

ІСТОРИКО-ТЕОЛОГІЧНІ ТА РЕЛІГІЄЗНАВЧІ РОЗВІДКИ

УДК 271.2

© Микола Шкрібляк
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

ПОШИРЕННЯ УНІЙНОЇ ДОКТРИНИ У РУСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ В РАНЬОМОДЕРНИЙ ПЕРІОД: ПРИЧИНИ ТА НАСЛІДКИ

*Унаочнено історичне тло та проаналізовано основні причини і наслідки широкого розповсюдження унійних ідей у середовищі православних Речі Посполитої наприкінці XVI ст. Витлумачено провідні тенденції та форми реалізації церковно-релігійної політики уряду польського короля Сигізмунда III, націленої на остаточне закріплення в межах держави постанов Берестейського собору 1596 р. і боротьбу православних з уніатизмом у перше поберестейське двадцятиріччя. Доведено, що Берестейська унія, яку впроваджували «зверху», зумовила чітку соціально-релігійну структуру суспільства, що, в свою чергу, призвело до безповоротної його конфесіалізації в епоху українського раннього модерну, наслідки якої даються взнаки і в наш час. **Ключові слова:** Київська митрополія, Апостольський престол, міжцерковний діалог, Берестейська унія, собор, церковно-релігійна політика, конфесіалізація*

Постановка проблеми. Сучасна динаміка і глибина опанування здобутків світової релігієзнавчої думки, допомагає усвідомити відсталість нашої вітчизняної наукової традиції, що донедавна перебувала під могутнім пресингом марксистського монізму та ідеологічного диктату. Особливо ж помітними є прогалини у пізнанні та науковому осягненні природи і функцій релігії, її суспільно значущої ролі і комунікативно-ціннісного потенціалу. Не менш занедбаною галуззю релігієзнавчого комплексу залишилася історія Церкви, оскільки дослідження у цій галузі здійснювалися виключно в межах теоретико-методологічних кліше визначених такими російськими вченими, як: митрополит Макарій (Булгаков), С. Соловйов, Ф. Титов, В. Болотов, М. Поснов та ін. Концептуально їхні дослідження мало чим відрізнялися, адже вони виходили із того, загальноцерковного і політичного контексту, який відповідав запитам великодержавницької політики Росії та амбіціям Московської патріархії як «Третього Риму». Сформульовані ними історіософські концепти, яким було надано статус сукупних стабільних значень тих параметрів, що визначали їхній ідейно-ціннісний потенціал, не могли не позначитися на експлікації церковної проблематики в Україні, що понад триста років була для Російської імперії її сировинним придатком, в тому числі й інтелектуальним. За таких умов уся Українська історія цілковито розчинялася в історії «Русі» – Росії, а історія Української церкви або в історії Російської церкви, або ж в історії церковно-релігійної «експансії» Ватикану. У цьому контексті особливо гостро постає проблема критичного відображення московсько-російського релігійно-церковного колоніалізму на українських землях, що бере свій початок від інституційного оформлення самопроголошеної Московської митрополії, яку через сто сорок один рік визнав Константинопольський патріарх Єремія II і 1589 р. підніс до гідності патріархії. З того час Москва активно втручалася у справи древньої Київської митрополії, аж до поки 1686 р. не приєднала її до складу Московської патріархії та не анексувала її канонічну територію (1720 р.).

У рамках нашого дослідження ми актуалізуємо ці сегменти церковного історичного процесу хоча б тому, що, інкорпорувавши Київську митрополію до структур Московської церкви (по духу – казенної, що не було властивим Києво-руському християнству), московський царат виключив її із факторів українського націє- і державотворчого процесу. А

перейменування у 40-х роках ХХ ст. Й. Сталіним і Л. Берією Російської церкви в «Руську» для ідеологічного обґрунтування та теоретичного виправдання своєї церковно-політичної експансії на більшості поствізантійських просторів, на століття позбавило український народ його власної витокової історії та національно-церковної самобутності. Натомість проголошена на Берестейському соборі унія, що ознаменувала перемогу «нової» Уніатської (Української Греко-Католицької) Церкви, над здеморалізованою, здеградованою та інституційно ослабленою «світським патронатом» Руською церквою (Київською митрополією), яка все ще залишалася в юрисдикційному підпорядкуванні Константинополя. Саме УГКЦ, за словами А. Колодного, «була єдиною силою протидії політичній окупації України [...]. Берестейська унія (1596 р.) була спрямована на оборону України від Московської патріаршої ініціативи і політичної гегемонії та спроб підпорядкування її Польщею» [18, с.33]. Отже, в унії потрібно вбачати передусім канонічно-юрисдикційний відхід від Константинополя як духовно-адміністративного центру, який неминуче втрачав свою релігійно-політичну вагу в умовах мусульманізації християнської Візантії, а не якусь там «зраду віри» чи еклезіальну деформацію східного обряду. Це в еклезіологічному (догматично-канонічному) плані, а в суспільно-політичному і духовно-культурному – вона постає хранителькою самобутньої руської (української) церковності та національної релігійно-духовної ідентичності. У такому Берестейську унію можна і навіть потрібно розглядати як виклик політиці планомірної колонізації та обмосковлення православних посполитих, основним знаряддям якої, з одного боку, мав стати польський католицизм, а з іншого – московсько-російський церковний шовінізм.

У цьому контексті наукове вивчення питань, що увиразнюють основні чинники поширення доктрини у ранньомодерній Україні та її наслідків як для найближчої перспективи розвитку церковно-релігійного життя у поберестейській період, так і за сучасних державотворчих і релігійстворчих процесів є об'єктивно обумовлена і забезпечує дослідженню статус актуальності та важливого теоретичного і практичного значення.

Ступінь наукової розробки. Не можна стверджувати, що Берестейська унія належить до мало досліджених проблем сучасного релігієзнавства в його історичному та теоретичному виявах. На перший погляд, навіть може видатися, що богослови, філософи та церковні полемісти цілковито і всебічно висвітлили усю полівимірність уніатизму як богословської проблеми, а історики (як церковні, так і світські), унаочнивши всі етапи піднесення унійної доктрини, витлумачили повноту наслідків цього складного й суперечливого процесу в житті України-Руси. Насправді – це не так. Сучасна наука володіє великим компедіумом досліджень, присвячених означеній вище проблемі. Тут потрібно згадати узагальнюючі праці архієпископа Августина (Маркевича) [1], Амвросія (Погодіна) [3], А. Великого [6, 7], Г. Лужницького [23] та ін. Фундаментальні дослідження, в яких головну увагу сфокусовано на дослідженні провідних тенденцій самоідентифікації Руської (Української) церкви між Римом і Константинополем, зробили сучасний український вчений і богослов, владика Борис (Гудзяк) [12], І. Паславський [12], а також російський вчений М. Дмитрієв [14, 15]. Важливі аспекти православно-католицького діалогу в його загально-цивілізаційному контексті та національній проекції витлумачені у працях С. Сеник [27] та В. Шевченка [29, 30]. Зауважимо, що ці дослідники здебільшого акцентують увагу на проблемах унійності та специфіці міжцерковного діалогу як у доберестейській, так і в поберестейській періоди. Ідейно-богословські та сутнісні еклезіологічні аспекти унійних пошуків в їхній історичній ретроспективі висвітлені у працях А. Шмемана [35], польських дослідників і, зокрема, М. Бендзи [38], Е. Ліковського [39], П. Ясениці [37] та ін.

Водночас богословські пошуки, які мали на меті обґрунтувати ідейно-еклезіологічні та догматично-канонічні підвалини унії, так само як і релігієзнавчі, що мали б зробити комплексну критичну об'єктивацію усього спектру і поліфонічності унійної проблематики в цілому, не зважаючи на їх доконечну потребу, так і не досягли успіху. На разі вони призводять лише до примноження кількості церковно-історичної, релігієзнавчо-філософської, як правило, полемічної літератури. За цих обставин проблема об'єктивного аналізу основних чинників, які зумовили поширення унійних ідей в Речі Посполитій в ранньомодерній період, як і подальших наслідків, що призвели до проголошення церковної унії в Бересті 1596 р. залишаються де кінця вивченими.

Мета та завдання. У нашій розвідці ми унаочнюємо історичне тло і даємо власну характеристику основних причин, що зумовили потребу ідейно-еклезіологічного обґрунтування доцільності переведення Київської митрополії на унію з Апостольським

престолом, а також витлумачуємо провідні тенденції та форми реалізації церковно-релігійної політики в Речі Посполитій, націленої на переведення Київської митрополії на унію з Римом, згідно із постановами Берестейського собору 1596 р. Важливою компонентою цього дослідження є з'ясування ролі «світського елементу» – церковних братств і шляхти, зокрема найвпливовішого серед православних магната – князя К. Острозького у боротьбі православних з уніатизмом у перше поберестейське двадцятиріччя (духовенство, за поодинокими винятками, стояло осторонь означеного процесу).

Основний зміст. Православно-католицький діалог Руської церкви (Київської митрополії) і Апостольської столиці кінця XVI – початку XVII століть у його українському вияві має гідну подиву історію та специфічний розвиток. Його результати виявилися доволі значущими і, водночас, драматичними, а надто ж, коли йдеться про формулювання та формування ідейно-еклезіологічних пріоритетів на шляху до релігійно-культурного і національного самовизначення українського народу ранньомодерної епохи. Незважаючи на глибоку церковну кризу, Київська митрополія все ще залишалася активним суб'єктом релігійного буття тогочасної Європи і особливо її Центрально-Східного регіону. Міжцерковний діалог, а точніше, міжконфесійний, оскільки в ньому участь брали і католики, і православні, і протестанти, що був зумовлений різними за природою та значимістю чинниками, уже на ранній стадії свого функціонування і розвитку набув ознак унійності. Його головними рисами стало те, що він мав яскраво виражений не лише політичний, а й ідейно-еклезіологічний, сотеріологічний контекст.

Науковці та богослови, аналізуючи основні причини, які зумовили піднесення унійної доктрини і призвели до проголошення церковної унії Київської митрополії з Апостольським престолом, що потягло за собою утворення «нової» церкви у структурі древньої Київської митрополії, а головне – до загострення потреби зміни ідейно-еклезіологічних і духовно-ментальних пріоритетів, що, в свою чергу, актуалізувала пошуки і формування нової української національно-церковної ідентичності, вдаються до двох крайнощів: їх надмірної деталізації або ж надмірного узагальнення. Іншою хобою є те, що аналізуючи чинники Берестейської унії, при їх оцінці застосовують або явно апологетичний, або ж яскраво виражений критичний підхід [32, с.368].

Детальний аналіз доступних нам історичних джерел дозволяє стверджувати, що чинники піднесення унійної доктрини в ранньомодерній Україні, що тоді входила до складу Речі Посполитої, скільки б їх не було, мають чітко виражений духовно-культурний, соціально-релігійний і політичний характер. Однак ці зовнішні фактори не мали б такого впливу на суспільно-релігійну ситуацію, як би Руська церква не опинилася у глибокій перманентній кризі. Пропонуючи власну схему причин Берестейської унії, даючи їм нову оцінку, ми не відкидаємо твердження про те, що однією із чинників її укладення був відгомін і ревне сприйняття напрацювань Флорентійського собору. Проте це зовсім не перша і не визначальна причина унійних пошуків руських духовних владик. Першу спробу нової концептуальної об'єктивації і витлумачення суті основних причин Берестейської унії автор зробив у кандидатській дисертації, а також у декількох тематичних наукових публікаціях [докл. див: 31, с.68-90; 32, с.348-352].

На нашу думку, головними причинами Берестейської унії є:

- світський протекторат над Київською митрополією монарха, у плани якого не входило створення належних умов для збереження національно-релігійної самобутності русичів (українського народу) в межах релігійно-політичної структури його держави;

- рішучий наступ Контрреформаційного руху, головною метою якого була не лише боротьба з інакомислієм, що йшло від західних віровизнань протестантського толку, а боротьба за навернення в лоно Вселенської (Католицької) церкви схизматиків;

- поспішні, недалекоглядні, а нерідко й неканонічні дії східних патріархів: Антіохійського Йоакима та Константинопольського Єремії II. Один заклав основи для кардинального реформування інституту братств і цим самим сприяв вивищенню їхньої ролі у внутрішньому житті Руської церкви, а інший – здійснив у ній низку радикальних реформ, що мали вкрай негативні наслідки для її подальшого поступу;

- релігійно-експансіоністська політика Московської держави, що відіграла каталізуючу роль у церковно-релігійних перетвореннях українського народу в епоху раннього модерну (і не тільки). Саме вона відображає суть визначальної причини Берестейської унії. Наголошуючи на державній єдності та єдності навколо одного пастиря – Римського Папи, польський уряд сподівався закрити так звану православну проблему, що в силу утвердження

Московської патріархії ставала дедалі гострішою. Піднесена до патріаршої гідності Московська митрополія, ставала незалежним духовним центром і пробуджувала у Московського царства апетити «Третього Риму», що мав на меті поширити свій вплив на православних вірян не лише в межах Речі Посполитої, а й поза ними. Під приводом «підклевання» про одновірців Москва прагнула перебрати на себе місію «оборонниці» Православ'я у Східній Європі на тлі Візантії, що впала під османським пануванням. Отже, основні чинники піднесення унійної доктрини обумовлені здебільшого соціально-політичними (ідеологічними) викликами і лише почасти канонічно-еклезіологічними детермінантами.

Варто зауважити, що наприкінці XVI ст., а це якраз період активного міжцерковного діалогу та обґрунтування ідеї унії Київської митрополії з Апостольським престолом, відбувалися й радикальні зміни у не лише у церковно-релігійному середовищі, зокрема у внутрішньому житті Київської митрополії, що справили свій вплив на еволюцію еклзіологічних пріоритетів і ідейно-богословського (полемічного дискурсу), а й українському соціумі загалом. Український вірянин тієї епохи, схоже, добре усвідомлював, що спасає не буква, а дух (2 Кор. 3, 6-8). Він сприймав тогочасну християнську духовність і назрілі юрисдикційні трансформації у суспільно-політичному та соціальному житті Речі Посполитої, носіями якого була між іншим величезна руська паства, що орієнтувалася на кращі зразки духовної культури західного світу і повставала проти візантійсько-ортодоксальної церковної зашкарублості. Така світоглядна установка і «оптичний» приціл «нічного бачення» зумовили радикальну структурування суспільства, наслідком якої стало те, що окремим його прошаркам було передано багато важливих управлінських функцій, які ті, хто мав потенційні можливості їх набути – миряни та шляхта, – прагнули поширювати й на суто внутрішнє церковне життя, що й призводило до боротьби за сфери впливу в церкві. Українська шляхта собі, а братства собі розпочали активну боротьбу, спрямовану на підпорядкування церковних інституцій. Ієрархія не могла їм протистояти, оскільки авторитет духовенства у структурно-правовому відношенні тогочасного суспільства було зведено до мінімуму. Це – основні причини негараздів у Руській церкві, що спонукали її ієрархів до пошуків виходу з кризи шляхом прилучення до динамічного постриденського життя Римо-Католицької церкви. Особливо ж на їхній вибір могли впливати нові моделі єпископського служіння, зреформоване й заново ідейно підживлене церковно-релігійне та місіонерське життя чернечих орденів, постання по всій Європі численних колегіумів, духовних училищ та семінарій, не кажучи вже про університети. Все це спостерігалось на тлі глибокого занепаду духовно-культурного життя православних не лише в Речі Посполитій, а й на всьому Сході. З цього приводу доволі влучно висловлюється Б. Гудзяк: «Коли Софійський собор у Києві був ледь не руїною, довкола якої паслася худоба, коли східні патріархи мусіли блукати світами з принизливою місією добування грошей на відбудову кафедральних храмів і коли, за сучасними стандартами, невеличка Успенська церква у Львові, яка саме відбудовувалася, була найбільшим східним храмом у найбільшому місті (м. Львів – М. Ш.) на українських землях, – у такий час велич базиліки Св. Петра й усього того, що вона уособлювала, не могла не справити сильного враження на Іпатія і Кирила» [12, с.285-286]. Останні тоді ще не знали, що саме їм випаде велика честь не лише відвідати найбільшу святиню Риму, а й відслужити у ній спільне богослужіння з нагоди об'єднання церков. Здається саме ці яскраві ознаки повноцінного життя зреформованої Католицької церкви заохочували єпископат Київської митрополії якомога швидше прилучитися до духовно-культурних і цивілізаційних надбань Заходу, а головне забезпечити собі гідне соціально-правове становище в церкві, яке вони втратили внаслідок вивищення ролі церковних братств. Перед руським духовенством постала серйозне завдання: відновлення та утвердження єпископської влади, повернення властивих духовенству соціально-релігійних та еклзіологічних функцій, бо інакше церква ризикувала стати на шлях, коли сліпий веде сліпого, щоб разом впасти в яму (Мт. 15, 12-14). Ось головна спонукка руських владик до активних дій у справі зміни канонічної юрисдикції увірених їм єпархій і Київської митрополії в цілому.

Першим, хто відважився шукати вихід з кризової ситуації, став Львівський єпископ Гедеон Балабан (1597 – 1607 рр.), який заявив про це львівському римо-католицькому єпископу Яну Дмитру Соліковському [12, с.274-275]. Цей факт має своє ідейно-цивілізаційне і ментально-духовне виправдання, адже духовним і культурним центром тогочасної Речі Посполитої майже на рівні з Краковом залишався Львів. Саме тут чи то в епоху пізнього Середньовіччя, чи раннього

модерну концентрувалися духовно-просвітницькі центри, школи та самобутні чернечо-подвижницькі осередки, що й визначало пріоритети релігійного та цивілізаційного вибору Київської митрополії наприкінці XVII ст. Тому й не дивно, що власне Західна Україна стояла в авангарді духовно-культурного поступу українського народу в різні часи. Тамтешня еліта усвідомлювала, що всі гарячі дискусії чи то щодо релігійно-церковного розвитку, чи то соціально-політичного устрою явно розбігаються із засадничими принципами християнства, а тому й шукала виходу із суспільно-релігійної кризи, яка ставала чим раз відчутнішою.

Виходячи із мети та завдань, окреслених вище, ми не аналізуємо перебіг подій, пов'язаних із реалізацією унійного проекту, так же само не витлумачуємо роль кожного із учасників цього процесу, оскільки цьому приділено значну увагу багатьох дослідників як світських вчених, так і богословів та церковних істориків. Нижче ми спробуємо здійснити комплексну об'єктивізацію наслідків Берестейської унії та з'ясувати провідні тенденції, форми та методи реалізації церковно-релігійної політики уряду Речі Посполитої, націленої на остаточне закріплення унії на теренах Київської митрополії, згідно із постановами Бестейського собору 1596 р.

Відомо, що після укладення унії в Бересті всі єпископські кафедри перейшли під юрисдикцію «Уніатської» церкви (теперішня назва УГКЦ). І, лише дві єпархії – Львівська та Перемиська, очолювані єпископами Гедеоном Балабаном і Михайлом Копистенським, майже на століття залишалися православними. Проте не варто думати, що тут вирувало справжнє церковно-літургічне життя. Усе поберестейське двадцятип'ятиріччя, як, зрештою, й подальші десятиліття їхнього існування, як «нез'єдинених» – це період складних випробувань і суперечливих процесів, зумовлених боротьбою за самозбереження в умовах розколотої Київської митрополії. Це зумовлено декількома факторами: по-перше, та частина Руської церкви, яка ратифікувала унію на Берестейському соборі, була значно краще зорганізована; по-друге, вона переважала антиуніатську частину кількісно і якісно; по-третє, наміри її духовного проводу співпадали з церковно-релігійними пріоритетами державної політики короля Сигізмунда III, уряду Речі Посполитої та Риму, які активно підтримуючи канонічні напрацювання Берестейського собору і чекали на природну самоліквідацію тієї частини Руської церкви, що не підтримала унійних ініціатив. Сигізмунд III знав, що зі смертю двох «нез'єдинених» єпархій ця проблема зникне сама собою.

Православні, відчуваючи, що ось-ось втратять апостольське приємство, шляхом добре продуманих маніпуляцій, після смерті Львівського єпископа Гедеона Балабана, 1608 р. зуміли висвятити нового єпископа для антиунійної частини Київської митрополії. Ним став Єремія Тисаровський, який зайняв єпископську кафедру м. Львова. Його рукоположив митрополит Сучавський Анастасій [10, с.13.]. О. Воронин, наголошує на тому, що Сигізмунд III не заперечував проти цього висвячення лише тому, що новий єпископ запевняв монарха, що він уніат [11, с.41.]. За нашими спостереженнями, в умовах протистояння між уніатським і православним духовенством такі випадки траплялися надто часто. Проте, як доводить В. Антонович, у більшості випадків свячення „на боці” канонічними не визнавали ні православні, ні, тим паче, греко-католики чи римо-католики [4, с.126-127].

За подіями в Київській митрополії уважно стежила Москва. Насправді їй був вигідний її занепад, а надто ж шляхом деєрархізації. Боротьба Московії та Речі Посполитої за сфери впливу призвели до оформлення специфічної греко-католицької церковно-релігійної субкультури. На цьому тлі активізувалися процеси зближення частини православних посполитих з Московією та її духовним проводом, а це неминуче вело до розриву з Константинополем, а отже, – до поглинання Київської митрополії Московською церквою та ще більшого загострення міжконфесійної полеміки та церковно-релігійного протистояння, яке дуже швидко переросло у війну „за віру”. Релігійний чинник вдало використав гетьман Б. Хмельницький у війні з поляками.

Побоюючись Москви, у Варшаві зволікали із задоволення церковних запитів православних, які внаслідок унії розділилися на два ворогуючі табори. Насправді ж така позиція польського уряду була вигідною для протиунійного табору. Православним вдалося активізувати власні позиції і перейти у контрнаступ. Відомий російський дослідник А. Карташев, який ретельно підійшов до аналізу проблем, з якими зіткнулися православні на шляху до збереження власних осередків церковно-релігійного життя у постберестейський період, визнає, що Річ Посполита все ж таки враховувала їхні інтереси та звертала увагу на

задоволення їхніх запитів. До позитивних сегментів державної політики Речі Посполитої він відносить передусім те, що „православним надавалася можливість і друкованим способом, і усно, і на генеральних сеймах заявляти про свої утиски та обмеження” [17, с.664]. Однак уже в перші десятиліття XVII ст. ситуація склалася так, що майже не було кому представляти інтереси православних на державному рівні: шляхта окатоличувалася, відійшли у вічність і два ієрархи, які не підтримали унійні ідеї. Формулюючи узагальнюючі висновки про суспільно-релігійне становище православних у постберестейській період, В. Лур’є цілком справедливо наголошує на тому, що „у другому десятилітті XVII ст. після смерті князя Острозького і обох православних єпископів становище прихильників православ’я погіршилося” [24, с.163]. Те, що становище православних погіршилося – це правда, однак правда і те, що цей стан речей був природним наслідком тих негараздів, які мали місце у Руській церкві як в доберестейській, так і в поберестейській періоди: братства й надалі перебували у конфронтації з ієрархами, шляхта боролася за привілеї, а не релігійні свободи, знатні роди, стаючи «громадянами» Речі Посполитої, поривали з православ’ям і ставали католиками.

Тим часом процес конфесіалізації поглиблювався. Король Сигізмунд III постав перед дилемою пошуку ефективних механізмів якщо не легітимізації множинності віросповідань, то хоча би формального визнання права на їх функціонування, що в перспективі могло би створити належні умови для світоглядного плюралізму. За нашими спостереженнями, виходячи з цього пріоритету державної церковно-релігійної політики, уряд Речі Посполитої проводив певну диференціацію між існуючими конфесіями. Незважаючи на те, що не всі православні піддані підтримували його унійну політику, він до них ставився значно толерантніше, аніж до протестантів. Останні для Сигізмунда III – еретики, а тому у своєму ставленні до них король керувався виключно у дусі рішень Тридентського собору, який категорично засудив протестантизм і розробив дієві механізми боротьби з «інакомислієм».

Однак К. Острозький настільки був обурений тим, що його виштовхнули з унієтворчого процесу [34, с.39, 43], а також тим, що король, всупереч його проханням і умовлянням, засудив протосинкела Никифора [20, с.181-183], який головував на антиунійному соборі, що уже не бачив жодних підстав для компромісу. Проте, якщо у доберестейській період князь К. Острозький у розв’язанні церковних питань займав порівняно гнучку й до певної міри конструктивну позицію, то у поберестейській його дії радикалізувалися остаточно. Відразу ж по оголошенні постанов Берестейського унійного собору, а точніше ще під час його роботи, противники унії затвердили власну програму боротьби, що містила суперечливі положення. «На завершення, всі присутні на соборі одноголосно дали обітницю, за себе і за нащадків, не підкорятися митрополиту та єпископам, які відступили від Православ’я [...]. Вони поклялися своєю вірою, совістю і честю твердо стояти у святій християнській вірі, прийнятій ними у святому хрещенні» [5, с.LXXXIV]. Ще одним важливим пунктом цієї «присяги» було те, що противники унії поклялися «усердно оберігати спокій між людьми різних віросповідань» [5, с.LXXXIV]. За цією стратегією розвитку церковно-релігійного процесу та його поступової конфесіалізації у релігійно-політичній структурі Речі Посполитої свою нішу мали б зайняти усі його суб’єкти: православні, католики, греко-католики та протестанти, в т. ч. й маргінальні.

Однак ситуація набрала зовсім іншої конфігурації та розвитку, коли Сигізмунд III видав універсал, в якому пояснював своїм підданим офіційний курс державної політики, головним пріоритетом якої було формування позитивного ставлення до об’єднання Руської церкви з Апостольським престолом. Король недвозначно закликав пересічних православних вірян, незалежно від їхнього соціального та майнового становища, слідувати за духовним проводом Київської митрополії і в усьому підтримувати своїх пастирів [2, с.154-157]. Це означало автоматичне невизнання ним правомірності рішень антиунійного (православного) собору, але аж ніяк не оголошення «поза законом» тієї частини представників Київської митрополії, яка відмовилася переходити на унію. Останнє твердження є усталеним у конфесійно зорієнтованій церковній історіографії та тематичній літературі радянського періоду [16, с.209].

Поглибленню церковно-релігійної кризи у поберестейській період, за іронією долі, сприяли і церковні братства, і світські магнати, зокрема князь Костянтин Острозький. Вони були зацікавлені в секуляризації церковних і монастирських володінь, а також у деієрархізації її адміністративного устрою в Руській церкві. Ця тенденція є одним із багатьох наслідків Реформації та інституційного оформлення так званих ранніх протестантських деномінацій у Європі і, певна річ, давала про себе

знати і в Речі Посполитій. Виходячи з цієї «освяченої» під тиском Реформації суспільної норми, вони проголосили себе законними захисниками Православ'я і борцями за чистоту віру та збереження древніх законів. Більше того, під їхнім впливом значна частина православних пішла на зближення з протестантами. У 1599 р. було створено штучний релігійний конгломерат – Віленську Генеральну конфедерацією. Очолили цей доктринально відмінний релігійно-політичний конгломерат князь К. Острозький і його сват – головний литовський кальвініст Христофор Радзивілл, або ж, за словами М. Костомарова, «глава протестантської партії» [20, с.184]. Ця коаліція, сформована „для солідарних дій” у боротьбі проти зазіхань на свободу віросповідань, церковне майно аж до готовності захищати їх організованою силою [36], була ініційована віленськими церковними братчиками [2, с.192-194] і покликана до життя благословенням чужоземного ієрарха – митрополита Луки (Сербська церква). Натомість єпископи, які не підтримали унійного собору в Бересті 1596 р. проігнорували цим союзом [20, с.184]. Зауважимо, що незважаючи на те, що цей союз нагадував не пару, а два лівих чоботи і наразився на справедливую критику з боку митрополита Іпатія Потія за співдію з еретиками [2, с.201], деяких успіхів досягнути все ж таки вдалося. Йдеться про поступки уряду Речі Посполитої на користь тієї частини Київської митрополії, яка залишалася в канонічній юрисдикції Константинополя. Під тиском сконфедерованих православних з протестантами, а також деяких католиків і представників посольської партії сенаторів, які противилися унії як національно-релігійному явищу українців, було зірвано роботу перших двох поунійних сеймів (1599 та 1601 рр.) [40, с. 8-19].

Отже, конфесіалізація загострювала соціальну напругу та вела до поглиблення опозиційних настроїв серед сенаторів. Цим скористався молодший син князя Олександр, який, на відміну від батька, відкидав будь-яку модель унії і був римо-католиком за віросповідними переконаннями. Він у супроводі двотисячного війська прибув до Кракова і ще до засідання сейму заручився підтримкою багатьох послів-католиків, які неприхильно ставилися до унії, оскільки вона не виправдовувала сподівань поляків. „Коли поляки побачили, що Берестейська унія не виправдала їхніх надій, – пише Г. Лужницький, – і що українці не тільки не стали поляками, але навіть не зробилися кращими громадянами Польської держави, вони втратили всякий інтерес до тієї унії” [23, с.275]. Польський церковний історик Е. Ліковський також наголошує на тому, що „латинське духовенство замість того, щоб пригортати до себе уніатів, по-дитячому сліпо їх лишень драгувало та принижувало” [39, с.214]. Насправді ставлення короля до унії було зовсім інше, однак йому, як ніколи, потрібна була підтримка сейму, для того щоб отримати схвалення на війну проти Швеції, а тому Сигізмунд III змушений був піти на поступки. Так були закладені основи багатообіцяючих перспектив для відновлення status quo між прихильниками і противниками церковної єдності з Апостольським престолом.

Сейм 1603 р. приніс перші успіхи для унійних опонентів, а саме: з-під влади Київського греко-католицького митрополита було вилучено Києво-Печерську лавру [10, с.10]. І хоча поступки були незначними, однак створювався прецедент, адже Київ отримував можливість повернути собі статус твердині православного духу і національної релігійної традиції. Цього досягнути було зовсім не важко, оскільки ключові фігури «нової», тобто Греко-Католицької церкви перебували поза межами Києва. Але замість того, щоб відроджувати та плекати власні автохтонні церковно-духовні джерела, київські ченці, під впливом «політичних ісихатів» на зразок Івана Вишенського, шукають собі підтримки у московського „благочестя” та „харизми”. Тим часом на черговому сеймі 1605 р. противникам унії вдалося провести через Посольську палату проект постанови, який гарантував відновлення православної ієрархії. Але цього разу король сказав своє рішення: „Ні!”, чим налаштував проти себе більшу частину послів, які й без цього були незадоволені його зовнішньою та внутрішньою політикою. Конфлікт переріс у рокоші – легальні збройні виступи шляхти проти уряду та короля в екстраординарних ситуаціях, коли вважалося, що правові засади держави повністю порушені і є небезпечними для її існування, в яких помірковану фракцію становила київська, волинська і брацлавська шляхта. Саме її представники формулювали статтю про грецьку релігію для Сандомирських артикулів. Її зміст схвалювали й рокошани-католики, оскільки дивилися на унію, як на джерело конфронтації та деконсолідації польського суспільства [40, с.18-19]. Як реакція на унійну політику Сигізмунда III було проведено три опозиційні з'їзди – у Стенжиці, Віслиці та Сандомирі, на яких шляхта, спекулюючи на церковно-релігійних запитах православних, сформулювала низку ультимативних заяв королю. Серед інших пунктів від Сигізмунда III вимагалося видворення за межі Речі

Посполитої всіх єзуїтів-іноземців і повернення Київській митрополії її попереднього статусу. Так починався Сандомирський рокош, або як його ще називають рокош Миколи Зебжидовського 1606 – 1607 рр. [40, с.19]. Завершилися рокоші тим, що 1607 р. було ухвалена сеймова конституція, яка начеб то була покликана полегшити життя тих, хто формально залишався в юрисдикції Константинопольського патріарха. Однак статті у ній були прописані не чітко, що дозволяло їх тлумачити кожному на свій розсуд. І лише сеймова конституція про «грецьку релігію» 1609 р., ухвалена, як зазначалося у самому документі, для задоволення вимог людей «грецької віри», забороняла і тим, хто бажає з'єднання з Римською церквою, і тим, хто ні, чинити одні одним якісь утиски чи прикрості. «Хто винить що противне цьому, –наголошувалося в конституції, – каратиметься штрафом в десять тисяч золотих по суду, який відбудеться в трибуналі»[цит. за: 10, с.13]. Отже, як бачимо, ставлення до унії у перше поберестейське десятиліття було різним. Незмінним у своїх унійних намірах був лише Сигізмунд III.

Однак це не означає, що сенатори та уряд Речі Посполитої загалом не підтримувати унії, оскільки зміна канонічної юрисдикції Київської митрополії, що ознаменувала відхід від Константинопольського престолу мала засвідчити перемогу оновленого польського католицизму над Реформацією – з одного боку, а з іншого – виступити своєрідною буферною зоною проти релігійної експансії Москви як духовної спадкоємиці знищеної турками Візантії та її церкви. У цьому зв'язку на увагу заслуговує також твердження Ф. Дворніка, який до переваг унії відносить «перемогу над православ'ям, яке тоді переживало глибоку перманентну кризу» [13, с.415] і було тягарем для державності Речі Посполитої.

Насправді політичне значення Бересейської унії переоцінити годі як з державницького погляду Речі Посполитої, так і націєтворчого процесу самого народу руського (українського). Адже вона не лише не стерла відмінностей між православ'ям і католицизмом, що могло призвести до втрати національно-церковної ідентичності русичів, а навпаки відкрила нові горизонти провідної для епохи раннього модерну еклезіолого-політичної ідеї єдності Нації і Держави, за яку ще належало поборотися. Витлумачуючи «реалістичні й ідеалістичні мотиви, що спонукали переважну більшість руських церковних ієрархів і суспільності заключити унію з Римом», В. Липинський писав: «В ідеології культурно-національній, перейшовші на унію православні були без сумніву найбільше яскравими представниками тодішніх тенденцій «українських»: південно-західних руських – в протилежність до тенденцій руських північно-східних: – московських» [12, с.46]. Водночас основна причина конфесійного протистояння, боротьби і розділення, на думку цього ж мислителя, полягає в тому, що юрисдикційні трансформації в Руській церкві здійснювалися не еволюційним, а революційним шляхом, до чого «національно приспана», духовно зубожіла і мало просвічена українська еліта в т. ч. й церковна, була не готова. «Всі ці, по суті вповні зрозумілі і оправдані мотиви ідеалістичні були викривлені недопустимим, особливо ж в ділах релігійних, революційним способом їх переведення, який розпалював внутрішню релігійну боротьбу, порушив духовну єдність національну і страшно ослабив сили тодішніх українських православних консерватистів, а з ними ослабив підстави і найбільше відпорні сили нації», – доводив В. Липинський [12, с.46-47].

Справді ієрархи, які вирішили перейти під юрисдикцію Апостольського Престолу, відчуваючи підтримку уряду Речі Посполитої та Римського Папи, діяли радикально. Ця радикальність часто призводила до нехтування традицією, а головне церковно-релігійними прагненнями тієї частини руської пастви, яка залишилася при єпископах-антиуніатах. Польський дослідник П. Ясеніца з цього приводу писав: «В недалекому майбутньому дійшов Сигізмунд III до того, що беззаконно скасував прихильні для вірних церкви вироки трибуналу, підпорядкував усіх православних суду митрополита, прагнув навіть зробити його володарем самої Печерської лаври! Сейми були змушені обмежувати монарші пориви, стримувати державу від занадто швидких рухів на релігійному полі» [37, с.173]. Насправді ставлення короля до унії було своє, у сенаторів своє, а шляхти та ієрархів своє. До цього ж, слід пам'ятати, що йдеться про конфесійно та ідейно-політично зорієнтовану ієрархію: римо-католицьку, греко-католицьку та православну, яка хоч і «становила нікчемну менчість» (слова В. Антоновича), проте мала підтримку майже третини посполитих.

Щоб зарадити справі, Римський Папа Климент VIII (1592 – 1605 рр.) намагався переконати К. Острозького, який був у той час екзархом патріарха в Речі Посполитій, в недоцільності його боротьби з унією. Він закликав князя не йти проти волі Апостольського

Престолу та „благих намірів наймилішого рицаря у Христі, сина нашого Сигізмунда”, і „не перешкоджав вчинити те, що стане справжньою утіхою і тобі, і нам, тобто те, щоб руська та римська церкви поєдналися і в єдності духа зляглися, втішаючись разом цим Господнім даром” [22, арк. 1]. Водночас Костянтин Острозький добре розумів, що нагоду втрачати неможна. А тому зажадав, щоб король негайно „повернув до давнього стану грецьку церкву”, усунув митрополита та решту ієрархів, які уклали унію з Римом, а залишені ними бенефіції віддав шляхтичам грецького віровизнання [23, с.277-278].

Складною суспільно-релігійною ситуацією вдало скористалася Москва, яка настирливо пропонувала свої послуги „захисту” православного табору від „релігійних утисків поляків”. Однак ні у московського царату, ні Московського патріархату не було для цього відповідного ресурсу: щойно визнана та піднесена до патріаршої гідності, після стосорокарічного невизнання православним світом, Московська митрополія сама ледве ставала на ноги, а Московська держава, починаючи з 1610 і по 1618 рр., перебувала в стані війни з Річчю Посполитою. Як справедливо зауважує Г. Лужницький: „У перших роках міжукраїнської ворохобні Москва маскується, робить підлазки, одначе боїться” [23, с.274]. Насправді за тих військово-політичних умов, в яких опинилися Москва, вона не могла впливати на релігійно-політичну ситуацію не те що в Центральній і Східній Європі, а навіть у себе вдома. Причиною конфлікту було бажання настановити на московський царський престол польського королевича Владислава IV Вазу. На боці Речі Посполитої воювали й козаки під проводом кошового отамана Петра Конашевича-Сагайдачного. Конфлікт завершився укладенням Деулінського перемир'я 1618 р., згідно з яким Сіверська земля з центром у Чернігові знову переходила до Речі Посполитої, а це означало, що московське духовенство мало покинути незаконно окуповану територію Київської митрополії. Його місце тут же заступило українське духовенство східного обряду, що, згідно з рішенням Берестейського собору, перебувало в єдності з Апостольським престолом. Чернігівську греко-католицьку єпархію було утворено в 1623 р. Її очолив відомий богослов і полеміст Лев Кревза. Архієпископ Смоленський та Чернігівський продовжував жорстку проуніатську політику. 1617 р. він написав блискучий апологетично-полемічний твір «Захист церковної єдності, або Докази того, чому грецька церква має бути з'єднана з латинською». Він також залишив після себе декілька рукописів, що були опубліковані по смерті. Архієпископ Лев Кревза брав участь у Львівському соборі 1629 р., що скликався за наказом короля і мав на меті виробити модель примирення православних з греко-католиками Речі Посполитої [28, с.117].

Встановивши контроль над Сіверською землею, польський уряд сподівалася забезпечити північний кордон від релігійно-політичної експансії Московії. Але ситуація складалася дещо інакше, оскільки 1620 р. патріарх Феофан, повертаючись Москви, відновив православна ієрархію. На Чернігівську кафедру був висвячений москвофіл ігумен Межигірського монастиря Ісайя Копинський, який пізніше став митрополитом Київським і ще більше утвердив себе, церковних ієрархів і ченців у глорифікації Московського підданства, чим спровокував церковний переворот і був усунений від управління церквою архимандритом Києво-Печерської лаври і митрополитом Петром Могилою.

Зважаючи на резонансність акту відновлення православної ієрархії, є потреба дещо глибше проаналізувати його передумови та наслідки. Чому, власне, автор присвятить свою чергову розвідку.

Висновки. Підсумовуючи аналіз причин Берестейської унії, зі всіма витікаючими з цього явища наслідками, можна стверджувати, що поширення унійної доктрини зумовило розквіт конфесіоналізму та гострої церковно-релігійної полеміки, яка стала підґрунтям для юрисдикційних трансформацій, що завершилися розколом Руської церкви (Київської митрополії). Її функціонування в ранньомодерний період відзначається складними і суперечливими процесами, головним досягненням яких можна вважати боротьбу й забезпечення права на свободу совісті та віросповідання, що неодмінно вела до чим раз чіткішого увиразнення процесу конфесіалізації георелігійного простору не лише Речі Посполитої, а й всієї Європи і навіть Азії. Цей процес мав щонайменше два вияви: з одного боку, він завершився остаточним розмежуванням конфесій, а з іншого – ознаменував відновлення єдності Київської митрополії з Апостольським престолом, що вело до безповоротного відходу значної частини Руської церкви від Константинополя, однак, аж ніяк,

не деформації східно-християнського обряду. Приєднання древньої Київської митрополії – найбільшої церкви у Центрально-Східній Європі – до структури Католицької церкви, як Вселенської, ознаменувало початок якісно нових змін у її внутрішньому житті. З іншого боку, це було також і своєрідною інвестицією в релігійно-духовний і культурний простір європейської цивілізації, адже богослови Київської митрополії майже нічим не поступалися католикам. Водночас найважливішим досягненням унії є її політичне значення, вона стала і залишається найнадійнішою перешкодою у реалізації ідеї Москва – «Третій Рим». Історично склалося так, що маємо три Рима. До того ж, існують такі християнські спільноти, які не визнають гегемонії влади жодного й, за принципом: Москва нам не – мати, а Рим нам – не тато, будують свій власний „Другий Єрусалим” (наприклад – Українська Православна Церква Київського Патріархату).

Відпрацьовуючи філософію та теологію розколу, уніатизму та прозелітизму, кожен з «Трьох Римів» сформулював для себе і нав'язує іншим до певної міри штучні ідеологеми, покликані виправдовувати їхню місієність. Однак перший Рим, який фактично ніколи не був ініціатором жодних уній (в т. ч. й Берестейської), а впродовж усієї історії наполягав на єдності й абсолютному підданстві Римському Папі, вважає, що сумна доля спіткала «Другий Рим» якраз через те, що той відмовився визнавати традиційну для першого Риму еклезіально-канонічну концепцію, в основу якої покладено принцип визнання верховенства влади Римського Первосвященника над усією Церквою Христовою.

Література

1. Августин (Маркевич), архієпископ. Уніатство: богословські аспекти / Августин Маркевич. – Київ – Львів, 2010. – 231 с.
2. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологическою Комиссиею: у 5-ти т. – СПб., 1846 – 1853. – Т. 3. – 453 с.
3. Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния / Амвросий Погодин. – М., 1994. – 456 с.
4. Антонович В. Нарис становища православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. // Розвідки про церковні відносини на Україні–Руси XVI – XVIII ст. / В. Антонович. – Львів, 1990. – Т. VIII. – Препринт. – Львів, 1991. – С. 83–146.
5. Архивъ Юго-Западной России. – Ч. 1. – Т. 1. Акты, относящиеся к истории православной церкви въ Югозападной Россіи / Изд. М. Юзефовичем. – К.: Временная комиссия для разбора древних актов, 1859. – LXXXVII, 554 с.
6. Великий А., ЧСВВ. Українське християнство: причинки до історії Української церковної думки / А. Г. Великий. – Рим: Видавництво О. Василян, 1969. – Передрук – 1990 – Еспанія. – 221 с.
7. Великий А., ЧСВВ. Українське християнство: причинки до історії Української церковної думки / А. Г. Великий. – Рим: Видавництво О. Василян, 1969. – Передрук – 1990 – Еспанія. – 221 с.
8. Великий А. З літопису християнської України / А. Г. Великий. – Рим, 1969. – Кн. 3. – 346 с.
9. Вільчинський О. В продовження дискусії навколо ідеї „подвійної єдності” / О. В. Вільчинський [Електронний-ресурс]. – Режим доступу: <http://theology.in.ua/ua/bp/discussions/theme/40990/>
10. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: у 4-х томах / І. Власовський. – Репринт. – Нью Йорк, 1956. – Т. I. – 395 с.
11. Воронин О. Історичний шлях УАПЦ / О. Воронин. – Кенсінгтон (США): Воскресіння, 1992. – 136 с.
12. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Б. Гудзяк / Пер. з англ. – Львів, 2000. – 426 с.
13. Дворнік Ф. Слов'яни в європейській історії та цивілізації / Ф. Дворнік / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 512 с.
14. Дмитриев М. Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской Церковной Унии 1595 – 1596 гг. / М. В. Дмитриев. – М.: Изд-во Московского университета, 2003. – 320 с.
15. Дмитриев М. Концепції в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. / М. В. Дмитрієв // Історичний контекст укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління. Матеріали перших «Берестейських читань». – Львів, Івано-Франківськ, Київ (16 жовтня 1994 р.) / ред. Б. Гудзяк. – Львів, 1995. – С. 39 – 73 (дискусія. – С. 74 – 100).
16. Історія релігії в Україні: у 10 т. // Редкол. А. Колодний (голова) та ін. – К.: Центр духовної культури, 1996 – 1998. – Т. 2. Українське Православ'я / За ред. проф. П. Яроцького. – 1997. – 376 с.
17. Карташев А. История Русской Церкви / А. В. Карташев. – М.: Изд-во Эксмо, 2005. – 912 с.

-
18. Колодний А. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози / А. М. Колодний (тематична збірка вибраних статей і тез). – К., 2009. – 450 с.
 19. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан: монографія / А. М. Колодний, Л. О. Филипович. – Львів, 1996. – 320 с.
 20. Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография / Сост. и ист.-биогр. очерк В. А. Замлинского; Примеч. И. Л. Бутича. – К.: Изд-во при Киев. Ун-те, 1989. – 736 с. («Памятники исторической мысли Украины»).
 21. Липинський В. Релігія і Церква в історії України / В. Липинський. – Філадельфія, 1925. – 112 с.
 22. Лист папи Климента VIII до князя Острозького Костянтина з приводу неприйняття ним унії. Копія з XIX ст. 3 квітня 1604 р. // ЦДІА України у м. Львові. – Ф. 129. – Оп. 1. – Спр. 386. – 1 арк.
 23. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української церкви / Г. Лужницький. – Львів: Свічадо, 2008. – 640 с. Лурье В. Руское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками / В. Лурье. – М.: Три квадрата, 2010. – 296 с.
 24. Паславський І. До генези Берестейської унії / І. Паславський // Київська Церква. – 2001. – № 1. – С. 136 – 142.
 25. Паславський І. Між Сходом і Заходом: Греко-католицька церква як феномен української національної культури / І. Паславський // Дзвін. – 1990. – № 10. – С. 100 – 107.
 26. Сенік С. Передумови Берестейської унії / С. Сенік // Основні документи Берестейської унії. – Львів, 1996. – С. 5 – 47.
 27. Сокол С. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII в. / С. Ф. Сокол. – Минск, 1984. – 188 с.
 28. Шевченко В. Православно-католицька полеміка і проблеми унійності в житті Русі-України до берестейського періоду / В. В. Шевченко. – К.: Преса України, 2002. – 416 с.
 29. Шевченко В. Унійні колізії другої половини 1595 – жовтня 1596 років. Два берестейські собори: триумф і трагедія / В. В. Шевченко // Визвольний шлях. – 2005. – Кн. 6-7. – С. 46-112.
 30. Шкрібляк М. Роль Львівської та Перемишської єпархій в унійних процесах кінця XVI – початку XVIII століть / М. В. Шкрібляк. – Кандидатська дисертація на здобуття наукового ступеня канд. іст. наук. – Остріг, 2007. – 193 с.
 31. Шкрібляк М. Унія та уніатизм: український вимір / М. В. Шкрібляк // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. 1: Україно-ватиканські відносини в контексті супільних і міжконфесійних проблем / За заг. ред. д. філос. н. А. Колодного. – Івано-Франківськ – Київ, 2008. – С. 346-354.
 32. Шкрібляк М. Конфлікт між Львівським Свято-Успенським братством і єпископом Гедеоном (Балабаном) як визначальний чинник Берестейської унії / М. В. Шкрібляк // Питання історії України. Збірник наукових статей. – Чернівці: Зелена Буковина, 2006. – Т. 9. – С. 17-21.
 33. Шкрібляк М. Унійні пошуки Костянтина Острозького як форма стабілізації церковно-суспільних відносин / М. В. Шкрібляк // Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. Серія філософія. – Вип. 240-241. – Чернівці: Рута, 2005. – С. 37-44.
 34. Шмеман А., протопресвітер. Исторический путь Православия / А. Шмеман. – К.: Пролог, 2003. – 416 с.
 35. Яковенко Н. Реформа грецької церкви: унія, оновлення православ'я. – [Інтернет ресурс]. – Режим доступу // <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult235.htm>
 36. Ясениця П. Річ Посполита обох народів / П. Ясениця. – Варшава, 1997. – 462 с.
 37. Bendza M. Prawosławna diecezja Przemyska w latach 1596 – 1681 / M. Bendza. – Warszawa: Chrzescijanska academia teologiczna, 1982. – 267 s.
 38. Likowski E. Historia unii Kosciola ruskiego z Kosciolem rzymskim / E. Likowski. – Poznań: Leite ber i spółka, 1875. – 287 s.
 39. Wisner H. Rokosz Zebrzydowskiego / H. Wisner. – Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1989. – 80 s.

Summary

Shkribliak Mykola. The spread of the Uniate Ruthenian church doctrine in the early modern period: causes and consequences. The article considers the historical backgrounds, main causes and results of revival of Uniate doctrine in Orthodox environment in the late 16th century. The author gives definition to main tendencies and forms of realization of church-religion policy by Sigismund III, Polish king, directed toward embodiment of Berest Council arguments of 1596 and the struggle of Orthodox believers with Uniatism in early 17th century. It is proven that Berest Council, forced from “above”, caused clear social and religious structure of society. It brought denominational stratification during Ukrainian early modernism which is still clearly seen today. **Keywords:** Kyiv Metropolitan, Apostolic throne, interchurch dialogue, Berest Church Union, council, church-religious policy, confessions.