

УДК 291.1

Шкрібляк М. В.

## КОНФЕСІАЛІЗАЦІЯ ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ В ПЕРІОД РАНЬОГО МОДЕРНУ ТА РОЛЬ ДЕРЖАВНОГО ЧИННИКА В ЙОГО ТОЛЕРАНТИЗАЦІЇ

*У статті, на ґрунті всебічного дослідження джерельної бази та евристичного аналізу різнопланового історіографічного матеріалу (світського і церковного походження), реконструйовано основні етапи конфесіалізації церковно-релігійного життя українського народу в період раннього модерну та витлумачено роль державного чинника в його толерантизації.*

**Ключові слова:** конфесіоналізація, церковно-релігійне життя, ранній модерн, толерантизація.

Епоха раннього модерну – це особлива епоха не лише в житті Української Церкви, а Української Державності загалом. Вона відзначається багатьма складними і суперечливими процесами. Зайвим буде доводити, що саме в цей період закладалися нові магістралі українського національного досвіду релігіє- та націєтворення.

Природне прагнення нашого народу втілити в життя ідею автокефальної Церкви та самостійної Держави, а надто ж в умовах сучасних неоімперських викликів з боку путінської Росії, заново актуалізували проблематику історіософського переосмислення, а головне – засвоєння уроків історичного минулого з метою вироблення якісно нової моделі міжконфесійних взаємин, співпраці Церкви і Держави, які, стоячи на спільних позиціях консолідації українського соціуму, змогли б подолати негативний стан тупцювання на місці й стати важливим імпульсом у процесі збереження та примноження національно-історичних державотворчих надбань.

У цьому контексті знову набуває історичної нагальності наукове вивчення означених вище, здавалося б, пасіонарних подій ранньомодерного періоду, коли було закладено низку відмінностей і, зокрема розділення етнічних земель України по Дніпру, а також несприйняття полярно зорієнтованих ідеологій як у релігійній, так і в політичній сферах, коли під різними гаслами велася непримиренна боротьба за власне національно-державне та церковно-релігійне самовизначення.

Іншим похідним виявом історичного плину цієї епохи стала конфесіалізація церковно-релігійного життя українського соціуму, а отже й природне, а часто-густо, і навмисне наповнення його суспільної атмосфери ідейно-політичними розбіжностями, що культивують та нав'язують церковно-політичні ідеологи чужоземних духовних центрів. Все це неодмінно веде до штучного загострення міжконфесійного протистояння та деконсолідації українського народу і в наш час.

У цьому контексті науково-виважений аналіз конфесіалізації церковно-релігійного життя українського народу в період раннього модерну та ролі державного чинника в його толерантизації залишається актуальним й сьогодні як з огляду на його теоретико-методологічну спрямованість, так і соціально-практичну значущість.

**Метою** нашої розвідки є спроба об'єктивного, всебічного та системного висвітлення основних чинників конфесіалізації церковно-релігійного життя ранньомодерної України та основних механізмів державного регулювання релігієтворчого процесу як засобів його толерантизації та мінімізації міжконфесійного протистояння.

Для досягнення окресленої мети у статті роботі сформульовано такі дослідницькі завдання:

– проаналізувати основні чинники поглиблення конфесіалізації церковно-релігійного життя українського народу в ранньомодерну епоху;

– охарактеризувати специфіку міжконфесійних відносин в Речі Посполитій в означений період;

– з'ясувати роль і місце державного чинника в толерантизації міжцерковних відносин конфесійно сполученого українського суспільства піднесенням унійної доктрини та оформленням нової еклезіальної реальності у поберестьейський період.

Конфесіалізація церковно-релігійного життя Русі-України стала невідворотним процесом задовго до Берестейського собору 1596 р., в результаті якого Київська митрополія ще раз засвідчила про свої наміри бути в єдності з Апостольським престолом у Римі. Ми кажемо ще раз тому, що її духовний провід ніколи не стояв осторонь будь-яких спроб відновити церковну єдність, втрачену внаслідок схизми 1054 р. Найяскравішим доказом цьому слугує участь єпископату Києво-Руської церкви в унійному русі між Західною та Східною церквами. Йдеться про Ліонську унію 1245 р., в якій брав участь митрополит Петро Ратенський (1242 – 1326 рр.) [1, с. 84 і 476] та Ферраро-Флорентійську (1438 – 1439 рр.), в організації та проведенні якої провідну роль відіграв митрополит Київський Ісидор (1436 – 1463 рр.) [15, с. 178-181].

Загалом, без жодних вагань, можна стверджувати, що міжцерковні відносини на етнічних українських землях як в добу середньовіччя, так і в епоху раннього модерну були толерантними, а розкол між Константинополем і Римом жодним чином не позначився на розвиткові національно-еклезіальної традиції українців. В часи Контрреформаційного руху та чергового піднесення унійної доктрини, наші предки зі співчуттям поставилися навіть й до протестантів, які під тиском католицьких єзуїтів змушені були тікати з Корони Польської і шукати собі прихисток у Литві та Україні. Це ми висновуємо принаймні із заяви короля Стефана Баторія (1576 – 1586 рр.), озвученої перед єзуїтами, які під виглядом просвітництва та боротьби з ересями інтенсивно готували ґрунт для унії Київської митрополії з Римом, що в підсумку мала не такі добрі плоди, як на те сподівалися її натхненники. “Ми хвалимо Бога, що, прийшовши в Польське Королівство, – втішався монарх, – знайшли великий і сильний руський народ у згоді з народами польським і литовським. У них один промисел, у них одна рівність, вони поважають один одного, між ними немає джерела ворожнечі. Як і в римських, так і в греко-руських церквах відправляються богослужіння однаково мирно і без будь-яких перешкод. Ми радіємо з цієї згоди і не вважаємо за потрібне приневолювати до з'єднання з Римською Церквою Руську Церкву” [12, с. 198].

Насправді Стефан Баторій наче дивився у воду, коли говорив: “Ми не знаємо, що з того (унії. – М. Ш.) може вийти і що постане згодом, однак передбачаємо, що замість єдності і згоди запровадимо чвари та ворожнечу між Польщею і Руссю, й приведемо їх обох до лихоліть, нещастя, занепаду, а то й цілковитої згуби” [12, с. 198]. Між іншим, прикладів, коли уряд Речі Посполитої змушений був ставати на захист прав і свобод православних, не бракує. Один із них пов'язаний, зокрема, з нав'язуванням католицькими біскупами Григоріанського календаря, проти якого рішуче виступили протестанти та князь Костянтин Острозький. Останній, за доводами В. Ульяновського, не погоджувався ні з астрологічним, ані з богословським обґрунтуванням календарної реформи і наполягав на поверненні до святкування Пасхи й інших свят, згідно з постановами Нікейського собору [22, с. 161]. Йдучи на зустріч православним, Стефан Баторій видав спеціальний універсал, в якому роз'яснював, що впровадження нового календаря потрібне для унормування державного діловодства і гарантував право святкувати церковні свята та вшановувати пам'ять місцевих святих за старим стилем [22, с. 162]. М. Грушевський зазначає, що “православні виграли кампанію вповні”, оскільки їм було тоді підтверджено не лише право на свободу релігійного

обряду, а й “признання їх права будувати всякого роду церкви, школи, шпиталі”. У такий спосіб, зазначає цей же історик, “знімалися всякі обмеження, фактичні і законодавні” [5, с. 61]. Звичайно ж, найважливішими тодішніми законодавчими ініціативами були рішення польських сеймів і королівських конституцій про права та вольності, суть яких зводилася до права кожного “вирити згідно із своїм сумлінням” [26, с. 65].

Отже, цілком природно, що тогочасна демократія і толерантність є не лише предметом активного вивчення, а й глибокого захоплення серед багатьох європейських учених сучасності. Ось як її характеризує відомий англійський науковець і публіцист Н. Дейвіс: “У світі, де наростала релігійна нетерпимість, Польсько-Литовська держава посіла окреме місце. На її великій території зі строкатим населенням існувала палітра католицьких, православних, юдейських і мусульманських громад ще до того, як лютеранство поширилося в містах польської Прусії, а значна частина дворянства спокусилася кальвінізмом [...]. Тієї доби Польща справедливо пишалася як своєю роллю бастиону християнського світу супроти турків і татар, так і створенням першого в Європі притулку толерантності” [6, с. 250-251].

Між тим, усвідомлення цієї місії – бути “бастионом” християнського світу – згодом еволюціонувало від релігійної терпимості до необхідності навернення в лоно Католицької Церкви усіх своїх підданих. І це об’єктивно, адже Річ Посполита не уявляла свого національно-державного поступу без Католицизму і політичної підтримки священного Апостольського престолу. Король Стефан Баторій, хоч і вдавав з себе щирого католика й “милувався єзуїтами” [14, с. 189], однак йому було значно легше маніпулювати ситуацією, оскільки за його правління питання освячення державної влади авторитетом Церкви не стояло так гостро, як за Сигізмунда III Вази (1587 – 1632 рр.). На наш погляд, ця необхідність була обумовлена декількома чинниками: перше – поширення протестантських віянь і відточення у такий спосіб польської державності; друге – нав’язування православним посполитим ідеї “московського месіанізму”, що впливала із теорії “Москва – Третій Рим”; третє – те, що більша частина українського народу не мала на меті ідентифікувати себе із річ-посполитським громадянством, а навпаки, стала на шлях формування із себе окремої громадянської спільноти, об’єднаної навколо свого архіпастиря, підтвердженням чого змагання до проголошення Київського патріархату. Проте, сформульована теза аніскільки не заперечує очевидної тенденції до окатоличення та ополячення української шляхти, але аж ніяк не звичайних українських посполитих. Інакше й бути не могло, адже українська магнатурія не була б собою, якби не йшла в ногу з часом та його віяннями.

Тим часом Сигізмунд III добре усвідомлював, що духовна сила українського народу в його ортодоксії, а отже, чужа релігія ніколи не зможе стати надійним рушієм і джерелом, яке б освячувало владу іноземної держави. Тому він різко змінив акценти в її церковно-релігійній політиці, поклавши в її основу замість принципу толерантизації релігійного життя, як то було в часи Стефана Баторія та його попередників, принцип релігійної однорідності як фундаментальний принцип політичного суверенітету державної влади по всій Речі Посполитій. До цього потрібно додати ще й те, що за його правління різко зросла роль та вплив єзуїтських місіонерів на суспільно-релігійне життя посполитих. Їхні позиції настільки зміцнилися, що їх було легше сприйняти, аніж щось протиставити. Організовані ними школи, колегіуми та духовно-просвітницькі центри були не лише на часі, вони ставали дедалі цікавішими, привабливішими, ба навіть кориснішими і, зокрема, для української православної шляхти. Інша річ, що єзуїти “у своїх школах-колегіях і через своїх молодих вихованців проникали в українські шляхетські родини, їх католичили, а водночас і полонізували” [23, с. 116].

На конфесіалізацію церковно-релігійного життя Руси-України суттєво вплинула поява протестантизму і боротьба Католицької Церкви з цим явищем. Зайве буде доводити, що

Контрреформаційний рух, розпочатий Римською курією після Тридентського собору (1545 – 1563 рр.), мав свій суспільно-політичний і церковно-релігійний резонанс у Речі Посполитій і не міг не позначитися на тодішніх релігійстворчих процесах. Зауважимо, що поняття “Контрреформація” у науковому обігу з’явилося лише наприкінці XVIII ст. Його ввів гьотінгенський правознавець Йоган Пютер, щоб позначити “навернення” протестантів до католицизму, яке, на його думку, відбувалося в насильницький спосіб [11, с. 163]. Однак це лише одне із багатьох важливих завдань цього масштабного руху Католицької церкви, адже Контрреформація мала на меті розв’язання й суто внутрішніх проблем, які визначали стан і перспективи її розвитку в епоху раннього модерну. Стартовим майданчиком і відправним пунктом Контрреформації став Тридентський собор, скликаний Папою Павлом III. На цьому соборі були затверджені ідейно-еклезіологічні та канонічні засади зміцнення папського абсолютизму й сотеріологічного ексклюзивізму Католицької церкви, а також розроблено ефективні механізми боротьби з духом протесту, що мав свій внутрішній та зовнішній вияв. За період Контрреформації на Апостольському престолі змінилося шість пап: першим серед яких ми називаємо Папу Павла III (1545 – 1555 рр.), а останнім – Климента VIII (1592 – 1605 рр.). Водночас Контрреформація характерна появою багатьох святих, подвижників віри і благочестя у західно-церковній традиції, серед яких: Ігнатій Лойола, Франциск Ксаверій, Папа Пій V, Філіп Нері, Карло Борromeо, Тереза Авільська та ін. [19, с. 131-137]. Отже, Контрреформація – це не лише насильницьке витіснення на маргінеси духовно-культурного життя ранньомодерної Європи протестантства, а передусім відродження внутрішнього духу Католицької церкви.

Зародившись у Німеччині, протестантський рух доволі швидко перекинувся на терени Речі Посполитої, а отже, і на українські землі [16]. Говорячи про місце протестантизму в національно-культурному житті українського народу, дослідники відзначають, що “культурно-освітня місія протестантів в Україні найбільш повно виявилася у шкільництві, видавничій і перекладацькій діяльності, а також у літературі та науці” [10, с. 118]. Попри те, нова пропагандистсько-виховна мета протестантів не могла не наразитися на релігійно-просвітницьку практику католицького ордену єзуїтів та й самих православних. Наприклад, за протестантську інтерпретацію біблійного вчення про Трійцю, напередвизначення, душу людини та ін. анафемі був підданий Стефан Зизаній з деякими йому подібними “богословами”. Хто приставав до протестантського табору добре видно із праць М. Грушевського. Дослідник, зокрема відзначав, що “до протестантства приставали тільки ті, що вже розірвали моральну зв’язь зі своїм народом; всі інші звернули свою увагу на направу православної церкви, піднесення освіти духовенства і мирян та розвиток православного письменства на народній мові” [4, с. 215]. Визнаючи лише “посередній” вплив протестантських ідеологем на церковно-релігійну свідомість православних посполитих, історик був переконаний, що його репрезанти все ж таки “давали деякі взірці для організації й просвітницької діяльності, і їх використовувало білоруське та українське Відродження XVI віку” [4, с. 215].

Отже, Річ Посполита ризикувала увійти у зовсім іншу фазу розвитку церковно-релігійного життя – фазу міжконфесійного взаємопоборення. Це при тому, що у результаті зіткнення західного і східного способу мислення, релігійної полеміки між католиками, православними та протестантами мала всі шанси викристалізуватися своєрідна культура міжцерковного діалогу й усвідомлення потреби взаєморозуміння між християнами різних конфесій. Безперечно, що така перспектива змусила б уряд речі Посполитої створити відповідну духові часу і запитам віруючих модель взаємин Церкви і держави, модель, яка б, якщо не гарантувала абсолютно рівні можливості для всіх суб’єктів релігійстворчого процесу, то бодай забезпечувала його толерантизацію. Проте сліпа конкуренція полярно

зорієнтованих релігійно-політичних ідеологій лише поглиблювала суспільну кризу та протистояння, а разом з тим зумовлювала потребу реформування внутрішнього життя Київської митрополії.

Для відпрацювання філософії та теології Контрреформаційного руху, що призвів до радикалізації релігійного середовища і поглиблення кризи національно-релігійної ідентичності, а відтак і до нагальної потреби пошуку нової еклезіальної формули становлення української національно-церковної тотожності, репрезанти обох таборів активізували ідейно-пропагандистські рухи, які потребували кваліфікованого полемічного базису і, зокрема, друкованого слова. Як вихід, православні почали налагоджувати видавничу справу та засновувати школи за західними зразками. Проте, на відміну від католиків і навіть протестантів, їхній потенціал у цьому процесі був значно нижчим, а брак друкованої літератури – особливо відчутним. З одного боку, у середовищі православних так і не припинилася конфронтація між позаієрархічними структурами та єпископатом (особливо це було відчутно у Львівській єпархії, де функціонувало ставропігійне братство), а з іншого, князь К. Острозький – великий захисник інтересів православних – сам схилився то у бік унії, то у бік нових протестантських віянь, що не сприяло утвердженню в його володіннях православного духу. Цікавою з цього приводу є статистика, наведена Г. Лужницьким, про кількість виданої тоді церковної (богослужбової) та релігійно-полемічної літератури, надрукованої в наявних монастирських і академічних видавництвах. Так, наприклад, друкарня Києво-Печерської лаври за вісім років існування видала тільки одинадцять творів, а Львівської братської школи за тридцять два роки – всього тринадцять [15, с. 338].

Дещо краще справи склалися у друкарні Острозької академії. Тут за той же час – тридцять два роки (з 1580 р. по 1612 р.) – було видруковано тридцять два твори. Певний успіх у видавничій справі мала друкарня й Віленського братства у той час, як Почаївська, Дерманська та Луцька друкарні видали всього по декілька і то не особливо популярних брошур [15, с. 338]. Аналізуючи процес активізації книгодрукування, а відтак і розширення джерельної бази релігійної полеміки, В. Шевченко зазначає: “Чого лише варта статистика, згідно з якою в давньоукраїнській писемній спадщині нараховується близько 140 пам’яток полемічної літератури, понад 60 з яких належать авторам католицької орієнтації і близько 80 творів – речникам ортодоксально-православних переконань. А за тими вражаючими цифрами, як і за контроверсійною сутністю православно-католицьких непорозумінь, було життя – життя, сповнене тривоги, боротьби, ревності, подвижництва... Мало воно й свої кульмінаційні вияви, одним з яких стала Берестейська унія – багатогранне явище церковної історії Руси-України, що уже понад чотири століття по-різному млоїть душі благочестивих вірників як Української Церкви (питомо української, уособленням якої сьогодні є Українська Православна Церква Київського патріархату. – М. Ш.), так і кліру та пастви Української Греко-Католицької Церкви” [25, с. 337]. Вони обидві, по суті, є спадкоємицями древньої Київської митрополії, яка ледве встояла під ударами чужоземного релігійно-експансіоністського впливу. Звідси бачимо, що просвітництво, шкільництво, книгодрукування та значний вплив на ці сегменти суспільно-культурного життя українського соціуму “світського елементу”, тобто церковних братчиків і шляхти, теж справили вагомий вплив на конфесіалізацію церковно-релігійного життя Руси-України у ранньомодерний період.

На особливе місце у тодішньому міжконфесійному діалозі заслуговують єзуїтські місіонери, які були споряджені Католицькою Церквою до Речі Посполитої ще на етапі її підготовки до наступального Контрреформаційного руху в Європі. Вони своєю діяльністю змусили кардинально змінити релігійні пріоритети у бік боротьби за чистоту католицької віри. З появою єзуїтів почала формуватися чітка демаркаційна лінія між католиками,

православними (схизматиками) та протестантами (єретиками).

Визначними представниками цього католицького ордену стали Б. Гербест (1531 – 1593 рр.), П. Скарга (1536 – 1612 рр.), А. Поссевіно (1534 – 1611 рр.) та інші. Насправді це були не стільки ідейні натхненники унії, скільки блискучі полемісти, просвітителі, вчителі віри та ревні борці за її чистоту [17]. Не менш активно місіонерською діяльністю та просвітництвом займався доктор філософії та теології колеґії святого Афанасія в Римі Петро Аркудій [3], який прибув до Речі Посполитої на запрошення Луцького римо-католицького єпископа Бернарда Мацейовського навесні 1591 р. Важко сказати, наскільки результативною могла б бути його місіонерська діяльність [8, с. 39-73], проте багато дослідників схильні вважати, що саме йому належить важлива роль у переконанні русинів про необхідність усвідомлення ними духовної єдності з Апостольським престолом, а також у тому, що єпископ Володимирський і Берестейський Іпатій Потій став одним із найреакційніших творців унії [18, арк. 21-22, а також: 28, р. 214].

Однак найбільшою заслугою єзуїтів було те, що вони, “кожний у власний спосіб, піднесли роль і значення унійної доктрини серед певної частини конфесійно розмежованого суспільства Речі Посполитої, а ці настрої, у свою чергу, виявилися надзвичайно співзвучними з провідними гаслами Тридентського собору” [24, с. 338]. Водночас не варто ігнорувати факт, що й саме руське духовенство щиро переймалося проблемами церковної єдності.

Найпоспідовніше ідею унії шляхом повного приєднання православних до Католицької Церкви та їхнього релігійного й інтелектуального перевиховання теоретично обґрунтував П. Скарга у своїй праці “Про єдність Церкви Божої під одним пастирем і про грецьке відступництво від тієї віри” [20, с. 223-612]. Перше її видання з’явилося у Вільні і було присвячене Костянтину Острозькому [9, с. 10]. Твір П. Скарги мав яскраво виражений пропагандистський характер і написаний в дещо принизливому для православних дусі. Автор із певним сарказмом відгукується навіть про мовну культуру та звичаї українців. Однак найбільше він критикує східно-азійську модель церковного устрою та грецьку церковність і обряд, якого вони дотримуються. Ідейно-релігійні й еклезіологічні погляди П. Скарги детально проаналізовані багатьма вченими і, зокрема В. Савченком, В. Шевченком та М. Дмитрієвим [7, с. 39-73; 25, с. 337-346]. При об’єктивній оцінці релігійно-полемічний памфлет П. Скарги за тих умов міг мати програмне значення. Навіть опоненти церковного об’єднання, які у своїх дослідженнях не залишають каменя на камені від ідеї церковної єдності, називають цього полеміста “унійним Златоустим” [13, с. 37]. Полеміст був цілковито переконаним у тому, що Візантія загинула внаслідок схизми, тому і прагнув привернути увагу православних посполитих до правого становища православних церков в Османській імперії та Московському царстві, яке іде тим самим шляхом, що й Візантія. У своєму трактаті він доводить, що “Грецька Церква підпала під ганебне рабство”; з самоуправної релігійної інституції вона перетворилася на цілковито залежну від державної влади структуру, в якій “турок ставить і знімає патріархів”. “...Яка може бути чистота віри та життя в тій рабській церкві, котра служить більше султану й султанші, аніж Христу?”, – ставить риторичне запитання П. Скарга. У такому ж рабстві стогне й Церква московського царя Івана IV (Грозного), який з “власної примхи скидає митрополитів і розпоряджається Церквою, як рабинею” [25, с. 341-342].

Унаочнюючи жахливу картину занепаду Православ’я загалом і Києво-Руського зокрема, полеміст, однак, найбільше уваги приділяє обґрунтуванню необхідності унії з Католицькою церквою, розкриваючи при цьому не лише її ідейно-еклезіологічний зміст, а й вказуючи на конкретні шляхи і механізми реалізації унійного проекту. Полемізуючи з православними, П. Скарга говорив, що “справа не в церемоніях, не в обрядовостях, без чого

віра може залишитися чистою і неушкодженою; справа не у співі алілуя, не в усталених звичаях, не в короткочасних чи довготривалих постах і, нарешті, не у бороді, що може бути коротшою чи довшою, – вся суть у вірі, яка веде нас до спасіння. Однак у сучасних греків віра далеко не та, що була раніше, коли вони ще перебували з нами в єдності; тепер вони створили собі іншу віру, а нас називають єретиками” [20, с. 328-329]. Ідейний натхненник унії П. Скарга доводить користь тих переваг, які дасть українцям церковна злука. Зокрема, у догматично-канонічному плані – це гарантоване спасіння після смерті, у церковно-релігійному – перемога над єретиками і викорінення або хоча б витіснення на периферію людської свідомості залишків язичницької культури. У соціальному ж плані унія мала би стати основою піднесення матеріального, освітнього та загальнокультурного рівня українського духовенства, шляхти і навіть простолюду, тоді як у суспільно-політичному плані сприяла б поліпшенню взаємин між православним і католицьким світом, зміцненню держави, утвердженню її статусу та іміджу [20, с. 314-316]. Критикує він також і низький рівень освіченості, занепад релігійної культури та благочестя у середовищі православних і його церковному проводі [20, с. 336-337]. Отже, книга П. Скарги вичерпно репрезентувала католицький погляд на потребу і можливість церковної унії у східних і південно-східних регіонах Речі Посполитої та Московії. Наскрізною ідеєю його літературної проповіді, незважаючи на декларацію слідування засадам Флорентійської унії, було цілковите злиття Києво-Руського християнства з Католицькою Церквою як Вселенською.

Подібною була прозелітська риторика й Б. Гербеста. Полеміст у своєму “Викладі віри Римської Церкви та історії грецького небажання єдності” піддав нищівній критиці православних, називаючи їх невігласами, закидаючи їм те, що вони нібито “не мають ні пам’яті, щоб уміти прочитати “Отченаш” і “Вірую”, ані розуму, щоб побачити спасенні речі, ані доброї волі, щоб належно жити. Більше того, він стверджував, що православні “убивають душі малих дітей, бо не мають єпископського миропомазання, навіть не відають, що то є справжнє розршення” [21, с. 43]. Мусимо визнати, що націлені на користь унії ідеологічні напрацювання згаданих вище католицьких полемістів-езуїтів знайшли своє масштабне поширення, активізувавши процес активного поширення ідеї церковної єдності серед православних кіл Речі Посполитої. Разом із втіленням у життя ідей Контрреформації їм вдалося прискорити процес переходу “схизматиків” на унію з Апостольським престолом. Цікаво, що унія тут розглядалася як перехідна ланка на шляху до відновлення церковної єдності, втраченої внаслідок розколу 1054 р. Очевидно, що поряд із боротьбою з “єресями” велася звичайна пропагандистська робота, спрямована на запобігання переходу в протестантство, що у підсумку стало новим імпульсом і прискорило процес окатоличення руської шляхти і, як сьогодні прийнято говорити, “середнього” класу суспільства. Завдяки діяльності єзуїтів Апостольська столиця сподівалася за рахунок переведення Київської митрополії на унію компенсувати втрати, яких вона зазнала з появою і розвитком протестантської ідеології у Західній та Центральній Європі.

Отже, єзуїти мали всі умови для здійснення мегацілей Католицької церкви, накреслених Тридентським собором і дооформлених Конгрегацією віри. У свою чергу, Річ Посполита, заохочуючи їхню діяльність на етнічних землях України, виправдовувала сподівання Апостольського престолу. Насправді, польський уряд загалом зробив все, щоб реформістські віяння та навіть інституційне оформлення різних протестантських утворень не змогли підірвати інституційну структуру Католицької Церкви. Якщо ж протестанти і мали незначні успіхи, то це лише завдяки православним і релігійним конфронтаціям, що охопили тодішню людність у поберестьейський період. Дійшло до того, що 18 травня 1599 р. на з’їзді у Вільно православні та протестанти проголосили конфедерацію. І. Власовський стверджує, що багато хто навіть ратував за утворення релігійної унії “євангелицьких віровизнань зі східним православ’ям” [2, с. 8]. До того ж, королю Сигізмунду III Вазі вдалося активізувати та

підвести до логічного завершення процес переведення Київської митрополії на унію з Римом. Загалом цей проект виявився доволі розтягнутим у часі: його реалізація передбачала кілька етапів. Берестейська унія 1596 р. – це кульмінаційний момент первісної фази унійних прагнень православних, а завершальною фазою міжцерковних колізій і політичних амбіцій Речі Посполитої та Московії було запровадження унії на Правобережній Україні за правління короля Яна III Собеського (1674 – 1696 рр.) [докл. див.: 27].

Форсування унійного процесу на етнічних землях України зумовлювалося і важливими зовнішніми релігійно-політичними чинниками. З одного боку, киево-руська версія унії не повністю улягала в ідейно-еклезіальний контекст унійної політики Риму, що робило ініціативи короля Сигізмунда III та руського духовенства у справі церковного об'єднання непривабливими в очах Папи Климента VIII, а з іншого – уряд Речі Посполитої зіткнувся зі значно складнішою проблемою: 1589 р. патріарх Константинопольський Єремія II Транос підніс самопроголошену Московську митрополію до рівня патріархії.

Отже, на наш погляд, каталізуючу роль у релігійно-політичних трансформаціях ранньомодерної Русі-України відіграли релігійно-політичні інтереси двох держав – Речі Посполитої та Московського царства, а також “польський сарматизм” і “московський месіанізм”, сферою впливу яких стали етнічні терени бездержавної України. Звісно ж, ці релігійно-експансіоністські плани неминуче штовхали духовний провід Київської митрополії спочатку до унії з Римом (1596 р.), а пізніше – до унії з Москвою (1685 – 1686 рр.). Однак те, що Річ Посполита і Московія мали свої стратегічні політичні цілі щодо України і намагалися “зіпхнути її на невластиві їй рейки” [цит. за: 23, с. 110] державотворення, – не потребує доведення. Принципова відмінність у їхніх політичних намірах полягала лише в тому, що католицька Варшава хотіла полонізувати духовно-інтелектуальне та культурне життя українського народу, а тому й підтримувала унію Київської митрополії з Римом, а Москва – повністю знищити зародки державності і національно-релігійної самобутності. Це видно із того, що у релігійно-політичній структурі Речі Посполитої знайшлося місце для функціонування і розвитку трьох християнських церков, окрім інших віросповідань, а в Російській імперії – лише для казенної церкви, яку Т. Шевченко назвав “Домовиною України”.

Отже, розвиток церковного життя Київської митрополії епохи раннього модерну не був відірваний від загальноцивілізаційного, суспільно-релігійного європейського контексту. Його стан і динаміку обумовлювали спершу ренесансно-реформаційні, а дещо згодом і Контрреформаційні впливи, що й спричинили активізацію унійних заохочень та призвели до подальшої конфесіалізації церковно-релігійного життя Речі Посполитої, а відтак і до суспільно-релігійного та політичного напруження на конфесійному рівні. До того ж, цей період характерний поступовим відходом від “візантійсько-азійського” колективізму, а отже, і від Константинополя як духовного центру, який його освячував, і зближенням із духовно-культурними надбаннями католицького Заходу, що викристалізувалися у боротьбі з протестантською ідеологією та практикою.

Варто також пам'ятати, що актуалізація унійної доктрини у ранньомодерній Україні, кінцевою метою якої мала стати зміна канонічної юрисдикції Київської митрополії, не переслідувала ціль будь-що поглинути киево-руську церковну традицію, а вивести її із перманентної кризи шляхом єдності з Апостольським престолом. Головною метою унії, за сподіваннями духовенства, мала стати нейтралізація латинізації та спольщення української шляхти, що були неминучими, оскільки шляхта та національна еліта, прагнучи легалізуватися, змагали до польського громадянства, а за планами єзуїтів та уряду Речі Посполитої – містком для переходу на католицизм, а відтак і польську національно-культурну ідентичність. Водночас ідейні натхненники унії і апологети єдності Української



Церкви з Римом сподівалися, що перепідпорядкування та відновлення євхаристичного об'єднання між церквами не лише піднесе її престиж, а створить у перспективі умови для канонічно-юрисдикційної трансформації з митрополії у патріархат, чого, щоправда, не відбулося й досі.

Правда, коли дійшло до реалізації унійного проекту на практиці, загострилася проблема співвідношення еклезіальної толерантності й національно-релігійної ідентичності, що перебувала у площині між “грекославієм” та “латинофільством”, а в політичному відношенні – між “польським сарматизмом” і “московським месіанізмом”. Цьому значною мірою сприяла низькопробна полемічна література. Тогочасні полемісти, а надто ж з антиунійного табору, які здебільшого робили примітивні копії з викривальних послань єзуїтів, не відзначалися та й, зрештою, за відсутності добре організованого шкільництва не могли відзначатися особливим талантом ведення аргументованого полемічного дискурсу. Православно-католицький діалог хоч і був сповнений гострими суперечками про релігійні доктрини і канонічне право, про владу в Церкві Христовій Римського Папи, про сходження Святого Духа, про вживання прісного хліба і причастя вірян під одним видом, про чистилище, про скарбницю надлишкових справ, про принцип celibату тощо, проте православне середовище було все ж таки далеким від бодай примітивного осмислення цих важливих ідейно-еклезіологічних, догматично-канонічних і богослужбово-літургічних сутностей християнського віровчення та обрядово-культурої практики. Унійні опоненти у полемічній борні акценти робили не на важливих богословських проблемах, а на зовсім другорядних речах. До цього варто також додати і те, що й сам рівень дискусії рельєфно унаочнював доволі таки поверхневу вченість теоретиків полемічного протистояння та ідеологічної боротьби.

Трагізм церковно-релігійних трансформацій на етнічних теренах Русі-України в ранньомодерний період полягав у тому, що тоді, коли духовний провід Київської митрополії став на шлях пошуку нової моделі виведення її із жалюгідного становища, що уявлявся йому не інакше, як через єдність із Апостольським престолом, а це – не лише зміна канонічної юрисдикції, а й інтеграція до католицького європейського цивілізаційно-культурного простору, противники унії взяли курс на зближення з інтелектуально та духовно відсталою Москвою, яку І. Франко в своїй посвяті Росії назвав “багно гнилеє на сході Європи”, і лише через те, що там сидів “православний” самодержець.

Унійні опоненти, але, що важливо, не єпископи-антиуніати, а лише ті, хто з ними уперто боровся, – церковні братства, а також чернецтво та козацтво не бажаючи чекати на результати Берестейського собору, повели активну боротьбу проти імплементації його постанов, взявши курс на східно-православну солідарицію та українсько-московське зближення. Нищівна роль цих стратегій полягала передусім у тому, що “москвоцентристи” не враховували один важливий момент: історичний розвиток Української Церкви – це історичний поступ Української державності, а тому сподіватися, що її доля може вирішитися з волі будь-якого іноземного центру є духовним невіданням, сліпотою або відвертою зрадою національних інтересів.

Події зими 2013 – 2014 рр. – Євромайдан і Революція Гідності – допомогли українському соціуму визначитися із політичними пріоритетами та національними цінностями: ми уже не обираємо між “героями” Багряного і героями Лисяка, бо твердо знаємо – “ворог суне з Москви”, а от із церковно-релігійними, схоже, визначимося не скоро. Колись українському народові об'єднатися навколо єдиного пастиря заважали ляхи, ксьондзи-єзуїти, латиняни. А що ж не дає це зробити сьогодні, коли Україна стікає

мученицькою кров'ю своїх солдатів і добровольців, які гинуть у нерівному бою з московським агресором на Сході країни.

Невже немає відання, що лише Український патріарх здатний благословити увірену йому паству на мир, добро та процвітання на славу Божу і приклад іншим народам?!

### Література:

1. Блажейовський Д. Ієрархія Київської церкви (861 – 1996) / Дмитро Блажейовський. – Львів : Каменяр, 1996. – 567 с.
2. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви : в 4-х т. / Іван Власовський. – Нью-Йорк, 1995. – Репринтне видання. – К. : УПЦ КП, 1998. – Т. 1. – 496 с.
3. Голованов С. Короткий нарис історії возз'єднання Київської митрополії із Католицькою Церквою в Бресті [Інтернет-ресурс] / С. Голованов. – Режим доступу : <http://cozap.com.ua/text/11145/index-1.html>
4. Грушевський М. Всесвітня історія в короткім огляді : у 6 ч. / М. Грушевський. – К. : Українознавство, 1996. – Ч. 2. – 228 с.
5. Грушевський М. Історія української літератури : в 6-ти т. 9-ти кн. / Михайло Грушевський. – Т. 5. – Кн. 2 [упор. О. В. Дідух ; приміт. С. К. Росовецького]. – К. : Либідь, 1995. – 352 с.
6. Дейвіс Н. Європа: Історія / Н. Дейвіс ; [пер. з англ. П. Таращук, О. Коваленко. – 2-ге вид. – К. : Основи, 2008. – 1463 с.
7. Дмитриев М. Между Римом и Царьградом : Генезис Брестской Церковной Унии 1595 – 1596 гг. / Михаил Владимирович Дмитриев. – М. : Изд-во Московского университета, 2003. – 320 с.
8. Дмитриев М. Концепції в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. / Михайло Дмитриєв // Історичний контекст укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління. Матеріали Перших “Берестейський читань”. – Львів – Івано-Франківськ – Київ (16 жовтня 1994 р.) [ред. Б. Гудзяк]. – Львів, 1995. – С. 39-73 (дискусія. – С. 74-100).
9. Иванишев И. Д. Сведения о началеунии, извлеченные из актов Киевского центрального архива / И. Д. Иванишев. – М., 1858. – 432 с.
10. Історія релігії в Україні : у 10-ти т. – Т. 5. Протестантизм в Україні. – К., 2002. – 426 с.
11. Йосипенко С. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С. Л. Йосипенко. – К. : Український центр духовної культури, 2008. – 392 с.
12. Костомаров Н. И. Исторические произведения : автобиография / [сост. и ист.-биогр. очерк В. А. Замлинского ; примеч. И. Л. Бутича]. – К. : Изд-во при Киев. гос. ун-те, 1989. – 736 с.
13. Кудрик В. Маловідоме з історії Греко-католицької церкви : в 4-х т. / Василь Кудрик. – Вінніпег, 1952. – Т. 1. – 254 с.
14. Литвинов В. Україна в пошуках духовних пріоритетів (XVI ст.) / В. Литвинов // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія та сучасність. Серія наукових збірників. Зб-к. № 3. – К., 2009. – С. 182-199.
15. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української церкви / Григорій Лужницький. – Львів : Свічачо, 2008. – 640 с.
16. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. – Вид. 2-ге, випр. і доп. / В. Любащенко. – К. : Поліс, 1996. – 350 с.
17. Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI – XVII вв. / В. Н. Перетц. – М. : Политиздат., 1962. – 255 с.
18. Праця Андрусяка М. Українська Церква / Микола Андрусяк. – Ф. 388. – Оп. 1. – Спр. – 6. – арк. 29.
19. Рашкова Р. Т. Католицизм / Р. Т. Рашкова. – СПб.: Питер, 2007. – 240 с.
20. Скарга П. О единстве Церкви Божией подь однимъ пастыремъ и о греческомъ отъ этого единства отступлении / Петр Скарга // РИБ. – СПб., 1882. – Т. VII. – Кн. 2. – С. 223 – 612.
21. Українська література XIV – XVI століть. – К. : Смолоскип, 1987. – 562 с.
22. Ульяновський В. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. – Кн. 2. Середина XV – кінець XVI ст. / В. І. Ульяновський. – К. : Либідь, 1994. – 256 с.
23. Шевців І. Унія як чинник національного збереження / Іван Шевців // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія та сучасність. Серія наукових збірників. Зб-к №3 [за загальною редакцією д. філос. н., П. Яроцького, д. філос. н., Л. Филипович, д. філос. н., С. Кияка]. – К. : [б. в.], 2009. – С. 182-199.
24. Шевченко В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України до берестейського періоду / В. В. Шевченко. – К. : Преса України, 2002. – 416 с.
25. Шевченко В. Унійні тенденції початку Контрреформації та їх ідеологічний розвиток у працях П. Скарги / Віталій Шевченко // Україна і Ватикан. Серія збірників наук. праць. – Вип. 1: Українсько-Ватиканські

відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Ів.-Франківськ – К.: [б. в.], 2008. – С. 337-346.

26. Шевчук В. П. Історія української державності / В. П. Шевчук, М. Г. Титаренко. – К.: Либіль, 1999. – 480 с.
27. Шкрібляк М. Становище Православ'я на Правобережній Україні у постберестейський період і причини переходу західноукраїнських єпархій на унію з Римом / М. В. Шкрібляк // Релігія та соціум. Часопис. – Чернівці: Рута, 2010. – № 1 (3). – С. 77-82.
28. Likowski E. Historiaunii Kosciolaruskiego z Kosciolemrzymskim / E. Likowski. – Poznań: Leiteberispółka, 1875. – 287 s.

***Шкрібляк Н. В. Конфесіалізація церковно-релігійної життя українського народу в період раннього модерну і роль державного фактора в етолерантності.***

*В статті, на основі всебічного аналізу дослідження бази джерел і евристичного аналізу різноманітного історіографічного матеріалу (світського і церковного походження), реконструйовано основні етапи конфесіалізації церковно-релігійної життя українського народу в період раннього модерну і розкрито роль державного фактора в етолерантності.*

**Ключеві слова:** конфесіалізація, церковно-релігійна життя, ранній модерн, етолерантність.

***Shkriblyak N. V. Confessionalization Church and Religious Life of Ukrainian People During Early Modern and Role of Government in Its Tolerance.***

*In the article on the basis of comprehensive research sources and heuristics diverse historiographical material (secular and religious origin), reconstructed the main stages of confessionalization Church and religious life of the Ukrainian people during the early modern and interpreted the role of public factor in his tolerance.*

**Keywords:** confessionalization, Church and religious life, early modern, tolerance.