

Микола Шкрібляк (м. Чернівці)

**БЕРЕТЕЙСЬКА ЦЕРКОВНА УНІЯ: СПЕЦИФІКА УКЛАДЕННЯ,
ПАРТИКУЛЯРНИЙ ХАРАКТЕР ТА АМБІВАЛЕНТНІСТЬ РЕЦЕПЦІЙ**

Здійснено комплексний історіософський аналіз складних і суперечливих процесів церковно-релігійного життя Української церкви (Київської митрополії) наприкінці XVI – початку XVII ст., переломним моментом яких стало розширення комунікативного простору між українською церковною елітою й Апостольським Престолом в Римі, витлумачено провідні тенденції та ідейно-ціннісний потенціал Берестейської унії 1596 р. в її партикулярному вияві та рецептивній амбівалентності.

Ключові слова: Українська церква, Київська митрополія, унія, унійна доктрина, еклезіологія.

Православно-католицькі відносини на рівні Української церкви (Київської митрополії) і Апостольського Престолу кінця XVI ст. мають гідну подиву історію та позначені виразною специфікою. Принаймні, незважаючи на глибоку церковну кризу, що її переживала тоді Київська митрополія, вона все ще залишалася активним суб'єктом релігійного буття тогочасної Європи і особливо її центрально-східного регіону.

Виходячи з того, що об'єктивний науково-філософський аналіз і критична оцінка будь-якого явища, в т. ч. й Берестейської унії як визначального чинника інституційно-еклезіологічного постання в Україні-Русі «нової» Католицької церкви східного обряду (сучасна назва – Українська греко-католицька церква), вимагає не лише ретельної реконструкції пов'язаних із нею історичних подій та явищ, а й врахування суспільно-історичного тла і політичного контексту юрисдикційних трансформацій в Київській митрополії. Звідси випливає й потреба наукового обґрунтування нової структурно-функціональної концепції витлумачення унії як еклезіологічної формули церковної єдності, її богословського змісту і соціальної значущості. Відтак, філософський аналіз генези та наслідків Берестейської унії, певна річ, потрібно розпочати з аналізу основних чинників, які зумовили, з одного боку, інституційно-еклезіологічне постання киево-руської «версії» католицизму, а з іншого – загострили потребу зміщення ідейно-еклезіологічних і духовно-ментальних пріоритетів, що, в свою чергу, актуалізували пошуки і формування нової української національно-церковної ідентичності.

Мета розвідки полягає в актуалізації потреби ґрунтового історіософського аналізу основних подій та явищ, які увиразнюють суспільно-історичне тло і визначають провідні тенденції церковно-релігійних трансформацій наприкінці XVI ст., переломним моментом яких стало розширення комунікативного простору між Українською церквою (Київською митрополією) і Апостольським Престолом у Римі.

Для досягнення окресленої мети поставлено такі завдання: проаналізовано основні чинники змін ієрархічно-структурних та юрисдикційних устремлень української національно-церковної еліти епохи раннього модерну; здійснено комплексну історіософську об'єктивізацію світоглядно-ціннісних детермінант піднесення унійної доктрини та її наслідків; витлумачено провідні тенденції науково-теоретичного осмислення Берестейської унії в його рецептивній амбівалентності.

Ми свідомі того, що в своїх оцінках Берестейської унії можемо наразитися на їх несприйняття, наприклад, з боку огієнкознавців, для яких унія – це найбільше лихо, що спіткало наш народ, бо, буцімто, саме вона «принесла Україні тяжкий занепад, Руїну і смерть самостійного життя» [6, с. 8]. Тут маємо на увазі В. Антоновича, І. Власовського, Д. Дорошенка, Н. Полонську-Василенко та ін. Значною мірою вони перебували під впливом конфесійно заангажованого ієрарха, який покинув свій народ і, в пошуках спокійнішого життя, спочатку емігрував у Чехію, пізніше у Швейцарію, а у вересні 1947 р. – до Канади, де у серпні 1951 р. був обраний предстоятелем Української греко-православної церкви з осідком у Вінніпегу [3,

с. 307–309; 10]. Наше твердження про нову національно-релігійну ідентичність та церковність, оформлення яких стало логічним завершенням унійного руху єпископату Київської митрополії (Української церкви) кінця XVI ст. суперечить концептуальному контексту багатьох світських учених, які також, не менш критично ставилися до унії. У цьому зв'язку варто згадати І. Франка та М. Драгоманова і передусім тому, що вони так і не зуміли розгледіти глибинні мотиви, якими керувалися унійні натхненники в їхніх доленосних поривах. Ці вчені мудрували про унію не як богослови, і навіть не як історики Церкви, а як дослідники полемічної літератури в її соціально-політичному та історіософському контексті. Наприклад, І. Франко, аналізуючи полеміку І. Вишенського і П. Скарги, зізнавався, що він є «далеким від того, щоб вдаватися в рішення, хто з обох спорячих зі становища теологічного має рацію» [14, с. 122]. Ігноруючи еклезіологічні засади та духовно-культурний потенціал церковної унії, І. Франко називав її «однією із найфатальніших ілюзій людського духу» [14, с. 208], бо, начебто, унія є «запереченням самих основ християнства, поворотом до римської державності нібито на релігійнім, а властиво на політичнім полі» [14, с. 208].

Водночас не можна було не помітити, що саме з унією пов'язаний вплив польського чинника на формування ренесансного світогляду українського народу, його розвою та національного поступу. Великий Каменярь писав, що унія «відчиняла нарозстіж двері для впливів західних на нашу суспільність» [14, с. 143]. І це справді так, адже православні, особливо прогресивна її верства, охоче сприймала ідеї європейського гуманізму, польської моделі взаємин Церкви і держави тощо, не кажучи вже про активне залучення західноєвропейських католицьких зразків книжної вченості, церковної архітектури, малярства та форм методологічного ресурсу церковно-релігійного дискурсу.

Насправді ж, хиба багатьох дослідників церковної унії, в т. ч. й І. Франка, полягає, передусім у тому, що вони прагнули обґрунтувати руйнівну соціально-політичну домінанту унії як такої, що «ввела в руський народ незгоду і ненависть і страшенно ослабила Русь» [14, с. 208]. Проте йшлося тоді не стільки про церковно-юрисдикційний вибір Української церкви, скільки про обґрунтування цивілізаційної, політико-ідеологічної та духовно-культурної стратегії розвитку українського соціуму в умовах бездержавності. Насправді, не унія ослаблювала Україну-Русь, а церковні і політичні сліпці, які, спекулюючи на ідеї християнської єдності та захисту давньої «батьківської» віри, штовхали її у прірву політичного небуття. Інша хиба багатьох дослідників полягає в тому, що вони доволі часто абсолютизують зовсім другорядні чинники церковного об'єднання, які, однак, не були домінантними. Таке однобічне ставлення до унійного руху завадило їм виявити в унії Київської митрополії з Апостольським Престолом той позитивний потенціал, що був закладений у самій її ідеї і який неминуче вів і веде до інтеграції України в європейський духовно-культурний простір. Найбільшою хибкою таких філософських рефлексій є те, що їх автори, засуджуючи методи запровадження унії, поширювали це ставлення безпосередньо на саму унійну ідею і, оцінюючи акт церковної єдності, ігнорували її загальноєвропейський історичний, цивілізаційний контексти. Розглядаючи унію як «містечкове» явище, вони нехтували такими важливими етапами міжцерковного діалогу Київської митрополії з Римом, які ми спостерігаємо за святительства митрополита Григорія Цамблака (1414–1419 рр.) і митрополита Ісидора (1436–1439 рр.), а також митрополита Йосипа Болгариновича (1497–1501 рр.), який «наслідуючи митрополита Мисаїла», запевняв Римського папу Олександра IV (1492–1503 рр.) у вірності Флорентійському сповіданню віри [5].

Проте найбільш невиправданою і гідною осуду компонентою дослідницького погляду згаданих філософів, істориків, богословів, на нашу думку, є те, що цей негатив в оцінці Берестейської унії вони намагалися поширювати на всю подальшу діяльність самої УГКЦ. Інша проблема полягає в тому, що багато дослідників, беручи за взірець спосіб їх філософування, так і не встояли перед спокусою в оцінках

причин, а головне – наслідків Берестейської унії. О. Прицак, зокрема, доводить, що критичне ставлення щодо Берестейської унії з боку М. Драгоманова вплинуло на формування поглядів і оцінок цього явища навіть М. Грушевським [13, с. 9]. На нашу думку, цей вплив – мінімальний і говорити про упередженість і необ'єктивність цього історика немає підстав. Те, що його узагальнення іноді не співзвучні з поглядами О. Прицака, можна пояснити передусім тим, що останній формував їх здебільшого на «діаспорній» версії уявлень про тодішні церковно-релігійні та духовно-культурні трансформації в Україні.

Про наукові здобутки у цій царині в радянський період говорити не доводилося, а, тим паче, сподіватися на позитивну оцінку унійних пошуків єпископатом Київської митрополії наприкінці XVI ст. тодішніми науковцями, оскільки за тих умов «штати релігієзнавчих інституцій формувалися під пильним контролем владних органів» [8, с. 437], які в існуванні греко-католицизму бачили велику загрозу побудови «раю» на землі без Бога. Так, професор А. Колодний, зізнаючись в тому, чим їм доводилося займатися на догоду більшовицькому режимові, стверджує: «Ми сприймали і пропагували сфальсифіковану російськими авторами – і світськими і богословськими – історію християнства, його конфесій на українських теренах. Для нас уніати поставали найзапеклішими ворогами українського народу. І це при тому, що саме при активній підтримці Української Греко-Католицької Церкви (особливо в діаспорі) вдалося зберегти українство» [8, с. 438].

Водночас, маємо зазначити, що наукова література містить чимало підходів до визначення та характеристики причин церковної унії 1596 р. Проте її аналіз дає підстави вбачати домінування лише двох діаметрально протилежних підходів: надмірне узагальнення та надмірну деталізацію. А при їхньому витлумаченні й оцінці здебільшого застосовується або явно апологетичний, або ж яскраво виражений критичний підхід. Між тим, найновіший аналіз і переоцінку причин та наслідків Берестейської унії знаходимо у працях І. Шевціва [16]. Про надмірне узагальнення причин Берестейської унії слушно висловлював Д. Блажейовський: «Усі автори подають, що головною причиною Берестейської унії був брак порядку в Київській православної церкві й загальний занепад релігійного життя серед світського духовенства та монашества» [2, с. 112]. Дехто з церковних істориків, щоб надати унійним пошукам винятково духовного авторитету, стверджує, що найголовнішими причинами унії було якраз глибоке усвідомлення Флорентійського поєднання: «Не дивлячись на спротив Москви, що прагнула стати «Третім Римом», на ворожі настанови поляків, українство сприйняло рішення Флорентійського собору радо, бачачи в них порятунок національної та церковної справи», – стверджує католицький теолог В. Завірач [4, с. 61–62]. Цей дослідник має рацію, оскільки саме на цьому наголошувало українське духовенство у листі до Римського папи Климента VIII: «...рішилися [...] приступити до згоди і до єдності, яку мала Східна церква із Західною, і котру наші предки заключили на Флорентійському соборі, щоб проживати у святій Злагоді» [12]. Майже дослівно це ж саме продублювали учасники собору в Берестейській унійній декларації 1596 р. [11].

Загалом, наукова література чомусь надто мало говорить про вплив і значення пофлорентійської духовної атмосфери на розвиток церковно-релігійного життя Української церкви, хоча тут маємо цілком очевидні підстави говорити про своєрідний пофлорентійський релігійно-культурний «єкуменізм, який утвердився в середовищі «повізантійських» та «новоєвропейських» духовних еліт, а головне, «сягнув інтелектуальних середовищ українсько-білоруських земель» [15]. На цю тенденцію звертав увагу ще І. Франко, коли стверджував: «Прикінці XV віку повіяло по Русі новим, європейським духом» [14, с. 221]. І справді, в той час відбувся нечуваний підйом у формуванні української літературної традиції: німець-католик Швайпольт Фіоль видрукував на замовлення православного єпископа Перемишля богослужбові тексти церковнослов'янською мовою, а православний Франциск Скорина здійснив переклад Святого Письма не з канонічних для Православної

церкви грецьких текстів, а з латинських і чеських; Юрій Дрогобич (Котермак) присвятив свою першу друковану «ластівку» під назвою «Прогностична оцінка поточного 1483 року» Римському папі Сиксту IV (1471–1484 рр.), а також віршований панегірик латиною [15].

Виходячи з того, що Ферраро-Флорентійський собор справді був найбільш представницьким зі всіх унійних зібрань, а також те, що його рішення з канонічного погляду еклезіально вивірені і, нарешті, що одна із провідних ролей у цьому соборі належала митрополиту Київському Ісидору (1436–1439 рр.), багато дослідників обґрунтовують твердження, що українська паства, а надто ж її єпископат, усім єством змагали до сповнення заповіді Ісуса Христа: «Щоб усі були одно» (Ін. 17, 21). Отже, згідно із такими узагальненнями, потрібно думати, що саме еклезіологічна та сотеріологічна складові є визначальними в унійному русі ієрархів Київської митрополії. Без перебільшення, якщо уважно придивитися до рішень соборів і передсоборних нарад 1590–1595 рр., на яких розроблялися варіанти програми об'єднання церков, що, врешті-решт, завершилися урочистим проголошенням церковної унії в Бересті, то стає зрозумілим: теологічний аспект, еклезіологічний і сотеріологічний його компоненти є добре помітними в них, хоча викристалізувалися вони поступово. Спочатку у деклараціях, листах чи постановках наголошувалося, не стільки на єдності, скільки на бажанні підпорядкуватися Римському папі, щоб визнавати його «одного Архіпастиря і правдивого Намісника св. Петра на римських престолах, Святішого Папу, своїм пастирем, мати його своїм Головою, йому завжди підлягати і його слухати» [9, с. 257].

Таке настирливе бажання підпорядкуватися Риму продиктоване необхідністю звільнитися від патріархів Сходу [1, с. 79–80], які делегували позаієрархічним структурам права церковного судочинства аж до відсторонення духовенства від управління церковними справами. Чим далі унійний рух ставав структурованішим, а його ідейно-еклезіологічні засади обґрунтованішими: «Ми відділені, хоч є синами однієї Матері – Святої Католицької Церкви», – проголошували унійні архітектори у тексті Торчинської декларації [11]. Виходячи з того, що єдність у Церкві Христовій є однією із фундаментальних передумов для досягнення спасіння (Єфес. 4, 5–6), можна говорити про сотеріологічний та еклезіологічний аспекти церковної унії 1596 р.

Між тим, якими б не були спонуки ієрархів Київської митрополії до унії з Апостольським Престолом, а також те, що стояло на першому місці в її програмі, цілком очевидно, що піднесення унійної доктрини виникає на тлі конкретних світоглядно-ціннісних, церковно-релігійних і етнопатристичних перетворень, які й обумовили ініціативу єпископів у розробці засад об'єднання церков. Прихильники унії вважали, що відновлення церковної єдності з Римською церквою – це їхній пастирський обов'язок: «Ми, підписані єпископи, заявляємо, що це наш обов'язок дбати про спасення душ, як наших, так і довіреного Богом християнського народу, Христового стада, та привести його до згоди і єдності» [9, с. 256–257]. Отже, зовсім несправедливо буде твердити, що Берестейська унія, як і всі інші унії, котрі були укладені до неї, мають суто політичні передумови. Зокрема, А. Шмеман вбачає певний генетичний зв'язок між усіма уніями і прагне довести, що вони продиктовані виключно політичними інтригами. «І ось, тягнеться цей облудний ланцюг переговорів, суперечок, обіцянок, брехні, що ніколи не завершується, і в якому є все, окрім головного: бажання єдності та жалю за істинним виповненням Церкви Христової... Перелічити ці спроби тут неможливо. Скажемо лише те, що у Візантії вони були майже виключно питанням політичним» [16, с. 319]. За цією логікою, необхідно визнати, що Берестейська унія – це не політичний проект, а бажання сповнити Заповіт Христа, «щоб усі були одно» (Ів. 17, 21).

До того ж, ми знаємо, що відправним пунктом діяльності церковного собору і фундаментальним принципом формулювання його положень є визначення: «нехай

гору візьме те, що угодно Духові Святому, а не нам (тобто отцям собору)» – це з одного боку, а з іншого, якби справа церковної єдності Київської митрополії з Апостольським Престолом була лише «політичною інтригою», то церква, яка виникла на ґрунті піднесення унійної доктрини, не стала б церквою, яка ось уже упродовж майже півтисячі років живить дух і тіло української нації, забезпечуючи їй гідне місце у європейському цивілізаційному просторі, а головне – веде свою паству до осягнення Царства Божого. Якщо би постання УГКЦ було суто політичним проектом сильних світу цього, то вона давно би розділила долю Візантійської чи Московської церков, одержимих ідеєю «Другого» та «Третього» Риму, а насправді – біблійного Вавилону – «великої блудниці», що стала «житлом бісів і пристановищем усякому нечистому духові...», бо лютим вином блуд одіяння свого напоїла всі народи, царі земні любо діяли з нею...» (Одкр. 18, 2–3).

Благо, сучасні дослідники сходяться на тому, що унія не була «результатом змови римо-католицьких кіл», «затією Риму» чи «польсько-єзуїтською інтригою» Але тут важливо розуміти й інше, а саме те, що Київська митрополія виступила рівноправним суб'єктом унійного процесу, ба більше, домоглася укладення унії на сформульованих саме нею засадах, а не Римом чи Варшавою. Це засвідчує її самостійність і внутрішню сформовану еклезіологію, її авторитет, а не неспроможність встояти під тиском політичних маніпуляцій Варшави, Москви чи Риму. У ці жорна потрапила та частина Української церкви, яка не підтримала унію. На нашу думку, сучасним українським церквам якраз бракує того історичного досвіду боротьби за власну національно-релігійну та духовно-культурну ідентичність, який мали ієрархи Київської митрополії наприкінці XVI – на початку XVII ст.

У цьому контексті не зайвим буде визначити та окреслити й головні соціально-правові та політично забарвлені чинники, які не менше, аніж еклезіологічні та сотеріологічні детермінанти, впливали на відхід Київської митрополії від Константинополя і з'єднання з Римом. Саме вони, поєднуючись та впливаючи одні на одних, визначали динаміку і стратегію обґрунтування унійної доктрини серед православних українців Речі Посполитої. До них відносимо:

- світський протекторат над Київською митрополією польських королів, у плани яких не входило створення належних умов для збереження національно-релігійної самобутності українського народу в межах релігійно-політичної структури держави;

- рішучий наступ контрреформаційного руху, головною метою якого була не лише боротьба з інакодумством в його протестантському вимірі, а й боротьба за навернення в лоно Католицької церкви «схизматиків»;

- поспішні, нерозважливі, а почасти неканонічні дії східних патріархів Антиохійського Йоакима та Константинопольського Єремії II, з яких перший заклав основи для кардинального реформування інституту братства і цим самим сприяв вивищенню їхньої ролі у внутрішньому житті Української церкви, а другий – здійснив низку радикальних заходів у Київській митрополії, що мали вкрай негативні наслідки, оскільки розбалансували її внутрішній устрій і поглибили ієрархічну кризу;

- тенденція до втручання у внутрішні справи Київської митрополії східних емісарів та вплив на внутрішнє життя церкви позаієрархічних структур («світського елементу») стала детермінантою іншої дифузії внутрішнього життя Київської митрополії, а саме – порушення або ж відвертої відмови дотримуватися принципів соборності і соборноправності. Спочатку це окреслилося в інституті церковних братств, які не підкорялися владі єпископа, а згодом і серед єпископату, коли єпархіальні архієреї не дослуховувалися й не підпорядковувалися волі собору. Ігноруванню означеними вище принципами сприяло щонайменше два чинники. Перший з яких полягав у тому, що у східному церковному праві канонічно не чітко визначені принципи соборноправності та соборності, а другий – обумовлений грубими порушеннями та зловживаннями щодо виборного начала в Руській церкві, яке замінено правом роздавання «хлібів» і «столиць» духовних, тобто найвищих церковних посад;

- релігійно-експансіоністська політика Московської держави, що відіграла роль каталізатора у церковно-релігійних трансформаціях українського народу ранньомодерного періоду і відобразила суть визначальної причини Берестейської унії. Наголошуючи на державній єдності та єдності навколо одного пастиря – Римського папи, польський уряд сподівався закрити православну проблему, що в силу утвердження Московського Патріархату 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 «піклування» про одновірців Москва прагнула перебрати на себе місію «оборонниці святого православ'я» у Східній Європі на тлі занепадаючої Візантії.

Але поза цим, хотілося б зазначити, що український віруючий тієї епохи, схоже, добре усвідомлював: рятує не буква, а Дух (2 Кор. 3, 6–8). А відтак, сприймав унійні виклики як проблему, що вимагала нагального розв'язання. Така настанова зумовила радикальну структуризацію суспільства, наслідком якої стало те, що окремим його прошаркам передано багато важливих управлінських функцій, як і ті, хто мав потенційні можливості їх набути – миряни та шляхта, прагнули поширювати на внутрішнє церковне життя. Це призвело до боротьби за сфери впливу в церкві. Українська шляхта й братства, кожен окремо, розпочали активну боротьбу, спрямовану на підпорядкування церковних інституцій і духовно-культурного процесу загалом. Ієрархія не могла їм успішно й ефективно протидіяти, оскільки суспільний авторитет, як і правове становище православного духовенства в Речі Посполитій, були серйозно підірвані. Це є тими визначальними детермінантами негараздів в Українській церкві, що спонукали її ієрархів до пошуків виходу з кризи шляхом прилучення до динамічного посттридентського життя Католицької церкви.

У цьому зв'язку варто також звернути увагу на канонічний аспект Берестейських соборів, що проходили у жовтні 1596 р. Певна річ, що об'єктивну відповідь на це запитання можуть дати лише фахівці з церковного права. Однак, зрозуміло, що така відповідь значною мірою залежатиме від того, хто кого вважає за вищу духовну владу в церкві – главу конкретної помісної церкви чи якогось чужоземного єпископа, нехай і уповноваженого кимось із патріархів. Останнє є особливо актуальним у контексті сучасних церковно-релігійних запитів українського народу, який саме завдяки позиції останніх не може зреалізувати власне історичне, канонічне і моральне право – мати одну помісну Українську церкву.

Канонічне право визначає, що скликання соборів, на яких вирішуються найважливіші питання церковного устрою, є прерогативою її глави, а «єпископам одного народу належить знати першого серед них, і визнавати його як главу, і не чинити нічого з того, що перевищує їх владу без погодження з ним. Робити ж кожному тільки те, що стосується його єпархії і місць (міст і селищ), які йому належать» [7, с. 12]. Беззаперечним залишається той факт, що укладення церковної унії Київської митрополії з Римом було правочинним актом з державно-парламентарного погляду, оскільки він схвалений урядом Речі Посполитої – держави, до якої входили тоді етнічні землі України-Руси та легітимізований польським сеймом як найвищим законодавчим органом влади, до якого належали представники різних етнічних груп та віросповідань.

Міжцерковні взаємини кінця XVI ст., що були зумовлені різними за природою і значимістю чинниками, уже на ранній стадії свого формування та розвитку, набули ознак унійності. Їхніми головними рисами є те, що вони мали яскраво виражений ідейно-еклезіологічний і сотеріологічний контексти. Далеко не другорядну роль у піднесенні унійної доктрини відігравав і політичний чинник, однак він не був визначальним.

Незважаючи на те, що православно-католицький діалог на рівні Київської митрополії спочатку відбувався цілком стихійно і, навіть, досягнувши свого

кульмінаційного моменту, так і не знайшов підтримки всієї повноти Української церкви, не дивлячись також і на те, що й понині не припиняються дискусії щодо канонічності його результатів, важко заперечити той факт, що потреба у міжконфесійній співпраці була продиктована часом. Піднесення унійної доктрини в середовищі православної церковно-політичної еліти Речі Посполитої – це вияв своєрідної, однак адекватної реакції на ті суспільно-релігійні та суспільно-політичні перетворення, що визначали стан і перспективу розвитку киево-руського християнства в умовах чужоземного впливу і власної бездержавності.

Полемічна боротьба між католиками і православними у Речі Посполитій почалася задовго до Берестейської унії. Першість у ній належить ордену єзуїтів, але першість у розробці унійної програми і доктринальних засад об'єднання церков – духовному проводу Української церкви. Ухвалення артикулів унії – це результат кількарічних соборових зібрань і засідань єпископату Київської митрополії, більшість з яких відбулася в Бересті, починаючи з 1591 р. Партикулярний характер унійних ініціатив і відсторонення від унійного руху патрона православних українців, князя К. Острозького спровокувало нечуваний суспільно-релігійний конфлікт, що супроводжувався гострим ідеологічним протистоянням. Однак, перешкодити постанову нової церковної юрисдикції нікому не вдалося.

Між тим, у результаті гострої міжконфесійної церковно-релігійної полеміки в тогочасній богословській літературі закладалися нові теоретично обґрунтовані принципи опозиції сакрального і профанного, раціонального та ірраціонального, а, отже, формувалися додаткові богословські і релігійно-філософські джерела ідейно-ціннісного осмислення віроповчальних засад Церкви Христової. Усе це мало й чітку національну проекцію, оскільки створювало підґрунтя для формування автохтонних джерел церковно-релігійної самобутності українського етносу і його національної свідомості в умовах бездержавності та конфесіалізації церковно-релігійного життя Речі Посполитої потридентської епохи.

Список використаних джерел

1. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссией: у 5-ти томах. – СПб, 1846–1853. – Т. 5. – С. 79–80.
2. Блажейовський Д. Берестейська ре-унія та українська історична доля і недоля / Д. Блажейовський. – Львів: Каменяр, 1995. – Т. 1. Внутрішня вартість медалі. – 646 с.
3. Головченко В. І. Огієнко Іван Іванович. (2/14). 01. 1882 р. – 29. 03. 1972 р.) / В. І. Головченко // Державні політичні та громадські діячі України. – К., 2002. – Кн. 1. – С. 307–309.
4. Завірач В. Флорентійський Вселенський Собор і Берестейська Унія / В. Завірач // Католицький щорічник. – 1997. – С. 58–65.
5. Ідея партикулярної унії (Берестейська Унія 1596) та православної універсальної унії (митр. Петро Могила) в Київській Церкві. – [Інтернет-ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kyrios.org.ua/theology/ecumenism/1756-ideja-partikuljarnoyi-uniyi-berestejska-unija-1596-ta-pravoslavnoyi-universalnoyi-uniyi-mitr-petro-mogila-v-kiyivskij-tserkvi.html>.
6. Іларіон, митрополит. Українська Церква за час Руїни (1657–1687). – Вінніпег: Українське Наукове Православне Богословське Товариство, 1956. – 564 с.
7. Книга правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і Святих Отців / Пер. Чокалюк С.М. – Київ: Преса України, 2008. – 366 с.
8. Колодний А. Післяслово керівника Відділення релігієзнавства / А. М. Колодний // Релігієзнавство України. В 2-х книгах. Книга перша: Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. – К., 2013. – 439 с.
9. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом / Г. лужницький. – Філадельфія: Вид-во «Америка», 1954. – 640 с. – іл., ім. покажчик.
10. Ляхоцький В. А. Просвітитель: Видавничо-редакторська діяльність Івана Огієнка (митрополита Іларіона) / В. А. Ляхоцький. – К.: Вид-во імені Олени Теліги, 2000. – 528 с.
11. Основні документи Берестейської унії / За ред. С. Сенік. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 5–47.
12. Послання Київської ієрархії Римському Архидієєві з 12/22 червня 1595 р. // ОДБУ. – С. 60–65.
13. Пріцак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського / О. Пріцак. – Київ – Кембрідж, 1991. – 80 с.
14. Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – Т. 30 / І. Я. Франко. – К.: Наук. думка, 1983. – 619 с.
15. Швидченко Я. Берестейська унія: історичне тло й амбівалентність реєпції. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/history/2087-berestejska-uniya-istorichne-tlo-ta.html>.
16. Шевців І. Унія як чинник національного збереження / Іван Шевців // Україна і Ватикан в контексті

культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. Серія наукових збірників. Зб. № 3. За заг. редакцією д. філос. н. П. Яроцького та ін. – Київ, 2009. – С. 110–119. 17. Шмеман А., протопресвітер. Исторический путь Православия / А. Шмеман. – К.: Пролог, 2003. – 416 с. 18. Шкрібляк М. Історіографія унійної проблематики: провідні тенденції та підходи / М. Шкрібляк // Богословський вісник: Збірник наукових праць. № 3. – Чернівці: Рута, 2010. – С. 255–279. 19. Шкрібляк М. Уніатизм і проблеми унійності в епоху середньовіччя / М. Шкрібляк // Феномен релігії у творах античних і середньовічних мислителів: Колект. Монографія / За ред. В. О. Балуха. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. – С. 282–303.

Mykola Shkriblyak

BREST CHURCH UNION: SPECIFICS OF ESTABLISHMENT, PARTICULAR CHARACTER AND AMBIVALENCE OF RECEPTIONS

The complex historiosophical analysis of complex and contradictory processes of church and religious life of Ukrainian Church (Kyiv Metropolis) at the late 16th – early 17th century is given. Its turning point led to the expansion of the communication space between the Ukrainian elite and the Church of the Apostolic See in Rome. The author interpreted the leading trends and ideas and values potential of the Union of Brest in 1596 in its particular manifestation and receptive ambivalence.

Key words: *Ukrainian Church, Kyiv Metropolis, union, uniate doctrine, ecclesiology.*

Сергій Жилюк (м. Острог)

**АВТОКЕФАЛЬНИЙ ЦЕРКОВНИЙ РУХ ЖИТОМИРЩИНИ
НА ПОЧАТКУ 1990-Х РР.**

У статті висвітлено історію виникнення автокефального церковного руху на Житомирщині на початку 1990-х рр., зосереджено увагу на ролі місцевих українських політичних діячів та Владика Іоана (Боднарчука) у цьому процесі.

Ключові слова: *Житомирщина, автокефальний церковний рух, Іоан (Боднарчук).*

Виникнення автокефального руху на Житомирщині було адекватним віддзеркаленням суспільно-політичного контексту, закономірним наслідком зіткнення різних рівнів національного усвідомлення та різних типів історичної пам'яті. Варто відзначити, що напередодні незалежності України вже існували дві паралельні, антагонічно налаштовані православні церкви – УПЦ та УАПЦ. «Отже, – зауважує В. Єленський, – до 1991 р. в Україні остаточно склалися вогнища багатобічного міжцерковного конфлікту, гостроту якого детерміновано особливостями історичного розвитку країни, а конкретні параметри – закладено радянською церковною політикою, перебігом політичної боротьби кінця 80-х – початку 90-х рр., церковною свідомістю, колективною пам'яттю та етнопсихологічними рисами суб'єктів конфлікту» [1, с. 90].

Цей базисний компонент конфліктогенного потенціалу однаковою мірою проявлявся як у розстановці політичних сил, так і в прихильності до них релігійних організацій. У процесі поглиблення демократизації та розростання національно-визвольного руху на Житомирщині, позиції політичних сил та церков виразно окреслилися на початку 1990 р. У Житомирі демократичний табір тоді поділявся загалом на прихильників Руху (україномовна та національно свідомі частина) та прихильників Громадський фронт сприяння перебудові (далі – ГФСР), переважно російськомовні активісти якого відкидали необхідність відродження української мови чи наповнення демократичного руху українським національним змістом. Згідно з довідкою апарату уповноваженого, який відслідковував настрої віруючих, УАПЦ відверто демонструвала свою прихильність до Руху і Української республіканської партії (далі – УРП), католики і баптисти виявляли симпатії до ГФСР, інші релігійні громади залишались індивідуальними щодо політичних уподобань і цікавились тільки проблемами релігійного духовного відродження [2, арк. 6]. У згаданій довідці зазначалось, що «УПЦ стоїть осторонь політичної діяльності» [2, арк. 6], але в дійсності архієпископ Житомирської і Овруцької і Овруцький Іов (Тевонюк) та частина