящих и възбраняющих учения и проклинаяще учащихя...”; священників, які “не по достоинству” без смирення причащають без обов’язкового покаєння після обряду євхаристії; про злих священників “пїяницъ блудниковъ двоженцевъ волшебниковъ”, на яких не звертають увагу єпископи; про єпископів, що не дбають про мирянство, яке перебуває від цього “беззаконнѣ и безсinnѣ”⁴⁸.

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 сотрєние 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 священники-двоєженці дерзновенно священствують, є такі у Львові і в інших містах. Другий недолік стосувався поширення по церквах єресей. Третій – монастирів, які опустіли. Четвертий – недоліків навчання, брак учителів. Практично вперше (задовго до М.Смотрицького) засвідчувалося покатоличення: князі і воеводи “сынове соборныя церкве сущее срамляются православныя своя вѣры и отходят вѣ западныя церкви”. Братчики нарікають (також, здається, вперше) на єзуїтів, які прагнуть за допомогою королівської влади відібрати церкви, а також (традиційно вже) на розкольників дії Гедеона Балабана, який “народ же християнскыи разлучает”⁴⁹. У листі до патріарха 7.09.1592 р. братчики знову згадують “мнимих” святих, 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 ігуменство над монастирями, поставили своїх “соплеменниковъ” і мирських урядників, викоренили ченців, “істощили” церкви, ввели замість них псів, передають монастирські уряди в спадок. У монастирях служить не чорне, а біле духовенство. Діяльність Гедеона Балабана названа розкольникською, позаяк він проводив її зі своїми “безчинными” священниками. У цьому листі вперше в переліку негараздів згадується унійна тенденція, яка зародилася нещодавно, а також книга Петра Скарги⁵⁰.

У літературі наведено чимало свідчень про хабарництво при обсажденні 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 патріарха⁵¹.

Ряд свідчень про негаразди церкви уміщено в грамотах патріарха Єремії II. 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 світських⁵². Прикметно, що в грамотах Єремії II про двоєженство і навіть троєженство священни-

ків 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-двоєженців⁵³. 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 кѣрь Онисифора”⁵⁴. В тій же грамоті згадано, що у Вільні на соборі новий митрополит Михайло Рагоза повідомляв патріарха про наявність священників-двоєженців “нѣкоторыхъ”, більше було “нечистых и несвященных”, яких ще патріарх Йоаким забороняв, як таких, що не мають Божого страху. Єремія відлучив таких і викляв⁵⁵.

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 Гедео́на Балабана⁵⁶, а також говорить про “невмілих” у вірі і законі божому дидакалів, які проповідують невідповідно до апостольського учення⁵⁷. 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 благословенні⁵⁸. У червні 1590 р. Михайло Рагоза звертав увагу львівських братчиків, які разом з єпископом виступали проти Успенського братства, на негаразди в шкільній науці та інші “безчинности”⁵⁹. 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 датованому⁶⁰, обґрунтовується одна з головних причин унії: поширення єресей, розорення храмів та вівтарів, вигнання ієреїв, попрання 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 Васи́ля-Костянти́на Остро́зького (21.06.1593 р.), сьомий пункт яких стосується становища в церкві: “О закладанье школъ и наукъ вольныхъ, а звлаща для цвиченья духовънымъ, пыльно потреба, же быхъмо мели учоные презвитери и казнодее добрые: бо затымъ, ижъ наукъ нетъ, великое грубианство въ нашихъ духовъныхъ умножылося”⁶¹.

В ухвалі Берестейського собору 24.06.1594 р., окремий (сьомий) пункт також характеризує становище в церкві. Так, у деяких єпархіях побутовала розпуста в одруженнях, але далі йдеться цікаве застереження: “...ми того між собою не чуємо, а якщо десь є, то цього не схвалюємо і будемо перестерігати”⁶². Торчинська декларація 1594 р. – один із проміжних унійних документів – не промовляє жодного слова про кризу, за винятком загальних слів про вплив єретиків.

Нарешті, в остаточних артикулах унії⁶³ 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 вміли 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 zdeградованої 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 “святикупства” і, особливо, ересей, спустошенням церков і псуванням Божої хвали⁶⁴. 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 будб-які узагальнення щодо кризи в церкві, які обговорювалися раніше!

* * *

Зайвим було б наголошувати, що погляди полемістів на становище церкви були гіперкритичними. По суті, вони в літературній формі, з великим патріотичним пафосом обговорювали питання національно-культурного та релігійного розвитку. Те ж можна сказати і про львівських братчиків, заангажованих азартом боротьби з владикою Гедеоном Балабаном. Здається, що виходить 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. Тобто, висновок про кризу та ступінь її глибини має базуватися передусім на осмисленні всього того, що вкладається в поняття так званої “внутрішньої” церковної історії. Варто, очевидно, з'ясувати і питання про ступінь охоплення суспільства кризою, дослідження на рівні релігійної ментальності, (релігійної totoжності) тощо.

Отже, чи маємо право говорити про кризу віри? З одного боку, якщо ієрархія та її значною мірою клір не виконували головну інституційну функцію церкви – рятувати

людські душі, то наскільки це відбилося на вірних та їх побожності? Наталя Яковенко вважає, що справа порозуміння між людиною і Богом була в середньовіччі цілком приватною, і релігійна totoжність, таким чином, не контролювалася суспільством⁶⁵, а отже, і церквою. Є ще один аспект становища церкви напередодні унії, на який мало зверталось уваги в літературі. В який спосіб дух реформ вплинув на позицію єпископату?

На мою думку, лідери унійного руху будували свої уявлення про європейський католицизм крізь призму латинської церкви Речі Посполитої, яка щойно погодилася з рішеннями Тридентського собору і розпочала вихід із кризового становища, характерного для всього християнського світу. 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.⁶⁶

Висхідним для документальної фіксації кризи польської церкви є так зв. "меморіал" Краківської капітули на Пйотрківський синод 1551 р.⁶⁷ 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 єретики на урядах; самі єпископи чинять як єретики 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 священників 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.

Для ілюстрації корумпованості руської ієрархії та занепаду її моралі в літературі наводиться хрестоматійний приклад: одночасне призначення на володимирську кафедру в 1560 р. Івана Борзобогатого-Красненського і Теодосія Лазовського, яке викликало тривалу судову тяганину і навіть збройну боротьбу⁶⁸. Церква, відтак, втягувалася у виконання невластивих для неї функцій, а ієрархія і клір не мали можливостей для повноцінного виконання пастирських обов'язків. При цьому дослідники чомусь не зауважують, що такі ж явища були характерними і для польської церкви. Не випадково сеймова конституція ще 1588 р. "Про єпископства" заборонила цю ганебну практику, яка в тогочасних польських джерелах мала назву "кортезанства"⁶⁹. Причому, відомі факти про це з XVII ст. Так, 1654 і 1659 рр. на Луцьку римо-католицьку дієцезію Ян Казимир номінував одночасно двох кандидатів – Яна Замойського і Миколая Празмовського⁷⁰. Відтак, виникали проблеми, масштаби і наслідки яких були не меншими, ніж у руській церкві.

Джерела зберігають і велику кількість свідчень про неосвіченість латинського кліру наприкінці XVI ст., особливо нижчого (у доберестейський період не було відкрито жодної дієцезіяльної семінарії). Незаперечні факти щодо латинського парафіяльного

духовенства наводить у своєму дослідженні С.Літак: нижче духовенство рекрутувалося з простолюду, його повсюди в XVI ст. не вистачало, навіть в коронних дієцезіях⁷¹. Що вже казати про неморальність латинського духовенства і навіть ченців, про що так красномовно інформують тогочасні джерела⁷². Так, 1566 р. зафіксовано приклад морального падіння одного зі старших львівських каноніків Яна Тшцяна, який не приховував своїх стосунків із жінками⁷³. Прояви кризи внутрішнього життя польської римо-католицької церкви засвідчені у всіх дієцезіях Речі Посполитої⁷⁴.

Хрестоматійними вважаються й інші документальні свідчення, зафіксовані в реляціях римських нунціїв Польщі кінця XVI – початку XVII ст. (наприклад, Маласпіни 1598 р.), а також в інструкціях кардиналів новопризначеним нунціям (1606 і 1612 рр.). Тут сказано не тільки про шкоди, завдані польській церкві еретиками, а й про кризові явища – неосвіченість кліру, заангажованість духовенства мирськими справами, одночасне посідання кількох бенефіціїв, занедбання духовно-пастирських функцій. Майже ніде в костьолах не простежувалося задовільне урядування, часто каплани не мали жодних свячень, не закладалися семінарії, а в монастирях – новіціати, ченці повсюди виглядали жалюгідно, процвітало зловживання наданням церковних бенефіцій з боку єпископів і короля, поширювався моральний занепад кліру⁷⁵. До речі, такий стан справ не заперечує й новітня польська історіографія, яку, звичайно, важко запідозрити (у даному питанні) в тенденційності. Започаткована в польській церкві ще 1573 р. реформа важко торувала собі дорогу і наприкінці XVI ст. простежувалися лише її паростки. Як і в інших європейських країнах, в Речі Посполитій вона майже не торкнулася парафіяльного кліру, для якого характерним був низький освітній та моральний стан. Навіть у краківській дієцезії ксьондзи не дотримувались celibату. Так, її візитація 1617 р. зафіксувала, що в Казімежському деканаті 38% духовних знаходилось в конкубінаті (тобто, жили з коханками)⁷⁶. З усього видно, що Тридентська реформа мала напередодні Берестейської унії мінімальні успіхи.

Констатація даного положення значно змінює погляд на безумовну привабливість католицизму для руської церкви та її ієрархії, яка шукала єдності з Римом. На мою думку, уявлення про Вселенський римо-католицизм складався в руської ієрархії та суспільства на основі того, що вони чули і бачили в Речі Посполитій та передовсім у тих дієцезіях, які знаходилися на українсько-білоруських та литовських теренах. Та й унія з Римом розпочиналася переговорами з представниками польського католицизму (переговори Кирила Терлецького в Кракові⁷⁷). 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 католицизму⁷⁸. 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).

Напевно, руський єпископат все ж уявляв собі монументально-матеріальну та культурно-інтелектуальну перевагу Заходу над Сходом. Зрозуміло, що руська церква приступила до унії з уже зреформованою потридентською церквою, а не з прогнилим римським католицизмом, від якого в середині XVI ст. втікала цивілізована протестантська Європа. Проте, на моє переконання, ієрархія руської церкви все ж досить слабо

уявляла собі різницю між дотридентським і потридентським католицизмом, поняття про яку (тобто, різницю) остаточно сформулювалося лише в історіографії ХХ ст.

Безперечно, польський єпископат мав значно вищий загальний рівень (його переваги над руською ієрархією, особливо на рівні освіти та теології є безперечними). Проте на-вряд чи ця перевага була зрозумілою всьому православному суспільству, яке сприймало католицизм з відверто ворожих позицій (на жаль, рецепція католицизму в свідомості тогочасного українсько-білоруського суспільства досі залишається маловивченою).

Цікаві рефлексії напрошуються при порівнянні становища в київській і московській церквах. Наприклад, Б.Гудзяк розглядає, у зв'язку із проголошенням Московського патріархату, політичні обставини функціонування православної церкви в Московії⁷⁹. Проте згадане порівняння, яке могло б дати продуктивніші результати, ним, усе ж, не здійснене, хоча для цього існують численні джерельні підстави, у тому числі й іноземного походження. Відомо, наприклад, що консерватизм та неосвіченість московського духовенства набули таких розмірів, що воно оголосило книгодрукування єретичним новаторством і вигнало свого першодрукаря Івана Федорова⁸⁰. “Візантійський гуманіст” (вираз Г.Флоровського) Андрій Курбський назвав світську владу Московії на чолі з царем (яка спричинила пізніше запровадження патріаршества) антихристською⁸¹. Так звані церковні реформи в московському православ'ї середини століття (ідеться, передовсім, про ухвали Стоглавого собору), закріплювали систему державного адміністрування в митрополії. Відтак, московська церква була перетворена на засіб зміцнення само-державства, яке претендувало на світове панування (велич самодержавства вимагала величної церкви). Проте, з точки зору внутрішнього церковного життя, московське православ'я знаходилося в стані великої депресії, викликаній опричиною та реформами Івана Грозного (нагадаємо лише погром церков та монастирів опричниками в Новгороді та інших містах 1570 р.)⁸². Ще один приклад: весь православний світ хрестився триперсним знаменням, а в Московії – двоєперсною “сугубою аллилуйєю”⁸³. Моральне падіння, пиятика духовенства та чернецтва набули таких форм та масштабів, що до них почали звикати закордонні мандрівники та дипломати, дивуючись з них лише як з проявів місцевої екзотики. На мою думку, “занепад” руської церкви в ХVІ ст. є лише блідю тінню всього того, що характерне для московського православ'я, яке система-тично живилося духовно-культурними джерелами Київської церкви⁸⁴.

Як бути все-таки з кризою церковного життя Київської митрополії, прояви якої цілком очевидні? Видається, що тотальної кризи, яка б загрожувала самій сутності церкви, явно не було. Сьогодні зрозуміло також, 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 я вбачаю 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.

Ще один, не менше вагомий, вислід напрошується у зв'язку з порівнянням потридентських процесів у Речі Посполитій на відтинку “католицизм – православ'я”. Якщо погоджуватися з твердженням, що польський католицизм розпочав наприкінці ХVІ ст. вихід із кризи, то варто визнати, що не пізніше цей процес розпочався в православ'ї. Так, Острозьке відродження було тісно пов'язане з реформою церкви та культури: саме вихідці з Острога спричинили могилянське відродження в наступному столітті. Хоча, зрозуміло, обидві церкви стартували з різних висхідних позицій: становище польської церкви було значно кращим, передовсім у плані матеріальному.

Поза увагою цього дослідження залишився аналіз елементів кризи, викликаних протестантською реформацією (вплив протестантського чинника на генезу унії докладно розглянув Т.Кемпа), але це окреме питання, яке заслуговує спеціального розгляду. Нарешті, обов'язково потрібно обговорити поглиблення кризи внаслідок розколу церкви, спричиненого Берестейськими соборами 1596 р. На мою думку, це апогей кризових явищ руської церкви, який становив серйозну загрозу для українсько-білоруської спільноти протягом усього наступного XVII ст.⁸⁵ Водночас, протистояння творило ґрунт для внутрішнього вдосконалення і реформи.

¹ Див. про це докл.: Тимошенко Л. Магістерська дисертація Миколи Костомарова про Берестейську унію // Вісник Київського національного університету ім.Т.Шевченка. Історія. – Вип. 56. – 2001. – С. 88-92.

² Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. 5. – К., 1994. – С. 385-507.

³ Там само. – С. 487.

⁴ Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Переклад Марії Габлевич, під ред. Олега Турія. – Львів, 2000.

⁵ Дмитриев М.В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг. – М., 2003 (Труды исторического факультета МГУ: Вып.22; Сер. II, Исторические исследования: 7).

⁶ Kempa T. Wobec kontrreformacji: Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. – Toruń, 2007.

⁷ Див. рецензії на працю історика: Тимошенко Л. Нове дослідження Берестейської унії // Київська старовина. – 2001. – № 5. – С. 166-173; Хинчевська-Геннель Т. // Український гуманітарний огляд. – Вип. 5. – К., 2001. – С. 248-257; Дмитриев М.В. В.А.Gudziak. Crisis and reform. The Kyivan metropolinate, the patriarchat of Constantinopl, and the genesis of the Union of Brest. Cambridge: HARVARD University press, 1998 (Harvard series on Ukrainian studies). 489 p. // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник: 2003. – М., 2003. – С. 355-372.

⁸ Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – С. 273.

⁹ Див. рецензію на працю історика: Тимошенко Л. Aurea mediocritas російського унієзнавства: зміна парадигми чи реанімація старих концепцій? // Український гуманітарний огляд. – Вип. 11. – 2005. – С. 104-120. Праці Б.Гудзяка і М.Дмитрієва оглянуто також у порівняльній рецензії: Tymoszenko L. Historiografia unii brzeskiej na przełomie stuleci: próba porównawczej recenzji monografii o. Borysa Gudziaka i Michała Dmitriewa // Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej. – Lublin, 2005. – R.3. – S. 206-221; див. також українськомовне видання: Тимошенко Л. Унієзнавство на зламі століть: Спроба порівняльної рецензії монографій Б.Гудзяка та М.Дмитрієва // Богословія. – Львів, 2004. – Т. 68. – Кн.1-4. – С. 125-140.

¹⁰ Дмитриев М.В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг. – С. 95, 96.

¹¹ Там само. – С. 131.

¹² Там само. – С. 88.

¹³ Kempa T. Wobec kontrreformacji: Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. – S. 1.

¹⁴ Cwikła L. Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344-1795. – Lublin, 2006. Див. рецензію на книгу: Korzo M. [Rec.] L. Cwikła, Polityka władz państwowych

wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795 // *Kwartalnik Historyczny*. – 2007. – N 4.

¹⁵ Ibid. – S. 62.

¹⁶ Факт перебування Б.Гербеста в Дрогобичі з'ясувала Х.Полячківна на підставі свідчення в расцькій книзі міста; отже, він служив тут писарем з 21.09.1550 р. до 3.01.1551 р., після отримання бакалаврського ступеня і перед переїздом до Львова, де обійняв посаду ректора катедральної школи. Вірогідно, в Дрогобичі Б.Гербест розпочав свою педагогічну діяльність у місцевій школі при фарному костьолі. – Див.: *Księga radziecka miasta Drohobycza 1542-1563. Z papierów pośmiertnych ś.p.Stefana Sochaniewicza, wydała Helena Polaczkówna. Zabytki Dziejowe*. – Wydanie Tow. Nauk. we Lwowie. – T.IV. – Z.1. – Lwów, 1936. – S. LXXVII.

¹⁷ Див.: Сушко О. Предтеча унії // *ЗНТШ*. – Т. 53. – Кн.3. – Львів, 1903. – С. 1-71; Т. 55. – Кн.5. – Львів, 1903. – С. 72-125; Т. 61. – Кн.5. – Львів, 1904. – С. 126-177; Mazurkiewicz K. Benedykt Herbest. Pedagog-organizator szkoły polskiej XVI wieku kaznodzieja-misjonarz doby Reformacji. – Poznań, 1925; Herbest Benedykt (ok. 1531-1593) // *Bibliografia literatury polskiej*. Nowy Korbut. – T.2: Piśmiennictwo staropolskie. – Warszawa, 1964. – S. 255-257; Dawni pisarze polscy od początków piśmiennictwa do Młodej Polski. Przewodnik biograficzny i bibliograficzny. – T.1. – Warszawa, 2000. – S. 397-398.

¹⁸ Див. докл.: Плохий С.Н. Папство и Украина (Политика римской курии на украинских землях в XVI – XVII вв.). – К., 1989. – С. 7-11; Tkaczyn-Dycki E. Jechał jezuita z Poznania do Lwowa // *Kresy*. – 1992. – N 9-10; Мычко І. Przyczynki do dziejów polemiki religijnej w Przemyskiem w XVI wieku. Benedykt Herbest, Andrij Kołodyński, Iwan Wiszeński // *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*. – T.2: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym / Pod. red. S.Stępnia. – Przemyśl, 1994. – S. 61-63. Як уважає І.Мицько, метою подорожі Б.Гербеста на Прикарпаття була пропаганда унійної ідеї. Див. також: Fenczak A.S. Ziemia Przemyska a polski nurt unionizmu katolickiego w XVI wieku // Ibid. – S. 33-60.

¹⁹ Herbest B. Wypisanie drogi (1566) // *Пам'ятки українсько-руської мови і літератури*, видає Археографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. – Т. V. – Львів, 1906. – С. 6, 8-9. Твір Б.Гербеста вважається найстаршим зразком польської подорожньої літератури. Цікаво, що 1570 р. була здійснена друга мандрівка, але її описав Гжегож із Самбора.

²⁰ Wiary kościoła rzymskiego wywody y greckiego niewolstwa historia: dla iedności. Z kościelnej dłuższej historiey, dla Rusi nawrocenia pisaney, wypisał to x.Benedykt Herbest, societatis Iesu kapłan, za starszych swoich pozwoleniem // *ППЛ*. – Кн.2. – РИБ. – Т. VII. – Стб. 581-600.

²¹ Там само. – Стб. 597.

²² Див. мою статтю про П.Скаргу з оглядом літератури про нього: Тимошенко Л. Петро Скарга і Берестейська унія // *Історія релігій в Україні. Праці XII-ї Міжнародної наукової конференції*. Львів, 20-24 травня 2002 року / Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії. – Кн.І. – Львів, 2002. – С. 437-443. Найновішою працею з теми є нещодавня книга Є.Старнавського, в якій постать П.Скарги оглядається крізь призму історіографії. – Starnawski J. Pisarze jezuitcy w Polsce (wiek XVI-XIX). Studia i materiały. – Kraków, 2007. – S. 75-136.

²³ Див.: Stradomski J. Spory o “wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej. – Kraków, 2003. – S. 227-228.

²⁴ Ця частина поглядів П.Скарги в контексті його унійних ідей розглянута в декількох працях. Див., напр.: Плохий С.Н. Папство и Украина (Политика римской курии на украинских землях в XVI – XVII вв.). – С. 11-17; Дмитриев М.В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595-1596 гг. – С. 247-260 (автор присвятив єзуїтові цілий параграф “Унія в розумінні Петра Скарги”), проте, в річищі кризи церкви погляди єзуїтського теолога і публіциста ще не оглядались.

²⁵ О единстве Церкви Божией подь однимъ пастыремъ и о греческомъ отъ этого единства отступлении. Сочинение Петра Скарги 1577 года // Памятники полемической литературы в Западной Руси (далі – ППЛ). – Кн.2. Русская историческая библиотека (далі – РИБ). – Т. VII. – ПТБ, 1882. – Стб. 471-476.

²⁶ Стб.494.

²⁷ Ці переліки розкидані по всіх параграфах третьої частини книги. Там само. – Стб. 471-477, 483, 485-487, 491-501.

²⁸ Там само. – Стб. 477.

²⁹ Там само. – Стб. 492.

³⁰ Там само. – Стб. 471.

³¹ Останньою великою працею про Івана Вишенського є книга П.Яременка, яка, на жаль, застаріла. – Яременко П.К. Иван Вишенский. – К., 1982. Див. також статті про творчість письменника: Чижевський Д. Иван Вишенский // Чижевський Д. Філософські твори у чотирьох томах. – Т. 2: Між інтелектом і культурою: Дослідження з історії української філософії. – К., 2005. – С. 131-141; Грабович Д. Авторство й авторитет у Івана Вишенського: діалектика відсутності // Грабович Д. До історії української літератури. Дослідження, есеї, полеміка. – К., 2003. – С. 239-254; Зема В. Середньовічна традиція слова, мови та книги в творах Іоана Вишенського // MEDIAEVALIA UCRAINICA: ментальність та історія ідей. – Т. V. – К., 1998. – С. 82-92.

³² Це послання увійшло до виданої в Острозі 1598 р. “Книжиці” як четверта глава під назвою: “Тобѣ, в земли, зовемой Полской, мешкаючому всякаго възраста, стану и преложенства народу, рускому, литовскому и лядскому, в роздѣленных сектах и вѣрах rozmaityх, сей глас в слух да достиже” // Вишенский И. Сочинения / Подготовка текста, статья и комментарии И.П.Еремина. – М.-Л., 1955 (Литературные памятники). – С. 45-49.

³³ Там само. – С. 48-49.

³⁴ Унія альбо выкладъ преднейшихъ арытыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Римскимъ належащихъ // ППЛ. – Кн.2. – РИБ. – Т. VII. – Стб. 111-168.

³⁵ Там само. – Стб. 118.

³⁶ Скарга П. Берестейскій соборъ и оборона его. В двух текстах: польском и западно-русском // ППЛ. – Кн.3. – (РИБ. – Т. XIX). – ПТБ, 1903.

³⁷ Скарга П. Берестейскій соборъ и оборона его. В двух текстах: польском и западно-русском. – Стб. 208-210, 212, 214, 234, 236, 316. Про рецепцію історії України в католицькій літературі XVII-XVIII ст. див. докл.: Ушкалов Л. Візія української історії в католицькій релігійній публіцистиці XVII-XVIII ст. // IV Міжнародний конгрес українців. Одеса, 26-29 серпня 1999. Доповіді і повідомлення. Літературознавство. – Кн.І. – К., 2000. – С. 69-75.

³⁸ Див. сучасне повне видання “Треноса”: Collected Works of Meletij Smotryc’kyj / With an Introduction by Dawid A.Frick / Harvard library of early Ukrainian literature. Text. – Vol.I. – Harvard, 1987. – P.1-235. На жаль, досі не існує повного перекладу твору українською мовою.

³⁹ Аргументовану критику концепції денаціоналізації магнатів та шляхти у версії М.Смотрицького подала Н.Яковенко. Див.: Яковенко Н. Релігійні конверсії: спроба погляду зсередини // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. – К., 2002. – С. 13-79. Див. також статтю О.Неменського: Неменский О.Б. Формы русской идентичности у Мелетия Смотрицкого // Анфологион. К 70-летию Бориса Николаевича Флори / Славяне и их соседи. Власть, общество, культура в славянском мире в Средние века. – Вып. 12. – М., 2008. – С. 305-316.

⁴⁰ АЗР. – Т. III. – № 146. – С. 289-291.

⁴¹ Очевидно, йдеться про такі події в історії Унева: 1570 р. архимандрит Анастасій Радилівський зрікся уряду на користь Макарія Свистельницького, ставленика Львівського єпископа Гедеона Балабана. Однак 1581 р. монахи обрали старшим ігуменом Симеона Боршовського, але ктиторм

прийняли Василя, який продовжував лінію Гедеона Балабана, що прагнув остаточно підпорядкувати Унівський монастир. – Див.: Мицько І. Святоуспенська Лавра в Уневі (кінець XIII – кінець XX ст.). – Львів, 1998. – С. 19-20.

⁴² Єпископ Арсеній Брилинський (світське ім'я – Стефан) посідав Перемишльську катедру в 1581-1591 рр. У 1581-1586 рр., з волі Антонія Радиловського, він виконував обов'язки єпископа-помічника. Номінацію, зініційовану Антонієм, затвердив король, який наказав митрополитові висвятити кандидата. – Див.: Соневицький Л. Український єпископат Перемиської і Холмської єпархій в XV – XVI ст. // Соневицький Л. Студії з історії України / Записки наукового товариства ім.Шевченка. – Т. 202. – Париж-Нью Йорк-Сідней-Торонто, 1982. – С. 99. Єдиний сумнів, який висловлювався в літературі щодо його урядування, пов'язаний з походженням єпископа. Якщо більшість дослідників вважала його шляхтичем, то М.Грушевський – “крайником”. – Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. VI. – К. 1994. – С. 264. Після смерті єпископа його владитство візитував львівський єпископ Гедеон Балабан, який виявив недоліки в Городоцькому повіті. – АЗР. – Т. III. – № 29.

⁴³ Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. V. – С. 502.

⁴⁴ Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. – Т. I. – Спб., 1897. – № 107. – С. 52.

⁴⁵ АЗР. – Т. III. – № 149. – С. 292-293.

⁴⁶ Monumenta Confraternitatis Stauropeigianae Leopoliensis (далі – MCSL). – Leopoldis, 1895. – Т.1. – N 82. – P.129-130.

⁴⁷ MCSL. – N 83. – P.132.

⁴⁸ MCSL. – N 88. – P.141.

⁴⁹ MCSL. – N 217. – P.343-345.

⁵⁰ MCSL. – N 245.B. – P.376-378.

⁵¹ MCSL. – N 268. – P.403.

⁵² MCSL. – N 83. – P.132. Див. про це докл.: Тимошенко Л. “Жаль намъ души и сумнѣнья вашей милости” (київський митрополит Онисифор Дівочка перед викликами часу) // ДКЗ. – Вип. X. – Дрогобич, 2006. – С. 156-159.

⁵³ АЗР. – Т. IV. – № 17. – С. 206-207.

⁵⁴ MCSL. – N137. – P.208.

⁵⁵ MCSL. – N 137. – P.209.

⁵⁶ MCSL. – N138. – P.211.

⁵⁷ MCSL. – N 140. – P.215.

⁵⁸ MCSL. – N 141. – P.216-217.

⁵⁹ MCSL. – N 153. – P.241.

⁶⁰ Полемическое сочинение противъ латино-уніатов. 1597 года // Арх.ЮЗР. – Ч.I. – Т. 8. – С. 555-558. Див. про це докл.: Тимошенко Л. Православний “Полемічний твір проти латино-уніатів 1597 року” // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. 2004 рік / Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії. – Кн.I. – Львів, 2004. – С. 579-584.

⁶¹ Пункти були дописані князем до тексту його листа до Іпатія Потія. Див. останню публікацію джерела: Тимошенко Л. Берестейська унія 1596 р. – Дрогобич, 2004. – С. 147.

⁶² MCSL. – N 312. – P.519.

⁶³ Див. публікацію джерела в перекладі українською мовою: Тимошенко Л. Артикули, що належать до з'єднання з Римською Церквою // Український історичний журнал. – 1996. – № 2. – С. 29-34.

⁶⁴ Documenta Unionis Berestensiensis eiusque auctorum (1590-1600) (далі – DUB). – Romae, 1974. – N 231. – P.360.

⁶⁵ Яковенко Н. Монографія довіри // Книжник-Ревю. – 2001. – № 1, січень. – С. 7.

⁶⁶ З відомих в історіографії спроб порівняння польського католицизму і українсько-білоруського православ'я ранньомодерної доби виділяються праці сучасної московської дослідниці Маргарити Корзо, яка вивчає катехитичну літературу Речі Посполитої. Див.: Корзо М. Порівняльний аналіз польської католицької та української православної церковно-учительної літератури XVI-XVII ст.: концепція гріха та уявлення про природу людини // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Ч.2. – Львів, 2000. – С. 64-84; Її ж. Декалог у католицьких і православних катехізисах Речі Посполитої кінця XVI-XVII століть // Там само. – Ч.5. – Львів, 2007. – С. 100-117. Тема підсумована в монографії: Корзо М. Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI-XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. – М., 2007.

⁶⁷ Документ уперше опублікував М.Грушевський: Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. 5. – С. 493-495.

⁶⁸ Див., напр.: Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – С. 86.

⁶⁹ Volumina Legum. – Т.ІІ. – Peterburg, 1859. – P.258.

⁷⁰ Królik L. Organizacja diecezji łuckiej i brzeskiej od XVI do XVIII wieku. – Lublin, 1983. – S. 130-139.

⁷¹ Litak S. Parafie w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku. Struktura, funkcje społeczno-religijne i edukacyjne. – Liblin, 2004. – S. 146-155.

⁷² Я.Тазбір 1963 р. опублікував антологію антиєзуїтської літератури кінця XVI – початку XVII ст., яка переповнена свідченнями про аморальність єзуїтів. Literatura antyjezuicka w Polsce 1578-1625. Antologia / Opracował, wstępem i przypisami opatrzył Janusz Tazbir. – Warszawa, Ludowa Spółdzielnia wydawnicza, 1963.

⁷³ Прикметно, що засідання капітули, яке розглядало поведінку проповідника, лише вказало йому на небезпеку для оточення через афішування таких стосунків. Петро Скарга, який вніс згадану ухвалу до актів капітули, зазнав через це якогось очевидного дискомфорту і змушений був переїхати до іншого міста. – Див. докл.: Сушко О. Епізод з життя Петра Скарги // Записки НТШ. – Т. 56. – Кн.6. – Miscellanea. – С. 1-7.

⁷⁴ Щодо Віленської дієцезії, то тут кризові явища зафіксовані у листі Петра Скарги до нунція Калігарі від 20.06.1580 р. Цікаво, що єзуїт розповідає про відвідини королем польських костьолів на шляху з Гродна до Ковна. За одним винятком, монарх не зустрів жодного більш-менш придатного до справи ксьондза, здебільшого, костьоли були порожніми. – Skarga P. Kazania sejmowe, także wzywanie do pokuty obywatelów korony polskiej. Z dodatkiem / Wyd. K.J.Turowskiego. – Kraków, 1857. – S. 158-159. Див. також: Kosman M. Relacje o stanie diecezji wileńskiej jako źródło do dziejów wyznaniowych Wielkiego księstwa litewskiego // Swiat pogranicza / Red. nauk. M.Nagielski, A.Rachuba, S.Górzyński. – Warszawa, 2003. – S. 155-164.

⁷⁵ Relacje nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690. – Т.ІІ. – Paryż, 1864. – S. 81-89, 97-107, 110-113.

⁷⁶ Див.: Litak S. Struktura i funkcje parafii w Polsce // Kościół w Polsce. Wieki XVI-XVIII. Pod. red. J.Kłoczowskiego. – Т.2. – Kraków, 1970. – S. 267-393; Historia Kościoła w Polsce. – Т.І. – Cz.2. Red. B.Kumor, Z.Obertyński. – Poznań-Warszawa, 1974. – S. 179-207, 246-259 та ін.

⁷⁷ Див. про це докл.: Тимошенко Л. “Договір латинського і руського духовенства” 1595 р. у контексті русько-польських релігійних стосунків // Брэсцкай царковнай уніі – 400. Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі / БДУ. – Брэст, 1997. – С. 51-55; його ж. Угода з Ватиканом чи Польщею? // Пам'ять століть. Історичний науково-популярний та літературний журнал. – 1996. – № 3. – С. 113-120.

⁷⁸ Дмитриев М.В., Флоря Б.Н., Яковенко С.Г. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. Ч.I. Исторические причины. (Ответ. ред.Б.Н.Флоря). – М., 1996. – С. 133.

⁷⁹ Питання розглянуте в XI-у розділі книги “Створення Московського патріархату”. – Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – С. 219-248.

⁸⁰ Питання про причини вигнання Івана Федорова з Московії залишається дискусійним. Сам першодрукар у післямові до “Апостола” говорить про переслідування з боку церковних і світських властей. Так чи інакше, він таки був вигнаний за межі Московської держави.

⁸¹ Найновішою працею, в якій найповніше оглянуто біографію князя, а також зроблено спробу текстології його послань до Івана Грозного, є дослідження О.Філюшкіна. – Філюшкін А.И. Андрей Михайлович Курбский: Просопографическое исследование и герменевтический комментарий к посланиям Андрея Курбского Ивану Грозному. – Спб., 2007.

⁸² У порівнянні зі стратами Івана Грозного, “всі так звані сицилійські вечери, варфоломійські ночі і навіть терор французької революції складають мініатюри”. – Коялович М. Историческая живучесть русского народа и ее культурные особенности. – Спб., 1883. – С. 6. Як це не дивно, але водночас відбувався процес створення нових монастирів, які, проте, були привабливими більше з точки зору захисту в них від опричнини.

⁸³ Проблемі взаємовідносин церкви та держави у Московії XVI ст. присвячена велика література. Див., напр.: Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси XIV-XVI вв. Подвижники русской церкви. – Новосибирск, 1991; його ж. Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX-XVII вв. – Спб., 2000; Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М., 1998; Шапошник В.В. Церковно-государственные отношения в России в 30-80-е годы XVI века. – Спб., 2002 та ін.

⁸⁴ У російській історіографії майже неможливо віднайти докладний аналіз ситуації в московській церкві. Дослідження згаданого процесу (у значно ширшому, зрозуміло, контексті) зроблено у праці Т. Опаріної, в якій показано також і суперечливість сприйняття українсько-білоруської книжної культури православним середовищем Московської держави. Див.: Опарина Т. Сприйняття унії в Росії XVII століття // Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других “Берестейських читань”. Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 листопада 1995 р. – Львів, 1996. – С. 131-164; Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. – Новосибирск, 1998. До слова, російські історики досить критично ставляться до спроб розгляду проблеми впливу постановня Московського патріархату на генезу унії. При цьому вони, зрозуміло, мають рацію, позаяк прямого зв’язку на джерельному рівні досі не зафіксовано. Проте, на мою думку, правомірним є розгляд проблеми про привабливість/непривабливість православ’я московського зразка для Київської церкви в добу Берестейської унії. Згаданих аспектів частково торкається С.Савченко: Савченко С. Московія очима України-Русі XVI-XVII ст. // Confraternitas. Ювілейний збірник на пошану Ярослава Ісаєвича / Відп. редактор М.Крикун. – Львів, 2006-2007 (Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Збірник наук. праць. Вип.15 / Інститут українознавства ім.І.Крип’якевича НАН України). – С. 282-297. Зокрема, автор дійшов висновку, що привабливий образ московського православ’я з’явився лише в “Палінодії” Захарії Копистенського.

⁸⁵ Сучасна російська історіографія, як правило, абсолютизує негативні наслідки укладення Берестейської унії. Див.: Флоря Б.Н. Осмысление конфликтов, вызванных Брестской унией 1596 г., верхами православного белорусского и украинского общества // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. Часть II: Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события. – М., 1996. – С. 59-86;

Дмитриев М.В. Уния и порожденные ею конфликты в осмыслении лидеров униатского лагеря // Там само. – С. 87-121; Його ж. Религиозные войны в Речи Посполитой? К вопросу о последствиях Брестской унии 1596 года // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. – 2008. – № 1 (3). – С. 3-22. Разом із тим, російські історики дуже неадекватно ставляться до спроб білоруської та української історіографії розглядати історію церкви тієї доби в контексті етнорелігійного розвитку. – Див., напр.: Верниковская Е.А. Роль унии в этнокультурном развитии Белоруссии конца XVI – XVII вв. в современной белорусской историографии // *Белоруссия и Украина: История и культура*. – Ежегодник 2003 / Гл. ред. Б.Н.Флоря. – М., 2003. – С. 254-279. Ще одна характерна риса поглядів російських істориків зводиться до того, щоб всіляко довести відсутність суттєвих розбіжностей між українсько-білоруським і московським православ'ям. – Див.: Дмитриев М.В. Православная культура Московской и Литовской Руси в XVI в.: степень общности и различий // Там само. – С. 9-22.

Леонід Тимошенко.

**Криза церковного життя Київської православної митрополії
наприкінці XVI ст.: інтерпретації істориків і свідчення джерел.**

Криза православної церкви як причина Берестейської унії стверджується у більшості наукових праць. Проте очевидною є недосконалість вивчення проблеми на рівні аналізу різнотипних джерел. Проблема кризи розглядається крізь призму з'ясування парадигми уявлень діячів, заангажованих у справу руської церкви; аналіз актових джерел церкви; характеристики уявлень про кризу лідерів унійного руху, а також відображення цих поглядів в унійних документах. Попри незаперечні факти, які сигналізують наявність кризових явищ церкви напередодні 1596 р., вони не мали вирішального впливу на генезу унії.

Leonid Tymoshenko.

**Crisis in Church Life of Kyiv Orthodox Metropolitanate At the End
Of the XVI Century: Interpretations of Historians and the Evidence of Sources.**

In the majority of scientific works the crisis of the Orthodox church is considered as the cause of the Church Union of Berestia. However, the insufficiency in the problem's study at the level of polytypic source analysis remains obvious. The problem of the crisis is viewed through a prism of a suppositional paradigm of ideas of the figures excessively engaged in the case of Ukrainian-Rus' church, of the analysis of official church sources, of clarification of views on the Uniate movement leaders' crisis and of how these views were reflected in the Union's documents. Along with the undeniable facts testifying to the presence of the church crisis phenomena on the eve of 1596, they had no decisive influence on the Union of Berestia's genesis.