



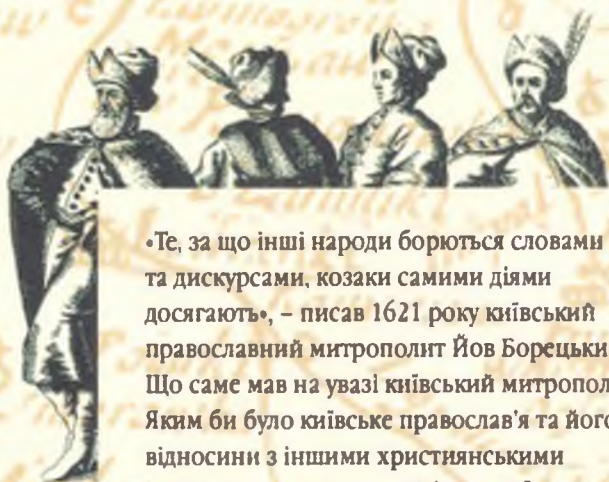
Сергій Плохій

НАЛИВАЙКОВА ВІРА:

Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні



КРИТИКА



•Те, за що інші народи борються словами та дискурсами, козаки самими діями досягають», – писав 1621 року київський православний митрополит Йов Борецький. Що саме мав на увазі київський митрополит? Яким би було київське православ'я та його відносини з іншими християнськими і нехристиянськими релігіями, якби не залучення українського козацтва до релігійного конфлікту XVI–XVII століть, і якою могла бути доля українського козацтва, якби воно залишилося осторонь від тогочасної релігійної боротьби? Пошук «реальних» відповідей на ці та інші «віртуальні» питання у багатій на драматичні події і яскраві особистості українській історії кінця XVI – середини XVII століття і складає головний зміст цієї книги.

Сергію Плохті

ISBN 966-7679-86-1



Serhii Plokhy

The Cossacks
and Religion in Early
Modern Ukraine

OXFORD UNIVERSITY PRESS

Oxford 2001

Сергій Плохій

Наливайкова віра:
Козацтво та релігія
в ранньомодерній
Україні

Видання друге,
виправлене

КРИТИКА

Київ 2006

Знаний історик-україніст, директор Програми дослідження українських церков Канадського інституту, професор Албертського університету Сергій Плохій у своїй монографії аналізує участь козаків у релігійній боротьбі першої половини XVII століття та вплив релігії на самоусвідомлення цього молодого суспільного прошарку. Залучивши широкий масив історичних джерел, автор розглядає засадничий для формування української ідентичності сюжет у контексті загальноєвропейських процесів: контрреформації та конфесіялізації громадського й політичного життя, а також ствердження абсолютизму. Книжка є істотним внеском в дослідження не лише релігійної свідомости, але й політичної культури та ідеології ранньомодерної доби.

Авторизований переклад з англійської
та редакція українського тексту

Софії Грачової

На обкладинці та в оформленні книжки використано
гравюри з «Опису України...» Гійома Левасера де Боплана

Видання підготовано та здійснено у співпраці
з Інститутом Критики та за спільної підтримки
Програми досліджень Східної України ім. Ковальських
і Центру досліджень історії України ім. Петра Яцика
Канадського інституту українських студій
Албертського університету в рамках програми
«Західна історіографія України» (випуск 5)

*Мойй
родині
з вдячністю
присвячую*

Зміст



До українського читача	9
Передмова	11
Вступ	14
<i>Розділ 1. Українське козацтво</i>	<i>32</i>
Витоки	32
Від військового реєстру до суспільного стану	52
Козацька держава	72
<i>Розділ 2. Релігійна криза</i>	<i>93</i>
Між Римом і Константинополем	93
Берестейська унія	108
Розділена церква	119
<i>Розділ 3. Борці за віру</i>	<i>136</i>
Як козаки православними стали	140
Відновлення митрополії	150
Козаки та ієрархи	165
Козацькі повстання	176
<i>Розділ 4. Стан, релігія та нація</i>	<i>192</i>
Шляхетська нація	201
Від козаків до русинів	213
Виклик сарматизму	221
<i>Розділ 5. Релігійна війна</i>	<i>230</i>
Козацьке коріння	230
Православні проти католиків	234
Християни проти іудеїв	248





<i>Розділ 6. Гетьман посланий Богом</i>	268
Козаки та монархізм	270
Божественне обрання	283
Гетьманські свячення	292



<i>Розділ 7. Гетьмани та митрополити</i>	302
Спадщина Петра Могили	303
Богдан Хмельницький і Сильвестр Косов	314
Дві столиці	332



<i>Розділ 8. У пошуку православного монарха</i>	348
Інтелектуальні витоки малоросійства	354
Останній оплот православ'я	369
Релігійна дипломатія	388
Православний протекторат: декларації та реалії	403

Висновки	423
----------------	-----

Список скорочень	435
------------------------	-----

Бібліографія	437
--------------------	-----

Джерела	437
---------------	-----

Література	448
------------------	-----

Показчик імен і географічних назв	486
---	-----

До українського читача



«Наливайкову віру» вперше було опубліковано англійською мовою у видавництві Оксфордського університету наприкінці 2001 року. Значну частину її було написано українською, а первинні версії окремих розділів навіть з'явилися протягом 90-х років минулого століття в різних українських виданнях. Отож, пропозицію Григорія Грабовича про видання цілого тексту книжки українською я сприйняв

з великим зацікавленням і навіть ентузіазмом.

З огляду на короткий час, що минув від виходу англійського видання, я вирішив не робити в українському варіанті суттєвих змін і доповнень, окрім виправлення очевидних друкарських помилок. Отже, український варіант відрізняється від англійського, насамперед, назвою, де до сухого британського означення «The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine» додано заголовок «Наливайкова віра», який англomовному читачеві нічого не говорить, але має виразне смислове навантаження в українській історичній традиції. Як можна прочитати в книжці, поширена у XVII столітті серед опонентів православної церкви практика іменування православних «наливайками» пов'язувала православну віру з козацьким повстанням, і тому ця назва здалася мені ідеальною для книжки, яка досліджує обидва феномени.

Виконуючи приємний обов'язок, хочу пригадати імена тих людей та інституцій, які найбільше допомогли мені в приготуванні цієї праці до друку. Я щиро вдячний директорові Канадського інституту українських студій (КІУС) Альбертського університету д-ру Зенові Когуту за підтримку цього проєкту та очо

люваній ним Програмі дослідження Східної України ім. Ковальських за фінансову підтримку цього видання. У видавництві «Критика» особлива подяка належить головному редакторові професорові Григорію Грабовичу за пропозицію видати цю книжку, а також відповідальному редакторові п. Андрієві Мокроусову за його невтомну та наполегливу працю над проєктом і п. Софії Грачовій за редагування українського рукопису та майстерний переклад тих частин книжки, що були написані англійською. Нарешті, я хотів би висловити подяку Центру імені Петра Яцика при КІУСі та його директорові д-ру Франку Сисину за сприяння в роботі над цим виданням і за готовність залучити його до серії україномовних видань «Західна історіографія України».

Ця книжка приходить в Україну із заходу, але насправді вона тільки повертається до читача, з думкою про якого її було написано.

Сергій Плохій

11 серпня 2005 р.
Едмонтон, Канада

Передмова



Цю книжку я писав на двох континентах упродовж десятиліття, що виявилось з кожного погляду переломним для країн Східної Європи та історіографії цього регіону. Зміни, які відбулися, не могли не позначитися на характері написаного. Розпочавши працювати над книжкою в Україні наприкінці 1980-х років, я мусив зважати на тогочасні обставини й уникати посилань на Михайла Грушевського та «одіозних» західних істориків. Завершуючи працю над рукописом в Канаді, я не лише мав вільний доступ до літератури, якою не міг користуватися в Радянському Союзі, і змогу посилатися на будь-якого автора зі своєї теми, але й збагатився досвідом роботи над науковим виданням «Історії України-Руси» Грушевського в англійському перекладі.

Під час роботи в мене нагромадилося чимало моральних боргів перед багатьма людьми та інституціями як у Старому, так і в Новому світі. Я хотів би скористатися нагодою подякувати тим, хто найбільше посприяв мені у здійсненні цього проєкту. Моя особлива подяка належить Франкові Сисину: без його багаторічної допомоги, підтримки й заохочення ця книжка, навіть якби й з'явилася, відчутно програвала б у якості. Він постійно обговорював зі мною зміст книжки, ділився копіями архівних матеріалів із польських і російських архівів і був уважним читачем першого варіанту моєї праці. Я також глибоко вдячний своєму колезі Мирославу Юркевичу, редакторові з багаторічним досвідом, за його численні поради щодо змісту та бібліографічного спорядження книжки. Він ретельно й зі знанням справи зреда-

гував мій англійський текст і переклав ті частини, які було написано українською.

Я також вдячний Зенонові Когуту за підтримку та висловлені в численних бесідах поради щодо змісту та структури книжки. Крім того, мені стали у великій пригоді зауваження Пола Бушковіча, о. Юрія Мицика, Михайла Дмитрієва, Івана-Павла Химки та Пітера Роланда, зроблені на різних стадіях праці над рукописом. Отець Юрій, Едвард Фрам і Татьяна Яковлева щедро ділилися зі мною науковими матеріалами та бібліографічною інформацією, за що я складаю їм окрему подяку. Терміно логічним консультаціям Андрія Горняткевича я завдячую адекватним відтворенням англійською багатьох українських, польських і російських богословських термінів.

Дуже корисним було для мене обговорення різних аспектів питань, порушених у книжці, зі Степаном Величенком, о. Борисом Гудзяком, Наталею Пилип'юк і Ярославом Ісаєвичем, а також із моїм колишнім наставником у Дніпропетровському університеті Миколою Ковальським, колегами з НАН України Наталею Яковенко, Олексієм Толочком і Василем Ульяновським.

Мою працю над книжкою уможливила підтримка кількох інституцій і добродійних фондів. Особливо хочу відзначити підтримку, яку мені надали Центр досліджень історії України імені Петра Яцика і Програма досліджень українських церков Канадського інституту українських студій при Альбертському університеті. У великій пригоді мені стала й співпраця з історичним факультетом і факультетом слов'янських і східноєвропейських досліджень Альбертського університету, де я викладав як професор-гість, а також грант для східноєвропейських науковців, який надала Асоціація університетів і коледжів Канади.

Я сердечно дякую Душанові Беднарському, який склав покажчик до книжки, і Пітерові Матилайнену, який раз у раз допомагав мені розв'язувати комп'ютерні проблеми, що виникали під час роботи над книжкою в Едмонтоні. Цінну допомогу в редагуванні бібліографії до книжки надала Лада Баса. Окрема подяка належить Рут Пар, редакторці відділу історичної літератури Видавництва Оксфордського університету, чий інтерес до плану-проспекту моєї книжки заохотив мене підготувати цю працю до друку. Я вдячний також двом анонімним рецензентам, чий заува-

ження було враховано в остаточній редакції тексту. За всі наявні хиби та недоліки, звісно, відповідаю я сам: розвиток комп'ютерних технологій усунув «інституцію» секретаря-друкарки, а відтак авторам годі списувати власні помилки на когось, крім себе самих.

На завершення я хочу висловити глибоку вдячність членам своєї родини. Цієї книжки не було б, якби не повсякчасне сприяння, заохочення та самопожертва моєї дружини Олени і готовність моїх дітей, Андрія та Олесі, миритися з моєю тривалою відсутністю під час наукових відряджень. Їм я і присвячую цю книжку.

Вступ



Українське козацтво, перші згадки про яке в історичних джерелах походять з кінця XV століття, було одним із соціальних феноменів, породжених існуванням відкритого степового кордону між осілим землеробським населенням Східної Європи та кочовиками євразійських степів. Цей кордон простягався на тисячі кілометрів від гирла Дунаю на Заході до тихоокеанських низовин на Сході. Різні цивілізації в різний спосіб давали собі раду зі степом та небезпекою, яка звідти походила. Китайці намагалися відгородитися від степових напасників велетенською укріпленою стіною. Держави на європейському степовому кордоні, як-от Литовське князівство, Польське королівство та Московське царство (згодом Російська імперія) створювали систему укріплених міст для захисту власних кордонів. Згодом ці укріплені оселі стали базою для озброєного східнослов'янського населення, що прийняло тюркську назву козацтва.

Козацтво внаслідок життя на «рухомому кордоні» виробило специфічні суспільні інституції та традицію вольнолюбства й незалежності від органів центральної влади. Воно не тільки захищало степовий кордон, але й стало знаряддям поступового відвойовування степу в кочовиків та його господарського освоєння.

Українське козацтво проіснувало близько 300 років і було ліквідоване разом з козацькими автономними інституціями в другій половині XVIII століття. 1775 року було розгромлено Запорозьку Січ, осідок козацької вольниці на Нижньому Дніпрі, а частину козаків переселено на нові території Російської імперії –

на Кубань. У 1780-х роках завершилася інкорпорація Гетьманщини автономного козацького утворення на Лівобережній Україні, до складу Російської держави. Ліквідація українського козацтва відбувалася в рамках політики централізації Російської імперії, її уможливило фактичне «закриття» причорноморського степового кордону після перемог російських військ над Османською імперією та нейтралізація, а згодом поглинення Росією Кримського ханства — головного джерела степової небезпеки¹.

Попри відносно мирний відхід з історичної арени українське козацтво залишило глибокий і неоднозначний слід в історичній пам'яті українського та сусідніх народів. У польській історичній свідомості, яка, принаймні почасти, сформувалася під впливом яскравих образів з романів Генрика Сенкевича, українським козакам тривалий час належала роль не просто соціального бунтівника, але національного зрадника, чия вперта прив'язаність до власної церкви та етносу зруйнувала Річ Посполиту. В єврейській традиції українське козацтво та перша фаза повстання під проводом Богдана Хмельницького (1648–1649 роки) тісно пов'язані з однією з найтрагічніших сторінок історії, коли у вирі козацького повстання загинули численні єврейські громади України. В українській історичній пам'яті та історіографії козащина залишила унікальний слід, справжню глибину якого можна зрозуміти, порівнявши його з трактуванням російського козацтва в російській історіографічній традиції. Якщо провідники росій-

¹ Про долю українських козаків див. загальні історії козацтва: Gunther Stokl, *Die Entstehung des Kosakentums* [=Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München. 3] (Munich, 1953); Philip Longworth, *The Cossacks* (New York, Chicago, San Francisco, 1969); Albert Seaton, *The Horsemen of the Steppes. The Story of the Cossacks* (London, 1985).

Серед монографій західними мовами, присвячених саме українському козацтву, слід зазначити такі: Linda Gordon, *Cossack Rebellions: Social Turmoil in the Sixteenth-Century Ukraine* (Albany, N.Y., 1983); Carsten Kumke, *Führer und Geführte bei den Zaporoger Kosaken: Struktur und Geschichte kosakischer Verbands in polnisch-litauischen Grenzland (1550-1648)* (Berlin, 1993); Leo Okinshevich, *Ukrainian Society and Government 1648-1781* (Munich, 1978); Orest Subtelny, *The Mazepists: Ukrainian Separatism in the Early Eighteenth Century* (Boulder, Co., 1981); Zenon Kogut, *Російський централізм і українська автономія: Ліквідація Гетьманщини. 1760–1830* (Київ, 1996); Михайло Грушевський, *Історія України-Руси, Т. 7: Козацькі часи до року 1625* (Київ, 1995)

ського козацтва, як-от Кондратій Булавін та Ємельян Пугачов, посідають у російському історичному наративі відносно маргінальні позиції, поступаючись за популярністю своїм антагоністам – царям Петру I та Єкатерині II, то українські козацькі гетьмани на кшталт Богдана Хмельницького та Івана Мазепи практично монополізували увагу дослідників відповідних періодів української історії, а козацтво стало одним з головних символів української історичної ідентичності².

Тема цієї книжки – взаємозв'язок козацтва та релігії. Я досліджую роль козаків у релігійному конфлікті, який розпочався в Україні наприкінці XVI століття, та вплив релігії на ідеологію, поведінку й ідентичність козацтва. Другим аспектом цієї теми є наслідки козацького втручання в релігійні справи для української православної церкви та її стосунків з іншими церквами та релігійними групами.

Ця книжка досліджує період з кінця XVI до середини XVII століття – часи зростання козацтва та його перетворення на окремий суспільний стан. Цей процес супроводжували козацькі повстання проти Речі Посполитої, які розпочалися виступом під проводом Криштофа (Кшиштофа) Косинського 1591 року й тривали аж до повстання під проводом Богдана Хмельницького в середині XVII століття. У цей період стабільного розвитку козацтва як військової, соціальної та політичної сили відбулося також формування його ідеологічної орієнтації, виявом якої стала, серед іншого, участь козаків у релігійній боротьбі, що точилася тоді в Україні.

Релігійна криза в Україні була тісно пов'язана з укладенням 1596 року Берестейської унії між частиною київської православно-

² Про роль козацтва у формуванні української історичної свідомості див. Frank E. Sysyn, «The Reemergence of the Ukrainian Nation and Cossack Mythology», *Social Research* 58, № 4 (Winter 1991): 845–864; він же, «The Changing Image of Hetman», *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 46, № 4 (1998). S. 531–545; Serhii Plochy, «Historical Debates and Territorial Claims: Cossack Mythology in the Russian-Ukrainian Border Dispute», *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia* (Armonk, N. Y. – London, 1994). – P. 147–170; він же, «Revisiting the Golden Age: Mykhailo Hrushevsky and the Early History of the Ukrainian Cossacks». Introduction to Mykhailo Hrushevsky, *History of Ukraine-Rus'*. Vol. 7: *The Cossack Age to 1625*, ed. Serhii Plochy and Frank E. Sysyn, with the assistance of Uliana M. Pasicznyk, Translated by Bohdan Struminski (Edmonton – Toronto, 1999). – P. xxvii–lii.

ної митрополії та римською курією. Ця регіональна унія багато в чому ґрунтувалася на принципах Флорентійської унії східного та західного християнства 1439 року й передбачала збереження обряду православної церкви за умови прийняття католицьких догматів і юрисдикційного підпорядкування папству. Флорентійські традиції та спроби укладення нової церковної унії відновилися в Римі після Тридентського собору і, принаймні почасти, були пов'язані з бажанням надолужити на сході Європи ті втрати, яких зазнала католицька церква в Західній і Центральній Європі внаслідок реформації³.

Одним із засновків цього дослідження є підхід до вивчення релігійної кризи в Україні кінця XVI – першої половини XVII століття як частини загальноєвропейських реформаційних зрушень, що призвели до конфесіялізації релігійного та світського життя. Отже, спричинені реформацією зміни є в нашій праці тим контекстом, в якому відбувалося запровадження церковної унії та зіткнення контрреформаційного католицизму зі східноєвропейським православ'ям. Активну участь у цьому зіткненні взяло українське козацтво.

Історіографія приділила чималу увагу активному втручанням козаччини в релігійну боротьбу, в якій козаки, починаючи з перших десятиліть XVII століття, виступали на боці переслідуваної урядом православної церкви. Не менш знайомими є факти активного застосування релігійних гасел у козацьких рухах, насамперед, під час повстання під проводом Богдана Хмельницького. Натомість менше знайомим і майже цілковито недослідженим залишається до сьогодні вплив релігійних ідей на світогляд, правові та політичні погляди українського козацтва. Саме ці питання, що стосуються пов'язаних з релігією політичних, соціальних і культурних уявлень, ставлень і стереотипів, а також

³ Як висловився з цього приводу один з провісників Берестейської унії, Бенедикт Гербест, «тепер же відступи ти німці від римського Петра, можливо Господь Бог, як в Індії, так і в нашій Русі (народ) з нами поєднає». Див.: Benedykt Herbest, «Wypisanie drogi», *Historia literatury Polskiej*, red. Michał Wiszniewski (Krakow, 1845), vol. 7. – S. 569–581, тут S. 579.

Про передісторію Берестейської унії див.: Borys A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest* (Cambridge, Mass., 1998); Oscar Halecki, *From Florence to Brest (1439–1596)* (Hamden, Conn., 1968).

панівного в тогочасному суспільстві релігійного та політичного дискурсу, перебувають у фокусі нашої уваги.

Намагаючись зосередити своє дослідження, насамперед, на зазначених вище проблемах, я постав, як і слід було сподіватися, перед цілим шерегом труднощів. По-перше, складним завданням є виокремлення з загальної маси ідей, уявлень і стереотипів XVI–XVII століть саме тих, які були так чи інакше пов'язані з релігією та релігійною боротьбою. У реформаційний та постреформаційний період релігійні уявлення становили одну з підвалин, на яку спиралися політичні, соціальні та правові погляди й концепції, тому виокремити їх можна лише з певною часткою умовності. Водночас, ця інкогнітна штучна сепарація релігійного компоненту із суміші багатьох інших складників тогочасного суспільно-політичного мислення та дискурсу є абсолютно необхідною передумовою дослідження. Здійснюючи це виокремлення, нам часто доводилося йти досить вузькою стежиною, уникаючи, з одного боку, крайнощів марксистських уявлень про релігію та релігійні ідеї як оболонку для висловлення секулярних ідей, мотивів і концепцій, а з другого – спокуси подавати цілу ідеологію епохи як суто релігійний феномен.

Ще однією проблемою, яку довелося долати, працюючи над цією книжкою, була досить обмежена джерельна база. Вивчення історії народних мас або цілого народу, який не мав власної держави та впорядкованої архівної служби і чий власні архіви не збереглися, завжди створює для історика додаткові труднощі. Насамперед, це стосується історії уявлень, стереотипів та ідентичностей, адже за умов відсутності або обмеженості творених досліджуваною соціальною групою джерел дуже важко відтворити її погляд на саму себе та навколишній світ. Саме такою «німою», чи, радше, «напівнімою» соціальною групою є українське козацтво, про яке ми тільки частково довідуємося з гетьманських листів та універсалів (збережених, переважно, в чужих архівосховищах), а більше покладаємося на джерела позаукраїнського походження.

Одним зі способів подолати зазначені вище труднощі для мене стало застосування міждисциплінарного підходу та аналіз якнайширшого масиву доступних джерел з політичної, соціальної, інтелектуальної та культурної історії України кінця XVI – початку XVII століття. Ще одним способом є застосування методів «мікроісторії» для відтворення втрачених і призабутих способів

ранньомодерного мислення та реконструкції процесу формування релігійних, політичних, соціальних і культурних ідентичностей у козацькій Україні. Офіційні документи козацької адміністрації та православної церкви, полемічна література, тексти договорів, ухвали польських сеймів у справах козаків і православної церкви, дипломатична кореспонденція та листи урядовців, що зберегли інформацію про погляди козацького проводу та, меншою мірою, козацьких низів, стали основою цього дослідження.

Важливим джерелом наших уявлень про думки, ідеї та стереотипи козацтва є інформація, представлена в іноземних дипломатичних документах про козацькі повстання та заворушення. Особливу цінність для нашого дослідження становлять матеріали російської дипломатичної служби, які досить добре збереглися та значною мірою були опубліковані протягом ХІХ та ХХ століття. Московські дипломатичні документи, з огляду на їхній характер та обставини створення, не дають вичерпної відповіді на питання, чому і як ухвалювалися ті чи інші рішення царського двору, але містять, прямо або в переказі московських дипломатів і писарів, слова та промови українських духовних осіб і козаків. Ці матеріали являють собою унікальне джерело для дослідження релігійних та інших елементів дискурсу тогочасної України та про Україну. Однак у праці з цими, як і з іншими, джерелами дипломатичного походження відкритим залишається питання, якою мірою вони відображають слова та погляди самих українців, а якою – думки та уявлення московських урядників, які склали ці документи⁴.

З історіографічного погляду, серйозну перешкоду для дослідження становить брак праць із історії ідей і соціального середовища, в якому вони існували. За відсутності синтетичних праць з історії української релігійної та політичної думки ранньо-

⁴ Див. публікації московських джерел про російсько-українські стосунки у виданнях: Пантелеймон Кулиш, ред., *Материалы для истории воссоединения Руси*. Т. 1 (Москва, 1877). *Акты ЮЗР* (Санкт-Петербург, 1861–1892), Т. 3, 10, 14; *Воссоединение Украины с Россией*. Документы и материалы [=ВУР], ред. П. П. Гудзенко и др., Т. 1–3. (Москва, 1954). Найновішим додатком до цього корпусу документальних джерел є збірка: Лев Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польских отношениях конца 40х–80-х гг. XVII века*, ч. 1: *Источники времени гетьманства Б. М. Хмельницкого* (Москва, 1998)

модерного періоду реконструкція релігійних, політичних, соціальних і культурних уявлень та їхнього взаємозв'язку особливо ускладнюється⁵. Певною мірою зараджує тут значно краща, але все ж недостатня, розробка цих питань у польській історіографії. Польські дослідження відтворюють панівні в тогочасній Речі Посполитій ідеї та концепції, а отже, подають певний контекст для дослідження поглядів і уявлень, які панували в українських землях польсько-литовської держави⁶. Натомість праці російських істориків і дослідників історії літератури розглядають різноманітні аспекти політичної культури та дискурсу Московської держави, перед якими постали в середині XVII століття українські православні еліти, і до творення яких вони, певною мірою, були причетні⁷.

⁵ Певний виняток із правила становлять численні історії української літератури, які містять загальну характеристику «полемічної літератури» XVI–XVII століть, тобто релігійної полеміки того періоду. Див.: Михайло Возняк, *Історія української літератури*, Т. 2, Ч. 1 (Львів, 1922); Dmytro Cyzyev's'kyj, *A History of Ukrainian Literature: From the 11th to the End of the 19th Century* (Littleton, Colo., 1975). Особливий інтерес для історика української релігійної та політичної думки становить «Історія української літератури» Михайла Грушевського, який зацікавився історією суспільно-політичної думки й намагався охопити та представити у своїй праці весь доступний йому «полемічний» матеріал. Спробу огляду філософської думки того періоду див. у книжці: В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій, *Гуманістичні і реформативні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.)* (Київ, 1990).

⁶ Історію польських політичних ідей та інституцій висвітлюють такі праці: Juliusz Bardach, Bogusław Lesnodorski, Michał Pietrzak, *Historia państwa i prawa polskiego* (Warszawa, 1979). S. 183–254; Antoni Mączak, «The Structure of Power in the Commonwealth of the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *A Republic of Nobles. Studies in Polish History to 1864*, ed. J. K. Fedorowicz (Cambridge, 1982). P. 109–134; Wojciech Kriegerseisen, *Sejmiki Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku* (Warszawa, 1991); Edward Opaliński, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie* (Warszawa, 1995). Опубліковані політичні, філософські та релігійні тексти польських авторів див. у виданнях: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, ed. Zbigniew Ogonowski, 2 t. (Warszawa, 1979); *Pisma polityczne z czasow panowania Jana Kazimierza Wazy, 1648–1668: publicystyka, eksorbitancje, projekty, memorialy*, red. Stefania Ochmann-Stanisawska, Т. 1: 1648–1660 (Wrocław, 1989).

⁷ Про політичну думку Московії XVI–XVII століття див.: В. Е. Вальденберг, *Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской*

Щодо традиційних для української історіографії тем, пов'язаних, здебільшого, з політичною та військовою історією козацтва, то тут не випадає скаржитися на брак уваги з боку дослідників. Так само добре висвітлено фактографічну історію зв'язків українського козацтва з православною церквою, оскільки ця тема віддавна перебуває в центрі уваги та дискусій конфесійно заангажованих істориків. Російська імперська і, насамперед, православна історіографія традиційно приділяла та велику увагу боротьбі козаків проти Польщі, католицизму та унії, на захист православ'я та «русскої народности»⁸. Польська історіографія XIX та перших

политической литературы от Владимира Святого до конца XVI века (Петроград, 1916); А. А. Зимин, *И. Е. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVII века* (Москва, 1958); Н. М. Золотухина, *Развитие русской средневековой политико-правовой мысли* (Москва, 1985); Л. Н. Пушкарёв, *Общественно-политическая мысль России: вторая половина XVII века* (Москва, 1982). Див. також дослідження з історії московської суспільно-політичної та релігійної думки, що належать російським історикам літератури: И. Ю. Будовниц, *Русская публицистика XVII века* (Москва и Ленинград, 1947); Я. С. Лурье, *Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV начала XVI в.* (Москва, 1960); А. Н. Робинсон, *Борьба идей в русской литературе XVII века* (Москва, 1974); А. С. Елеонская, *Русская публицистика второй половины XVII века* (Москва, 1978). Застосуванням семиотики в дослідженні російської політичної та релігійної ідеології вирізняються праці Бориса Успенського. Див.: Б. А. Успенский, В. М. Живов, «Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России», в кн.: Б. А. Успенский, *Избранные труды*, Т. 1, *Семиотика истории. Семиотика культуры* (Москва, 1994). – С. 110–218; Б. А. Успенский, «Раскол и культурный конфликт XVII века», там само. – С. 333–387; він же, *Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)* (Москва, 1998)

⁸ Одним із зачинателів цієї традиції в російській імперській історіографії був Микола Костомаров (див., наприклад, його працю «Богдан Хмельницький» – різні видання). Щодо російської православної історіографії, то див. трактування цих питань у класичній праці з історії російської церкви митрополита Макарія (Булгакова), *История Русской Церкви*, Т. 1–12 (Санкт-Петербург, 1864–1886), тут Т. 11. – С. 182–628, Т. 12. – С. 535–591. «Историю» Макарія було перевидано з ґрунтовними навчовими коментарями з нагоди святкування 850-річчя Москви 1998 року. Див. також текст цієї праці в інтернеті: www.magister.msk.ru/library/history/makary

десятиліть ХХ століття, здебільшого, бачила в козаках примітивних бунтівників, позбавлених будь-яких вищих ідейних та релігійних мотивів і лояльностей, і стверджувала, що їх підбурювало проти унії та католицизму православне духівництво⁹.

Українська національна історіографія, на чолі з її найвидатнішим представником Михайлом Грушевським, формувалася, здебільшого, в східній, православній Україні та вбачала в тій підтримці, що її надавало козацтво гнаній православній ієрархії, союз народу й інтелігенції на українській національній платформі та виступ козаччини на захист українських національних інтересів¹⁰. Українська католицька історіографія, і в Західній Україні, і за кордоном, у справі трактування взаємин козацтва та релігії опинилася в складній ситуації, оскільки її представники, здебільшого, розривалися між двома лояльностями: до власної, переслідуваної козаками церкви, та до української національної традиції, візитівкою якої став образ українського козака¹¹. Специфічну спадщину залишила в цій ділянці радянська історіографія, яка в zenіті свого розвитку побороювала релігію та «український буржуазний націоналізм» (із його історичним символом – козацтвом) і водночас намагалася пояснити більшість історичних подій крізь призму класової боротьби, а згодом – «одвічної дружби» російського та українського народів¹². Надзвичайна політизованість і конфесіялізованість підходів до проблеми взаємин

⁹ Ці та схожі ідеї більшою чи меншою мірою поділяли численні польські історики, від Юліяна Бартошевича до Францішка Равіти-Гавронського та такого солідного дослідника історії України, як Александр Яблоновський. Див. огляд польських досліджень ХІХ – початку ХХ століть з історії козаччини та католицько-православних взаємин у кн.: Stephen Velychenko, *National History as Cultural Process. A Survey of the Interpretations of Ukraine's Past in Polish, Russian and Ukrainian Historical Writing from the Earliest Times to 1914* (Edmonton, 1992). – Р. 54–63. Схожу до польських авторів позицію займав також Пантелеймон Куліш у своїй праці «История воссоединения Руси», Т. 2. Див. критику поглядів Куліша в «Історії України-Руси» Грушевського, Т. 7. – С. 391–392.

¹⁰ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*. – Т. 7. – С. 388–479.

¹¹ Див. трактування взаємин козаччини та православ'я в популярній, але ґрунтованій на широкому колі раніше недоступних римських джерел праці о. Атанасія Великого, *Злитопису Християнської України*, Т. 4–6. (Рим, 1971–1973).

¹² У післявоєнний період офіційний підхід до дослідження історії України було сформульовано у «схвалених» ЦК КПРС *Тезисах о 300-летии*

козацтва та релігії, з одного боку, негативно позначилася на дослідженні теми, а з іншого – привернула до неї увагу провідних істориків, які створили міцне фактографічне підґрунтя для майбутніх досліджень. Особливо тут треба відзначити внесок патріярха української національної історіографії Михайла Грушевського, який залишив фундаментальну, не перевершену до сьогодні за повнотою та рівнем джерельного аналізу історію українського козацтва (до середини XVII століття), опубліковану як VII–X томи його «Історії України-Руси»¹³.

Одним з набутків історіографії українського козацтва є вихід істориків другої половини XX століття у сферу дослідження українського державотворення доби Богдана Хмельницького. Інтерес до цієї теми був помітний уже у відповідних томах «Історії України-Руси» Грушевського, але особливу увагу їм приділили історики, які тою чи іншою мірою перебували під впливом державницької школи української історіографії. Певною мірою переломними для цієї школи стали еміграційні праці Олександра Оглобина, в яких він перейшов від розпочатих Іваном Крип'якевичем досліджень над козацькою державою середини XVII століття¹⁴ до вивчення політичних поглядів Богдана Хмельницького й проблеми взаємин світської та духовної влади в Гетьманщині¹⁵. Ця тема привернула особливу увагу істориків у незалежній Україні, які присвятили кілька спеціальних праць формуванню політичної програми Богдана Хмельницького та історії української державної ідеї¹⁶.

воссоединения Украины с Россией (1654–1954) (Москва, 1954); цей підхід відображають численні публікації радянських істориків, зокрема, колективна праця за загальною редакцією Юрія Кондуфора, *Історія Української РСР*, 10 т. (Київ, 1977–1979), Т. 1, кн. 2. – С. 116–25, 198–272; Т. 2. – С. 13–89.

¹³ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7–10 (Київ, 1995–1998).

¹⁴ Іван Крип'якевич, «Студії над державою Богдана Хмельницького», *ЗНТШ*, 138–140 (1925). – С. 67–81, 144–145 (1926). – С. 109–140; 147 (1927). – С. 55–80, 151 (1931). – С. 111–150.

¹⁵ Олександр Оглобин, *Думки про Хмельниччину* (Нью-Йорк, 1957); він же, «Проблема державної влади за Хмельниччини і Переяславська угода 1654 року», *Український історик* 2, № 1–2. (1965): 5–12; № 3–4 (1965). С. 11–16, тут С. 8–9.

¹⁶ Див.: Ярослав Федорук, *Зовнішнь-політична діяльність Богдана Хмельницького і формування його політичної програми (1648–серпень 1649 рр.)*

Широкий спектр проблем, пов'язаних з ідеологією повстання під проводом Богдана Хмельницького, охопив у своїй досі неопублікованій докторській дисертації канадський дослідник Степан Величенко, який спробував реконструювати та поставити в загальноєвропейський контекст суспільно-політичні погляди козацької старшини середини XVII століття¹⁷. Слід відзначити також цікаву для даного дослідження недавню працю українського історика Петра Саса про політичну культуру українського суспільства кінця XVI – першої половини XVII століття, у якій автор, спираючись на методологічні розробки та досвід польської історіографії, намагається визначити головні параметри політичної свідомості різних прошарків українського ранньомодерного суспільства, і насамперед козащини. Його огляд взаємин козацтва та православної релігії додає деякі нові елементи у пояснення вибору козацтва на користь православної церкви¹⁸. Крім праць Величенка та Саса, найтісніше з даним дослідженням пов'язані дослідження української релігійної та суспільної думки Девіда Фріка, Міхаїла Дмитрієва та Наталі Яковенко¹⁹. Окремо

(Львів, 1993); Юрій Мицик, «Політичні концепції Богдана Хмельницького: деякі аспекти реалізації», *Доба Богдана Хмельницького* (Київ, 1995). – С. 25–39; Валерій Смолій, Валерій Степанков, *Українська національна ідея. Проблеми формування, еволюції, реалізації* (Київ, 1997). – С. 10–121.

¹⁷ Див.: Stephen Velychenko, «The Influence of Historical, Political, and Social Ideas, on the Politics of Bohdan Khmelnytsky and the Cossack Officers Between 1648 and 1657». Ph. D. Thesis, London School of Economics, University of London, 1980.

¹⁸ Див.: Петро Сас, *Політична культура українського суспільства (кінець XVI – перша половина XVII ст.)* (Київ, 1998).

¹⁹ Див.: David Frick, *Meletii Smotryc'kyj* (Cambridge, Mass., 1995); він же, «“Foolish Rus”: On Polish Civilization, Ruthenian Self-Hatred, and Kasijan Sakovyc», *HUS*, vol. 18. № 3–4 (December 1994): 210–248; він же, «Misrepresentations, Misunderstandings, and Silences. Problems of Seventeenth-Century Ruthenian and Muscovite Cultural History», *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, eds. Samuel H. Baron and Nancy Shields Kollmann (DeKalb, Ill., 1997). P. 149–168; Mikhail Dmitriev, «The Religious Programme of the Union of Brest in the Context of the Counter-Reformation in Eastern Europe», *Journal of Ukrainian Studies* 17, № 1–2 (Summer-Winter 1992). P. 29–44; «Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст.», *Історичний кон-*

в цьому контексті слід відзначити студії з історії формування української національної свідомості Тереси Хинчевської-Генель, Франка Сисина, Зенона Когута, Ігоря Шевченка, Олексія Толочка та Бориса Флорія²⁰, а також статті з української інтелектуальної

текст укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління. – С. 39–73; Наталя Яковенко, «Розтятий світ: культура України-Руси в добу Хмельниччини», *Сучасність* (1994), № 4. – С. 59–70; вона ж, «Символ «Богохранимого града» в київській пропаганді 1620–1640-х років», *Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей* [=МУ], Т. 4. – С. 52–75 (Київ, 1995).

²⁰ Див.: Teresa Chynczewska-Hennel, *Swiadomosc narodowa kozaczyzny i szlachty ukraińskiej w XVII wieku* (Warszawa, 1985); вона ж, «The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossacks from the End of the Sixteenth to the Mid-Seventeenth Century», *HUS* 10, № 3–4 (December 1986). P. 377–392; Frank E. Sysyn, «Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century: The Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement», *Poland and Ukraine: Past and Present*. ed. Peter J. Potichnyj. (Edmonton – Toronto, 1980). – P. 58–82; він же, «Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690», *HUS* 10 № 3–4 (1986): 393–423; він же, «The Cultural, Social and Political Context of Ukrainian History-Writing in the Seventeenth Century», *Europa Orientalis* (Rome) 5, ed. Giovanna Brogi Bercoff (1986). – P. 285–310; він же, «The Cossack Chronicles and the Development of Modern Ukrainian Culture and National Identity», *HUS* 14, № 3–4 (1990). P. 593–607; Ihor Sevcenko, «The Rise of National Identity to 1700», *Ukraine Between East and West. Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century* (Edmonton – Toronto, 1996). – P. 187–193; Зенон Когут, «Розвиток малоросійської свідомості і українське національне будівництво», *Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України* (Київ, 2004). – С. 80–101; Олексій Толочко, «“Русь очима України”: в пошуках самоідентифікації та континуїтету», *Сучасність* (1994), № 1. – С. 111–117; Борис Флорія, «Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII століття», *Берестейська унія і внутрішнє життя Церкви в XVII столітті*. – С. 125–134; він же, «О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего нового времени», *Россия-Украина: история взаимоотношений*, ред. А. И. Миллер. В. Ф. Репринцев, Б. Н. Флорія (Москва, 1997). – С. 9–27.

Див. також статті Омеляна Прицака, Єжі Охманського. Януша Тазбіра, Гарві Голдבלата й Пола Бушковіча про руську, литовську, польську та російську ідентичності в книжці: *Concepts of Nationhood in Early Modern Eastern Europe*, ed. Ivo Banac, Frank E. Sysyn, with the assistance of I'liana M. Pasicznyk [=Harvard Ukrainian Studies]. vol. 10, № 3–4 (December, 1986).

історії та історії ментальності, що з'явилися протягом 1990-х років у київському журналі *Mediaevalia Ucrainica*²¹.

Розглядаючи в цій книжці проблеми зв'язку релігійних, політичних, соціальних і культурних ідей у світогляді українського козацтва, я намагався долучитися до дискусії про кілька ширших питань, які стали предметом дебатів у сучасній історіографії. Серед них чільне місце посідає питання конфесіялізації релігійного, суспільного та політичного життя в ранньомодерній Європі та її впливу на процеси державотворення, націєтворення та зміни балансу сил на європейському континенті. У який спосіб ці глобальні процеси позначилися на релігійному житті в Україні та як вони вплинули на долю та світогляд українського козацтва?

У найширшому сенсі конфесіялізацію можна визначити як модерний варіант християнства, що виник під час реформації, вплинувши на релігійне та суспільне життя ранньомодерної Європи по обидва боки католицько-протестантського поділу. Серед головних рис новостворених конфесій (лютеранства, кальвінізму, англіканства та католицизму) було чітке формулювання релігійних вірувань, утворення релігійно однорідних та однамітних громад, посилення церковної дисципліни, формування нового типу духівництва та розвиток тісної співпраці між державою та церквою²².

Однією з головних тез цієї книжки є те, що конфесіялізація, як явище, пов'язане з подіями реформації, контрреформації та католицької реформи на Заході, мала помітний вплив на православні землі Речі Посполитої. У відповідь на виклик Заходу київська митрополія, яка розкололася на уніятську та православну гілки, почала здійснювати власний проєкт конфесіялізації. Посилася залежність церкви від держави, що стосувалося і уніятів,

²¹ Див.: МІ' ред. Наталя Яковенко, Олексій Толочко та ін. Т. 1–5 (Київ, 1992–1998).

²² Про конфесіоналізацію та її вплив на релігійне, суспільне, політичне та міжнародне життя на Заході Європи, а також літературу до цієї теми, див.: *Heinz Schilling, «Confessional Europe», in Handbook of European History, 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation. Vol. 2: Visions, Programs, and Outcomes*, ed. by Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, James D. Tracy (Grand Rapids, Michigan, 1995). – P. 641–682; Euan Cameron. *The European Reformation* (Oxford, New York, 1991). – P. 361–388; Carter Lindberg, *The European Reformations* (Oxford, UK, and Cambridge, Mass., 1996). – P. 356–359.

яких підтримувала влада, і православних, які були до неї в опозиції. В обох церквах проявилася тенденція до зростання ролі церковної влади в питаннях внутрішньоцерковної дисципліни та контролю над чистотою віри. У той час почав формуватися новий тип білого та чорного духівництва, яке здобувало духовну освіту у вітчизняних та іноземних учбових закладах. Паралельно до цього зростала роль світського елемента у справах церкви, що в Україні добре ілюструє приклад діяльності братств, активності князів та шляхти, і, не в останню чергу, козацьке втручання в релігійні справи. Усі ці зміни, які спостерігаємо в Україні кінця XVI – середини XVII століття, мають часом прямі, часом віддалені паралелі в тих явищах, які щодо країн та церков Західної та Центральної Європи позначає термін «конфесіялізація».

Ззначаючи паралелі та схожість між конфесіялізацією на Заході та Сході, слід звернути увагу також на серйозні відмінності цих процесів. Головною з них, на нашу думку, є різний вплив конфесіялізації на християнську спільноту в цілому. Якщо на Заході, за визначенням Гайнца Шилінга, конфесіялізація означала «фрагментацію єдиного християнства часів Середньовіччя (*Christianitas latina*) на принаймні три конфесії – лютеранську, кальвіністську, або ж “реформовану”, та пост-тридентську римокатолицьку», то на Сході вона сприяла відновленню й загостренню почуття належності окремих православних церков до однієї православної ойкумени (*Christianitas orthodoxa*). Організаційно середньовічна православна церква була традиційно поділена на самостійні (автокефальні) або автономні церкви, тісно пов’язані з державною владою та місцевою національною традицією (однією з ознак якої в слов’янських землях було вживання церковнослов’янської літургійної мови). Отож, багато реформаційних ідей, пов’язаних, зокрема, з націоналізацією та «одержавленням» церковних інституцій і наближенням мови священних текстів і релігійних відправ до народних мов, не були для православних церков ані новими, ані оригінальними. З другого боку, новонабута агресивність і прозелітизм конфесіялізованих церков Заходу, і насамперед реформованого католицизму, спричинили на православному Сході потребу кодифікувати та уточнити засади й практики власної віри.

Київське православ’я, особливо за часів Петра Могили, багато в чому йшло в авангарді православної конфесіялізації. Якщо

уніятська церква в га тузі догматів задекларувала свою належність до католицизму і знайшла в Римі кваліфіковану допомогу у формулюванні, висловленні та захисті своєї нової доктрини, то православні опинилися в складнішій ситуації. Пошуки богословської мудрости в консервативній Москві (де засуджували не тільки західні, але й грецькі практики та нововведення як єретичні) та на пригнобленому турками православному Сході (де константинопольський патріярх Кирил Лукарис загравав із кальвінізмом) завершилися невдачею, і київському духівництву довелося самостійно взятися не тільки за реформу власної церкви, але й за складання власного катехизису. 1643 року після деяких поправок східні патріярхи затвердили як офіційний виклад православної віри катехизис, створений за активної участі київського митрополита Петра Могили²³. Київ явно ставав рушієм православної конфесіялізації, і руське суспільство перше відчуло на собі численні зміни, пов'язані з реформуванням релігійного та суспільного життя.

Релігійні поділи та конфесіялізація політичного життя були серед тих факторів, які сприяли зміцненню та легітимації влади світських і духовних князів у ранньомодерній Західній і Центральній Європі. Не меншу роль ці фактори відіграли у творенні того, що Гайнц Шилінг називає «балансом конфесій» на міжнародній арені²⁴. Вплив конфесіялізації державного та міжнародного життя був добре відчутний в Україні, де його проявом стала, зокрема, надзвичайно важлива роль релігії в ідеологічному обґрунтуванні та легітимації козацької державности. Характерний для Заходу зв'язок влади володаря (а водночас і цілої державної структури, яку він очолює) з божественним вибором та санкцією вповні проявився також в Україні, де гетьмана Богдана Хмельницького трактували як володаря, посланого самим Богом. Від самого початку молода козацька державність опинилася в центрі уваги поділеного чіткими релігійними та конфесійними кордонами світу й мала робити свої власні кроки на міжнародній арені, зважаючи на ці реалії. Саме таким кроком було й обґрун-

²³ Перший православний катехизис було опубліковано під назвою «Събраніе короткой науки о артикулах вѣри православно-кафоліческой» (Київ, 1645).

²⁴ Schilling, «Confessional Europe». – P. 641.

товане переважно в термінах конфесійної єдності входження козацької держави під протекторат московського царя на початку 1654 року – міжнародний акт, який у довшій перспективі змінив і баланс сил, і баланс конфесій на сході європейського континенту.

Чи позначилася релігійна боротьба та конфесіялізація, що відбувалися в київській митрополії під впливом Заходу, на процесі націїтворення на руських землях Речі Посполитої? В цьому дослідженні я стверджую, що так. Ба більше, на мою думку, цей вплив був настільки важливий, що без нього годі зрозуміти складний та суперечливий процес «націоналізації» українського козацтва, про який ідеться в цій книжці. Берестейська унія 1596 року «пробудила» українське суспільство, яке годі перебувало в стані інтелектуальної стагнації. Публікація Біблії церковно-слов'янською мовою 1581 року та поширення друкованої полемічної літератури, де обговорювали питання церковної унії та церковного й етнічного поділу, були важливими факторами, що сприяли кристалізації елементів національної свідомості в тогочасному руському (українсько-білоруському) суспільстві²⁵. На мою переконання, руська ідентичність протягом XVI–XVII століть зазнавала постійних змін, адаптуючись до кількох паралельних процесів, серед яких чільне місце посідав конфесійний поділ колишньої релігійно єдиної Русі, зміна уявлень про соціальний характер національної належності та формування окремих української та білоруської ідентичностей. В усіх цих процесах провідну роль судилося відіграти українському козацтву.

Зазначені ідеї та підходи визначили напрямок мого дослідження та структуру цієї книжки. Її перші два розділи окреслюють головні тенденції в історії розвитку української козащини й української православної церкви та визначають, у такий спосіб, соціально-політичний і церковно-релігійний контекст всього дослідження. Третій розділ досить детально розглядає залучення козацтва в релігійну боротьбу в Україні з кінця XV I до середини XVII століття. Пишучи ці розділи, я спирався на твердження, що головними факторами, які впливали на характер взаємин козацтва та релігії в українських землях був, з одного боку, процес

²⁵ Про роль релігійних поділів та літератури народними мовами в націїтворенні див.: Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism* (Cambridge, UK, 1997), особливо Р. 4–34.

формування окремого суспільного стану на основі козацького реєстру та успішні спроби козацького державотворення в часи Хмельниччини, а з іншого, релігійний конфлікт і конфесіялізація релігійного життя в Україні.

Розділи з 4 по 8 присвячено впливу на козаччину релігійних ідей та уявлень. 4-й розділ розглядає взаємозв'язок релігійних, соціальних та етнокультурних елементів у процесі формування ідентичності української козаччини. Розділ 5 присвячено визначенню ролі та місця релігійного фактору в ідеології Хмельниччини, яка, більше за будь-який попередній козацький виступ, містила еґґенти релігійної війни, з одного боку – проти католиків, а з другого – проти іудеїв. У розділах 6 та 7 розглядається комплекс релігійних і політико-правових ідей, які відчутно вплинули на процес козацького державотворення, сприявши легітимації революційної влади гетьмана й уособлюваної ним держави та визначенню балансу між гетьманською та митрополичою владою в козацькій Україні. У завершальному 8-му розділі досліджується роль православ'я в укладенні міжнародних альянсів. Особливу увагу приділено проблемі встановлення діалогу між польсько-литовською та московською Руссю на базі релігійної спорідненості та ролі створеного в такий спосіб дискурсу в рішенні Богдана Хмельницького перейти під протекторат Московії.

У цій книжці я широко вживаю термінологію, що стосується домодерних політичних, територіяльних, етнічних і національних уявлень та ідентичностей даного регіону і потребує деяких пояснень. Я вживаю термін «Русь» у ширшому сенсі цього слова на позначення цілої східнослов'янської території та населення, та у вузькому сенсі – на позначення східнослов'янського населення Речі Посполитої. Я вживаю слово «русський» на позначення спільної українсько-булоруської культури та ідентичності ранньомодерного періоду. У більшості випадків терміни «Россія» та «русский» (утворені під грецьким впливом форми термінів «Русь» і «русський»), що їх уживало руське православне духовництво та козацька старшина на позначення власної землі та ідентичності, тут подано як «Русь» і «русський». Ті самі терміни, якщо вони позначають територію та ідентичність ранньомодерної Росії, я подаю як «Росія» та «російський». Як правило, я вжи-

ваю термін «український» щодо земель, інституцій та людей, тісно пов'язаних із територією України. Насамперед, це стосується дніпровської козаччини та Гетьманщини – козацької держави, що утворилася на українській території внаслідок Хмельниччини. Моє вживання слова «нація» відображає той сенс, якого йому надавали в ранньомодерній Європі, де воно позначало домодерне уявлення про групову ідентичність, ґрунтовану на етнічній, мовній, культурній та історичній спільності.

У XVI та XVII століттях юліянський календар, що його вживали східні слов'яни, був на десять днів позаду григоріанського календаря, поширеного в Речі Посполитій та Західній Європі. Дати в книжці загалом подано за юліянським календарем; там, де водночас фігурують обидва стилі, дату за григоріанським календарем подано в дужках (наприклад, 7 (17) квітня)²⁶.

²⁶ В тексті книжки цитати руською (староукраїнською) мовою наведено в правописі, наближеному до сучасного за правилами, розробленими для видання *Восвоеинение Украины с Россией* (Т. 1-3 Москва, 1954). Зокрема, «ы» передано як «и», «и» на початку слова та після голосних як «і», «е» на початку слів та після голосних як «є», «ѣ» як «і», «ъ» опущено тощо. Ці правила застосовано навіть до цитат з джерельних публікацій, здійснених на інших правописних засадах (наприклад, змінено правопис цитат, наведених за «Історією України-Руси» Михайла Грушевського). Деякі винятки зроблено лише в цитатах з літературних творів. (Прим. редактора).

Розділ 1

Українське козацтво

Витоки



На світанку нового часу євразійський степ зазнав поважних і тривалих змін. Розпад Золотої Орди на менші та слабші ханства протягом XV століття змінив геополітичну конфігурацію степу. Як зазначає Фернан Бродель, після того, як Ногаї перетнули Волгу з заходу на схід близько 1400 року, «це стало початком повільної зміни напрямку руху народів Європи. Народи, які понад два століття кочували на захід до тендітної Європи, відтоді стали протягом двох–трьох століть рухатися на схід, куди їх манила слабкість далекого Китаю»¹.

У середині XVI століття дві найбільші держави регіону, Московське царство та Польське королівство, майже водночас «вирушили» у східному напрямі. За короткий проміжок часу, між 1552 та 1556 роками, московські війська не тільки змогли розгро-

¹ Фернан Бродель, *Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст.* Т. 1, *Структури повсякденності: можливе і неможливе* (Київ, 1995) – С. 71–72. Бродель у своїх спостереженнях спирався на дослідження Александра та Ежена Кулішерів (Kulischer) і, за традицією російської історіографії, не відрізняв росіян від українців і білорусів. Отож він писав не про український, а про російський рух на чорноземний південь, вздовж Дністра, та зазначав, що звільнені «російським» селянством землі перебирали мігранти з Польщі. Про історію цієї частини степового прикордоння див.: William H. McNeill, *Europe's Steppe Frontier 1500–1800* (Chicago, 1964); Jozef Jasnowski, «Problems of the Frontier with the Steppes of the North Black Sea», *Antemurale* 2 (1955): 40–45.

мити та підкорити два найбільші татарські ханства Поволжжя Казанське та Астраханське, а те й підпорядкувати Москві Сибірське ханство та черкеських і кабардинських князів². Однак спроба московського царя Івана Грізного розширити свої володіння у західному напрямі виявилася невдалою і спричинила тривалу та не вигідну для Московського царства Лівонську війну (1558–1583 роки)³. Ця війна не тільки не сприяла просуванню Московської держави в Прибалтику, але й спровокувала рух Польського королівства у східному напрямі, створивши Москві, в такий спосіб, нового потужного конкурента на степовому кордоні. 1569 року Велике князівство Литовське, втягнуте у Лівонську війну з Московією, вирішило зміцнити свій давній зв'язок із Польщею та об'єдналося з нею в одну державу – Річ Посполиту. У рамках цієї держави Корона Польська додала до своїх старих українських володінь – Галичини та Західного Поділля, також нові українські землі – Волинь, Київщину та Брацлавщину (які раніше належали Великому князівству Литовському), ставши, в такий спосіб, активним і впливовим гравцем на східноєвропейському степовому кордоні⁴.

² Про східну політику Московії в середині XVI столітті див.: Jaroslaw Pelenski, *Russia and Kazan: Conquest and Imperial Ideology, 1438–1560s* (Hague, 1974).

³ Про Лівонську війну та західну політику Московського царства в XVI столітті див.: В. Д. Корольюк, *Ливонская война* (Москва, 1954); Борис Флоря, *Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII вв.* (Москва, 1978). Джерела з історії Лівонської війни див. у виданні: *Документы Ливонской войны (пополненое делопроизводство приказов и воевод) 1571–1580*, ред. И. Граля и др. (Москва – Варшава, 1998).

⁴ Про Люблінську унію див.: Jaroslaw Pelenski. «The Incorporation of the Ukrainian Lands of Old Rus' Into Crown Poland (1569). Socio-Material Interest and Ideology. A Reexamination», *American Contributions to the Seventh Interantional Congress of Slavists (Warsaw, August 21–27, 1973)*. (Hague, Paris, 1973), Vol. 3. – P.19–52; Juliusz Bardach, Bogusław Lesnodorski, Michał Pietrzak, *Historia państwa i prawa Polskiego* (Warszawa, 1979), – S. 128–131. 191; Наталя Яковенко, «Здобутки і втрати Люблінської унії», *КС*, № 3 (1993). – С. 77–85; Олена Русина, *Україна під татарами і Литвою* [= *Україна крізь віки*, Т. 6] (Київ 1998). – С. 196–204; Владимир Пичета, «Польша на путях к колонизации Украины и Белоруссии. Люблинская уния и ее политические последствия», *Исторические записки* 7 (1940): 59–90. Джерела з історії Люблінської унії подано в кн.: *Акта*

Однак слід відзначити, що відносний «вакуум» степу привертав до себе увагу не тільки Московської держави та Речі Посполитої, але й Османської імперії. Кримське ханство, яке виокремилася 1449 року зі складу Золотої Орди, вже 1478 року змушене було визнати зверхність турецького султана. Отже, від Дону на сході до Дністра на заході наступові осілого населення з півночі протистояв сильний противник, який не тільки не збирався нікуди мігрувати з Кримського півострова, але також, спираючись на підтримку Стамбула, тримав у васальній залежності кілька кочових орд Північного Причорномор'я. Кримські татари та їхні вассали-кочовики в останніх десятиліттях XV століття почали регулярно нападати на територію сусідніх держав: Корони Польської, Великого князівства Литовського та Московського царства. Татарські напади були частиною повсякденного життя степу, і їх лише певною мірою регулювали відносини війни та миру, в які вступали татари з навколишніми державами. Головною здобиччю напасників під час атак на осіле східнослов'янське населення були бранці – «ясир», який татари уводили в Крим і продавали на невільницьких ринках у контрольованих турками портах⁵.

Unji Polski z Litwą, 1387–1791, red. Stanisław Kutrzeba, Władysław Semkowicz (Kraków, 1932).

Про становище українських земель у складі Великого князівства Литовського див.: Фелікс Шабульдо, *Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского* (Київ, 1987); Олена Русина, *Україна під татарами і Литвою*, М. М. Кром, *Меж Русью и Литвой: западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в.* (Москва, 1995); А. Ю. Дворниченко, *Русские земли Великого княжества Литовского (до начала XVI века): очерки истории общины, сословий, государственности* (Санкт-Петербург, 1993); М. Крикун, *Адміністративно-територіальний історій Правобережної України в XV–XVIII ст.: Кордони воєводства у світлі джерел* (Київ, 1992).

⁵ Про історію турецького кордону в північному Причорномор'ї див. дослідження Жилья Вайнштейна (Gilles Veinstein) «L'occupation ottomane d'Ocakov et le probleme de la frontiere lituano-tatare», *Passe turco-tatar. present sovietique. Etudes offertes B Alexandre Bennigsen*, ed. Chantal Lemerancier-Quellejey (Louvain; Paris, 1986). Р.123–155; він же, «Les "çiftlik" de colonisation dans les steppes du nord de la Mer Noire au XVIe siecle», *Omer ütfi Barkan Armani, Istanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Istanbul*, 41, № 1–4, (1982–1984): 177–210. Про історію Кримського ханства в ті часи див.: В. Смирнов,

Степовий простір сучасної Південної України, який у ранньомодерний час отримав назву «дике поле», не контролювала жодна держава, що з ним межувала. За часів Київської Русі ця територія була ареною діяльності організованих у ватаги вигнанців і мігрантів східнослов'янського походження, що отримали назву «бродників» (від слова «бродити»). Від часу татаро-монгольської навали вона стала місцем кочовищ степовиків та невідконтрольним жодному урядові полем діяльності ватаг риболовів, мисливців і розбійників, які з XIV століття отримують назву «козаки». Вже саме слово «козак» (в тюркських мовах воно означає «вільний чоловік, розбійник»), як і характер згадок про козаків у XIV та XV століттях, вказує на татарське походження самого феномену козакування. Водночас, від кінця XV століття джерела дедалі більше згадують не тюркських, а слов'янських козаків. Термін «козаки» щодо руського населення Великого князівства Литовського було, мабуть, вперше вжито 1492 року в листуванні великого князя литовського з кримським ханом, який нарікав на похід киян та черкасців під Тягиню. На черкаських козаків хан також скаржився московському великому князеві наступного, 1493 року. З початком XVI століття термін «козак» щодо мешканців і добичників з Черкас та інших наддніпрянських замків поступово поширився у Великому князівстві Литовському й отримав вжиток, незалежний від свого походження та первісного значення⁶.

Крымское ханство под верховенством Османской Порты до начала XVIII века (Санкт-Петербург, 1887). Про татарські напади на українські землі та їхні наслідки див.: Ярослав Дзира, «Татаро-турецькі напади на Україну XIII–XVI ст.», *Український історико-географічний збірник*, (Київ, 1996), ред. І. О. Гуржій та ін. Т. 1 (1971). – С. 83–102; Mauricy Horn, «Chronologia i zasięg najazdów tatarskich na ziemie Rzeczypospolitej polskiej w latach 1600–1647», *Studia i Materiały do Historii Wojskowości* 8, № I (1962): 3–71; він же, *Skutki ekonomiczne najazdów tatarskich z lat 1605–1633 na Rus Czerwoną* (Wrocław – Warszawa – Kraków, 1964). Про українських бранців у Криму див.: Михалон Литвин, *О нравах татар, литовцев и москвитян* (Москва, 1994); Х. П. Яцуринский, «Южно-русские пленники в Крыму», *Известия таврической археографической комиссии* 47 (1912): 158–66.

⁶ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 77–82. Огляд літератури про ранню історію козацтва можна знайти в книжці Дмитро Дорошенко, *Огляд української історіографії* (Київ, 1996). Бібліогра-

Як можна судити з джерел того періоду, існувало принаймні два типи руського козакування. Одним було своєрідне степове піратство, або «степовий спорт», як називав це явище Михайло Грушевський. Йшлося про діяльність озброєних загонів козаків, які, часом під проводом місцевих урядників, часом проти їхньої волі, нападали на купців і посланців, що перетинали степ, на татарські улуси та турецькі фортеці у Північному Причорномор'ї. За умов чергування періодів війни та миру, укладення та розпаду зовнішньополітичних альянсів, козакування перетворилося в XVI столітті на своєрідну візитівку цього віддаленого від центрів державної влади прикордонного краю, а козацтво стало притулком банітованих шляхтичів, професійних вояків і шукачів пригод не тільки з Великого князівства Литовського, а те й з Корони Польської, Московського царства та інших сусідніх держав.

Існував і набирав дедалі більшого масштабу також інший тип козакування, до якого вдавалися ватаги вихідців із міст і містечок верхів'я Дніпра та його приток. Ці ватаги, як правило, вирушали вниз Дніпром аж до порогів та розташованих ще нижче плавнів, де займалися рибальством, мисливством, бджільництвом тощо. На зиму вони, зазвичай, поверталися додому або до укріплених фортець середнього Подніпров'я, серед яких найбільш знаними є Черкаси. Тут місцеві старости стягали податки з козацьких промислів. Козакам це не подобалося, і вони намагалися якомога рідше з'являтися в старостинських замках, створюючи власні укріплення («городки», «січі») у місцях своїх промислів. За умов небезпечного степового кордону, промисловики мали бути добре озброєні й готові захищати себе від нападів татар, а подекуди й самі чинили грабунки в степу. Отож, різниця між козаками-вояками та козаками-промисловиками була досить умовною, і одна категорія козаків легко перетворювалася на іншу. Крім того,

фічний нарис Лінди Гордон (Gordon) у її книжці *Cossack Rebellions*. – Р. 249–263; Володимир Голобуцький, «Проблема козацтва в українській та іноземній історіографії» *УІЖ*. № 1 (1960): 109–117; Любомир Винар, «Огляд історичної літератури» про початки української козащини *Український історик* 2, № 5–6 (1965): 28–37; № 7–8 (1965): 17–38; Frank E. Sysyn, «Recent Western Works on the Ukrainian Cossacks», *Slavonic and East European Review* 64, № 1 (1986): 100–116.

обидві категорії об'єднував потяг до особистої свободи, яку гарантував їм степовий кордон⁷.

Протягом XVI та в першій половині XVII століття польсько-му урядові довелося давати раду не тільки постійним зіткненням козаків з кримськими татарами та їхніми походами в Молдавію, але й морським експедиціям козацтва на Чорне море, де козаки нападали на турецькі човни та робили набіги на турецькі порти в Криму й на приморські землі Туреччини, і навіть на столицю – Стамбул⁸. З одного боку, ці морські експедиції були природним продовженням тієї боротьби, яка точилася на суходолі й супроводжувалася з татарського боку захопленням «ясиру» та майна, а з козацького – відбиттям «ясиру» та пограбуванням татарських і турецьких караванів і міст. З другого боку, здійснюючи походи на море, козацтво долучалося до розвинутого на той час у середземноморському басейні піратства. Перебування козаків поза межами державної юрисдикції, їхня активна участь у заборонених владою актах грабунку та толерування й подекуди підтримка цих актів з боку місцевого населення певної мірою наближали їх до «соціальних бунтівників» і піратів Західної та Південної Європи⁹. Соціальна організація козацьких промислових ватаг, а пізніше козацьких січей у пониззі Дніпра, з її вибірними провідниками, власним судочинством та суворою військовою дисципліною також нагадувала елементи устрою піратських громад¹⁰. Кінець XVI

⁷ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 82.

⁸ Найліпший тогочасний опис чорноморських походів козаків можна знайти в книжці: Гійом Левассер де Боплан, *Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансильванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн* (Київ, 1990). – С. 71–75. Він також наводить креслення козацької «чайки». Характерно, що одні з перших свідчень джерел про українських козаків стосуються саме їхніх походів вниз Дніпром до Чорного моря. З 1510 року походить інформація про плани татарського хана збудувати замок між гирлами Дніпра та Бугу та перетнути Дніпро цепами, щоб припинити козацькі походи на Чорне море. (Див. докладніше про це Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 110–112.

⁹ Прикладом застосування поглядів Ерика Гобсбава про «соціальний бандитизм» до історії українського козацтва є праця з ранньої історії козаків Лінди Гордон (Gordon), *Cossack Rebellions*, особливо Р. 65–67

¹⁰ Найбільш знаною серед них є створена у XVIII столітті Ліберталія, також заснована на принципах демократичного устрою, що вже саме собою

століття в Західній та Південній Європі був періодом розквіту піратства, і придніпровське козацтво було цілком готове йти «в ногу з часом».

Якщо на Чорному морі конкуренцію запорожцям становили тільки їхні колеги та звичні союзники – донські козаки¹¹, то акваторія Середземного моря традиційно була ареною запеклої боротьби між християнськими та мусульманськими піратами. Османська імперія на Середземному морі була покровителькою корсарів Берберії – північного узбережжя Африки, де влада турецького султана вповні утвердилася в другій половині XVI століття. Базуючись в Алжирі та інших напівавтономних портах-державах, мусульманські пірати високо підняли прапор релігійної боротьби, атакуючи та грабуючи кораблі та порти християнських суперників султана в Південній і Західній Європі. Під прапором релігійної боротьби християнства з мусульманською загрозою розгорталася також діяльність католицьких корсарів, яку заохочував і підтримував мальтійський орден і тосканські рицарі святого Стефана. Середземноморське піратство, яке процвітало за умов періодичних зіткнень і війн між християнською Європою та мусульманською Османською імперією, допевне створювало в очах сучасників той військово-політичний і релігійний контекст, у якому відбувалися морські походи українських козаків (християн) проти османських (мусульманських) кораблів і володінь на чорноморському узбережжі¹².

І справді, західноєвропейські автори XVII століття відзначали певні паралелі між запорозькими козаками та мальтійськими

становило виклик навколишнім державам під владою автократичних володарів. Про Ліберталію див.: Marcus Rediker, «Libertalia: The Pirate's Utopia» *Pirates. Terror on the High Seas – from the Carribean to the South China Sea*. Consulting editor David Cordingly (North Dighton, Mas., 1998). – P. 124–139.

¹¹ Про спільні походи запорозьких та донських козаків на море див.: Віктор Брехуненко. *Стосунки українського козацтва з Доном у XVI–середині XVII ст.* (Запоріжжя, 1998). С. 107–234.

¹² Про середземноморське корсарство див.: Richard Platt, «Corsairs of the Mediterranean», *Pirates. Terror on the High Seas*. – P. 76–99; Peter Earle, *Corsairs of Malta and Barbary* (London, 1970); J. R. Hale, *War and Society in Renaissance Europe, 1450–1620* (Montreal, Kingston, London, and Buffalo. 1998). – P. 80–81.

рицарями¹³. Запорозькі козаки, хоч і не ходили походами на Середземне море, були безпосередньо знайомі з боротьбою християнських і мусульманських корсарів у цьому регіоні. Чимало українських бранців, яких татари продавали на невольницьких ринках Криму, ставали невольниками на турецьких галерах і кораблях корсарів Берберії. Відомо кілька повстань невольників на турецьких галерах під проводом українських козаків. Повстанці, зазвичай, шукали підтримки в християнських воєтовдарів. Частина колишніх невольників поверталася згодом на батьківщину. Найвідомішим є приклад бунту на турецькій галері, що його очолив майбутній козацький гетьман Іван Сулима. Після успішного повстання Сулиму прийняв папа римський і нагородив папською медаллю¹⁴.

Ким були перші українські козаки за етнічним і соціальним походженням? Деякі західні спостерігачі, особливо урядники Речі Посполитої, наполягали на багатонаціональності раннього козацтва. Досить типовою була заява Сигізмунда III в листі до султана з 1615 року, де польський король твердив, що козацтво складаєтьсЯ з московитів, валахів, угорців, греків, татар і турків (в іншому листі Сигізмунд додав до цього переліку русинів і молдаван)¹⁵. Однак проблема з цими та іншими королівськими

¹³ Див., наприклад, заувагу П'єра Шевальє в його *Історії війни козаків проти Польщі* (Київ, 1960). – Р. 39–40.

¹⁴ Про епізод з Іваном Сулимою див.: Albrycht Stanisław Radziwiłł, *Patryk o dziejach w Polsce*, tłum. i red. Adam Przybos, Roman Zelewski, 3 t. (Warszawa, 1980), 1: 493–495; а також біографічний нарис Віталія Щербака, «Іван Сулима», в кн.: *Володарі гетьманської булави* (Київ, 1994). – С. 141–151. Про повстання на турецькій галері 1643 року див.: Юрій Мицик, «На турецьких галерах», *Запорозжя. До історії козацької культури* (Київ, 1993). – С. 232–242; він же, «Повстання козаків-невольників на турецьких галерах», в кн.: Юрій Мицик, Сергій Плохій, Іван Стороженко, *Як козаки воювали. Історичні розповіді про запорізьке козацтво*, 2-е видання (Дніпропетровськ – Київ, 1991). – С. 181–189. В українській усній традиції тема повстання християнських невольників на галерах знайшла відображення в популярній думі про Самійла Кішку. Про цю думу див.: Грушевський, *Історія України-Руси*. Т. 7. С. 576.

¹⁵ *Жерела до історії України* (далі *Жерела*) 8 (1908), № 90. – С. 114. Див. також: Władysław Tomkiewicz, «O składzie społecznym i etnicznym kozaczyzny ukraińskiej na przełomie XVI i XVII wieku», *Przegląd historyczny* 37 (1948):

твердженнями полягає в тому, що офіційні заяви польської влади щодо національної та державної належності дніпровської козаччини, на жаль, не можна брати за чисту монету. Такі королівські декларації, зазвичай, були реакцією на звинувачення польської влади в небажанні приборкати козаччину й мали на меті переконати султанський двір, що козаки не були підданими польського короля, а походили з різних держав та етнічних груп. Проте питання полягає не стільки в підтвердженні факту багатонаціональності козацтва, скільки в з'ясуванні питомої ваги представників різних країн та регіонів у козацькому війську.

Мабуть, найдавнішим джерелом, що дозволяє відповісти на це питання, є складений 1581 року реєстр козацького полку, який брав участь у Лівонській війні. З огляду на те, що чимало прізвищ/прізвицьк внесених до реєстру козаків мали «територіальне» коріння і вказували на місце походження того чи іншого козака, реєстр дозволяє певною мірою реконструювати, яким саме був територіальний і відповідно – етнічний склад тогочасної дніпрові козаччини¹⁶. Сюзана Любер і Петер Ростанковський змогли досить вірогідно визначити походження 356 осіб із загальної кількості 530 козаків, записаних до реєстру. Згідно з їхніми підрахунками, 82% «ідентифікованих» козаків становили вихідці з України та Білорусі, 8% - з Московії, 8,4% з Польщі, 4,8% – з Литви. Щодо українсько-білоруського елемента серед козаків,

249–260, тут 255–256. У своєму звіті про козаків 1586 року Карло Гамберині (агент нунція у Варшаві Альберто Болоньєті) писав: «Є найманці з різних націй: поляки, німці, французи, іспанці та італійці» (див.: *Habsburgs and Zaporozhian Cossaks: the Diary of Erich Lassota von Steblau, 1594*, ed. Lubomyr Vynar, trans. Orest Subtelny [Littleton, Colo., 1975] – P. 117). Про етнічний склад козацьких загонів див. також: Віталій Щербак, «Особовий та етнічний склад запорожців та реєстрових», *Наукові записки. Національний університет «Києво-Могилянська академія»*, № 3 (Київ, 1998). – С. 75–80.

¹⁶ «Реєстр козаків низових запорозьких і річкових, які ходили на службу короля його мосці до Москви» був опублікований у кн.: *Zrodła dziejowe*, 20: 154–64. Першим, хто спробував на його підставі визначити територіальне походження українських козаків, був Андрій Стороженко (*Стефан Баторий и днепровские казаки: исследование, памятники, документы и заметки* [Київ, 1904]. – P. 18–20). Свої підрахунки та їх інтерпретацію запропонував також Михайло Грушевський (*Історія України Риси*, Т. 7. – С. 156).

то 26% з них походили з Волині та Поділля, 22,8% – з верхів'я Дніпра та Білорусі, 17% – з середнього Дніпра та 15,7% – з басейну Прип'яті¹⁷. На високий процент козаків – вихідців із сучасної Білорусі звернув увагу ще Михайло Грушевський, який спробував пояснити це тим, що козацький полк просувався до театру воєнних дій через Білорусь і, очевидно, був доукомплектований на цій території¹⁸.

Хоча специфічні обставини Лівонської війни та перебіг воєнних операцій на білоруській території допомагають пояснити численність згадок у тогочасних джерелах про білоруських козаків, слід також відзначити особливу роль білорусів у створенні українського козацтва. Як можна судити з документальних згадок про козацькі підрозділи, що брали участь у першому етапі Лівонської війни, головними осередками козащини у 60-х роках XVI століття були лівобережжя Дніпра від Орші до Остра, а також басейн Прип'яті (українсько-білоруське Полісся та Волинь)¹⁹. Якщо середнє та нижнє Придніпров'я було надійно відтязе від решти заселених українських територій небезпечним через татарські наскоки степом, Дніпро та його притоки дозволяли мешканцям білоруських прирічкових міст і територій відносно безболісно просуватися на Південь – спочатку до Канева та Черкас, а згодом і далі – на Запоріжжя. Не випадково в люстрації Черкаського замку 1552 року згадано, що мозирці, петриковці та биховці отримували дніпровські уходи від черкаського старости, поруч і нарівні з киянами та чорнобильцями²⁰. Так само не викликає подиву той факт, що більшість козаків з реєстру 1581 року походили з населених пунктів у басейні Дніпра та його приток – Прип'яті (з її притоками Горинню та Случчю), Березини та Сожа²¹.

¹⁷ Susanne Luber, Peter Rostankowski, «Die Herkunft der im Jahre 1581 registrierten Zaporoger Kosaken», *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 28 (1980): 368–90, тут S. 377.

¹⁸ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 156.

¹⁹ Див. про це: Сергій Леп'явко, *Українське козацтво у міжнародних відносинах (1561–1591)* (Чернівці, 1999). – С. 29.

²⁰ Див.: *Архив ЮЗР* (1887), Ч. 7, Т. 1. – С. 85. Пор.: Віталій Щербак, *Формування козацького стану в Україні (друга половина XV – середина XVII ст.)* (Київ, 1997). – С. 70.

²¹ Див. картв в праці Susanne Luber, Peter Rostankowski, «Die Herkunft».

Щодо соціального походження козацтва, то вперше джерела кінця XV століття «звинувачують» у козакуванні міщан Києва та Черкас. Пізніші джерела також часто вказують на участь у козащині міського населення. Міщани, як відомо, становили значний процент мешканців українського прикордоння. У першій половині XVII століття приблизно 60% усього прикордонного населення жило в невеликих містах-фортецях, а на саме лише Київське воєводство припадало близько третини всіх українських міст. Однак склад мешканців прикордонних містечок-фортець значно відрізнявся від складу міського населення глибинних міст Великого князівства Литовського та Корони Польської. В середині XVI століття в Черкасах приблизно третину населення становили міщани (223 особи), третину – почет старости, міські слуги та вояки (разом – 253 особи) і третину козаки (250 осіб). Лише 9 осіб мали князівське, панське або боярське походження, тобто належали до шляхти в широкому сенсі цього слова²². З часом питома вага козаків серед місцевого населення навіть збільшилася. У 1600 році в Каневі було 960 міщан і 1300 козаків²³.

На кінець XVI століття лави козацтва істотно зросли коштом представників селянства. Під час повстань, які охоплювали Україну, починаючи з 90-х років XVI століття, козаки здійснювали довгі походи по «волості» аж до Білорусії й радо приймали до себе збунтоване селянство. Селяни з глибинних, давно заселених регіонів держави також самі приходили на «Низ», щоб приєднатися до козацтва, і ставали дедалі помітнішою групою серед мешканців степового прикордоння. У неосвоєний і небезпечний степ селян гнав процес «другого закріпачення», який почався тоді на території об'єднаної Поль-

²² На думку Віталія Щербака (*Формування козацького стану в Україні*. С. 28), схожою була структура населення прикордонних міст Поділля, насамперед, Вінниці та Брацлава.

²³ Див: Іван Крип'якевич, *Богдан Хмельницький*, 2 вид. (Львів, 1990). – С. 26–31; Орест Субтельний, *Україна: Історія*, 2 вид. (Київ, 1992). – С. 103. Про міста та міське населення України див.: О. С. Компан, *Міста України в другій половині XVII ст.* (Київ, 1963); П. В. Михайлина, *Визвольна боротьба трудового населення міст України (1569–1654)* (Київ, 1975); П. М. Сас, *Феодальні міста України в кінці XV – 60-х роках XVI в.* (Київ, 1989).

сько-Литовської держави²⁴. Намагаючись заселити надані по льськими королями земельні посілости на Україні, шляхта привертала селян обіцянками тимчасового звільнення від оподаткування у нових селищах («слободах»). Коли термін звільнення від повинностей завершувався, селяни часто рухалися далі в степ у нові «слободи». Цей «рухливий кордон» українського сходу, як і кожен «рухливий кордон» від Сибіру до північноамериканського континенту, характеризувався послабленням державного контролю, відкриттям нових економічних можливостей, створенням специфічних форм суспільної організації²⁵.

²⁴ Одне з можливих пояснень цього процесу полягало в глобалізації європейської торгівлі зерном. У зв'язку зі зростанням міст та іншими економічними й соціальними зрушенням в Західній Європі, там різко збільшився попит на східноєвропейське збіжжя, що, у свою чергу, призвело до поширення в Речі Посполитій фільваркового господарства. Таке господарство могло розвиватися тільки за умов закріпачення місцевого селянства, яке в пошуках вільного життя дедалі більше мігрувало на целинні землі Наддніпрянщини. Проте на думку Лінди Гордон, яка вперше спробувала застосувати для України розроблену на польському матеріалі концепцію впливу європейської торгівлі збіжжям на процес «другого закріпачення», ця теорія нездатна пояснити цілу низку обставин українського життя того періоду та взагалі не пояснює процесу «другого закріпачення» у Московському царстві, яке в той час майже не було залучене до загальноєвропейської торгівлі. Див.: Gordon, *Cossack Rebellions*. P. 37–46. Про участь України в міжнародній торгівлі того періоду див.: Олена Сидоренко, *Українські землі у міжнародній торгівлі (IX – середина XVIII ст.)* (Київ, 1992).

²⁵ Про типи заселення степових земель див.: Peter Rostankowski, *Siedlungsentwicklung und Siedlungsformen in den Landern der russischen Kosakenheere* (Berlin, 1969); він же, *Die Entwicklung osteuropaischer landlicher Siedlungen und speziel der Chutor-Siedlungen* (Berlin, 1982).

Про заселення України див. такі праці: Franciszek Rawita-Gawroński, «Zaludnienie i jego character w granicach tworzącej sie kozaczyzny», *Biblioteka Warszawaska* 73, № 4: 352–376; А. И. Баранович, «Население предстепной Украины в XVI в.», *Исторические записки* 32 (1950): 198–232; він же, *Украина накануне освободительной войны середины XVII века (Социально-экономические предпосылки войны)* (Москва, 1959); О. С. Компан, «До питання про заселеність України в XVII ст.», *УІЖ*, № 1 (1960): 65–77; Zenon Guldon, «Badania nad zaludnieniem Ukrainy w XVII wieku», *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 13 (1965): 561–566; М. Крикун, «Населення подільського воєводства в першій половині XVII ст.», *Український історико-географічний збірник* 1: 115–135; він же, «Документи

Згідно з історіографічною традицією, першими ватажками козаччини були прикордонні старости, тобто державні урядники Великого князівства Литовського. Серед них особливе місце посідають Остафій Дашкович, Преслав Лянцкоронський, Бернард Претвич²⁶, і насамперед Дмитро Вишневецький. Діяльність Вишневецького може бути цікавим прикладом тісного зв'язку місцевої прикордонної адміністрації з козаччиною та напівтегального, з урядового погляду, характеру цього зв'язку. Одного дня черкаський і канівський староста під юрисдикцією великого князя Литовського, іншого – шукач служби московського царя або турецького султана, Вишневецький на початку 50-х років XVI століття побудував замок на острові Хортиця за дніпровими порогами, що на деякий час став козацьким форпостом у боротьбі проти татар. Як писав великий князь Сигізмунд Август у листі до Вишневецького з 1577 року, фортеця мала перешкодити проникненню в цей регіон Московії та не дозволити козакам «робити зачіпки чабанам і шкоди улусам турецького царя»²⁷.

Боротьба Вишневецького з татарами, а також мученицька смерть 1563 року в Стамбулі (після поразки його походу в Молдову) сприяла героїзації князя-козака в народних думках, де він, на думку багатьох дослідників, виступає в образі козака Байди.

ЦДІА УРСР у м. Києві як джерело до вивчення міграції населення на Україні в першій половині XVII ст.», *Архіви України*, № 5 (1985): 49–57.

Про українське селянство див.: Крип'якевич, *Богдан Хмельницький*. – С. 18–26; І. Д. Бойко, *Селянство України в другій половині XVI – першій половині XVII ст.* (Київ, 1963).

²⁶ Про Дашковича див.: Богдан Бучинський, «Початки політичної кар'єри Остафія Дашковича», *ЗНТШ* 113 (1913): 23–43; Władisław Pocięcha, «Daszkiewicz (Daszkowicz). Eustachy (Ostafij)», *Polskij słownik biograficzny*, ed. Władysław Konopczyński (Kraków, Wrocław, 1935), Т. 4 (1938): 444–447; Вячеслав Сєнютович-Бережний, «Остап Дашкович (Дашкевич) – вождь козацький», *Український історик* 6, № 1–3 (1969): 118–126. Про Лянцкоронського див.: Henryk Kotarski, «Lanckorosni Przesław (Krzesław)», *Polskij słownik biograficzny* 16 (1971): 449–450. Про Претвича див.: Andrzej Tomczak, «Pretwicz (Pretfic) Bernard», *Polskij słownik biograficzny*, Т. 28 (1984–85): 433–435; він же, «Memorial Bernarda Pretwicza do krola z 1550 r.», *Studia i Materiały do Historii Wojskowosci* 6, № 2 (1960): 328–357.

²⁷ Див.: Щербак, *Формування козацького стану в Україні*. – С. 36–38. У 1557 році, після двох атак, замок захопили війська хана, і Вишневецькому довелося відступити на північ разом із козаками.

Для української національної історіографії він також став героєм як засновник хортицького замку – прообразу Запорозької Січі. Водночас, вся діяльність Вишневецького, який оперував у сірій зоні поміж лояльним служінням великому князеві та керівництвом степовими гультяями, дозволяє вважати закладений ним замок попередником не тільки Запорозької Січі, але й Кодацької фортеці – збудованого 1635 року вище порогів польського форпосту для контролю за діями козаків²⁸.

Від часу виникнення українського козацтва князі на кшталт Дмитра Вишневецького були його першими покровителями, а також першими антагоністами. Тримаючи у своїх руках воєводські та старостинські уряди в степовій Україні, князі Глинські, Вишневецькі, Острозькі та Ружинські, з одного боку, організовували та утримували козацькі загони для оборони кордону й походів проти татар, а з другого – оподатковували тих самих козаків і карали їх за самочинні морські та сухопутні походи на Крим та інші османські володіння. З початком колонізації «дикого поля» дедалі більше представників шляхти та боярства шукали в степах земельних надань і поліпшення свого економічного й соціального статусу. Водночас, із початком масової колонізації Наддніпрянщини та Поділля наприкінці XVI століття саме князі (насамперед Острозькі, Вишневецькі та Ружинські), а згодом польські магнатські родини (насамперед Жолківські, Каліновські, Потоцькі, Конєцпольські, Лашці) зосередили у своїх руках найбільші земельні латифундії, часто зганяючи з землі своїх первісних помічників – покозачену шляхту та козацьку старшину²⁹.

²⁸ Про Вишневецького див.: Любомир Винар, *Князь Дмитро Вишневецький* (Мюнхен, 1964), Chantal Lemercier-Quelquejau, «Un condottiere lithuanien du XVI^e siècle le prince Dimitrij Visneveckij et l'origine de la sec zaporogue d'après les archives ottomanes», *Cahiers du Monde russe et soviétique* 10 (1969): 258–279. Про усну традицію та її зв'язок з історичною постаттю Дмитра Вишневецького див.: Грушевський, «Байда-Вишневецький в поезії та історії», *ЗУНТ* 3 (1909): 108–39. Критику Грушевського з позицій радянської марксистської історіографії подає Володимир Голобуцький в своїй книжці *Запорозьке козацтво* (Київ, 1957). С. 84–87.

²⁹ Про роль князівських і магнатських родин в колонізації степової України див.: Крип'якевич, *Богдан Хмельницький*. – С. 15–18; Наталя

Якщо для умов повсякденного господарського та воєнного життя козаків визначальними були їхні взаємини з місцевими старостами та магнатами, то соціальний статус козаччини залежав, насамперед, від її взаємин із центральним урядом та успіху чи неуспіху козацьких переговорів з королівською владою, яка рекрутувала їх на державну службу. Вперше ідею залучення козацтва на державну службу на непевному південно-східному кордоні було висловлено ще в 20-х роках XVI століття³⁰. Задokumentовані ж спроби вербування козаків на державну службу, а у зв'язку з цим і надання козакам специфічних прав та свобод припадають на 60–70-ті роки XVI століття. Починаючи з 1561 року, козаків активно наймали для участі в Лівонській війні з Московією за розпорядженням польського короля та великого князя Сигізмунда Августа. Місцеві урядники записували їх у «реєстри» та виплачували винагороду за службу з державного скарбу. Виплату, однак, припиняли з завершенням воєнної кампанії³¹.

1568 року, в переддень Люблінської унії між Короною Польською та Великим князівством Литовським, Сигізмунд Август вирішив створити з козаків постійне військо і звернувся зі спеціальною грамотою до низових козаків, у якій забороняв їм чинити зачіпки з підданими турецького султана та закликав вийти з Низу до господарських замків, де їх мали б найняти на службу³². Судячи з пізнішої королівської грамоти (з червня 1572 року), загін козаків було таки набрано. На його чолі став польський

Яковенко, *Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна)* (Київ, 1993). – С. 115–120, 203–219; Gordon, *Cossack Rebellions*. – Р. 39–41, 73. Роль польської шляхти в колонізації українського степу проаналізовано в працях: Frank E. Sysyn, «The Problem of Nobilities in the Ukrainian Past: The Polish Period», *Rethinking Ukrainian History* ed. Ivan L. Rudnytsky (Edmonton, 1981). – Р. 29–102; Zbigniew Anusik, «Struktura społeczna szlachty braclawskiej w swietle taryfu podymnego z 1629 roku», *Przegląd Historyczny* 76, № 2 (1985): 233–253; Henryk Litwin, *Napływ szlachty polskiej na Ukrainę, 1569–1648* (Warszawa, 2000).

³⁰ Про це див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 129–130.

³¹ Леп'явко, *Українське козацтво*. – С. 15–32.

³² Див. публікацію грамоти в кн.: *Архив ЮЗР* (1863), Ч. 3, Т. 1, № 3 (С. 6).

шляхтич Ян Бадовський. Він мав не тільки командувати загоном, але й здійснювати судочинство щодо найнятих на службу козаків. Сам Бадовський та його загін було вилучено з-під юрисдикції місцевої влади (крім випадків «гвалту та речей кривавих») і підпорядковано безпосередньо коронному гетьманові Юрію Язловецькому та його наступникам. Запровадження окремої юрисдикції було важливою відмінністю нового козацького реєстру, так само, як і його довговічність: у 1575 та 1576 роках на королівській службі ще перебував загін із 300 козаків, які отримували платню з державної скарбниці³³.

1578 року новий польський король Стефан Баторій набрав на місце цього козацького загону, який, очевидно, розпався через не виплату жолду, новий підрозділ, тепер вже чисельністю 500 козаків. Цей загін мав брати участь у Лівонській війні, за що козакам мали сплачувати підвищену платню, а після завершення війни – звичну платню, як це було за Сигізмунда Августа. Універсал Стефана Баторія, який визначав засади створення нового реєстру, дещо понизив статус козацького загону, підпорядкувавши його замість коронного гетьмана черкаському та канівському старості Михайлові Вишневецькому. Водночас, він збільшив чисельність попереднього козацького загону та підтвердив зв'язок між новим і старим реєстром, як і тяглість урядової політики щодо призначення платні козакам та вилучення їх з-під юрисдикції місцевої влади. 1582 року, у відповідь на козацькі нарікання щодо обмеження їхніх прав, Стефан Баторій звернувся з універсалом до українних воєвод і урядників, де підтвердив належність козаків до окремої юрисдикції, заборонив стягати з них податки та конфіскувати майно померлих козаків, стверджуючи, в такий спосіб, право козаків передавати свою власність у спадок. Цей універсал став згодом основою для козацьких посилань на їхні права та свободи³⁴.

³³ Про козацький реєстр часів Сигізмунда Августа див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 142–143.

³⁴ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 154–157. Аналіз значення політики Баторія щодо козацтва див.: Aleksander Jabłonowski, «Kozaczyzna a legitymizm. Dwie legendy polityczno–historyczne Ukrainy–batoryjanska i baturynska», *Ateneum* (Warszawa) 3 (1896): 246–270; Сто-роженко, *Стефан Баториуи и днепровские казаки*, Włodzimierz Jarosz,

Набираючи козаків на державну службу та звільняючи реєстровців від сплати податків і виконання інших повинностей, Сигізмунд Август і Стефан Баторій не робили нічого незвичного порівняно з практикою, що затвердилася на той час у Західній та Центральній Європі. Багато тогочасних європейських володарів створювали озброєні міліції для захисту своїх кордонів і війни з сусідами. У 1533 році озброєну міліцію з місцевого населення було сформовано в Урбіно, 1560 року – у Ферарі, 1566 року – в П'ємонті, 1588 року – в Англії (де 1573 року з міліції було виокремлено боєдатніші, спеціально треновані підрозділи). На території Хорватії, за схожих до України умов кордону з Османською імперією, 1578 року було здійснено реформу граничарів – прикордонних військових поселенців, з виділенням прикордонної смуги в окрему військово-адміністративну одиницю. Як правило, завербованих у міліцію селян та міщан звільняли від податків, окремих трудових повинностей і надавали певні привілеї в судочинстві³⁵.

Однак, рішення володарів озброїти власних підданих не було позбавлене контрверсій. У XV та XVI століттях в Європі точилися палкі дискусії про переваги та недоліки цієї політики. Йшлося, перш за все, про загрозу повстань озброєних міліцій. Хоча Юстус Ліпсій писав, що тільки тиранам слід боятися власного народу, а Джованні Ботеро закликав володарів запровадити військовий вишкіл для своїх підданих, самі володарі сприймали такі поради з певними застереженнями. У німецьких землях, наприклад, через страх перед повстаннями з боку озброєного селянства, перші військові міліції було створено лише в останні двадцять років XVI століття. На загал, вважаєш, що міліції могли

«Legenda Batoryanska. Krytyczny szkic z dziejow Zaporozza», *Kwartalnik Historyczny* 17 (1903): 596–616; Василь Доманицький, «Чи була реформа Баторія?», *Науковий збірник присвячений професорові Михайлові Грушевському учениками і прихильниками з нагоди його десятилітньої наукової праці в Галичині (1894–1904)* (Львів, 1906): 237–248.; Іван Крип'якевич, «Козаччина і Баторієві вольності», *Жерела* 8 (1908) [=Матеріали до історії української козаччини (Т. 1): Документи по рік 1631]: 1–46.

³⁵ Hale, *War and Society*. – P. 73–73, 202–203; G. E. Ruthenberg, *The Austrian Military Border in Croatia* (Urbana, Ill, 1960).

бути досить ефективні в захисті рідних їм теренів від ворожих вторгнень, а те на них не можна було покладатися під час військових дій на чужій або віддаленій від місця набору міліції території. Щодо поліцейських функцій, що їх також мали здійснювати члени міліцій, їхня лояльність до володаря залежала від того, наскільки вони поділяли погляди та цілі бунтівників. Лояльність міліцій стосувалася, насамперед, їхніх власних громад і маєтностей, і тільки після цього на неї міг розраховувати той чи той володар³⁶.

Цілком очевидно, що історія створення та діяльності європейських міліцій має чимало паралелей з історією козацького реєстру та його взаємин з польською владою. Водночас, між міліціями західноєвропейських володарів і козацькими загонами, що їх брали на службу польські королі, були також поважні відмінності. Одна з найбільших полягала в тому, що в другій половині XVI століття, саме тоді, коли було набрано перші реєстри, влада не потребувала спеціальних козацьких загонів для захисту свого південно-східного кордону. Життя на небезпечному прикордонні, де кожної миті можна було сподіватися татарського рейду зумовлювало те, що фактично все населення було перманентно озброєне і в разі небезпеки мобілізувалося на захист прикордонних замків³⁷.

Крім того, козацький реєстр первісно створили не для того, щоб протиставити козацьку силу татарським нападам, а щоб приборкати козаччину та утримати її від сутичок з татарами й турками, мир з якими цінували і Сигізмунд Август, і Стефан Баторій. Перший, набираючи козаків на державну службу й наказуючи їм вийти з низу Дніпра, фактично, тільки реагував на вимоги турецького султана припинити козацькі сутички з татарськими вояками. Другий, відновлюючи створений його попередником реєстр, також лише відповідав на погрози султана у зв'язку з походами козаків на татар і Молдавію. Створюючи козацький реєстр, Баторій фактично виконав план, що його запропонував кримський хан, який радив набрати найліпших козаків на королівську службу, а решту – покарати. Відповідно до цієї поради, одним з аспектів королівської стратегії приборкання козаків

³⁶ Hale, *War and Society*. P. 202–203, 249–250.

³⁷ Див.. Щербак, *Формування козацького стану в Україні*. С. 18–19, 26–27.

стало вербування козацького реєстру для участі в Лівонській війні, що фактично вилучало найліпше вишколений козацький елемент зі степового прикордоння. Ба більше, 1578 року на вимогу південних сусідів Речі Посполитої було страчено провідника козацького походу в Молдавію Івана Підкову, а на низ Дніпра скеровано каральну експедицію князя Костянтина Острозького³⁸. Отже, козацьку «міліцію», на відміну від міліцій у решті європейських країн, набирали не для захисту прикордоння від зовнішнього ворога, а для уникнення з ним дипломатичного та військового конфлікту.

Зростання військового значення козацтва протягом другої половини XVI – першої половини XVII століття та його успішна боротьба з татарами, принаймні частково, були пов'язані з результатами військової революції, яка крокувала Європою в ранньомодерний час. У перших десятиліттях XVI століття активне запровадження пороху та вогнепальної зброї у воєнну практику спричинило зростання значення піхоти. Озброєні мушкетами піхотинці поступово відтіснили на другий план шляхетську (дворянську) кінноту; традиційно невеликі в середньовічний період армії почали істотно збільшуватися коштом піхотинців, а європейські володарі потребували дедалі більше піхотинців-мушкетерів. Саме ця військова революція сприяла зростанню значення міліцій у Західній Європі та чимраз більшій ролі українських козаків у польських воєнних кампаніях першої половини XVII століття. Зростання значення озброєного вогнепальною зброєю піхотинця порівняно з озброєним шаблею, пікою або луком вершником сприяло також серйозним успіхам українського козацтва (переважно піхотинців) у боротьбі зі степовими кочовиками та кримськими татарами (переважно вершниками). Застосування пороху, отже, стало однією з важливих передумов колонізації українського степу та посилення української козаччини³⁹.

³⁸ Див. докладніше про обставини створення перших реєстрів в кн.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. С. 141-145, 152-154.

³⁹ Про військову революцію у ранньомодерній Європі та її наслідки див.: Brian M. Downing, *The Military Revolution and Political Change: Origins of Democracy and Autocracy in Early Modern Europe* (Princeton, 1992); Jeremy A. Black, *A Military Revolution? Military Change and European Society, 1500–1800* (Atlantic Highlands NJ and Basingstoke, 1991); W. H. McNeill, *The Age of Gunpowder Empires* (Washington DC, 1989).

Серед інших причин зростання козацтва слід відзначити специфічну по тітику польського уряду щодо охорони та адміністрації степового кордону. Первісно для утримання цього кордону польський уряд, головним чином, покладався на кварцяне військо, вперше створене 1562 року для оборони Галичини та Поділля (на його утримання виділяли чверть «кварти» - прибутків з королівщин), та на дипломатичні заходи щодо збереження миру з Кримом та Османами. Як правило, польська кавалерія в стриманні татарських нападів була ефективніша за козацьку піхоту. Однак, з огляду на нечисленність і неефективність кварцяного війська, козаки автоматично ставали центральною постаттю степового протистояння з кочовиками. Внаслідок чимраз дужчої схильності польської шляхти відмовляти королю у фінансуванні військових кампаній та ігнорувати його заклики до участі в посполитих рушеннях, королівська влада так і не спромоглася створити ефективної системи захисту південно-східного кордону⁴⁰. Але попри це, протягом більшої частини XVI

⁴⁰ Про оборону польського та литовського степового кордону див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. С. 35–50; Matei Cazacu, «A propos de l'expansion lituanienne au nord de la Mer Noire aux XIVE-XVIe siecles: Czarnigrad, la "cite noire" de l'embouchure du Dniestr», *Passe turco-tatar, present sovietique*. – P. 09–123; Ludwik Kolankowski, «Obrona Rusi za Jagiełonow na przełomie XV i XVI wieku», *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, Т. 1 (Lwow, 1916). – S. 475–480; Jerzy Ochmanski, «Organizacja obrony w Wielkiem Księstwie Litewskim przed napadami tatarow krymskich w XV–XVI wieku», *Studia i Materiały do Historii Wojskowosci* 5 (1960): 349–398, Marek Plewczyński, «Udział jazdy obrony potocznej w walkach na południowo-wschodnim pograniczu Rzeczypospolitej w latach 1531–1573» *Studia i Materiyły do Historii Wojskowosci* 26 (1983): 111–142. Про «кварти» див.: *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, red. Zygmunt Gloger (Warszawa, 1900–1903, reprinted 1972), 3. 127–128.

Про систему оборони див.: О. С. Грушевський, «Питання оборони замків Вел. Кн. Литовського в XVI в.», в кн.: *Збірник історично-філологічного відділу ВУАН* 46 (1928): С. 1–9; Євфим Січинський, «Оборонні замки західного Поділля XIV–XVII ст. Історично-археологічні нариси», *Записки історично-філологічного відділу ВУАН* 17 (1928). С. 64–160, а також О. Мальченко, «Типологія замкових та міських фортифікаційних систем на південно-східному українському порубіжжі (кінець XIV – середина XVII ст.)», *Наукові записки. Збірник молодих вчених та аспірантів*, Т. 1. (Київ, 1996). – С. 5–23; він же: «Оборонна система

століття влада намагалася не стільки використати козацький фактор для оборони кордону, скільки стримати та нейтралізувати козацький запал у боротьбі з татарами.

Наслідки цієї політики по тьського уряду особливо помітні в порівнянні зі ставленням царського уряду до охорони степового кордону Московії. Тут проблема кордону традиційно привертала особливу увагу керівних кіл, які вважали за потрібне й були здатні мобілізувати великі людські та матеріяльні ресурси на його охорону. Система замків та укріплень, що отримала назву «*засечная черта*», виявилася досить ефективним засобом протистояння Московії степовим нападам та її власного просування у південному та східному напрямках. Російські козаки були частиною цього процесу, але через провідну роль держави в колонізаційному русі залишилися, порівняно зі своїми дніпровськими побратимами, другорядним фактором в історії московського прикордоння⁴¹. Отже, особливості політичної організації Речі Посполитої та відносна слабкість її військової машини були серед важливих факторів, які перетворили українське козацтво на найдинамічнішу силу «великого кордону».

Від військового реєстру до суспільного стану

На загал, козацьке військо коштувало для польської скарбниці досить дешево, але ціна, що її мусила платити за послуги цього війська ціла Річ Посполита, як на міжнародній арені (де постійно треба було остерігатися спровокованої козацькими

Поділля, Брацлавщини, Київщини очима сучасників (XV–XVIII ст.): огляд нарративних джерел», там само. – С. 24–48.

⁴¹ Про систему захисту московського степового кордону в ранньомодерний час див.: А. А. Новосельський, *Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII века* (Москва–Ленинград, 1948); В. В. Каргалов, *На степной границе: оборона крымской Украины Московского государства* (Москва, 1974); Carol Belkin Stevens, *Soldiers on the Steppe. Army Reform and Social Change in Early Modern Russia* (DeKalb, Ill., 1997). Про російське козацтво див.: А. Л. Станиславский, *Гражданская война в России: казачество на переломе истории* (Москва, 1990); Н. А. Миненков, *Донское казачество на заре своей истории* (Ростов-на-Дону, 1992).

діями війни), так і вдома (у вигляді збитків, заподіяних козацькими повстаннями), значно переважувала заощадження скарбниці.

Друга половина 80-х років XVI століття була позначена збільшенням кількості козацьких походів на володіння Османської імперії, як морем, так і суходолом, що викликало різко негативну реакцію з боку Стамбулу, який почав погрожувати Речі Посполитій великою війною. В атмосфері насування турецької загрози сейм 1590 року ухвалив спеціальну постанову у справі низовців та України, а наступного року король запровадив так звану «ординацію», яка визначила нові умови козацької служби. Передбачалося утримувати в степу, поза межами волості, одностисячне козацьке військо, яке мало б не тільки охороняти кордони від татарських експедицій, але й стримувати від походів на османські володіння решту козаччини. Також було заплановано побудувати для цього війська замок на середньому Дніпрі, але оскільки турецька загроза тимчасово минула, а коштів у скарбниці на виплату реєстру не знайшлося, ординація 1591 року, здебільшого, залишилася на папері. Козаччина, однак, потребувала подальшої уваги уряду і незабаром її активність перемістилася ззовні держави всередину її⁴².

Зрісши в кількості та військовому значенні, козацтво вирішило звести певні порахунки вдома, насамперед, зі своїми хрещеними батьками – українськими князями. Князі розширювали в Україні свої і без того просторі володіння й силою приєднували до них не тільки козацькі уходи, але й земельні маєтності, що їх король надав дрібній шляхті. Одним з таких ображених шляхтичів став козацький провідник Криштоф (Кшиштоф) Косинський, на чий щойно дарований королем володіння претендувала родина Острозьких. Козацьке повстання під проводом Криштофа Косинського почалося наприкінці 1591 року з нападу загону повстанців на місто Білу Церкву – осідок місцевого старости Януша Острозького. В руках повстанців незабаром опинилися найбільші фортеці регіону, зокрема, місто Переяслав на лівому березі Дніпра. У взятих замках було вилучено артилерію, а місцеве населення змушено було присягти козацькому гетьманові. Спроби Косинського поширити повстання на Захід і, зокрема, його вторгнення на Волинь, спричинили мобілізацію місцевої шляхти під

⁴² Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 172–179.

проводом Костянтина та Януша Острозьких. У лютому 1593 року війська Острозьких розбили загопи повстанців під містечком П'яткою, після чого Косинський мусив відступити на Запоріжжя. У травні того самого року князь Олександр Вишневецький розбив нове військо Косинського під Черкасами, а сам провідник повстання загинув за таємничих обставин⁴³.

Характерною ознакою повстання Косинського було те, що королівський двір намагався не втручатися в конфлікт козацтва з князями-магнатами («кролев'ятами»), а князі також не покладали особливих надій на центральну владу. Після битви під П'яткою Косинському, наприклад, дали підписати листа, в якому він від імені козаків каявся не перед королем, а перед Костянтином Острозьким, а Олександр Вишневецький після битви під Черкасами погодився на відносно ліберальну угоду з козаками, хоча ухвали сейму 1593 року закликали до фактичного винищення збунтованого козацтва. Одним з важливих джерел поповнення козацького війська Косинського стали селянські маси, почасти спонукані до участі в повстанні голодом 1591–1592 років. Селяни та міщани відіграли неабияку роль також у війні під проводом Северина (Семерія) Наливайка, яка тривала з 1594 до 1596 року. Певною мірою, можна говорити про існування в цей період двох окремих козацьких рухів – одного на чолі з Наливайком, в якому провідна роль належала покозаченим міщанам і селянам, другого – під проводом Григорія Лободи та Матвія Шаули, де першу скрипку грали старі козаки-низовці. Війна не мала чіткого плану, і повстанці чергували походи на Молдавію та Угорщину з грабунками на глибокій волості – на Поділлі, Волині, Київщині та в Білорусі. Частина цих акцій відбувалася за спільної участі наливайківців і запорожців, частину походів вони здійснювали окремо. Тертя та суперечності між двома групами, що існували від самого початку війни, особливо загострилися в таборі на річці Солониці, де у травні 1596 року повстанців оточили жовніри та шляхетські війська на чолі з польним гетьманом Станіславом Жолкевським. Спочатку гору брали наливайківці, і за ухвалою козацької ради Лободу було страчено. Згодом, однак, запорозька старшина взяла реванш, коли погодилася на вимоги Жолкев-

⁴³ Про перебіг повстання див.: там само. – С. 180–192; Gordon, *Cossack Rebellions*. – Р. 99–142; Леп'явко, *Козацькі війни*. – С. 45–92.

ського видати керівників повстання, зокрема, Наливайка та Шаулу. Наливайківці спробували боронити свого провідника, але його схопили, видали Жолкевському та наступного року стратили у Варшаві⁴⁴.

Повстання під проводом Косинського та Наливайка призвели до втрати спеціальних прав і привілеїв, наданих свого часу реєстровцям, але втрата ця виявилася нетривалою. Військово-політична ситуація, в якій опинилася Річ Посполита на початку XVII століття, сприяла поліпшенню відносин між козацтвом і польським урядом, і відповідно, «реабілітації» козаччини та поновленню деяких прав і привілеїв реєстровців. Спочатку втручання Речі Посполитої у молдавські справи, а згодом війна в Лівонії вимагали додаткових військових контингентів, і козаки були раді прислужитися в такий спосіб польському урядові. Пізніше настали події «смути» в Московії, в якій українське козацтво відіграло надзвичайно активну роль. У пригоді стали козацькі контингенти 1618 року, під час військової кампанії королеви Владислава проти Московії⁴⁵. Зростання козаччини, однак, не тільки давало Польщі зовнішньо-політичні вигоди, але й створювало чималі проблеми на міжнародній арені. Часті напади козацьких чайок на Крим і чорноморське узбережжя Туреччини (зокрема, вдалі атаки на Стамбул 1615 та 1620 років) загострювали польсько-турецькі взаємини та змушували польський уряд шукати способів погамування свавільної козаччини. Саме такою була мета урядових комісій, які провадили переого-

⁴⁴ Про повстання під проводом Наливайка див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 207–232; Gordon, *Cossack Rebellions*. – Р. 143–204; Леп'явко, *Козацькі війни*. – С. 93–224. Огляд публікацій джерел та літератури про козацькі війни 90-х років XVI ст. подано в бібліографічній примітці Михайла Грушевського та моїх додатках до неї, див.: Mikhailo Hrushevsky, *History of Ukraine-Rus' . Vol. 7: The Cossack Age to 1625*. – Р. 458–461.

⁴⁵ Про похід Сагайдачного на Московську державу див.: Kazimierz Tyszkowski, «Kozaczyzna w wojnach moskiewskich Zygmunta III (1605–1618)», *Przegląd historyczno-wojskowy* 8 (1935): 37–85; він же «Aleksander Lisowski i jego zagony na Moskwę», *Przegląd Historyczno-Wojskowy* 5 (1932): 1–28. Розповіді сучасників про цю кампанію див. у виданнях ДР 1, № 52–171; «Relacja Sahajdaczego z wyprawy na Moskwę w r. 1618», *Przegląd historyczno-wojskowy* 8 (1935): 117–119.

вори з козаками у 1614, 1617 та 1619 роках. Комісії ці, однак, не дали бажаного результату, і 1620 року вибухнула турецько-польська війна, значною мірою спровокована козацькими експедиціями на море⁴⁶. Війна почалася для Речі Посполитої невдаю, з нищівної поразки під Цецорою восени 1620 року. Наступного року, під Хотином, польським силам, однак, вдалося переломити хід війни та розгромити армію на чолі з турецьким султаном Османом II. Сталося це, великою мірою, завдяки успішній мобілізації козацьких сил. Козаччина змогла виставити майже 40-тисячний загін на чолі з гетьманом Петром Конашевичем-Сагайдачним, який, власне, і вирішив хід кампанії⁴⁷.

Однак, збільшившись чисельно у війнах з Московією та Туреччиною, довівши свою користь для держави, українське

⁴⁶ Про воєнні походи українських козаків проти османів можна прочитати в працях: Mihnea Berindei, «La Porte Ottomane face aux Cosaques Zaporogues, 1600–1637», *HUS* 1, № 3 (September 1977): 273–307; Юрій Мицик, «Новые данные о черноморских походах запорожского казачества против Османской империи и Крымского ханства в конце XVI – первой половине XVII в. (на материалах архивохранилищ ПНР)», *Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века*. (Ростов-на-Дону 1986). – С. 126–137; Victor Ostapchuk, «“An Ottoman An Ottoman, Gazaname on Halil Pasa’s Naval Campaign against the Cossacks (1621)”», *HUS* 14, № 3–4 (December 1990): 482–521; Віктор Остапчук, Олександр Галенко, «Козацькі чорноморські походи у морській історії Кятіба Челебі «Дар великих мужів у воюванні морів» у кн.: *Mapra Mundi. Збірник наукових праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя*, ред. Ігор Гирич та ін. (Львів – Київ – Нью-Йорк 1996). – С. 341–426; Сергей Плохий, «Папские дипломаты о черноморских походах запорожцев накануне и в ходе Хотинской битвы», *Торговля и мореплавание в бассейне Черного моря в древности и средние века* (Ростов-на-Дону, 1988). – С. 101–107; Ю. П. Тушин, *Русское мореплавание на Каспийском, Азовском и Черном морях* (Москва, 1978).

⁴⁷ Про Цецорську битву, див.: Ryszard Majewski, *Sesora Rok 1620*. (Warszawa, 1970). Про Хотинську кампанію пишуть: Leszek Podhorodecki, *Noj Raszba. Wojna chocimska 1621 roku* (Krakow, 1979); Leszek Podhorodecki, *Chocim 1621* (Warszawa, 1988). Про участь козаків у Хотинській битві див.: Agnieszka Bierdzycka, Janusz Kaczmarczyk, «Kozacy zaporosczy w wojnie chocimskiej 1621 roku», *Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття: політика, ідеологія, військово-мистецтво*, ред. В. А. Смолій та ін. (Київ, 1998). – С. 62–80.

козацтво вимагало нових привілеїв і поступок від уряду. Тривало також його втручання у міжнародні конфлікти. У першій половині 20-х років XVII століття козаки почали активно втручатися в кримські справи, підтримуючи одного претендента на ханський престол проти іншого. Крім того, не припинялися їхні експедиції на Чорне море, що погіршувало польсько-турецькі відносини та загрожувало новою великою війною зі Стамбулом⁴⁸. Тільки 1625 року польський уряд зміг, нарешті, взятися за приборкання козаків. Польське та козацьке війська зустрілися на Наддніпрянщині й після кількох сутичок біля урочища Курукове підписали угоду, яка, хоч і залишила багатьох у козацькому війську незадоволеними, але все ж значно розширила визнані польським урядом козацькі права та привілеї та збільшила козацький реєстр до 6 тисяч осіб⁴⁹.

На підставі Куруківської угоди, гетьман Михайло Дорошенко розділив козацьке військо на 6 полків, визначивши їм полкові міста та територію, і заклав, у такий спосіб, підстави майбутньої адміністративно-територіальної організації козащини. Після Курукова козацька присутність на волості набула чітких організаційних форм і, певною мірою, інституціонувала відмінності та розбіжності, які на той час вже склалися між городовою козащиною на волості та запорожцями на дніпровому низу. Якщо під час війн Наливайка саме запорожці репрезентували консерватив-

⁴⁸ Про втручання козацтва в міжнародну політику див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 508–526; Іван Крип'якевич, «Козаччина в політичних комбінаціях 1620–1630 рр.», *ЗНТШ* 117–118 (1913): 65–114; Bohdan Baranowski, *Polska a Tatarszczyzna w latach 1624–1629*. (Łódź, 1948). Про участь козацьких загонів у Тридцятилітній війні див.: Oleksander Baran, George Gajecki, *The Cossacks in the Thirty Years War*, 2 vols. [=Analecta ordinis S. Basilii Magni. Section 1, vols. 24, 42] (Rome, 1969–1983).

⁴⁹ Про козацтво в другій половині 1620-х рр. див.: Степан Рудницький «Українські козаки в 1625–30 рр. Критично-історична розвідка» *ЗНТШ* 31 (1899): С. 1–76. Про куруківську комісію див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 555–559; Michał Antonow, «Rola Stanisława Koniecpolskiego w przygotowaniu komisji kurukowskiej», *Prace historyczne wydane ku uczczeniu 50-lecia akademickiego koła historyków Uniwersytetu Jana Kazimierza 1878–1928*. – P. 265–279. (Lwów, 1928); Олександр Баран, «Козаки під французьким прапором в куруківському повстанні», *Український історик* 10, № 37–38 (1973): С. 107–111.

ний і, певною мірою, прихильний урядові елемент козаччини, а волость була уособленням найрадикальнішої верстви - щойно пристало до козацтва міського та сільського елементу, то в 20-х роках XVII століття во юсть стала осідком рядового та відносно заможного козацтва, а Запоріжжя - осідком козацької бідноти та уособленням соціального протесту. Однією з причин цієї зміни стала успішна колонізація Наддніпрянщини протягом перших двох десятиліть XVII століття, в результаті якої старі низовики змогли перетворити колишні уходи на власні володіння, натомість новоприбуті з глибинних областей України та Білорусі міщани й селяни мусили прямувати в пошуках козацького хліба ген за пороги.

Тертя між городовими козаками та запорожцями набули цілком виразних ознак у період гетьманування Петра Конашевича-Сагайдачного та Михайла Дорошенка, яким доводилося конкурувати в боротьбі за булаву з висуванцями запорозьких низів. Особливого розмаху ці суперечності набрали під час козацького повстання 1630 року. Напередодні повстання серед козацтва виникла ситуація двовладдя, коли на Запоріжжі гетьманував Тарас Федорович, а на волості - Григорій Чорний. Уряд визнавав і підтримував Чорного, який вжив заходів проти тих козаків, які протистояли владі й знайшли притулок за порогами, виключивши їх з реєстра. Запорожці відповіли на це вилазкою на волость, де вони захопили та стратили Григорія Чорного. Незабаром повстання охопило Корсунщину, Канівщину та Переяславщину. Місцеве населення підтримало повстанців (не в останню чергу внаслідок урядового рішення розташувати на Україні на постій польських жовнірів), а реєстрова козаччина вагалася між урядом і повстанцями. Спочатку близько 3 тисяч реєстровців приєдналося до коронного війська, але пізніше, під час бою за Корсунь, більшість їх перейшла на бік запорожців. Отже, на боці польської армії на чолі зі Станіславом Конєцпольським залишилась тільки незначна частина реєстровців. Після тривалих боїв між польськими та козацькими військами у травні 1630 року було підписано Переяславську угоду, яка де-факто була перемогою козаків і збільшувала реєстр до 8 тисяч⁹⁰.

Про козацьке повстання 1630 року див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч.1. - С. 45-73, 107-29; Władysław Tomkiewicz, «Powstanie

Переяславська угода, однак, не припинила бродіння серед козацтва. Найпоказовішою ознакою цього були дії Федоровича, який залишився незадоволений умовами компромісу, та на чолі загону запорожців вирушив на Запоріжжя, а потім на Дон. Хоча участь козаків у московській війні 1632 року та в польсько-шведській війні 1635 року дала певний вихід козацькій енергії, неспроможність польської скарбниці розплатитися за козацьку участь у воєнних діях значно посилила тиск у козацькому котлі. Будівництво 1635 року Кодака – фортеці перед порогами, яка перекривала козакам шлях Дніпром до Чорного моря і позбавляла їх прибутків від піратства, ще збільшила тиск. Провісником нової бурі був козацький напад на Кодак, що його захопив і зруйнував козацький загін на чолі з Іваном Сулимою. Реєстрова старшина, намагаючись зберегти мир з урядом, видає Сулиму, якого після сеймового суду було страчено у Варшаві, але це не відвернуло початку наступної козацької війни, яка вибухнула 1637 року⁵¹.

Почалося нове повстання знову на Запоріжжі, де норовливим козацтвом керував провідник недавнього походу на Крим Павло Бут (Павлюк). Спочатку агітація Павлюка на волості була надзвичайно ефективна: реєстровці заарештували свого гетьмана та писаря й видали їх на страту повстанцям. Терези війни, однак, незабаром схилилися в інший бік. Після невдалої битви під Кумейками козаки змушені були підкоритися польному гетьманові Миколаю Потоцькому, який призначив нового гетьмана

kozackie w r. 1630», *Przegląd Powszechny* 187 (1930): 104–128; Михайло Антонович, «Переяславська кампанія 1630 р.», *Праці українського історично-філологічного товариства в Празі* 5 (1943). 5– 41; Кость Гуслистий, «Крестьянско-казацкие восстания на Украине в 30-х годах XVII века», в кн.: *Воссоединение Украины с Россией. 1654–1954*. Сборник статей, ред. А. И. Баранович и др. (Москва, 1954). С. 66–67; Голобуцкий, *Запорожское казачество*. С. 204–210.

⁵¹ Про козацьку участь у польських війнах першої половини 30-х років XVII століття див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч.1. С. 201–219; Олег Целевич, «Участь козаків в Смоленській війні 1633–4 рр.», *ЗНТШ* 28 (1899): 1–72; Борис Флоря, «Начало Смоленской войны и запорожское казачество», *Мappa Mundi*. С. 443–450. Про історію фортеці Кодак див.: Aleksander Czołowski, *Kudak, przyczynki do założenia i upadku twierdzy* (Lwow, 1926).

реєстровців. Запоріжжя, тим часом, залишилося в руках повстанців. Звідси наступного 1638 року почалося нове козацьке повстання на чолі з Яковом Остриницею і Дмитром Гунею, але й тепер козаки потерпіли поразку. Затиснуті Миколою Потоцьким у таборі на річці Старці, вони змушені були прийняти умови нової козацької угоди з Польщею. «Ординація» 1638 року зменшувала козацький реєстр до 6 тисяч і цілковито ставила його під польський контроль: комісара (керівника реєстрового війська) та всіх полковників мав тепер призначати король з-посеред польської шляхти. 1639 року було відновлено Кодацьку фортецю і на довгі 10 років, аж до вибуху 1648 року повстання під проводом Богдана Хмельницького, на Україні запанував так званий «золотий спокій». Здавалося, що польський уряд зміг, нарешті, приборкати непокірну козащину⁵².

Хоча після поразки повстань 1637–1638 років реєстровців і вдалося підпорядкувати контролю польської адміністрації, на кінець 30-х років XVII століття козащина вже вповні перетворилася на окремий соціальний стан зі своїми особливими правами та привілеями, які «ординація» 1638 року змушена була визнати та зберегти. Козацькі вимоги, що їх висувала під час повстань та переговорів з польськими комісарами козацька старшина наприкінці XVI – в першій половині XVII століття, дозволяють, певною мірою, реконструювати процес розвитку козацького самосвідомлення як окремого стану. Так само польські відповіді на ці вимоги та офіційні спроби «врегулювати» козацьке питання дають уявлення про те, де саме пролягала на кожному конкретному етапі межа прийняття або відторгнення польською елітою козацтва як окремого соціального стану.

Попри всю різнохарактерність і нерівність козацько-польських стосунків протягом досліджуваного періоду, проблема-

⁵² Про козацьке повстання 1637–1638 років див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8 Ч.1. – С. 258–317; Władysław Tomkiewicz, «Ograniczenie swobod kozackich w roku 1638», *Kwartalnik Historyczny* 44 (1930): 125–75; він же, «Bitwa pod Kumejkami (16 XII. 1637)», *Przegląd Historyczno-Wojskowy* 9 (1937): 239–261; В.Е. Шутой, «Канун освободительной войны украинского народа 1648–54 гг.: Крестьянско-казацкое восстание на Украине 1637–38 гг.», *Исторические записки* 46 (1954): С. 23–77; Кость Гуслийский, «Крестьянско-казацкие восстания». – С. 69–76; Голобуцкий, *Запорожское казачество*. – С. 222–249.

тика, що її підносили та обговорювали в ході польсько-козацьких переговорів, на загал, зберегла свою внутрішню тяглість, і її можна, дещо умовно, поділити на три головні категорії. До першої належали питання, що стосувалися козаків як найманців на службі Речі Посполитої та були пов'язані з урегулюванням козацьких відносин із сусідніми державами. Другі, показово, значно більшу категорію проблем становили питання, що стосувалися козацтва як нового суспільного стану, який лише формувався в рамках старої соціальної структури польсько-литовської держави. Питання релігійного та національного характеру становили третю категорію. Ми тут розглянемо тільки дві перші категорії, оскільки аналізу проблем релігійного та культурно-національного характеру буде присвячено спеціальні розділи цієї праці⁵³.

Почнемо з питань, що характеризували взаємини між урядом і козацтвом як військовим підрозділом на службі Речі Посполитої. Одним з лейтмотивів козацьких переговорів з урядом у цій сфері була проблема козацьких походів на море. Козацькі морські походи на турецькі володіння на узбережжі Чорного

⁵³ Деталі цих відносин подано у відповідних розділах томів 7 і 8 *Історії України-Руси* Михайла Грушевського. Наведений далі огляд козацьких вимог та обставин переговорів з польським урядом ґрунтовано на таких працях та нижче поданих матеріалах.

Загальний огляд складних взаємин між Польсько-Литовською державою та українським козацтвом у перших двох десятиліттях XVII століття див. у праці: Władysław Serczyk, «The Commonwealth and the Cossacks in the First Quarter of the 17th Century», *Harvard Ukrainian Studies* 2, № 1 (1978): 73–93. Текст ординації 1591 р. опубліковано в кн.: *Архів ЮЗР* (1863), Ч. 3, Т. 1, № 11. Текст угоди козаків з Олександром Вишневецьким, наведений у листі Юзефа Верещинського до Яна Замойського, подано в кн.: А. В. Стороженко, *Стефан Баторий*. – С. 307–309. Матеріали комісії 1614 року подано в кн.: *Жерела*, Т. 8, Ч. 107, 108; *Архів ЮЗР*, Ч. 3, Т. 1, № 58; комісії 1617 року – в кн.: *Архів ЮЗР* (1863), Ч. 3, Т. 1, № 41, *Pisma Stanisława Żółkiewskiego*, red. August Bielowski (Pawłow, 1861) – S. 311–322, 515–518; комісії 1619 року – *Pisma Stanisława Żółkiewskiego*. – S. 330, 334, 362–363. Козацька петиція під Хотиним 1621 року та інструкція польським комісарам опубліковані в кн.: *Жерела* 8, № 152, 153. Матеріали Куруківської комісії та угоди 1625 року див. в кн.: *Zbiór pamiętników do dziejów polskich* 6: 149–241; *Архів ЮЗР* (1863), Ч. 3, Т. 1, № 78. Матеріали переговорів 1630 р. подано в кн.: *Жерела* 8, № 215–218. Про сеймову ординацію 1638 року див.: Tomkiewicz, «Ograniczenia swobod kozackich w roku 1638».

моря та сухопутні походи на Крим, Молдавію та Валахію створювали для польського уряду проблеми, аналогічні до тих, з якими стикалися тогочасні західноєвропейські держави в їхніх відносинах з армадами приватних військових суден (*privateers*). Ці армади брали участь у військових діях на Середземномор'ї, або в Атлантиці на боці свого короля, але з укладенням миру відмовлялися припинити військові дії, які приносили їм зиск і забезпечували прожиток.⁴ Уряди намагалися приборкати своїх вчорашніх рятівників, а те здебільшого безуспішно. Майже кожна сеймова конституція в козацькій справі наголошувала на припиненні несанкціонованих козацьких походів на сусідні держави. Польський сейм 1590 року та породжена його ухвалами урядова «ординація» 1591 року намагалися пок часті край сутичкам козаків з турками та татарами. 1614 року королівські комісари знову домагалися від козаків припинити напади на сусідні держави. Про те саме йшлося під час комісій 1617 та 1619 років.

Під Хотином, надавши державі неабияку військову послугу, козаки просили права найматися на службу до інших християнських володарів, проте Куруківська угода 1625 року не тільки забороняла походи на море та союзи з іншими державами, але й передбачала спалення човнів і заборону будувати нові⁵. Заборони ходити на море на турецькі володіння часто несли небезпеку внутрішнім районам держави, куди козаки вирушали на «лежі» та «приставства» і, кінець кінцем, не тільки грабували місцеву шляхту та міську верхівку, але й підбурювали до бунту міщан і селян. Тоді урядовці поспішали нагадати козакам, що їхнім обов'язком була війна з невірними, і ці заклики замикали зачароване коло, в якому крутилася польська політика щодо козаків. Справа Кодацької фортеці, що була відновлена 1638 року та ефективно стримувала козацькі походи на море вздовж Дніпра, показує, перед яким складним вибором поставала влада у своїх діях щодо козаків. Після того, як «ординація» 1638 року ухвалила відбудувати Кодацьку фортецю та обсадити її найманою залогою,

⁴ Див.: Hale, *War and Society* – P. 80–81.

⁵ Вже наступного, 1626 року козаки просили сейм дозволити їм утримувати плату з Москви за визволення невільників. Фактично ж йшлося, найімовірніше, про походи на Крим та Туреччину на замовлення Московської держави. Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. – С. 23.

українське козацтво переорієнтувалося й почало активніше використовувати донський шлях – спочатку в Азовське, а потім через Керченську протоку у Чорне море. До передачі Азова в турецькі руки 1642 року саме звідси запорожці та донці здійснювали спільні морські походи⁵⁶. Коли ж турки захопили Азов, шлях козащині на море було нарешті перекрито, але Річ Посполита мусила заплатити за це дорогу ціну. За Хмельниччини козацька енергія, яку підсилив Крим та, певною мірою, Османська імперія, розвернулася всередину держави, проти того самого уряду, який нарешті, здавалося, розв'язав болочу проблему козацьких походів на Османську імперію.

Тісно пов'язані з козацькими морськими походами були проблеми відносин уряду з козацтвом як військом на службі Речі Посполитої. Важливою проблемою, яка впливала на взаємини центрального уряду з козаками, була виплата жолду – платні, яку польські урядовці традиційно обіцяли, але майже ніколи не могли або сплатити взагалі, або сплатити вповні та вчасно. Проблема призначення та виплати обіцяного жолду постійно перебувала в центрі уваги польсько-козацьких переговорів. Польський уряд мусив погоджуватися на поступове збільшення козацької платні (разом з реєстром) з 10 тисяч злотих 1614 року до 40 тисяч 1619 року, 50–60 тисяч – 1621 року, 60 тисяч (плюс окрема плата старшині) – 1625 року. Гроші ці, однак, не виплачували, або виплачували з запізненням, а козаки на це постійно нарікали та вимагали збільшення жолду. Затримка у виплаті була одним з поштовхів до початку майже кожного козацького повстання. Характерним тут є факт, що первісною легітимацією повстання під проводом Криштофа Косинського стали саме нарікання на неспроможність уряду виплатити реєстровцям належну їм платню. Саме про це йшлося в листі Косинського до козаків із взятого ним у серпні 1591 року Пикова: Косинський повідомляв адресатів листа, що уряд не поспішає виплатити гроші, затулює справу до зими, і тому закликає козаків повідомити урядовим представникам, що чекати грошей військо більше не може та мусить саме промишляти⁵⁷.

⁵⁶ Див.: Брехуненко *Стосунки українського козацтва з Доном*. – С. 222–234.

⁵⁷ *Listy Stanisława Żółkiewskiego*, ed. T. X-ze I. [Jan Tadeusz Lubomirski] (Krakow, 1868). – S. 22. Про датування листа Косинського див.: Леп'явко, *Козацькі війни*. – С. 56.

Хронічне безгрошів'я та неспроможність виплати належного реєстровцям жолду стосувалися не тільки козацьких контингентів. Із тим самим часто стикалися й польські жовніри, а повстанням під проводом Косинського та Павлюка передували бунти або жовнірські конфедерації⁵⁸. Бунти неоплачених найманців були частиною повсякденного життя багатой на війни ранньомодерної Європи (між 1572 та 1607 рр. тільки в Нідерландах відбулося 46 таких бунтів іспанських вояків), і Річ Посполита не була винятком із загальних правил. Чимало військових бунтів відрізнялися тривалістю та доброю організацією повсякденного життя на захопленій бунтівниками території, з оподаткуванням місцевого населення, встановленням власної системи правил і покарань, обранням старшого тощо. Багато рис військового бунту були притаманні козацьким повстанням⁵⁹.

Важливим елементом, що об'єднував козацькі війни з бунтами найманців/жовнірів, були вимоги забезпечити козаччину провіантом і зимовими квартирами в період між військовими кампаніями. Наполягання на правах козаків на «лежі» та «приставства», підкріплені посиленнями на несплату обіцяної платні, були важливим елементом козацько-польських стосунків протягом усього досліджуваного періоду. Вже на початку 80-х років XVI століття зафіксовано перші нарікання на козаків, які вимагали провіант у приватних володіннях, хоча ходили у військові походи не за королівським наказом, а самочинно. «Ординація» 1591 року передбачала, що козакам будуть надсилати провіант на низ Дніпра, та забороняла їм будь-які лежі чи приставства на волості. Козаки, природно, знехтували цю заборону, про що свідчить рішення Косинського збирати чинш серед населення підконтрольної повстанцям території. Чинш був призначений на утримання козаків (разом із частиною платні, що надійшла від уряду)⁶⁰.

Северин Наливайко намагався пояснити та виправдати дії козацтва на волості, посилаючись на право війська на зимові

⁵⁸ Див.: Леп'явко, *Козацькі війни*. – С. 53–54; О.А. Бевзо, *Львівський літопис і Острозький літописець. Джерелознавче дослідження*, 2 вид. (Київ, 1971). – С. 117.

⁵⁹ Див.: Hale, *War and Society* Р. 171.

⁶⁰ Див.: Леп'явко, *Козацькі війни*. – С. 56–57, 70.

квартири та провіант. Оскільки козацькі підрозділи на той час повернулися з походу на Молдавію, що його Наливайко трактував як службу Речі Посполитій, козацький гетьман презентував напади на міста та шляхетські маєтки на Волині й у Білорусі саме як спроби поповнити військові припаси перед новим походом на королівській службі. Наполягав на козацькому праві залишитися на волості (після військового походу) і керівник низовців Григорій Лобода. Після того, як козаки «реабілітувалися» за дії Косинського та Наливайка у Лівонському поході 1602 року, вони почали силою брати «приставства» на Білорусі, а їхній гетьман Іван Куцкович твердив, що король нібито віддав їм за їхні заслуги Могилів та все Подніпров'я на південь від цього міста на «лежі». На наданні їм приставств та звільненні Київщини від жовнірських постойв наполягали козаки також після Хотинської битви 1621 року. Однак, вимагаючи приставства для себе та водночас протестуючи проти розташування в їхніх краях жовнірів, козаки опинялися в дуже неоднозначній ситуації. Їхні тогочасні та пізніші вимоги поєднували психологію та цілі найманців з вимогами осілого населення, яке зазнавало збитків від постою інших військовиків.

Однак непрості стосунки між козацчиною та польським урядом в останніх десятиліттях XVI – першій половині XVII століття визначало не тільки протистояння найманого війська та неспроможного розплатитися з ним уряду. Мабуть, найважливішими в цьому аспекті були взаємини між новим, дедалі численнішим суспільним станом і слабкою, залежною від підтримки старих суспільних станів виборною монархією. Військові бунти мали на меті, як зазначає Джон Гейл, «не революцію, а шантаж», і «протестували проти неспроможности влади забезпечити дотримання умов найму, а не проти соціальної системи або цілей війни»⁶¹. Козацькі повстання, натомість, мали значно ширшу програму, про що свідчать вимоги виразно соціального характеру.

Розпочнемо огляд соціального блоку українсько-польських суперечностей з проблеми козацького самоврядування. В її фокусі досить рано опинилося питання про обрання чи призначення козацького гетьмана або старшого. Козацька традиція, яка вповні проявилася під час козацьких повстань і переговорів з

⁶¹ Hale, *War and Society*. – P. 171–172.

урядом, передбачала обрання козацького провідника. Уряд, який організував козацький реєстр насамперед для того, щоб установити ефективний контроль над козачиною, наполягав на призначенні козацького старшого. За часів Сигізмунда Августа та Стефана Баторія керівників реєстру призначали, але під час козацьких війн 90-х років XVI століття козаки діяли тільки під проводом гетьманів або старшин, яких самі обирали. Після поразки повстань, намагаючись реабілітуватися, козаки просили уряд призначити їм комісара, але з часом, почуваячись більш упевнено, відновили практику обрання гетьманів і знову почали вимагати від уряду підтвердження цього права. Козаки фактично відкинули умову комісії 1614 року про те, що козацького старшого призначає король. Під час комісії 1617 року вони запропонували комісарам компромісний варіант (уряд мав би затверджувати обраного козаками старшого), але під час наступної комісії 1619 року їм довелося погодитися на те, що старшого призначатиме уряд, що, правда, саме призначення було відкладено до наступного сейму. Відповідаючи на козацьку петицію після Хотинської битви, король знову наполіг на своєму праві призначити гетьмана. Тільки під Куруковим уряд змушений був змінити формулу й пристати на раніше запропонований козаками варіант: старшого мали обирати козаки та затверджувати влада. Однак невдалі повстання 1637–1638 років позбавили козаків перемоги, здобутої під Куруковим. Згідно з «ординацією» 1638 року, засади козацької демократії та самоврядування було відкинуто, а реєстрове військо поставлено під жорсткий урядовий контроль: король призначав тепер не тільки козацького старшого – комісара, але й козацьких полковників, яких добирали тільки з-посеред польської шляхти.

Право козаків на підсудність власній старшині було ще одним дискусійним питанням у складних взаєминах з урядом. Право на окрему юрисдикцію (у всіх справах, крім карних) гарантували реєстровцям ще відповідні розпорядження Сигізмунда Августа та Стефана Баторія. «Ординація» 1591 року також підтверджувала окрему юрисдикцію реєстровців. Як свідчить угода козаків з Олександром Вишневецьким 1593 року, повстанці явно намагалися поширити цей привілей на всю козаччину й розширити його чинність із Низу, як передбачала «ординація» 1591 року, також на волость, як це було за Сигізмунда Августа і

Баторія. Поразка повстання під проводом Лободи та Наливайка значно затримала реалізацію козацьких вимог, але аж ніяк не зняла їх з порядку денного польсько-козацьких відносин. У 1600 році, коли йшлося про їхній похід у Молдавію, козаки вимагали підтвердження Баторієвих вольностей. Про це, а також про призначення спеціального комісара (тобто людини, яка безпосередньо здійснювала б юрисдикцію над козаками) клопотався перед сеймом 1601 року козацький ватажок Самійто Кішка. Король обіцяв призначити козакам окремого суддю, поширивши його юрисдикцію на тих, хто готовий був узяти участь у Лівонській кампанії, та на час походу визнав над козаками юрисдикцію їхнього старшого. Однак на волості козаки мали підлягати юрисдикції місцевих старост. Не визнавала козацьку юрисдикцію на волості (в королівщинах і панських маєтностях) також постанова сейму 1607 року. Таку саму позицію відображала ухвала сейму 1609 року, яка визнавала, однак, що козаки де-факто мають власний суд на волості. Комісія 1614 року також відмовляла козакам у праві окремої юрисдикції на волості.

Лише бурхливе зростання козацтва протягом перших двох десятиліть XVII століття та потреби війни з Московією змусили польській уряд піти на поступки. Комісія 1619 року не тільки збільшила козацький реєстр, але й визнала за реєстровцями окрему юрисдикцію на території королівських володінь на волості. Куруківська угода 1625 року підтвердила окрему козацьку юрисдикцію на Низу та в королівщинах, але заперечувала її у приватних володіннях, як вимагали козаки після Хотинської війни. Не дивно, що козаки не поспішали виконати свої давні обіцянки вийти на королівщини з приватних володінь і де-факто користувалися власною юрисдикцією навіть там⁶². «Ординація» 1638 року, хоч і передала повну юрисдикцію над козаками королівському комісарові, на загал, зберегла принцип непідсудності козаків місцевій владі. Отже, в результаті тривалих воєнних і словесних баталій реєстровці здобули право користуватися

⁶² Незабаром, на Переяславській раді 1627 року, козаки вже домагалися особливих прав у судових позовах проти шляхти, яка, очевидно, поширювала свою юрисдикцію на козаків, котрі не вийшли зі шляхетських володінь.

окремою юрисдикцією, але число реєстру та територію проживання реєстровців чітко визначав та обмежував уряд.

Важливе місце в козацьких взаєминах з урядом також відіграла справа економічних привілеїв. Козаки від самого початку наполягали на особливих правах на мисливство та рибальство. Навіть знаний універсал Стефана Баторія 1582 року було видано у відповідь на козацькі скарги, ніби королівські урядники порушують ці козацькі «вольності». Пізніше козаки постійно вимагали підтвердження «Баторієвих вольностей», а після Хотина спеціально просили дозволу на вільне мисливство та рибальство⁶³. Під Куруковим уряд змушений був надати козакам право на промисли, торгівлю та шинкування, і згодом козаки просили спеціального королівського привілею у цій справі. Більш важливим питанням у відносинах між козаками та польським урядом була також справа «відумерщини» – гарантованого ще Сигізмундом Августом і Стефаном Баторієм козацького права передавати своє майно у спадок. Оскільки це майно постійно намагалися перебрати королівські урядники, козаки наполегливо домогалися своїх прав на «відумерщину». Згодом ця справа відійшла на другий план (уряд, очевидно, домігся від старост дотримання цього козацького права), натомість загострилося питання про визнання козацьких прав за козацькими вдовами та сиротами, тобто закріплення козацьких свобод вже не тільки на час санкціонованого урядом військового походу і не тільки за козаком, а за цілою родиною, навіть після смерті козака.

Характерно, що «ординація» 1638 року фактично погодилася з цими вимогами козаків. Перепис козацького землеволодіння та його власники, з числа яких надалі мало формуватися козацьке реєстрове військо, не тільки визнавав козацькі права за козацькими родинами, але де-факто визнавав козацьчину окремим спадковим станом воїнів-землевласників⁶⁴. Попри значне обме-

⁶³ Король передав рішення цієї справи на розсуд старост і міських урядів.

⁶⁴ Первісно в очах уряду та, судячи з усього, й козацтва не існувало специфічних козацьких прав на землеволодіння. Королівські надання, як правило, стосувалися шляхтичів, які перебували на службі в реєстровому війську, що ж до земельних володінь рядових козаків або козацької старшини нешляхетського походження, то вони мали ті самі права, що й інші нешляхетні володарі землі, зокрема, міщани та бояри (Щербак, *Формування козацького стану*. – С. 74–75).

ження козацького самоврядування та фактичне підпорядкування реєстру державним урядникам, «ординація» 1638 року стала своєрідною перемогою козащини як суспільного стану. Все, що намагався зробити уряд за таких обставин, це обмежити новий стан чисельно. Особливе значення при цьому мали пункти ординації про заборону козакам мешкати в містах і володіти там землею (винятками були тільки Корсунь, Черкаси та Чигирин), а міщанам вступати до козацького війська, записувати до нього своїх синів і віддавати своїх дочок за козаків. Міщани від самого початку були одним з важливих джерел формування козацького стану, вони жили поруч із козаками в укріплених замках і фортецях і мали фактично необмежені можливості прилучення до козацького війська. В цьому «ординація» 1638 року наслідувала комісію 1617-го, намагаючись припинити покозачення міщан. Тоді уряд висунув окрему вимогу (з переліком міських професій-ремесел) виключення міщан з війська та недопущення їхнього вступу до козацьких підрозділів у майбутньому.

На загал, у своїх взаєминах із козацтвом польський уряд намагався обмежити кількість реєстрових козаків, оскільки реєстровці не тільки потребували платні, але й вимагали спеціальних прав і свобод. З другого боку, польські урядові кола потребували дешевого (а часом - безкоштовного) і завжди готового до мобілізації війська. Кожна мобілізація козаків на війну супроводжувалася, за таких умов, обіцянками оплати та надання спеціальних прав, а кожне завершення військових дій тягло за собою спроби розпустити козаків, не заплативши їм обіцяного та зменшивши (якщо не ліквідувавши цілковито) козацький реєстр. Козаки, у свою чергу, користалися кожною військовою кампанією, щоб повернути (а частіше примножити) свої колишні права та привілеї, і насамперед - збільшити кількість реєстровців, на яких ці права мали би поширюватися. Посилялися козаки, як правило, на привілеї Стефана Баторія, де вперше було оформлено перелік козацьких прав і свобод, і вільно інтерпретовані королівські листи-обіцянки, сеймові постанови й «ординації». За таких умов, уряд майже завжди намагався обмежити козацькі привілеї тільки на час воєнної кампанії та тільки на вписаних у реєстр козаків. Козацька ж сторона, навпаки вважала одного разу надані привілеї чинними назавжди.

Питання розміру реєстру було одним з найболючіших у взаєминах між козацтвом і польською владою. Реєстр, на загал, мав тенденцію зростати. Спочатку він збільшився від 300 козаків за Сигізмунда Августа до 500 козаків за Стефана Баторія. Тисячею козаків намагалася обмежити козацький реєстр «ординація» 1591 року, однак, у молдавській кампанії 1600 року брало участь уже 4 тисячі козаків, а в лівонській 1602 року — 6 тисяч. Ще більше зросла чисельність козаків під час московських авантур перших десятиліть XVII століття. Попри це, комісія 1617 року намагалася повернути число реєстровців до 1000 осіб. Ті не погодилися і мали для цього всі підстави. Вже наступного року гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний виставив для участі у Московській війні 20-тисячне козацьке військо. Комісія 1619 року змушена була прийняти до відома цю реальність і запропонувала обмежити реєстр 3-ма тисячами козаків. Козаки на це заявили, що вони вже виписали з реєстру 5 тисяч, а інших будуть утримувати з платні, призначеної на три тисячі реєстровців. Отже, так і не було з'ясовано, скільки козаків мало залишитися в реєстрі.

За участь у Хотинській кампанії, де козаки виставили майже 40-тисячне військо, вони просили короля збільшити реєстр, але відповідь з Варшави у цій справі була негативна. Тільки конфронтація козацької та польської армій під Куруковим (1625 рік) призвела до офіційного збільшення реєстру до 6 тисяч. Після козацького повстання 1630 року Станіслав Конєцпольський змушений був погодитися на 8-тисячний козацький реєстр, але цю кількість козаків не затвердив сейм, який 1635 року погодився тільки на 7-тисячне козацьке військо. Поразка повстання 1636–1637 років призвела до «ординації» 1638 року, яка знову обмежила реєстр до 6 тисяч. Кількість реєстровців, як можна судити з даних про кількість козацьких військ у Московській (1618) та Хотинській війнах, була принаймні вдесятеро нижчою за загальну кількість боєздатного козацтва, але визнані за реєстром права козацчина намагалася трактувати як права, надані всім козакам.

Які були соціальні корені козацьких вимог до уряду Речі Посполитої і хто з традиційних станів руського суспільства впливав на їх формування? Можна стверджувати, що коли зростання чисельности козаків відбувалося завдяки припливу до їхніх

лав міщанства та селянства, то ідеологічно козацтво було найближче до бояр – найнижчого прошарку військово-служилого стану Великого князівства Литовського, а згодом Речі Посполитої, який у процесі оформлення шляхетського стану опинився поза його межами. На думку Сергія Леп'явка, саме бояри, що масово прилучалися до козаччини в другій половині XVI століття, передали козакам деякі елементи своєї суспільної ідеології, і зокрема, наголос на правах і привілеях «людей рицарських», які належали їм за військову службу⁶⁵. Після запровадження Литовського статуту (1566) та Акту Люблінської унії (1569) боярсько-служилий прошарок опинився поза межами шляхетського стану й був позбавлений привілеїв, що їх мали «панишляхта». Люблінська унія надала чіткої юридичної форми правам шляхетського стану по всій території Речі Посполитої, поширивши права польської шляхти на панівний прошарок Великого князівства Литовського та українських земель.

На ідеологію та суспільну ідентичність козаччини допевне впливали також представники дрібної шляхти, шляхетських прав якої уряд уповні не визнавав, і якої було чимало в козацьких лавах. Хоча коронний гетьман Станіслав Жолкевський під час повстання Наливайка (в якому широко було представлено селянство) і стверджував, що повстанці хочуть винищити весь шляхетський стан⁶⁶, ідеологія козацької старшини в цілому була більше прошляхетська ніж антишляхетська, в тому сенсі, що старшина домагалася визнання за собою певних прав і привілеїв, які належали тільки шляхті⁶⁷.

Згадки про рицарські права в матеріалах польсько-козацьких переговорів часів Куруківської комісії (1625) і козацькі намагання взяти участь у виборах нового польського короля (1632) можна вважати найвиразнішими спробами козацтва наблизитися до статусу шляхти. 1632 року, після смерти Сигізмунда III

⁶⁵ Див.: Леп'явко, *Козацькі війни*. – С. 33- 43. Не всі елементи представлені тут «боярської» теорії походження козацького стану можна, однак, вважати вповні доведеними. Це стосується, зокрема, тези Леп'явка про трактування урядом козацтва як «залишку старого рицарського стану» (С. 38).

⁶⁶ *Pisma Stanisława Żółkiewskiego*. – S. 151.

⁶⁷ Див. про це докладніше розділ 4.

козаки звернулися до польського примаса з листом, в якому висловлювали претензії на участь в обранні нового короля. У листі зазначалося: «усі разом і одностайно повинні ми обрати і посадити вільним вибором ... найяснішого Владислава». Козаки також «покійно» просили примаса, щоб саме Владислав, якого козаки добре знали з Хотинської кампанії, став «Корони Польської і Великого князівства Литовського паном»⁶⁸.

Цю формулу було повторено і в листі запорозького війська до конвокаційного сейму з 9 червня 1632 року. Козаки писали тут, що як члени Речі Посполитої, вони принижено й покійно просять обрати на польський престол Владислава⁶⁹. Про бажання козаків взяти участь у виборах короля на правах шляхти свідчать також прохання козаків в інструкції до свого посольства, щоб їм таки надали «вольності, що належать рицарським людям»⁷⁰. На приватній авдієнції козацькі послі виразніше сформулювали побажання козацької старшини щодо участі в обранні короля, але отримали не просто негативну, а й принизливу відповідь⁷¹. На початку XVII століття доба соціальної мобільності відійшла в минуле, за військову службу більше не надавали земельних маєтностей, а рідкісні випадки надання шляхетського статусу відбувалися на індивідуальній засаді.

Козацька держава

Навесні 1648 року на Запоріжжі розпочалося нове повстання, якому судилося докорінно змінити статус козацтва та його відносини з іншими станами руського суспільства, залучити козащину до процесу державного будівництва та змінити державні кордони й міжнародний баланс сил на сході Європейського континенту. На чолі повстання став чигиринський сотник (після 1638 року козаки не мали права займати

⁶⁸ Степан Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт церковно-исторического исследования)*, 2 т. (Киев, 1883–1898), Т.1, прил. – С 402.

⁶⁹ Див. публікацію листа з 9 червня 1632 року: там само. – С 403–405.

⁷⁰ Див. публікацію інструкції в додатку до козацького листа з 9 червня 1632 року: там само. – С. 405–407.

⁷¹ Radziwiłł, *Pamiętnik*, I: 125, 135.

полковничі посади) Богдан Хмельницький. Представник поко-заченого дрібного шляхетського роду, православний за вірою, Хмельницький зміг перетворити козацьке повстання на потужну революцію, яка втягла у свій вир усі прошарки руського суспільства: від традиційних союзників козащини – міщанства та селянства, до обережнішого православного духовництва й руської шляхти. Хмельниччина водночас мала ознаки селянського повстання, релігійної війни, регіонального виступу проти центру, та була яскравим прикладом тісного поєднання соціального й національного елементів у повстаннях середини XVII століття⁷².

⁷² Про типологію повстань ранньомодерного часу див.: Perez Zagorin, *Rebels and Rulers, 1500–1660*, 2 vols. (Cambridge, UK, 1984), 1: 3–60. Про характер Хмельниччини див.: Frank Sysyn, «War der Chmel'nyckyj-Aufstand eine Revolution? Eine Charakteristik der "grossen ukrainischen Revolte" und der Bildung des Kosakischen Het manstaates», *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 43, № 1 (1995), 1–18. Повстання під проводом Хмельницького має багату історіографічну традицію. Огляд сучасного стану досліджень Хмельниччини подає Юрій Мицик, «Національно-визвольна війна українського народу 1648–1658 рр. (підсумки, проблеми й перспективи дослідження)», *Битва під Корсунем і національно-визвольна війна середини XVII століття* (Корсунь-Шевченківський, 1998). – С. 27–59. Щодо розробки джерел з історії Хмельниччини див. його працю: *Джерела з історії Національно-визвольної боротьби українського народу середини XVII ст.* (Дніпропетровськ, 1996). Після розпаду СРСР 1991 року та відходу в минуле нав'язаної радянською історіографією інтерпретації Хмельниччини як війни за «возз'єднання» України з Росією, панівною (а також, певною мірою, офіційною) в українській історіографії стала «державницька» інтерпретація повстання з особливим наголосом на державному будівництві та національних елементах в історії повстання. Найбільшим здобутком державницької історіографії в дослідженні повстання під проводом Хмельницького до сьогодні залишається праця Івана Крип'якевича «Студії над державою Богдана Хмельницького». Сучасне трактування Хмельниччини в Україні представлено в працях Валерія Степанкова та Валерія Смоля. Див.: Валерій Степанков, «Українська національна революція XVII ст.: причини, типологія, хронологічні межі (дискусійні нотатки)», *Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття: політика, ідеологія, військове мистецтво*, ред. В. А. Смолій та ін. (Київ, 1998). – С. 53–61; В. А. Смолій, В. С. Степанков, *Українська національна революція (1648–1676 рр.)* [= *Україна крізь віки*, Т.7] (Київ, 1999). – С. 69–197.

Воєнного успіху повстання на першому етапі досягло завдяки союзові Богдана Хмельницького з кримським ханом. У травні 1648 року Хмельницькому, за підтримки ногайської орди на чолі з Тугайбеєм, вдалося двічі (під Жовтими Водами та Корсунем) розбити кварцяні війська Речі Посполитої та захопити в полон коронного та польного гетьманів – військових керівників держави. Внаслідок селянської війни, яка годі розпочалася, протягом літа 1648 року повстання перекинулося на «волость» і, крім Київського та Чернігівського воєводств Речі Посполитої, охопило також правий берег Дніпра. У вересні союзні козацько-кримські війська фактично розігнали численну польську армію під Пилявцями. Після цього армія повстанців рушила далі на Захід, обложивши польські гарнізони у Львові та Замості, та вийшовши на лінію польсько-українського етнічного кордону. У листопаді 1648 року, домігшись обрання на польський трон замість померлого Владислава IV прийнятного для козаків кандидата – Яна Казимира, Хмельницький припинив наступ на захід і, повернувшись на Наддніпрянщину, урочисто в'їхав до давньої князівської столиці й осередку православної митрополії – Києва. Отож, під владою козацького гетьмана опинилася територія, на яку ніколи раніше козацькі повстання не поширювалися, а його військові успіхи перевершили всі найсміливіші сподівання попередників⁷³.

Як це вплинуло (і чи вплинуло взагалі) на ідеологію, вимоги та самосприйняття козацького стану? Почнемо розгляд цього питання з аналізу козацьких претензій, якими вони легітимізували початок козацької війни 1648 року. Повстання під проводом

⁷³ Про події першого року повстання див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.8, Ч. 2. – С.174–95, Ч.3. – С.5–121; Степан Томашівський, «Між Пилявцями і Замостям», *Жерела* 6 (1913). – С. 1–144; він же, «Народні рухи в Галицькій Русі 1648 р.», *ЗНТШ* 23–24 (1898): С. 1–138; він же, *Перший похід Богдана Хмельницького в Галичину (Два місяці української політики 1648 р.)* (Львів, 1914); Валерій Смолій, Валерій Степанков, *Богдан Хмельницький. Соціально-політичний портрет*. (Київ, 1993). – С. 70–150; Іван Стороженко, *Битва на Жовтих водах*, 2-е вид. (Дніпропетровськ, 1997); він же, *Богдан Хмельницький і воєнне мистецтво у визвольній війні українського народу середини XVII століття*. Кн. 1: *Воєнні дії 1648–52 рр.*, (Дніпропетровськ, 1996) – С. 79–210; Федорук, *Зовнішньополітична діяльність*. С. 50–42.

Богдана Хмельницького почалося, як і перше козацьке повстання на чолі з Криштофом Косинським, з особистого конфлікту між козацьким старшиною-шляхтичем і королівським старостою. 1648 року, як і 1591 року, йшлося про те, що старостинський уряд відібрав раніше надане козацькому провідникові земельне володіння. Були, однак, і значні відмінності в зовні схожих випадках. Хмельницький, підіймаючи козаків на повстання, міг, на відміну від Косинського, апелювати до розбудованого комплексу уявлень про козацькі права та свободи. Якщо Косинський, наприклад, закликав козаків до повстання, посилаючись на затримку у виплаті жолду, то для Хмельницького це порушення умов контракту між урядом і найманим козацьким військом мало явно другорядне значення: невиконання жолду протягом 5-ти (!) років у козацьких претензіях початку Хмельниччини було згадано аж ніяк не на першому місці. Головний же наголос робили на порушенні прав козацтва як суспільного стану⁷⁴.

Найповніше претензії цілого козацтва Хмельницький висловив в інструкції послам Війська Запорозького до Варшави з червня 1648 року⁷⁵. Наголос у цьому документі було зроблено на тому, що козаки були «людьми рицарськими», слугами короля, і державці королівщин не мали права поводитися з ними як з невільниками. Старостам і державцям, насамперед, закидали те, що вони оподатковували козаків і забирали в них їхні землі. По-друге, відзначали порушення станових привілеїв членів козацьких родин: перед повстанням вдови (незважаючи на вік) мали або знову виходити заміж за козака, щоб зберегти привілеї, або відробляти повинності. Те саме стосувалося старих, яких козаки брали до себе доглядати: за них як за некозаків козаки мали платити панові чинші і відбувати повинності. Крім урядників, козаки

⁷⁴ Перехід Хмельницького від особистих скарг (втрата маєтку) до переліку кривд, заподіяних козацькому станові в цілому, добре простежується на прикладі листів гетьмана з весни 1648 року. Див.: *Документи Богдана Хмельницького* [=ДБХ], № 1–2, 4–6. Про розвиток програми повстання протягом 1648 р. див.: Я. Федорук, *Зовнішньополітична діяльність*. – С. 5–42; Юрій Мицик, «Політичні концепції Богдана Хмельницького: деякі аспекти реалізації», *Доба Богдана Хмельницького* (Київ, 1995). – С. 25–39; Смолій, Степанков, *Українська державна ідея*. – С. 24–45.

⁷⁵ ДБХ, № 5.

скаржилися також на призначених урядом полковників, які не захищали козаків, а оббирали їх і залишали беззахисними перед поборами жовнірів.

На волості, отже, головною проблемою був наступ панських латифундій (у цьому зв'язку вперше в козацьких наріканнях було згадано євреїв-орендарів)⁷⁶, невизнання за козаками в цілому статусу окремого суспільного стану з його специфічними привілеями. На Запоріжжі ж першорядною проблемою була заборона походів на море (що їх поляки й турки ефективно обмежили за допомогою кодацької та азовської фортець) і податки на козацькі промисли та здобич. Не досить, що запорожцям забороняли ходити на море, але з їхніх мисливських і рибальських промислів, до того ж, збирали податок і забирали їхню військову здобич, зокрема, татарських бранців.

Чого ж хотіли козаки у червні 1648 року після перших блискучих перемог над кватерним військом? Крім припинення порушень козацьких прав, про які йшлося вище, козаки вимагали збільшення реєстру з 6 до 12 тисяч, права обирати свою власну старшину, виплати заборгованого жолду та припинення переслідувань православної церкви. Отже, в цілому це був традиційний перелік козацьких претензій, підсилений, однак вимогою істотного збільшення реєстру. Характерно, що влада Речі Посполитої, вражена несподіваним успіхом повстання, була схильна прийняти більшість козацьких вимог (і навіть 12-тисячний реєстр), аби лише зупинити війну⁷⁷.

У листопаді 1648 року, після катастрофічної поразки польських військ під Пилявцями та просування армії повстанців під Замостя, козаки надіслали нове посольство та нові вимоги до Варшави. Тут вони знову наполягали на затвердженні 12-тисячного козацького реєстру, але додали до своїх колишніх вимог також декілька нових елементів. Майже всі пункти козацьких вимог стосувалися тільки козаків. Йшлося, практично, про нові умови їхньої інкорпорації як стану до дещо реформованої Речі Посполитої. За цими вимогами, козацький гетьман мав стати також королівським старостою, козаки були б звільнені з-під

⁷⁶ Згадки про євреїв-орендарів у листуванні Хмельницького див.: там само, № 1, 2, 4, 6, 7.

⁷⁷ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 3. – С. 24–27.

будь-чиї юрисдикції, крім королівської, га отримали би, принаймні в судах, шляхетські права. Козаки вимагали поширення на себе прав, за якими судилися литовські татари, а литовські татари, як спеціально було зазначено в польському повідомленні з цього приводу, судилися за шляхетським правом⁷⁸.

Вимоги ширшого, державно-політичного та релігійно-національного характеру були викладені приблизно в той самий час у листі Богдана Хмельницького до королевича Яна-Казимира. Вимоги ці було сформульовано як побажання та прохання до майбутнього короля, і їх можна звести до двох постулатів: встановлення наближеної до абсолютної влади польського короля з обмеженням влади «королев'ят» – українних магнатів, і заспокоєння грецької релігії через ліквідацію унії⁷⁹. Звісно, не всі елементи козацької ідеології та їхніх аспірацій відображено в наявних джерелах. Поза тим, багато складників козацького ідейного арсеналу могли бути або штучно висунуті наперед, або спеціально замовчувані під час переговорів, зважаючи на військові обставини та поточні плани гетьманської адміністрації. Польські спостерігачі, наприклад, постійно підозрювали Хмельницького в тому, що він насправді не збирався припинити повстання та мав плани набагато амбітніші за ті, про які сповіщали його листи та посольства⁸⁰. Одним з таких планів, була, за інформацією польських урядових кіл, ідея створення окремого козацького князівства.

Проект утворення «удільної» козацької держави вперше виник у 90-х роках XVI століття. Саме тоді з пропозицією створити козацьке князівство на Наддніпрянщині для захисту Речі Посполитої від татарських нападів виступив київський католицький єпископ Юзеф (Йосиф) Верещинський. У 1596 році ідею виділити територію між Бугом і Дністром для організації там козацького війська висунув провідник козацького повстання Северин Наливайко⁸¹. Протягом другого та третього десятиліть

⁷⁸ Ці козацькі вимоги збереглися у конспективному викладі в книжці Марціна Голінського. Див. публікацію уривка з цього джерела в кн.: *ДБХ*. – С. 83–84.

⁷⁹ Див.: там само. – С. 80–81.

⁸⁰ Див.: Смолій, Степанков, *Українська державна ідея*. – С. 34.

⁸¹ Про пропозицію Верещинського див. працю Петра Саса, *Політична культура українського суспільства*. – С. 259–280. Детальніше про ці проекти див.: там само. – С. 223–235, 270–280.

XVII століття дехто (зокрема, сам король Сигізмунд III) звинувачував козаків у спробах утворити окрему Річ Посполиту⁸², а влітку 1648 року перед очима переляканої успіхами Хмельницького польської шляхти та королівських урядовців знову постав фантом козацької держави, ширилися чутки про утворення Хмельницьким «вільного козацького князівства», заснування «руської монархії» та виринали приклади Нідерландів і Неаполітанського повстання 1647 року⁸³.

Перші вірогідні дані про побутування державної ідеї в середовищі козацької старшини походять з лютого 1649 року, коли Хмельницький приймав у Переяславі польське посольство, виряджене до гетьмана для укладення тимчасового перемир'я. У відповідь на пропозиції голови посольства, брацлавського воєводи Адама Кисіля, збільшити кількість офіційного реєстру до 12 (або навіть 15) тисяч і вирушити походом поза межі Речі Посполитої, Хмельницький подав набагато ширшу та амбітнішу за попередні програму козацьких бажань. Він, зокрема, сказав, що коли раніше воював через заповідяну йому особисто кривду, то тепер воюватиме за православно віру та визволить увесь «народ руський» з польської неволі. Своєю опорою та соціальною базою в здійсненні цього плану він називав чернь, «бо то права рука наша – люди, которіє холопства, не витерпів, ушли в козаки». Князів і шляхту Хмельницький обіцяв вигнати за Віслу й дозволити перебувати на своїй території тільки тим з них, котрі визнають над собою владу Запорозького війська та не будуть «брикати» на короля⁸⁴.

Кордон гіпотетичної козацької держави визначався західною межею української етнічної території – аж по Львів, Холм і Галич, або навіть Люблін і Краків. Фактично, метою Хмельницького було створити в рамках Речі Посполитої «удільне князівство», тобто здійснити наміри, в яких польські спостерігачі давно вже підозрювали гетьмана. Гетьман одного разу назвав себе «єдиновладцем і самодержцем руським», іншого разу – «паном і воєводою Київським», але в обох випадках йшлося про його необмежену, отриману від Бога («мені Бог це дав, і що більше – через

⁸² Див.: Смолій, Степанков, *Українська державна ідея*. – С. 16.

⁸³ Там само. – С. 26–34.

⁸⁴ ВУР, 2: 108–109.

мою шаблю») владу над територією, яку захопили козаки⁸⁵. Козацьку традицію тут репрезентувала ідея про встановлення влади Війська Запорозького над усією завойованою територією. Водночас, оскільки гетьманський план не розривав цілковито з Річчю Посполитою, це була, певною мірою, реалізація мрій руської шляхти про новий устрій держави, де Русь посіла б рівні права з Польщею та Литвою.

Зважаючи на специфіку дипломатичних переговорів та особливості джерела, яке зафіксувало слова Хмельницького під час Переяславської комісії (щоденник польських комісарів), важко вповні визначити, якою мірою ці слова відображали плани гетьмана, а якою – його бажання роз'ятрити найбільші страхи польських політиків. Зрештою, представивши польським комісарам картину дальшого розвитку повстання, Хмельницький де-факто погодився на значно скромніші умови перемир'я з Річчю Посполитою. Він прийняв від комісарів королівську корогу та булаву й задекларував свою та цілого війська вірність королю та Речі Посполитій. Умови перемир'я значно обмежували територію під контролем гетьмана, на якій було заборонено перебування як польських військ, так і королівської адміністрації та шляхти. Кордон цієї території проходив по річках Горинь і Прип'ять, а на південному заході сягав Кам'янця-Подільського⁸⁶. Очевидно, саме цю територію Хмельницький і називав удільною державою («udzielne odzierzane panstwo») ⁸⁷, коли казав комісарам, що не знає, чи втримається мир, якщо козаки не задовольняться отриманою «державою» та реєстром у 20–30 тисяч.

Хоча мирні умови, що їх Хмельницький добився під Переяславом, були значно скромніші за програму-максимум створення удільного князівства аж до Вісци, вони також мали на меті творення руської автономії в рамках Речі Посполитої і в цьому стосунку йшли значно далі за традиційні козацькі вимоги. У Переяславі не йшлося не тільки про походи на море (насправді, від них відмовлялися) або виплату жолду, але навіть про кількість реєстру. Хмельницький відкинув комісарську пропозицію обмежити козацький реєстр конкретною цифрою, заявивши, «нащо

⁸⁵ Там само. – С. 108, 111.

⁸⁶ ДБХ. – С. 103–104

⁸⁷ ВУР, 2: 113.

їх так мало писати, коли їх може бути і сто тисяч, стільки буде – скільки схочу»⁸⁸. На перший план було висунуто питання кордону «удільної держави», захисту православної церкви через знесення унії та представництва православної Русі в сенаті. У листі до короля, який Хмельницький написав у зв'язку з завершенням переговорів, він спеціально зупинився на вимогах релігійно-національного характеру. Короля просили про призначення київського воєводи з «руського народу» та «грецького закону» та про надання місця в сенаті православному київському митрополитові, щоб там було принаймні три представника Русі: київський воєвода, київський каштелян і православний митрополит⁸⁹.

Ця тенденція нової козацької дипломатії, орієнтована на захист вже не екстериторіяльних прав козацтва як стану, а прав контрольованої козацтвом території як удільного (автономного) утворення, вповні проявила себе під час переговорів з польськими представниками після успішної Зборівської битви у серпні 1649 року. Під Зборовом Хмельницький майже спромігся перемогти королівські війська під проводом самого короля. Лише тиск з боку ненадійного гетьманового союзника кримського хана змусив Хмельницького розпочати переговори з королем. Найдетальніший пункт козацьких вимог під Зборовом стосувався справи козацького реєстру та визначення козацької території. Козаки бралися самі скласти реєстр на підконтрольній їм території, але наперед визначити його кількість відмовлялися. Ця територія мала поширюватися від Дністра до Бара, Старокостянтинова, а потім по Случі та Прип'яті до Дніпра, а за Дніпром – від Любеча до Стародуба і далі – до кордону з Московською державою⁹⁰.

Посуваючи лінію західного кордону на схід – від Кам'янця до Бара та з річки Горинь на Случ, козацька дипломатія фактично йшла на поступки польській стороні порівняно з умовами Пере-

⁸⁸ Там само. С. 110.

⁸⁹ ДБХ. – С 105–106. Деякі з цих умов було сформульовано в первісних «пунктах» Хмельницького, що їх подали польським комісарам під Переяславом. Див.: ВУР, 2: 111–112.

⁹⁰ Докладно про Зборівську битву див.: Стороженко, Богдан Хмельницький і воєнне мистецтво, Т. 1. – С. 225–232.

яславського перемир'я. В остаточному тексті польсько-козацької угоди, представленій у вигляді «Декларації ласки» Яна Казимира⁹¹, західний кордон козацької території було посунуто ще далі на схід до Вінниці та Брацлава. Зборівські переговори, загалом, відбувалися під тиском ненадійного союзника козаків - кримського хана, який примусив повстанців зайняти в деяких ключових питаннях гнучкішу позицію, ніж та, яку вони продемонстрували під час Переяславської комісії. Хмельницький мусив також відмовитися від претензій на землі вздовж Прип'яті та на Лівобережжі Дніпра⁹².

Козацький реєстр довелося чисельно обмежити до 40 тисяч. Козакам забороняли шинкувати горілкою, оскільки це право залишалось за шляхтою-землевласниками. Король передавав Чигирин «на булаву» Богдану Хмельницькому та обіцяв призначати православну шляхту на уряди в Київському, Брацлавському та Чернігівському воєводствах. Деякі релігійні вимоги козаків король частково задовільнив, інші (зокрема, справу скасування унії) передав на розгляд сейму. Сейм, що відбувся наприкінці 1649 року, відмовився ліквідувати уніятську церкву, однак, найважливіше для козаків, визнав окреме козацьке державне утворення, хоч і обмежене в територіальному та військовому стосунку.

Зборівська угода виявилася тільки тимчасовим компромісом у боротьбі козащини та цілої України з Річчю Посполитою. Кожна сторона залишалася незадоволена угодою й чекала тільки слушної нагоди, щоб змінити ситуацію на свою користь. Зборівська угода не змогла (і навіть не намагалася) створити життєздатну модель інкорпорації нової козацької державности до складу Речі Посполитої. Козацька адміністративна (полкова) система, встановлена на сході України в перші півтора роки

⁹¹ Див.: ДБХ. – С. 128. Наполягаючи на затвердженій пер-яславською комісією вимозі, щоб північний кордон козацької території йшов по Прип'яті, та конкретизуючи лінію цього кордону на Лівобережжі Дніпра, козацька дипломатія фактично підтвердила свої претензії не тільки на сьгоднішні українські території в рамках Корони Польської, але й на землі на півдні Великого князівства Литовського, зокрема, на правому березі Прип'яті й далі – за Дніпром.

⁹² Див. виклад зборівської «Декларації» в кн.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 3. – С. 215–217.

війни, погано узгоджувалася з традиційною польською системою воєводства і староств. Хмельницький і його старшина залишилися поза цією системою. Гетьман не став ані київським воєводою, ані навіть старостою. Передача йому Чигириня перебувала радше в річищі давнішої практики надання козакам Трахтемирова як їхнього осідку, ніж у річищі ідеї інкорпорації козацького гетьмана до керівної еліти Речі Посполитої. Не змінила ситуації й обіцянка короля роздавати уряди у трьох східних воєводствах тільки представникам православної шляхти, адже до 1649 року вона зберігала там панівні позиції. Реальну модель компромісу не було вироблено не тільки через те, що до неї не були готові поляки, але також через те, що її вже не приймали козаки⁹³. Хмельницький і його оточення мали вже перед собою значно ширші обрії, які гетьман у загальних рисах окреслив під час Переяславської комісії.

Попри невідповідність умов Зборівського миру реальному успіхові козацької зброї в кампаніях 1648–1649 років, Зборів став важливою міжнародно-правовою перемогою козащини, до якої потім постійно відсилали та примірялися козацькі дипломати. Після Зборова на козаків чекали нові важкі випробування. Поразка Богдана Хмельницького у битві під Берестечком у червні–липні 1651 року, спричинена зрадою кримського хана⁹⁴, призвела до підписання принизливого для козацтва Білоцерківського миру у вересні того самого року. Де-юре цей договір ліквідував козацьку державність («удільність»), хоча фактично дозволив їй зберегтися в істотно обмежених рамках. Козацький реєстр було зменшено до 20 тисяч, а козакам дозволено жити тільки в королівщинах Київського воєводства (у Києві козацький реєстр мав бути

⁹³ Насправді на підконтрольній козакам території всю повноту влади перебрала в свої руки козацька адміністрація. Про це фактично сповіщав севського воєводу Тімофея Щербатова глухівський сотник Сахно Вейчик, дорікаючи воєводі: «не до нас пишеш, до старост да до подстаростих, которіє уже третій рок як за Вислу поуतेкали А до господаря нашого не пишеш пана Богдана Хмельницького гетмана всего Войска Запорозкого, і пана Мартина Небаби, полковника черниговского, также Войска Запорозкого» (ВУР, 3: 25–26).

⁹⁴ Про Берестечко та воєнні дії поблизу Білої Церкви див.: Стороженко, *Битва на Жовтих водах*; він же, *Богдан Хмельницький і воєнне мистецтво*. С. 233–272.

мінімальний через сточний характер міста). Шляхта мала право повертатися до своїх володінь по всій Україні й перебирати на себе збирання всіх доходів. Гетьманів надалі мав затверджувати король, а полковників – гетьман і король. Козакам було відмовлено в праві на будь-які контакти з іноземними правителями. Фактично, у деяких аспектах ішлося про повернення до ситуації з-перед Хмельниччини, а польські комісари особливо цього й не приховували, намагаючись обмежити реєстр до 6–8, або, щонайбільше, 12 тисяч козаків⁹⁵.

Отже, козаччину намагалися повернути до статусу обмеженого кількісно суспільного стану, але час на це було вже втрачено. Пункт білоцерківського договору про те, що коронному війську заборонено розташовуватися на лежі в Київському воєводстві (а до спорядження реєстру просуватися далі Животова на Брацлавщині), де-факто залишав під козацьким контролем цілу територію Київського воєводства, зберігаючи за нею фактично статус «удільного» козацького володіння. Козацький провід явно був не готовий відмовитися від своєї «державотворчої» ролі хоча б на цій території. Не могли погодитися на нові умови також міщани та селяни, які мали повертатися під королівську та панську юрисдикцію. Незадоволені були також руські еліти: Білоцерківський мир забирав у православної шляхти ексклюзивне право обіймати посади в трьох східних воєводствах і ліквідував майнові надання православної церкві, отримані під час Хмельниччини⁹⁶. Отже, вся Україна, а не тільки козаччина, була незадоволена умовами миру, і тому відновлення воєнних дій було тільки справою часу.

Реванш за Берестецьку поразку козацьке військо взяло вже у травні 1652 року, у битві під Батогом. Оточене тут 30-тисячне польське військо було повністю розгромлено, а командуючий – польний гетьман Марцін Каліновський, його син і цвіт польської кінноти наклали своїм життям⁹⁷. Де-факто Батозька перемога означала скасування умов Білоцерківського миру. Нову військово-

⁹⁵ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 1. – С. 352.

⁹⁶ Текст Білоцерківського договору див. там само. – С. 365–366.

⁹⁷ Про Батозьку кампанію див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 1. – С. 430–50; Іван Стороженко, *Битва на Жовтих водах*; він же, *Богдан Хмельницький і воєнне мистецтво*. – С. 273–82.

політичну ситуацію створила Жванецька облога вересня - грудня 1653 року. Під Жванцем кримський хан зіграв роль схожу до тієї, яку він взяв на себе під Зборовом 1649 року. Рятуючи польське військо на чолі з королем Яном Казимиром від явної поразки, він відмовився продовжувати військові дії та вступив у переговори з польською стороною. В результаті татарсько-польських переговорів (у яких козаки формально участі не брали) було досягнуто тільки усної домовленості про повернення козацько-польських взаємин до умов Зборівського договору.

Важко визначити, що саме означали зборівські пункти у жванецькій інтерпретації⁹⁸. Деякі дослідники оцінюють цю угоду лише як повернення до зборівських гарантій, наданих козацтву як стану, а не козацькій державі у визначених під Зборовом кордонах⁹⁹. Водночас, відсутність тексту польсько-татарської домовленості під Жванцем, відмова від участі в переговорах козаків і нетривалість досягнутого компромісу (з огляду на прийняття Військом Запорозьким протекторату Москви в січні наступного, 1654 року) не дозволяють з'ясувати детальніше параметри цього порозуміння. Поза сумнівом, можна стверджувати тільки те, що обидвам сторонам його накинули обставини, і жодна з них не вважала його тривким. Польська сторона сприймала повернення до зборівських пунктів як поразку, а українська сторона, по-перше, не вірила у тривалість миру, а по-друге, як показала пізніша угода з Московією, прагнула значно більших прав не тільки для козацького стану, але й для цілої козацької держави.

Переяславська рада 1654 року, на якій було проголошено про перехід Війська Запорозького з його землями під «високу руку» московського царя, була результатом тривалого пошуку Богданом Хмельницьким форм міжнародно-правового визнання козацької держави поза владою польського короля. Молдавська політика Богдана Хмельницького, починаючи з осені 1648 року,

⁹⁸ Огляд джерел про жванецьку домовленість подає Михайло Грушевський. Див. його, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 2. – С. 711–716.

⁹⁹ Див. Смолій, Степанков, *Українська державна ідея*. – С. 81. Пор.: Валерій Степанков, «Кам'янецька угода і Переяславська рада: спроба дослідження політичних наслідків Жванецької кампанії», *Російсько-український договір 1654 р.: нові підходи до історії міжнародних стосунків* (Київ, 1995) С. 6–13.

а пізніше походи на Молдавію 1650, 1652 та 1653 років й одруження його сина Тимоша з донькою молдавського господаря Василе Лупу свідчили, серед іншого, про спроби Хмельницького долучитися, через матримоніальний союз, до клубу східноєвропейських володарів¹⁰⁰. Крим, Молдавія та Валахія, які перебували у васальній залежності від Стамбулу, мали бути взірцями для Хмельницького й під час його власних переговорів з турецьким урядом і формального прийняття султанської протекції 1651 року. В разі реалізації проекту османського протекторату Військо Запорозьке долучалося до інших держав-протекторатів Стамбулу і, отже, набувало більш-менш чітко визначених прав та обов'язків щодо свого сюзерена. Теоретично це мав бути значний крок уперед у процесі визнання козацької державності, порівняно з його невисоким юридичним статусом у складі Речі Посполитої¹⁰¹.

На яких умовах Хмельницький і його оточення погодилися прийняти протекторат Москви? Переяславська рада в січні 1654

¹⁰⁰ Про плани Хмельницького посісти молдавський престол ще 1648 року див.: Федорук, *Зовнішньополітична діяльність*. – С. 24–25. Молдавську політику Хмельницького найдетальніше представлено у відповідних розділах томів 8 і 9 «Історії України-Руси» Михайла Грушевського.

¹⁰¹ Про козацько-османські взаємини в роки Хмельниччини див.: Василь Дубровський, «Про вивчення взаємин України і Туреччини у другій половині XVII ст.», *Східний світ* (Київ) 5 (1928): 172–183; він же, «Богдан Хмельницький і Туреччина», *Український історик*, № 3–4 (1975). – С. 22–27; Омелян Пріцак, *Союз Хмельницького з Туреччиною 1648 р.* (Мюнхен, 1948); він же, «Ще раз про союз Богдана Хмельницького з Туреччиною». *Український археографічний щорічник* 2 (1993): 177–192; Zygmunt Abrahamowicz, «Comments on Three Letters by Khan Islam Gerey III to the Porte (1651)», *HUS* 14, № 1–2 (June 1990): 132–143; András Riedlmayer, Victor Ostapchuk, «Bohdan Xmel'nyč'kyi and the Porte: A Document from the Ottoman Archives», *HUS* 8, № 3–4 (December 1984): 453–473; Юрій Мицик, «Дипломатичне листування Османської імперії, як джерело до історії Визвольної війни Українського народу середини XVII ст.», *Международные отношения и государственные структуры в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе* (Запорожжє, 1993). – С. 42–49; Федорук, *Зовнішньополітична діяльність*. – С. 18–25; він же, *Міжнародна дипломатія і політика України, 1654–57*. Частина 1: 1654 р. (Львів, 1996). – С. 63–123

року тільки проголосила сам акт, що ж до його умов, то їх було залагоджено в березні 1654 року під час візиту представницької козацької делегації до Москви. Пункти угоди спершу пропонувала козацька сторона, а цар, відповідно, погоджувався, змінював або заперечував окремі з них. Козацькі «пункти» (у кількості 23) було представлено в листі Богдана Хмельницького до царя з 17 (27) лютого 1654 року; в пізнішій традиції вони отримали назву «статей Богдана Хмельницького»¹⁰². Два з них стосувалися загального підтвердження прав усіх станів суспільства, один – підтвердження майнових і судових прав шляхти, один – підтвердження прав на обрання міських урядників з місцевого населення, один – підтвердження прав київського митрополита, про що козацькі посланці мали говорити окремо. Частина пунктів була пов'язана з найближчими військовими планами, але переважна більшість їх стосувалася прав козацтва, козацької старшини та стосунків між царем і козацькою державою.

Хмельницький просив про збільшення козацького реєстру до 60 тисяч осіб, які мали отримувати царське жалування. Гетьман також хотів підтвердження «прав і вольностей ... войскових» та окремої юрисдикції для козацького стану. Крім того, гетьманська адміністрація намагалася закріпити та певною мірою поширити права козацтва як суспільного стану. У статтях йшлося не тільки про стару козацьку проблему визнання козацьких прав за вдовами та дітьми, але й про визнання законності тих володінь, які опинилися в козацьких руках під час повстання. Щодо прав самого гетьмана та козацької старшини, тут вимоги було також розширено порівняно з попередніми роками: гетьман мав отримати не тільки місто Чигирин, але ціле староство, а щодо старшини, йшлося не тільки про призначення окремого жалування, але й про виділення «рангових» млинів. Окрема грамота мала підтвердити станові привілеї козацтва.

Щодо статусу та обов'язків Війська Запорозького під протекцією Москви, то гетьман обіцяв зберігати вірність цареві та служити згідно з його повеліннями. Про обрання гетьмана царя мали тільки повідомляти. Міжнародні стосунки залишалися в компетенції гетьмана за умови, що він повідомлятиме царя про ворожі йому заходи іноземних володарів. Головною ознакою підданства

¹⁰² Див. текст листа Хмельницького: ДБХ. С. 323–325.

мала стати виплата данини. У листі, з посиланням на міжнародну практику збирання податків («*А как по иных землях дан вдруг отаецца*») було запропоновано платити царю наперед визначену суму від кількості царських підданих¹⁰³. Данину мали би збирати самі козаки, а не царські воєводи, хіба що для цих цілей було б призначено «воєводу» з місцевих. Кордони козацької держави в листі не було визначено, хоча з іншої тогочасної переписки випливає, що границя між Військом Запорозьким і Московською державою мала проходити по лінії польсько-московського кордону.

В обмін за свою службу, лояльність і данину Хмельницький просив, крім затвердження вищенаведених умов, виправи царських військ проти Польщі під Смоленськ, утримання 3-тисячного загону «*зде на рубеже*», підготовки для наступу на Крим силами царських військ і донських козаків у разі ворожих дій орди, а також постачання провіанту та боєприпасів козацькій залозі та запорожцям. Йшлося, отже, про протекцію царя, хоча окремі прохання Хмельницького і можна було трактувати як умови військового союзу¹⁰⁴.

¹⁰³ Під «іншими землями» Хмельницький мав на увазі, найімовірніше, Молдавію, або Валахію. Пор.: Андрій Яковлів, *Договір Богдана Хмельницького з Москвою 1654 р.* (Нью-Йорк, 1954). – С. 47.

¹⁰⁴ Згодом (після Віленської угоди між Росією та Річчю Посполитою 1656 року) це дало Хмельницькому привід для самостійних воєнних дій проти Польщі, а сучасним історикам дає підстави трактувати українсько-московську угоду як військовий союз конфедерацію.

На думку Смолія та Степанкова, «за своїм змістом договір, найімовірніше, передбачав створення під верховінством корони Романових конфедерації двох держав, спрямованої проти зовнішнього ворога» (*Українська серйозна ідея*. – С. 84). Слід, однак, зазначити, що пункти листа Хмельницького про збір данини та відповіді царя на ці пункти ставлять під сумнів такі припущення. Критику інтерпретації Переяславської угоди як акту про конфедерацію див. у статті: Philip Longworth, «Ukraine: History and Nationality», *Slavonic and Eastern European Review* 78, № 1 (January 2000): 115–124, тут Р. 117.

Попередню історіографічну традицію у трактуванні московсько-українського договору 1654 року, зокрема, як відносин васалітету та протекторату, розглядає Андрій Яковлев (*Договір Богдана Хмельницького з Москвою 1654 р.* – С. 63–69). Див. також: Олександр Оглоблин, *Українсько-московська угода, 1654* (Нью-Йорк – Торонто, 1954); Олена

Яка була реакція царя та його радників на умови Хмельницького? У жалуваній грамоті, виданій на ім'я Богдана Хмельницького 27 березня 1654 року¹⁰⁵, цар затвердив козацький реєстр у складі 60 тисяч і підтвердив усі станові привілеї козащини, про які йшлося в листі Хмельницького. Було згадано також про підтвердження прав, що їх великі князі руські та польські королі надали «духовного і мірського чина людям». Отже, Московія погодилася на підтвердження (а у випадку козацтва – поширення) станових прав і привілеїв руського суспільства. Цар задовільнив прохання гетьмана про виділення йому на булаву Чигиринського староства та погодився на грошові виплати й надання генеральній і полкової старшині. Щодо воєнних планів, то козацьким послам у Москві сповістили, що цар особисто вирушить з військом проти Польщі, буде тримати свої війська, як завжди, на українському кордоні та дасть наказ донцям розпочати війну з Кримом у випадку ворожих дій з боку хана. Цар, однак, відклав висилку провіанту до Кодака до того часу, коли з'ясується справа збирання данини, та відмовлявся виплачувати жалування рядовим козакам, посилаючись на попередні домовленості з Хмельницьким.

Більшість царських змін стосувалася тих пунктів, де йшлося про козацьку державність і її стосунки з Москвою. Цар трактував стосунки з козаками як «вічне підданство». Як свідчить царська грамота у цій справі, він погоджувався на те, щоб гетьмана обирали самі козаки, але вимагав, щоб новообрані гетьмани склали присягу «на підданність і віру»¹⁰⁶. Щодо збору данини, цар годився, щоб його здійснювали місцеві урядники, але під наглядом царських представників (чого Хмельницький просив не робити). Було обмежено також права гетьмана у царині міжнародних відносин; заборонено контакти без царського дозволу з Річчю Посполитою та Османською імперією, послів від ворожих держав наказано заарештовувати й писати у цій справі

Апанович, *Українсько-російський договір 1654 р.: міфи і реальність* (Київ, 1995); *Російсько-український договір 1654 р.: нові підходи до історії міжнародних стосунків* (Київ, 1995).

¹⁰⁵ Див. публікацію двох варіантів царських відповідей на статті Хмельницького в кн.: Андрій Яковлів, *Договір Богдана Хмельницького з Московією 1654 р.* С. 93–99, 105–115.

¹⁰⁶ Див. текст грамоти в кн.: ВУР, 3: 567–570.

до царя, а про візити інших (дружніх) постів царя треба було просто сповіщати.

Попри зазначені вище обмеження «пунктів» Богдана Хмельницького з боку царя, українсько-московський договір 1654 року був значним кроком уперед як у справі підтвердження станових привілеїв козащини, так і в справі міжнародного визнання козацької державності. Від Московії Хмельницький зміг досягти більшого, ніж він міг сподіватися за будь-яких обставин від Варшави. Якщо порівняти договір з Московією з альтернативою прийняття (чи радше утримання) протекторату Османської імперії, то і тут Хмельницький виграв, оскільки отримав цілком реальну, а не тільки номінальну протекцію в тому сенсі, що московські війська майже відразу були готові розпочати військові дії проти Речі Посполитої, тоді як Османська імперія не була готова вислати свої війська проти Польщі.

Однак модель османського протекторату відіграла важливу роль у формуванні козацьких поглядів на взаємини з Московією. Хмельницький, швидше за все, переносив умови протекторату Османів над Молдавією, Валахією та Кримом на свої майбутні стосунки з Московією. Оскільки ці держави, попри свою залежність від Стамбулу, часом провадили досить незалежну зовнішню політику, гетьман також дозволяв собі не зважати на Московію у власній зовнішній політиці. Коли 1656 року Росія пішла на укладення сепаратного (без участі козацької адміністрації) миру з Річчю Посполитою, Україна опинилася на грані розриву відносин з Московією, хоча формально припинення царем війни проти Польщі не означало відмову в царській протекції щодо Війська Запорозького. Абсолютно ігноруючи царську заборону на проведення самостійної зовнішньої політики, Хмельницький (який ніколи не припиняв чинити на свій власний розсуд) і надалі в союзі з Трансильванією провадив воєнні дії проти Речі Посполитої – свого традиційного ворога, а віднедавна – нового союзника свого номінального протектора¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Про останні роки гетьманування Хмельницького та його конфлікт з Москвою у справі укладення Віленського миру див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 2. – С 1232–1252; Wacław Lipiński, «Dwie chwile z dziejow porewolucyjnej Ukrainy», *Z dziejow Ukrainy. Księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Antonowicza, Paulina Święcickiego i Tadeusza*

Розрив з Московією та спроба нового порозуміння з Польщею сталися вже після смерти Хмельницького, за його наступника, гетьмана Івана Виговського (гетьманував з 1657 до 1659 року). Гадяцька унія, укладена 1658 року між Іваном Виговським і козацькою старшиною, з одного боку, та польськими комісарами – з другого, не тільки означала важливу зміну напрямку козацької зовнішньої політики, але й свідчила про готовність нового гетьмана та його оточення пожертвувати певними соціальними правами козацького стану¹⁰⁸. Ця угода передбачала також обмеження суверенітету козацької держави в обмін на поширення прав руської шляхти в рамках реформованої Речі Посполитої.

Порівняно з договором 1654 року, Гадяцька угода, в її затвердженому сеймом 1659 року варіанті, вдвічі зменшувала кількість реєстрового війська (яке тепер мало налічувати 30 тисяч), що було значною поступкою навіть порівняно з умовами Зборівського миру. Гетьман, щоправда, застерігав за собою право мати 10-тисячне наймане військо, але ці додаткові військові сили потенційно тільки зменшували значення козацтва та робили гетьмана майже незалежним від волі козацького загалу. Козаччину, до того ж, позбавляли права обирати гетьмана. Відтепер чотирьох кандидатів на гетьмана мали визначати стани трьох воєводств, а король мав призначати на гетьманство одного з обранців. Крім того, Гадяч передбачав реанімацію польської

Rylskiego, red. Wacław Lipinski (Kijow – Krakow, 1912). – S. 531–534; Смолій, Степанков, Богдан Хмельницький. – С. 434–436, 445–453; Г. А. Санин, *Отношения России и Украины с Крымским ханством в середине XVII века* (Москва, 1987). – С. 74–85; Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 332–338.

¹⁰⁸ Текст Гадяцької унії наводить Михайло Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 10. – С. 331–359; огляд її численних списків і варіантів подає Тетяна Яковлева, *Гетьманщина в другій половині 50-х років XVII століття. Причини і початок Руїни* (Київ, 1998). – С. 305–323, 428–335. Про Гадяцьку унію та дискусію щодо її змісту та значення див.: В. Герасимчук, «Виговщина і Гадяцький трактат», *ЗНТШ* 87 (1909). 5–36; 88 (1909): 23–50; 89 (1909): 49–90; Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 10. – С. 288–359; Wacław Lipinski «Dwie chwile». – S. 591–617; Andrzej Kaminski, «The Cossack Experiment in *Szlachta* Democracy in the Polish-Lithuanian Commonwealth: the Hadiach (Hadziacz) Unioin», *HI'S* 1, № 2 (June 1977). – P. 178–197.

адміністративної системи з перспективою ліквідації полкового поділу, що також вдарило б в остаточному підсумку по козащині

Статус руської державности, яка, фактично, переставала бути козацькою, також істотно знижувався. Перш за все, значно зменшувалася територія руської держави, куди мали входити лише визначені під Зборовом Київське, Чернігівське та Брацлавське воєводства. Це була значна територіяльна втрата порівняно з попереднім негласним порозумінням із Московією, де західний кордон Гетьманщини, фактично, залишався невизначеним. На відміну від московської угоди, гадяцька не передбачала сплати жодної данини, що тільки підкреслювало перехід від трактування руської державности як окремого державного утворення до погляду на неї як на інтегральну частину Речі Посполитої. Найбільшою втратою, порівняно з московською угодою, був пункт Гадяцької унії про повну заборону козацькому гетьманові приймати іноземні посольства – тобто провадити будь-яку зовнішню політику.

Якщо хтось і мав потенційно виграти від нового порозуміння з Польщею, це була руська шляхта. Первісний текст Гадяцької угоди мав цілий блок статей, які нагадували частини Зборівського договору й були покликані забезпечити ексклюзивні права православної шляхти на уряди в підконтрольних козащині воєводствах. Крім того, чимало пунктів забезпечувало права православної церкви на території Речі Посполитої – поза межами Руського князівства. Але і тут на українських прихильників Гадяча чекали розчарування. В остаточному підсумку, козацтву не вдалося добитися повної ліквідації церковної унії – сейм лише заборонив фундувати уніятські церкви на майбутнє. Крім того, статті першого варіанту Гадяцької унії про надання православним сенаторських та інших урядів у трьох воєводствах князівства Руського сейм змінив у такий спосіб, що в Чернігівському та Брацлавському воєводствах ці уряди мали посідати навперемін православні та католицькі шляхтичі.

Згідно з затвердженими сеймом умовами Гадяцької унії, шляхта, однак, виборола право на окрему ієрархічну структуру князівства Руського, що передбачало утворення посад канцлерів, маршалків, підскарбіїв тощо, а також окремого трибуналу. Додання козацької старшини до лав шляхетства та призначення гетьмана також воєводою київським і першим сенатором

князівства мало пом'якшити інкорпорацію нової структури до складу Речі Посполитої. Це була друга велика спроба після «ординації» 1638 року інкорпорувати козацтво в соціальну структуру Речі Посполитої. У 1638 році влада спробувала підпорядкувати козаків старшині, яка походила б лише зі шляхти. Через двадцять років влада погодилася надати шляхетство козацькій старшині.

Внаслідок такого «ошляхетнення», поза сумнівом, козацтво мало віддати шляхетському прошарку частину своїх соціальних прерогатив, керівну роль у суспільстві та відмовитися від більшості форм власної державности. Козаччина не могла і не хотіла йти на ці втрати, що, не в останню чергу, пояснювало провал політики Івана Виговського та його оточення в Україні. Отож, із падінням Виговського спроба покозаченої шляхти перехопити козацький державний проєкт закінчилася поразкою. На ліпше чи на гірше, але козацтво втримало свої державницькі здобутки, вибороти в кривавому повстанні 1648 року. Аж до останніх десятиліть XVIII століття Гетьманщина залишалася автономним козацьким державним утворенням.

За історично незначний відтинок часу, тривалістю менше ніж сто років, козацтво пройшло приголомшливий за своєю динамікою та якісними змінами шлях від степових промисловиків до головного рушія колонізації степових просторів Придніпров'я; від розбійників на службі у місцевих старост до грози сусідніх володарів і навіть рятівників Речі Посполитої у війнах з Османською імперією. Ці зміни спричинили визнання за козаками привілеїв, свобод і прерогатив окремого суспільного стану, а з вибухом Хмельниччини – побудову цим станом власної державности, яку визнавали, бодай в обмеженій формі, міжнародні договори. Це зростання впливу козаччини та її значення не відбувалося в ідеологічному вакуумі, а було зумовлене та концептуалізоване в рамках панівних на той час ідеологем, серед яких однією з найважливіших була ідея захисту переслідуваної урядом православної віри. Навряд чи буде перебільшенням ствердити, що без розуміння ролі, яку відіграла релігія, і зокрема православ'я, в історії козацьких рухів, важко, якщо взагалі можливо, зрозуміти «переговорний процес», під час якого формувалися не тільки ознаки козацтва як стану, але також його соціальна, політична, національна та культурна ідентичність.

Розділ 2

Релігійна криза

Між Римом і Константинополем



Події останньої чверти XVI століття в київській митрополії великою мірою визначили перебіг подальшої історії церкви та відіграли вирішальну роль в історії українських земель. Нова доба висувала безпрецедентні вимоги до церковних лідерів, церковних інституцій і маси вірян, тоді як чимраз інтенсивніші контакти з Заходом зумовили потужний вплив Реформації та контрреформації на українські

землі. Вплив конфесіялізації, який посилив і внутрішній, і зовнішній тиск на старі традиційні структури київської митрополії, виявився надзвичайно потужним, і церква, не змігши його витримати, розкололася на дві частини. Одна залишилася під зверхністю константинопольських патріархів, а друга підпорядкувалася римському папі¹.

¹ Загальні огляди української церковної історії XVI–XVII ст. див. у працях: Михайло Грушевський, *Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці* (Київ і Львів, 1912), 2-е вид. (Відень, 1919), передруковано в збірнику: Михайло Грушевський, *Духовна Україна. Збірка творів* (Київ 1994). С. 136–255; він же, *З історії релігійної думки на Україні* (Львів, 1925), передруковано в кн.: *Духовна Україна*. С. 5–135; Олександр Савич, *Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI–XVIII в.* (Київ 1929); Іван Власовський, *Нарис історії Української православної церкви*, в 4 т., 5 кн. (Нью Йорк, 1955–1966), том 1–2; скорочений англійський переклад перших двох томів див.: I. Wlasowsky, *Outline History of Orthodox Church* (New York – South Bound Brook, N.J. 1974–9); В. І. Ульяновський, *Історія церкви та релігійної думки в Україні*, Т. 1–2. (Київ, 1994); Олег Крижанівський, Сергій Плохій. *Історія церкви та релігійної думки в*

Пожвавлення інтересу Риму до київської церкви відбулося з початком контрреформації². Під час понтифікату Григорія XIII (1572–1585) римська курія почала виявляти виразне зацікавлення до православного Сходу взагалі й до руської (українсько-білоруської) церкви зокрема. Треба було повернути нові легіони вірян, щоб посилити римську церкву, яка зазнала чималих втрат внаслідок Реформації. У 1573 році в Римі було створено Грецьку конгрегацію, а в 1579-му Грецьку колегію. Рим також почав цікавитися попередніми спробами укладення унії, а надто ухвалами Фераро-Флорентійського собору (1439). Нові ідеї щодо місії Риму на Сході проголошували й пропагувати нунції у Варшаві Альберто Болоньєті та папський легат Антоніо Посевіно. У тому самому річчизі працювали й польські єзуїти в східних землях Речі Посполитої (насамперед Пьотр Скарґа, згодом сповідник польського короля)³.

Україні, Т. 3 (Київ, 1994); Григор Лужницький. *Українська церква між Сходом і Заходом. Нарис історії української церкви* (Філадельфія, 1954); Атанасій Великий. *З літопису Християнської України*, Т. 4–6; Макарій (Булгаков), *История русской церкви*, насамперед, Т. 9–12; Kazimierz Chodynicki, *Kosciol Prawoslawnny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny, 1370–1632* (Warszawa, 1934); Ludomir Benkowski, «Organizacja Kosciola Wschodniego w Polsce», *Kosciol w Polsce*, red. Jerzy Kłoczowski, 2 t. (Krakow, 1968–1969), 2: 733–1050.

² Про реформи в католицькій церкві та контрреформацію див.: John C. Olin, *Catholic Reform: From Cardinal Ximenes to the Council of Trent*, 2 vols. (New York, 1990); Hubert Jedin, *A History of the Council of Trent*, 2 vols. (London, 1957–1961); Н. Outram Evennett, *The Spirit of the Counter-Reformation* (Notre Dame, 1970). Про поширення контрреформаційних ідей у Речі Посполитій див.: Jerzy Kłoczowski, «Catholic Reform in the Polish-Lithuanian Commonwealth (Poland, Lithuania, the Belarus)», *Catholicism in Early Modern History: A Guidebook in Research*, ed. John W. O'Malley (St. Louis, 1988), – P. 83–111.

³ Про східну політику Риму за Григорія XIII та роль Болоньєті й Посевіно у формуванні ідеї церковної унії див.: С. Н. Плохий, *Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв как* (Київ, 1989). С. 7–32. Про Альберто Болоньєті див.: Ludwik Boratynski, «Studia nad nuncjaturą polską Bologniettego (1581–85)», *Rozprawy Akademii Umiejętnosci. Wydział Historyczno-Filologiczny* (Krakow) 49 (1907): 53–106. Тистування нунція з Римом опубліковано у виданні: *Monumenta Polonia Vaticana*, vol. 5–6 (Krakow, 1938). Англійський переклад творів Антоніо Посевіно про його московську місію див.: «The Missio Moscovitica», trans. and intro. Hugh F

Посилення контрреформаційних тенденцій у Речі Посполитій відчутно вплинуло на українське релігійне життя. Першим відкритим проявом того, що стосунки між католиками та православними вступили в нову фазу, стала спроба запровадити у православних землях Речі Посполитої григоріянський календар. Календарна реформа, практична користь якої не викликала сумніву, стала предметом запеклої релігійної боротьби в останній чверті XVI століття. Запровадження цієї реформи винесло питання взаємин між католиками та православними на порядок денний і спричинило перше за тривалий період зіткнення релігійних інтересів на території Речі Посполитої⁴. Різдвяні події 1583–1584 року у Львові набули великого розголосу: група католиків вчинила напад на православні церкви міста, коли там відбувалася різдвяна служба за юліянським календарем. Спроби католиків запровадити новий календар за допомогою тиску на православні громади породили шквал протестів.

Львівський інцидент стривожив королівський двір перспективою внутрішньодержавного конфлікту між католиками та православними, і король Стефан Баторій у січні 1584 року видав новий універсал щодо календарної реформи. Універсал пояснював, що запровадження нового календаря не забороняє православним правити їхні святкові літургії за старим стилем, і що вони перейдуть на григоріянський календар лише з дозволу патріарха константинопольського. Вчинок короля дещо пом'якшив

Graham, *Canadian-American Slavic Studies* 6 (1972): 437–477, а також *The «Moscovia» of Antonio Possevino, S.F.*, trans. and intro. Hugh F. Graham [=UCIS Series in Russian and East European Studies, № 1] (Pittsburgh, 1977). Про діяльність Пьотра Скарги див.: Janusz Tazbir, *Piotr Skarga. Szemierz kontrreformacji* (Warszawa, 1978); Ryszard Łuzny, «Księdza Piotra Skargi S.J. widzenie Wschodu chrześcijańskiego», *Polska-Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa, vol. 2, Studia dziejow chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, ed. Stanisław Stępień (Przemyśl, 1994). – S. 69–75. Загальну оцінку ролі єзівитів у пропаганді ідеї церковної унії див. у праці: Jan Krajcar, «Jesuits and the Genesis of the Union Brest», *OCP* 44 (1978): 131–153.

⁴ Про реформу календаря в Україні та Білорусі див.: Chodynicki, *Kosciół Prawosławny*. – P. 188–192; Н. Ф. Сумцов, «Исторический очерк попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календарь», *КС* 7 (1888): № 5. – С. 235–272; Плохий, *Папство и Украина*. С. 33–41.

гостроту суперечок між католиками та православними у «календарному питанні», але сам цей конфлікт був провісником кризи у взаєминах між двома релігійними громадами. Мірою того, як папство та католицькі ієрархи посилювали свій вплив у Речі Посполитій, православним доводилося шукати нових способів відповіді на католицький виклик.

Початок революційних процесів у київській митрополії, звичай, пов'язують із діями константинопольського патріарха Єремії II. Він відвідав київську митрополію двічі: вперше 1588 року, на шляху до Москви, і вдруге 1589 року, на зворотньому шляху до Константинополя. Перший візит Єремії II був дуже нетривалий, але під час другого він мав нагоду приділити більше уваги справам руської церкви. Патріарх відсторонив митрополита Онисифора Дівочку як «двоє женця», тобто людину, яка, перш ніж скласти чернечу обітницю, була двічі одружена, і призначив нового київського митрополита - Михаїла Рагозу. Проте владу нового митрополита було істотно обмежено одночасним призначенням луцького єпископа Кирила Терлецького патріяршим екзархом (представником) у Речі Посполитій. Єремія ще більш обмежив владу митрополита, надавши ставропігію (незалежність від місцевої церковної влади та пряме підпорядкування патріярхові) віленському та львівському братствам. Патріарх надав братствам право стежити за канонічністю поведінки духівництва, включно з єпископами, та зобов'язав їх передавати свої спостереження до Константинополя³.

Візит Єремії в Україну не відрізнявся за своїм характером від попередніх і наступних візитів східних патріярхів і їхніх представників до київської митрополії. Загалом кажучи, метою був збір коштів за допомогою жебрання або шахрайства. За відповідну мзду ієрархи східної церкви проголошували анатему та видавали грамоти кожному охочому за це заплатити, сіючи в митрополії корупцію та безлад. У другій половині XVI століття,

³ Про візит Єремії II в Україну та його втручання в місцеві церковні справи див.: Russel P. Morozziuk, "The Role of Patriarch Jeremiah II in the Reformation of the Kievan Metropolia", *Patristic and Bizantine Review* 5, № 2 (1986): 104–127; Borys Gudziak, "How Did They Drift Apart?: The Kievan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest", *Logos* 34, 1–2 (1993); id., *Crisis and Reform*. – P. 189–207.

навіть після того, як Тридентський собор заборонив продаж індульгенцій у західній церкві, на сході надалі видавали грамоти про «розгрішення». Представники східного духовництва привозили їх в Україну та продавали тому, хто пропонував найбільшу ціну. Сучасник (Іпатій [Адам] Потій, згодом православний єпископ та уніятський митрополит) описував одного з продавців східних «індульгенцій» у такий спосіб: «якоби прекупник некий, в краме розкладаючи товари своє торговал, так он светие речи, розгрешенья малие і великие торгом продавал: великое розгрешенье по талеру, середне по полталера, а меншее по шести грошей. На што все сам очевисте у Берести очима своими смотрелем»⁶. Схожість між грамотами про «розгрішення» та індульгенціями була надто очевидна, і, так само як постійні побори римської курії спричинили обурення Мартина Лютера, невпинне втручання «греків» породило протести серед православних київської митрополії. У першому випадку реакцією стало гасло «Геть від Риму!», в другому – «Геть від Константинополя» до Риму, який тоді вже ступив на шлях внутрішніх реформ.

Після Флорентійської унії (1439), а надто після падіння Константинополя, ієрархічна залежність київської митрополії від Константинополя істотно послабилася⁷. Вона проявлялася лише в тому,

⁶ Див. його лист від 3 липня 1595 року до князя Костянтина Острозького: *Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. У 2 частинах. Ч. 2* (Київ, 1995). – С. 143.

⁷ Про статус київської митрополії в XVI столітті та її взаємини з Константинопольським патріархатом див.: Н. Ф. Каптерев, *Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях* (Сергиев Посад, 1885), 2-е изд. (Сергиев Посад, 1914), репринт у серії Slavistic Printings and Reprintings (The Hague, 1968); Gudziak, *Crisis and Reform*. – P. 43–58, 155–167, 189–208.

Про традиції Флорентійської унії в київській митрополії див.: Halecki, *From Florence to Brest; Ihor Monczak, Florentine Ecumenism in the Kyivan Church* [=Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae, № 53–54] (Rome, 1987); Borys Gudziak, «The Union of Florence in the Kievan Metropolitanate: Did it Survive until the Times of the Union of Brest? (Some Reflections on a Recent Argument)», *НІС* 17, №1–2 (June 1993): 138–48. Про культурні зв'язки східних слов'ян із православним Сходом див.: Ігор Шевченко, «Візантія і східні слов'яни після 1453 року», *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття* (Львів, 2001). – С. 99–120; Iaroslav Isaievych, «Greek Culture in the Ukraine: 1550–1560», *Modern Greek Studies Yearbook* 6 (1990). – P. 97–122.

що патріарх затверджував нового київського митрополита, якого, залежно від обставин, обирав собор або призначав король. У XVI столітті церковні ієрархи сприймали цю фактичну самостійність митрополії як належне, тому багато єпископів засудили втручання Єремії у внутрішні справи київської митрополії. Дії патріарха щодо руської церкви дали поштовх двом великим течіям серед православної ієрархії: реформуванню церковного життя з середини, і пошукові, спершу з боку небагатьох представників єпископату, а згодом – більшості єпископів, шляхів розірвати стосунки з Константинополем та підпорядкувати митрополію Римові.

Щоправда, руське православ'я саме собою нагально потребувало реформи, щоб подолати глибоку організаційну та духовну кризу, в якій воно зав'язло в другій половині XVI століття. Одним з найочевидніших симптомів цієї кризи був майже необмежений контроль світської влади над церковними справами. Ця особлива роль світської влади, яку, на загал, вважають специфікою східної церкви, була також характерна для київської митрополії в другій половині XVI століття. Право королівського патронату над церквою, зокрема, право польського короля призначати православних єпископів та архимандритів, після Люблінської унії (1569) поширилося з Галичини, яка і раніше перебувала в складі Польщі, на решту українських земель. Зваживши на те, що вже 1498 року великий князь литовський призначив Йосифа Болгариновича київським митрополитом, запровадження патронату з боку польської влади не було для українського духівництва цілковитою новиною. Право патронату належало не тільки королю, або великому князю, але й магнатам і шляхті. Побудовані світськими правителями церкви та монастирі були власністю, що підлягала звичаєвому праву: пан міг продати церкву, забрати її в громади, перетворити на католицький храм чи протестантський молитовний дім. Утримання священників, зокрема, їхнє право користуватися землею, також цілковито залежало від волі землевласника. Низький освітній рівень духівництва, порушення моральних стандартів і церковних канонів, поширеність симонії (купівлі та продажу церковних посад) і цілковитий контроль над церквою з боку світських патронів були проявами загальної кризи українського православ'я наприкінці XVI століття⁸.

⁸ Про королівське та шляхетське право патронату над православною церквою в Речі Посполитій див.: М. Ф. Владимирский-Буданов, «Церковные

Криза православної церкви в Речі Посполити була істотно глибшою за кризу католицької церкви, зваживши на другорядний статус православ'я в офіційно католицькій державі. До того ж, православні не мали власного духовного центру на кшталт католицького Риму, який міг би задавати тон у питаннях церковної освіти та захищати інтереси церкви перед світськими правителями Східної Європи. Затиснутий в обіймах мусульманського Сходу, православний Константинополь не міг відігравати своєї традиційної провідної ролі. Вимушена посилати своїх ієрархів за подаянням до Східної Європи, навперемін піддаючись впливам католицького Риму та протестантської Женеви, патріархія не могла надати православним Речі Посполитої тієї допомоги, якої вони так конче потребували для розвитку релігійної доктрини та піднесення освітнього рівня духівництва. На кінець XVI століття київська митрополія залишилася сам на сам у намаганні впоратися з чимраз глибшою внутрішньою кризою та дедалі більшою офіційною нетолерантністю, а також із загрозою католицької та протестантської експансії із Заходу.

Одна з відповідей на цю кризу надійшла від мирян у формі братського руху⁹. Братства, які виникли в українських землях

імушества в Юго-Западной России XVI века», *Архив ЮЗР* (1907) Ч. 8. Т. 4. – С. 3–224; О.И. Левицкий (Орест Левицкий), «Внутреннее состояние западно-русской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI века и уния», *Архив ЮЗР* (1884), Ч. 1, Т. 6. – С. 1–182; Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.5. – С. 459–507. Про статус київської митрополії та православної церкви в цілому в Речі Посполитій див.: В. А. Беднов (Василь Біднов), *Православная церковь в Польше и Литве по «Volumina Legum»* (Екатеринослав, 1908): Bienkowski, «Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce».

⁹ Про православні братства в Україні див.: Iaroslav Isaievych, «Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia», *Ricerche slavistiche* 37 (1990): 269–293; він же, *Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVII ст.* (Київ, 1966); він же, *Джерела з історії української культури доби феодалізму* (Київ, 1972); М. В. Кашуба, «Реформаційні ідеї в діяльності братств на Україні», *Секляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації*, ред. С. А. Гринів та ін. (Київ, 1991). – С. 26–51; Karl Christian Felmy, «Der Aufbruch der orthodoxen Laie in Polen-Litauen im 16 und 17. Jahrhundert», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 98 (1987): 37–85; А. С. Крыловский, *Львовское ставропигиальное братство (Опыт церковно-исторического исследования)* (Киев, 1904).

ще в XV столітті, стали особливо активні під кінець XVI століття й набули нових рис. Одним із їхніх принципових завдань було здійснити внутрішню реформу православія, щоби пристосувати його до нових умов, як зовнішніх, так і внутрішніх. З цією метою братства прагнули відродити дух первинного християнства, реформувати мораль і відновити канонічні засади церковного життя. Така мета, як і сама спроба посилити роль світського елемента в церкві, зустріла спротив з боку єпископату, що був водночас і продуктом, і винуватцем тогочасного занепаду церковного життя. «Коли й єпископ пішов би проти закона та почав би правити церквою не по правилах святих апостолів та святих отців, навертаючи праведних до неправди і підтримуючи беззаконників, то нехай всі противляться такому єпископові, як ворогові правди» – значилося в статуті львівського Успенського братства¹⁰. Руські міщани звернулися до форми братства – середньовічного корпоративного органу – щоби відповісти на нові потреби київського православ'я в добу конфесіялізації.

Поставши в цьому новому вигляді під впливом православної та католицької реформи, братський рух водночас протистояв і католицькій церкві, і протестантським громадам, які наступали на права та вольності православних міщан. Особливо нагальною була потреба захистити українських ремісників і купців від свавілля католицької влади та дискримінації з боку католицького патріціату. Одні з найперших об'єдналися на захист своїх прав українські міщани Львова, які були в авангарді братського руху нового типу, що згодом охопив не тільки міщан, але також українську шляхту та козацтво. Щодо практичної діяльності львівського братства, особливо важливе місце тут посідав розвиток освіти та книгодрукування. Братство утримувало школу та фінансувало публікацію перших друкованих книжок в Україні – «Апостола» і «Букваря» (1574)¹¹. В обох напрямках діяльності братство наслідувало кроки протестантських і католицьких реформаторів, чиєю метою було підняти освітній рівень населення в цілому і духівництва зокрема через поширення книжки та шкільництва. В

¹⁰ Цит. за: Власовський, *Нарис історії*, Т. 1. С. 214.

¹¹ Бібліографічний опис львівських видань див. у праці: Я. П. Запаско, Я. Д. Ісаєвич, *Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні*, том. I (1574-1700) (Львів, 1981), № 1–2.

Україні, як і повсюди в Європі, поширення книгодрукування стимулювало розвиток релігійної та політичної думки. Розвіюючи атмосферу духовної, інтелектуальної та моральної стагнації, цей новий засіб комунікації сприяв поширенню інформації та допомагав посилити громадські зв'язки всередині руського суспільства. Однак у менш тривалій перспективі дедалі ширше застосування друкарського верстату поглибило релігійну боротьбу в українських і білоруських землях¹².

Початком релігійної полеміки, на загальне уявлення вважають перше видання книжки Пьотра Скарги «Про єдність церкви божої» (1577). Ця книжка критикувала руську церкву за її відсталість і пропонувала як ліки унію з Римом. Протягом істотного часу цей католицький виклик затишався без прямої відповіді. Водночас, публікація Острозької Біблії (1581) стала епохальною подією у всьому православному світі. Протягом століть після того її примірники циркулювали далеко за межами України. Ця публікація була відповіддю на нові вимоги Реформації, що зробила прямий доступ до Святого письма необхідною умовою релігійного життя. Публікацію «Ключа царства небесного» авторства одного з редакторів Острозької Біблії Герасима Смотрицького (1587) вважають відправним пунктом для української полемічної літератури, насамперед, православної. «Ключ» складався з двох частин: перша заперечувала зверхність римського папи, а друга, «Календар римський новий», виступала проти запровадження нового (григоріанського) календаря. На працю Смотрицького вплинули антикатолицькі писання його попередників, зокрема твори Максима Грека, які циркулювали в Україні в рукописних копіях. У 1588 році Василь Острозький (Суразький) опублікував свою «Книжицю». У праці йшлося про найгарячіші проблеми православно-католицького протистояння: зверхність папи, чистотище, питання обряду та проблему нового календаря¹³.

¹² Про початок друкарства в Україні див.: Ярослав Ісаєвич, *Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні* (Львів, 1983). Найновішу літературу з цієї теми можна знайти в праці: Gudziak *Crisis and Reform*. Р. 106–110, 348–351. Про роль релігійної літератури народними мовами у формуванні національної ідентичності див.: Hastings, *Construction of Nationhood*. – Р. 22–25, 193–194.

¹³ Piotr Skarga, *O iednosci Kosciola Bozego pod iednym Pasterzem i o Greckim od tej iednosci odstapieniu* (Wilno, 1577). Репринт у кн.: РИБ, Т. 7, стовп. 223–

На перший погляд, досить дивно виглядає те, що православну полеміку підтримували не церковні ієрархи, а світські еліти, спочатку львівські братчики, а згодом представники магнатських родів України та Білорусі. Крім необхідних матеріяльних ресурсів, вони мали ширші, ніж у представників православної ієрархії, інтелектуальні обрії, що дозволяло їм осягти вимоги часу. Саме православний магнат Григорій Ходкевич запросив двох друкарів, які втікли з Московії, – Івана Фьодорова та Петра Мстиславця – до свого маєтку та профінансував публікацію «Учительного Євангелія» (1569) і «Псалтиря з Часословцем» (1570). Наприкінці 1570-х років інший православний магнат, князь Костянтин Острозький, створив добре знаний центр української православної освіти в Острозі¹⁴.

Протягом XVI століття в Західній та Центральній Європі релігія невпинно перетворювалася на потужну зброю боротьби

526 (Санкт-Петербург, 1882). Бібліографічний опис опублікованих в Острозі книжок див. у праці: Запаско, Ісаєвич, *Пам'ятки книжкового мистецтва*, Т. I, №. 18, 19. Див.: репринтне видання двох частин книжки Герасима Смотрицького у серії *Архів ЮЗР* (1887): «Ключ царства небесного», Ч. 1, Т. 7. – С. 232–249, а також «Календарь римський новий», там само. – С. 250–265. Див. репринтне видання твору Василя Острозького (Суразького), «Книжиця: о единой вере. Сочинение Острожского священника Василия 1588 года», *РИБ*, Т. 7, стовп. 600–938 (Санкт-Петербург, 1882). Огляд тогочасної полеміки між православними й католиками можна знайти у відповідних розділах праці Грушевського, *Історія української літератури*, Т. 5; Возняк, *Історія української літератури*, Т. 2, Ч. 1; Antoine Martel, *La langue polonaise dans les pays ruthenes: Ukraine et Russie Blanche, 1569–1667* [=Travaux et memoires de l'Universite de Lille. Nouvelle serie: Droit et letters, 20] (Lille, 1938); Cyzevs'kyj, *A History of Ukrainian Literature*, Шевченко, *Україна між Сходом і Заходом*. – С. 159–174.

¹⁴ Перелік літератури про діяльність Івана Фьодорова та Петра Мстиславця див. у виданні: Е. Л. Немировский и др., *Начало книгопечатания в Москве и на Украине. Жизнь и деятельность первопечатника. Указатель литературы, 1574–1974* (Москва, 1975), а також: Е. Л. Немировский и др., *Первопечатник Иван Федоров. Описание изданий и указатель литературы о жизни и деятельности* (Львов, 1983). Про православну академію в Острозі та її публікації див.: І. З. Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636)* (Київ, 1990); *Острозька Академія XVI–XVII ст. Енциклопедичне видання*, ред. Ігор Пасічник, Микола Ковальський та ін. (Острів, 1997).

аристократів проти наступу королівської влади на їхні права¹⁵. У більшості європейських країн, зокрема, в польських і литовських землях Речі Посполитої, аристократична опозиція сформувалася в тандемі з реформаційним рухом, насамперед, кальвінізмом. У руських землях польського королівства та Великого князівства Литовського магнатська опозиція збиралася, здебільшого, під стягом православ'я. Якщо польські Фірлеї та литовські Радзивіли підкреслювали свою опозицію до короля, демонструючи підтримку кальвінізму, то їхні руські колеги робили те саме, «відроджуючи» та реформуючи стару «руську віру» у відповідь на нові виклики часу.

Союз представників руських князівських родин і православної церкви, які завжди були близькі одне до одного, особливо зміцнився в середині XVI століття. Зближення світських і церковних еліт відбулося внаслідок зміни релігійного клімату в Речі Посполитій, спричиненої поширенням реформаційних ідей і реакцією на них з боку католицької церкви. За таких умов руська еліта прагнула втримати контроль над справами православної церкви, попри те, що активність королівської адміністрації в цій сфері посилювалася. Останні десятиліття XVI століття також були позначені формуванням у Речі Посполитій регіоналізму, який підсилював гордість за свою малу батьківщину та готовність боротися за її права. У випадку Русі (українсько-білоруських територій) регіоналізм, який був притаманний також іншим землям Речі Посполитої, на кшталт Малопольщі, істотно посилювався внаслідок етнокультурних відмінностей від власне польських територій¹⁶.

¹⁵ Джон Еліот змальовує цей важливий в європейській історії процес у такий спосіб: «Володарям протистояли, на той час вже протягом багатьох десятиліть, різноманітні вияви релігійної незгоди. Ще довше їм протистояла аристократична опозиція, як відверта, так і під конституційним прикриттям. Справжньою новиною середини століття було їх злиття – загрозна комбінація релігійного та аристократичного протесту, що породила об'єднаний рух могутньої сили» (Elliott J. H. *Europe Divided, 1559–1598* [London – Glasgow, 1972]. – P. 95).

¹⁶ Про регіоналізм у Речі Посполитій див.: Sysyn, «Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century»; він же, «Regionalism and Political Thought in Seventeenth-Century Ukraine: The Nobility's Grievances at the Diet of 1641», *HUS* 6, № 2 (June 1982): 167–190.

Провідник православної партії в Речі Посполитій, князь Костянтин Острозький, цілком очевидно, потребував реформованої «руської віри», і в певний момент навіть міркував над ідеєю релігійної унії між східним і західним християнством. Однак саме православна церква, навіть у тій формі, в якій вона існувала в Речі Посполитій, давала йому ту силу, якої шукали в кальвінізмі європейські аристократи, від французьких Конде до литовських Радзивілів¹⁷. Якщо Жан Кальвін не без успіху намагався, за допомогою книгодрукування та школи для кальвіністських проповідників, перетворити Женеву на протестантський Рим, то князь Острозький, очевидно, намагався перетворити Остріг на православну Женеву. Його плани перенести патріярший престол з Константинополя до Острога та створити там потужний релігійний і культурний центр, що проявилися в заснуванні Острозької колегії, а також у приготуванні та публікації повного тексту церковнослов'янської Біблії, свідчили про намагання Острозького перетворити реформоване православ'я на політичний еквівалент кальвінізму, що так приваблював польських і литовських магнатів¹⁸.

Острозький, людина широких політичних і культурних зацікавлень, був відкритий до контактів та співпраці з представниками інших християнських конфесій. Він не раз міркував про потребу реформувати православ'я, і його відкритість до контактів породила і в католицьких, і в протестантських колах надії повернути цього могутнього та впливового магната. Однею з перших спроб схилити його до унії – об'єднання православ'я з католицизмом – була книжка Пьотра Скарги «Про єдність церкви божої», перше видання якої (1577) було присвячено Острозькому. Проте, чи то внаслідок зверхнього ставлення автора до православних,

¹⁷ Створена на засадах особистої служби та економічної залежності від патрона, клієнтела Острозького нагадувала схожі структури поширені по всій Європі, але від початку також мала об'єднувальний ідеологічний елемент – релігію, відмінну від релігії панівної королівської династії.

¹⁸ Про Костянтина Острозького див.: Tomasz Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608)*, *Wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej* (Torun, 1997); він же, «Konstanty Wasyl Ostrogski wobec katolicyzmu i wyznan protestantskich», *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 40 (1996): 17–36; Teresa Chynczewska-Hennel, «Ostrogski, Konstanty Wasyl, książę (ok. 1526-1608)», *Polski słownik biograficzny*, T. 24, fasc. 3 (1979): 489–495.

чи з іншої причини, книжка не спричинила бажаної реакції в руському середовищі. І справді, якщо вірити передмові Скарги до другого видання, «Русь» викупила та знищила всі примірники першого видання. Не виключено, що за цим вчинком стояв Костянтин Острозький¹⁹.

Продуктивніший діалог між католиками та православними за участі Острозького почався на початку 1580-х років. З католицької сторони в ньому брали участь прямі представники Риму в Речі Посполитій – варшавський нунцій Альберто Болоньєті та папський легат Антоніо Посевіно. Православних репрезентував сам Острозький. Згідно з повідомленнями нунція, князь не виявляв бажання навертатися в католицьку віру, а був схильний радше до унії між православ'ям і католицизмом. У розмовах з Болоньєті він навіть виявив готовність до переговорів з папою та константинопольським патріархом; якщо ж патріарх буде неприхильний до унії, Острозький був готовий вести цю справу сам. Природньо, що такі дії з боку впливового патрона православ'я мали б залучити до унійного процесу цілу київську митрополію²⁰.

На початку 1590-х років в українських землях пропагували принаймні дві програми церковної унії. Одну представляв знаний у Речі Посполитій публіцист і громадський діяч Станіслав Оріховський (Ожеховський) – за народженням наполовину українець, – і, почасти, католицький місіонер Бенедикт Гербест. Ця програма передбачала об'єднання двох церков на засаді рівності. Автором іншої програми були папський легат Антоніо Посевіно та Пьотр Скарґа. Ця програма передбачала повне підпорядкування православної церкви папі. Тоді як першу програму надихав еклезіяльний універсалізм, гуманістична ідея рівності всіх християн, друга була продуктом контрреформаційного мислення щодо Сходу²¹.

¹⁹ Друге видання книжки Скарґи з'явилося під назвою *O rządzie i iednosci Kosciola Bozego y o greckym y ruskim od tei iednosci odstapieniu* (Krakow, 1590).

²⁰ Про контакти Острозького з папством див.: Jan Krajcar, «Konsantin Basil Ostrozskij and Rome in 1582–1584», *ОСР* 35 (1969): 193–214. Повідомлення Болоньєті про його розмови з князем Острозьким див. у: *Monumenta Poloniae Vaticana*, vol. 6 (Krakow, 1938). – P. 396–400; Athanasius Welykyj, ed., *Litterariae nuntiorum apostolicorum historiam Ukrainae illustrantes*, 13 vol. (Roma, 1959–1956), I: 179–184.

²¹ Про погляди Станіслава Оріховського, Бенедикта Гербеста, Антоніо Посевіно та Пьотра Скарґи на церковну унію, див.: Плохий, *Папство и Украина*. – С. 7–30.

В останнє десятиліття XVI століття з'явилися інші програми церковної унії. Одну з них представляв сам князь Острозький, іншу православні єпископи, які розробили власний проєкт унії після візиту патріярха Єремії²². У 1593 році князь Острозький детально виклав свою програму в листі до нещодавно висвяченого єпископа володимирського Іпатія Потія. Метою програми Острозького була церковна єдність, а також реформа православної церкви через поширення освіти та книгодрукування. Православні та католики мали бути рівні в правах, з гарантією того, що візантійський обряд буде збережено за допомогою заборони переходити з унії на католицизм. Програма Острозького ґрунтувалася на засадах Флорентійської унії та поділяла універсалістський підхід Антоніо Посевіно, який сподівався схилити до унії з Римом царя Івана Грізного. Ідею про регіональну унію (тобто унію на території Речі Посполитої), яка виникла після невдачі Посевіно в Москві, згодом підтримав Скарга, а ще згодом православні ієрархи, але вона не здобула прихильності старого князя²³.

На відміну від програми Острозького, програма православного єпископату, яку почали формулювати на Белзькому синоді 1590 року й надалі обговорювали в 1594–1595 роках, передбачала регіональну унію. Умови, які висунув єпископат 1590 року, мали на меті захистити його власні інтереси та досягти рівних прав для православних і католиків. Єпископи вимагали підтвердити їхні колишні привілеї, повернути маєтки, що колись належали єпархіям, та звільнити їх від податків. Православних також мали допускати до державних посад без жодних обмежень, мали бути дозволені шлюби між православними (які були б об'єднані з Римом) і католиками, а православні ієрархи мали отримати право відправляти службу в католицьких храмах. На відміну від

²² Про конкурентні програми церковної унії див.: Dmitriev, «Religious Programme of the Union of Brest»; Дмитрієв, «Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої»; Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко, «Внутренний кризис в православном обществе и проекты унии с Римом 90-х гг. XVI в.», *Брестская уния 1596 г.*, ред. В. Дмитриев и др., І: 131–154.

²³ Текст листа Костянтина Острозького до Іпатія (Адама) Потія див. у виданні: Athanasius Welykyj, ed., *Documenta Unionis Berestiensis eiusque auctorum (1590–1600)* (Roma, 1970). P. 18–20.

програми Острозького, ці умови навіть не натякали на потребу внутрішньої церковної реформи²⁴.

З часом умови, що їх висував єпископат, і його програма зазнали істотних доповнень і змін, особливо після того, як до процесу долучився Іпатій Потій, один з небагатьох інтелектуалів серед єпископів. Освічена людина й талановитий публіцист, Потій був насправді занепокоєний тодішнім станом православ'я та шукав способів його реформувати. Бувши брестським каштеляном та сенатором Речі Посполитої, він прийняв єпископський сан не задля особистого збагачення. Цілком очевидно, що він бачив справжній порятунок київського православ'я в унії з контрреформаційним Римом і для цього був готовий на особисті жертви. Його зацікавлення в унії допевне сформулося на ґрунті універсалістських та гуманістичних ідеалів, а його розбіжності з колишнім прибічником і покровителем князем (Острозьким) були зумовлені пошуком найкоротших шляхів досягнення поставленої мети. Прийнявши постриг, Потій прямо пов'язав своє особисте майбутнє з майбутнім церкви та не збирався чекати на згоду східних патріархів і Москви, як пропонував світський князь.

Полемічні твори Потія, написані після укладення унії, проливають світло на його власні мотиви та мотиви інших «освічених осіб», які спонукали їх підтримати унію з Римом. Як видно з творів Потія, головним мотивом унії було усвідомлення кризи православ'я та пошук виходу з неї. Потій підкреслював потребу визволити церкву з-під ярма світської влади, засуджував байдужість духовних пастирів і наполягав на потребі знайти способи захисту церкви від протестантизму, до однієї з течій якого він сам належав замолоду. Якщо не за формою, то за сутністю аргументація Потія збігалася з аргументацією П'єтра Скарги. Головна різниця в їхніх підходах до унії полягала в тому, що Потій, навіть погодившись визнати зверхність папи, бачив унію як об'єднання, але в жодному разі не як злиття його церкви з Римом²⁵.

²⁴ Текст декларації про унію від 1590 року див. у тому самому виданні. – Р. 8. Про початок руху за унію серед православної ієрархії див.: Власовський, *Напис історії*, I. 261–263; Chodynicki, *Kościół Prawosławny*. – S. 262–273.

²⁵ Про Іпатія (Адама) Потія та його твори див.: Н. Трипольский, *Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность* (Київ, 1878); С. Studziński (Кирило Студинський), *Pierwszy występ literacki Hipacjusza*

Берестейська унія

Після понтифікату Григорія XIII, який особисто переймався планами церковної унії, здавалося, що римська курія покинула цю ідею, яка не обіцяла жодних негайних результатів. Наприкінці 1580-х років двоє представників курії в Речі Посполитій, нунцій Анібале ді Капуа та папський легат Іполіто Альбодрандіні, який згодом став папою під ім'ям Клементя VIII²⁶, відкинули пропозицію Потія організувати дискусію про церковну унію з патріархом Єремією та пропозицію коронного канцлера Яна Замойського про перенесення константинопольського патріархату до Києва. Характерно, що в перших папських листах, які стосувалися українських справ, йшлося не про церковні проблеми, а про дії українських козаків. Ці листи 1593 року передав козакам таємний папський легат Александр Комулович (Алесандро Комулео). Одним із завдань Комуловича було організувати широку антитурецьку коаліцію східноєвропейських народів під егідою Риму. Його місія до Східної Європи не дала практичних результатів, але являла собою цікаву спробу папства мобілізувати українських козаків на підтримку антитурецької боротьби, яку вели австрійські Габсбурги²⁷.

Pocieja (Lwow, 1902); Dmitriev, «Religious Programme of the Union of Brest». – Р. 36–39; Дмитриев, «Уния и порожденные ею конфликты в осмыслении лидеров униатского лагеря», В кн.: Дмитриев и др., *Брестская уния 1596 г.*, 2: 97–101.

²⁶ Див.: Плохий, *Папство и Украина*. – С. 45–46.

²⁷ Є підстави вважати, що Комулович зустрівся з козацьким ватажком Северином Наливайком, якому він передав папські листи. Джерела про місію Комуловича див. у працях: Paul Pierling, «Novi izvori o L. Komulovicu», *Starine* 16 (1884): 209–241; Paul Pierling, Franjo Racki. «Komulovica izvestaj i listovi o poslanstvu njegovu u Tursku, Erdelj, Moldavsku i Poljsku», *Starine* 14 (1882): 83–124. Про українську частину місії див.: Любомир Винар, «Дипломатична місія Комуловича в Україну 1594 року», *Analecta OSBM* 4, № 3–4 (1963): 513–526; id., *Ukrainian Kozaks and the Vatican in 1594* [=Ukrainian Historical Association Papers, № 1] (New York, 1956); Н. П. Ковальський. – С. Н. Плохий, «Источники о деятельности германской и ватиканской дипломатии на Украине в 90-х годах XVI века», в кн.: *Вопросы германской истории*, ред. А. С. Завьялов (Днепропетровск, 1983). – С. 21–27; С. Н. Плохий, «Политика Ватикана в Северном Причерноморье и украинское казачество в конце XVI

Перші повідомлення про відновлення інтересу до унії на території київської митрополії сягли Риму 1594 року. У жовтні цього року варшавський нунцій Джерманіко Маласпіна повідомив курію, що два православні єпископи звернулися до канцлера Замоїського, та від імені ієрархії дали зрозуміти, що бажають вступити в унію зі Святійшим престолом. Повідомлення Маласпіни спричинило істотне зацікавлення серед курії, і племінник папи, кардинал Чінціо Пасері Альдобрандіні, порадив нунцію зустрітися з єпископами. Цими єпископами були Кирило Терлецький та Іпатій Потій, які представляли більшість православної ієрархії та вступили в переговори з державною владою з приводу церковної унії. Їхня місія була кульмінацією секретних зустрічей серед єпископів, які розпочалися 1590 року після від'їзду патріярха Єремії²⁸.

Ініціатива єпископів викликала позитивну реакцію серед урядників Речі Посполитої, і на початку 1595 року приготування до унії, тепер вже за участі нунція Маласпіни, набрали обертів. Наприкінці 1594 року єпископи Іпатій Потій та Кирило Терлецький, разом з луцьким римо-католицьким єпископом Бернардом Мацейовським, одним з перших прибічників унії серед католиків, склали проєкт унійних артикулів у містечку Торчин. У лютому 1595 року його вивчив львівський католицький архієпископ Ян Димитр Соліковський (на прохання нунція) та знову переглянув Мацейовський (на прохання короля). Як і слід було очікувати, особливо у випадку Мацейовського, їхні висновки щодо перспектив укладення унії на основі запропонованих єпископами умов були позитивні²⁹.

Король Сигізмунд III і королівська влада в цілому відіграли важливу роль у підготовці подорожі єпископів до Риму й намагалися захистити їх від справжніх і уявних атак з боку православних. І справді, приготування єпископів до унії спричинили

века», в кн.: *Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века*. – С. 117–126.

²⁸ Повніше про участь Риму у підготовці Берестейської унії див.: Halecki, *From Florence to Brest*. – Р. 236–419.

²⁹ Текст Торчинських «артикулів» та повідомлення Маласпіни про оцінку цього документу з боку Яна Димитра Соліковського та Бернарда Мацейовського див. у виданні: Welykyj, ed., *Documenta Unionis Berestensis*. – Р. 35–49.

активний спротив з боку православних світських лідерів, насамперед, князя Костянтина Острозького, чий умови унії відкинули єпископи. Однією з найважливіших умов прийняття унії Острозький вважав ідею собору, що його слід було організувати раніше, ніж заплановану подорож єпископів до Риму. Королівський двір відкинув цю пропозицію, бо вона породжувала побоювання, що Острозький може використати собор для агітації проти унії. Це рішення королівської адміністрації було останньою краплею, що переповнила чашу терпіння Острозького й спонукала його вжити активних заходів проти укладення унії. Відтак він очолював опозиційні щодо унії сили, які склалися, здебільшого, з православної шляхти й православних міщан, об'єднаних у братства.

Чутки про унійні наміри ієрархів, які циркулювати серед православних до 1595 року, були, здебільшого, пов'язані з особою єпископа Кирила Терлецького, але в січні 1595 року львівський єпископ Гедеон Балабан також відкрито заявив про свою прихильність до унії, провівши у Львові єпархіяльний собор на її підтримку. Іпатій Потій спромігся більш-менш успішно приховати свою участь у попередніх унійних переговорах. Аж у червні 1595 року він надіслав Острозькому унійні «артикули», котрі дуже розгнівали князя, як і всі дії з укладення унії. Того самого місяця Острозький спромігся посягти незгоду серед єпископів. Він особисто залагодив конфлікт між львівським братством та Гедеоном Балабаном і перетяг цього єпископа на свій бік. 1 липня 1595 року Балабан оголосив протест проти унійної діяльності інших єпископів, звинувативши Кирила Терлецького в намаганні просувати справу унії за допомогою бланкетів, що їх підписали єпископи для іншого призначення. Через місяць, що також було очевидним наслідком впливу Острозького, перемишльський єпископ Михаїл Копистенський оголосив, що він проти унії. Тоді ж було опубліковано й поширено «Окружне послання» Острозького, в якому він повідомляв про наміри єпископату й рішуче виступав на захист православ'я³⁰.

³⁰ Про маневри православних єпископів та дії Острозького див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 5. С. 580-583, 601-601; Власовський, *Нарис історії*, Т. I. С. 264-246.

Дії Острозького допомогли мобілізувати реакцію противників унії, насамперед, членів братського руху. Отож, восени 1595 року королівський двір обговорював зростання впливу вленського братства, яке активно виступало проти унії. Особливо занепокоїло королівську адміністрацію послання Острозького до протестантського з'їзду в Торуні (1595), де він пропонував православним і протестантам виступити спільним фронтом проти уряду, який «порушував засади релігійної толерантності». Сам князь заявив про свою готовність підтримати цю акцію військом у 15–20 тисяч чоловік³¹.

Іпатій Потій і Кирил Терлецький вирушили у свою подорож до Риму у вересні 1595 року. Вони мали проїхати через Венецію, але римську владу стривожили чутки, що тамтешня православна громада має особливий інтерес до цієї подорожі, тому було вирішено Венецію оминати. Делегація прибула до Риму 15 листопада, і того ж дня її прийняв папа Клемент VIII; другий візит відбувся 17 листопада. Після папської авдієнції мали місце кілька неофіційних зустрічей з членами курії³².

Якою ж була єпископська програма унії, що її Потій і Терлецький привезли до Риму? Умови унії, що їх підписали в червні 1595 року митрополит Михаїл Рагоза та більшість єпископів³³, мали на меті урівняти права православних із правами католиків і посилити владу єпископів коштом зменшення прав світських патронів й істотного обмеження впливу братств. У статтях не було практично нічого про підвищення морального й освітнього рівня духовництва або напучування вірних. Ієрархія, взявши курс на церковну унію з Римом, практично цілковито відкинула програму реформування православ'я зсередини яку висунули та

³¹ Див.: Tomasz Kempa, «Prawosławni a synod protestancki w Toruniu w 1595 roku: U początkow współpracy dyunitow z dysydentami», *Zapiski Historyczne* 42 (1997). – S. 39–52; П. Н. Жукович. *Сеймовая борьба православного западно-русского дворянства с церковной унией (до 1608 г.)* (Санкт-Петербург, 1901). – С. 203; Плохий, *Папство и Украина*. – С. 55–56, 72

³² Про подорож Потія та Терлецького до Рима див.: М. В. Дмитриев, «Посольство Ипатия Потия и Кирила Терлецкого в Рим в 1595–1596 гг.», *Славяноведение* (Москва), №2 (1996): С. 3–21.

³³ Текст двох копій «артикулів» 1595 року (латинської та польської) див. у виданні: Welykyj, ed., *Documenta Unionis Berestensis*. P. 264–272, Gudziak, *Crisis and Reform*, app. 3. – P. 264.

втілювали братства. Єпископи, які прийняли рішення порвати з Константинополем, боялися реформаторів з братського середовища та намагалися запобігти їхньому союзові зі східними патріярхами.

«Артикули» 1595 року приділяли істотну увагу поліпшенню соціального статусу православного єпископату та зміцненню його влади всередині церкви. Православні ієрархи боролися за рівність прав з католицькими єпископами, допуск до Сенату та призначення в трибунали. Єпископи також вимагали гарантії, що їхніх наступників обиратиме духовництво разом зі світськими особами, які належать до «руської нації» та «грецької релігії» (так називали в Речі Посполитій православну віру). Посиленню влади єпископів мали також сприяти умови, які вимагали підпорядкування єпископам монастирів і братств, що існували на території їхніх єпархій. У такий спосіб єпископат намагався використати унію з метою приборкання непокірливих братств, які спиралися на право ставропігії, надане Константинополем.

Прагнучи підірвати систему світського контролю над церквою й водночас посилити свою адміністративну та судову владу, єпископи намагалися здобути право судити священників, що було практично неможливо, оскільки священники перебували під протекцією своїх світських патронів. Вимогу єпископів підпорядкувати їм собори й парафіяльні церкви, які раніше перебували у володінні світських осіб, слід розглядати в тому самому контексті. Під очевидним впливом програми Острозького та позиції Потія, до «артикулів» було включено вимогу дозволити єпископам відкривати школи й семінарії та створювати друкарні. Це була спроба не лише йти в ногу з часом, але й вихопити ініціативу з рук братств і православних магнатів. Згідно з вимогами єпископів, жодну книжку з жодної теми не можна було надрукувати без їхнього дозволу. Посилення влади ієрархів відповідало загальній контрреформаційній програмі католицької церкви, і в цьому стосунку єпископи, що виступали за унію, шукали підтримки Риму недаремно.

Стосовно догматів та питань обряду, унійні умови, що їх привезли до Риму восени 1595 року Терлецький і Потій, ґрунтувалися на засадах Флорентійської унії. Єпископи пропонували встановити зв'язок із Римом, уповноваживши папу висвячувати митрополита, а митрополит, у свою чергу, мав висвячувати єпис-

копів. Прохання ієрархів до папи включити їх у процес загального порозуміння між східними церквами та Римом (якщо до цього дійде) можна розглядати як реакцію на ідею Острозького про залучення до унії всього православного сходу та як прояв універсалістського мислення частини єпископату. Цілком очевидно, що єпископи вважали себе природним складником Східної церкви та вважали свої дії лише першим кроком на її шляху до унії.

Єпископські «артикули» в Римі вивчав домініканський богослов отець Хуан Сарагоса де Ередіа, чий коментарі використали для формулювання остаточних умов унії. Ці умови було викладено в папській конституції з 23 грудня 1595 року та проголошено на урочистій церемонії в Залі Константина. Статус уніятської церкви визначала папська булла «*Decret Romanum Pontificem*» з 23 лютого 1596 року, а питання унії в цілому мав остаточно розв'язати собор: рішення про його скликання було підтверджено в Римі. Єпископи визнали владу папи та прийняли догмати католицької церкви, зокрема її вчення про чистилище та католицьку інтерпретацію *filioque*, тобто визнали, що Святий Дух виходить не лише від Бога Отця, але й від Бога Сина. Згідно з формулою Флорентійської унії, колишні православні зберігали візантійський обряд і (тимчасово) юліянський календар. Остаточне рішення цього питання відклали на невизначений термін³⁴.

Немає великих сумнівів, що в Римі дві сторони переговорів мали різне бачення церковної унії та її перспектив³⁵. Однак слід зауважити, що, хоча ці розбіжності спричиняли проблеми в процесі переговорів і в пізніших взаєминах між римською курією та уніятською церквою, вони також допомогли дійти остаточної угоди в Римі. Ті пункти, що їх одна сторона вважала надзвичайно важливими та не бажала в них поступатися, інша сторона розглядала як другорядні й такі, в яких можна поступитися. Якщо Рим

³⁴ Текст папської конституції, яка визначала основні умови церковної унії див. у виданні: Athanasius Welykij, ed. *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, 2 vols. Rome 1953–1954), vol. I: 236–243. Коментарі Хуана Сарагоси щодо «артикулів» 1595 року див. у книжках: Halecki, *From Florence to Brest*. – P. 322–324; Великий, *3 літопису Християнської України*, Т. 4. – С. 42–66.

³⁵ Аналіз цих відмінностей див. у працях: Dmitriev «Religious Programme of the Union of Brest»; Дмитрієв, «Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої».

відмовлявся поступитися в питаннях догматів та символу віри, руські єпископи більш ніж неохоче ставилися до компромісів у питаннях обряду. Обидві сторони виявляли певну гнучкість у справі церковної юрисдикції та ступеня контролю Риму над київською церквою. Серед іншого, розбіжність підходів до проблеми церковної унії відображала той простий факт, що для Руської церкви, яка ще не ступила на шлях конфесіялізації, найважливішим елементом ідентичності було не доктринальне вчення, а візантійський обряд, який помітно відрізняв її від панівної в Речі Посполитій католицької церкви. Натомість конфесійні розбіжності між католицьким Заходом та православним Сходом були відносно периферійним елементом її ідентичності.

У березні 1596 року єпископи полишили Святийший престол. Після їхнього повернення до Речі Посполитої, Потія і Терлецького тепло зустрів король, але значно прохолодніше – багато з православних. Православна шляхта намагалася обговорити питання унії на варшавському сеймі, який відбувався з кінця березня до початку травня 1596 року. На самому сеймі шляхтичі вимагали усунути Потія та Терлецького з їхніх посад, але ці зусилля не мали успіху. Антиунійний настрій панував і в єпархіях Потія та Терлецького, чий спільні з католицькими ієрархами літургійні відправи спричинили особливий протест. Але цієї опозиції було не досить, щоб зупинити процес, який набирав обертів за активної підтримки королівської адміністрації та більшості церковних ієрархів на чолі з самим митрополитом.

Остаточне рішення в цій справі мав ухвалити собор. Оскільки це добре усвідомлювали і прибічники, і противники унії, обидві сторони ретельно приготувалися. Королівський універсал про скликання собору було опубліковано в червні 1596 року, а в серпні митрополит Михаїл видав оповіщення, в якому призначав собор на жовтень. Місцем було обрано Берестя. Напередодні Берестейського собору в маєтку Бернарда Мацейовського в Кам'янці* відбулися збори єпископів, де вони підписали католицький символ віри. Прийняття унії ще до собору, цілком ясно, мало на меті посилити єдність єпископів і запобігти можливості для котрогось із ієрархів перейти на бік опозиції під час соборових

* Йдеться про Кам'янець на Берестейщині. – Прим. ред.

народ⁶. Тим часом православна опозиція, використовуючи всі легальні способи впливу на уряд у формі антиунійних ухвал провінційних сеймиків, письмових протестів тощо, готувалася до вирішальної боротьби, в якій сподівалася на перемогу. Православні спромоглися спровадити до Берестя представників двох східних патріархів, константинопольського та александрійського. Важливо й те, що противники унії змогли втримати у своїх лавах двох представників ієрархії, єпископа Гедеона Балабана та Михаїла Копистенського. Більшість монастирів також виступила проти унії, але головною силою православних залишалися миряни: чимало магнатів, шляхта й міщани, які належали до братств³⁷.

Обидві групи були нагаштовані досить рішуче, шляхи до відступу було відрізано, а перспективи компромісу та порозуміння виглядали більш ніж ілюзорними. Це стало очевидно в Бересті, де замість одного собору відбулося два: уніятський та православний³⁸. Про неможливість проведення спільного собору прибічників і противників унії говорив уже сам зміст королівського універсалу, який забороняв участь іноземців у соборових народах. Це було зроблено відверто з метою запобігти присутності представників східних патріархатів – тих самих осіб, на яких православні покладали свої головні надії. Патріярхи репрезентували канонічну владу вищу за митрополита, а отже, їхні представники могли вирішити долю собору на користь православних. Основною «зброєю» противників унії мав бути Никифор, протосинкел константинопольського патріярха. Хоча він навіть не був священиком, він двічі ставав містоблюстителем патріяршого престолу й за рішенням собору східних патріярхатів мав першість перед митрополитами. У 1595 році Никифор був у Молдавії, звідки

³⁶ Див. повідомлення П'єтро Аркудіо генералові ордену єзуїтів, Клавдіо Аквавіві, про єпископські збори у книжках: Welykyi, ed., *Documenta Unionis Berestensis*. – P. 383–387; Плохих, *Панство и Украина*. – С. 74. Про діяльність Аркудіо див.: Porfirij Pidrutchnyj, «Pietro Arcudio – promotore dell'unione», *Analecta OSBM* 8 (1973): 254–277.

³⁷ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*. Т. 5. – С. 601–605; Chodynicky, *Kosciol Prawoslawny*. – S. 315–322.

³⁸ Про перебіг православного та уніятського соборів у Бересті див. Грушевський, *Історія України-Руси*. Т. 5. – С. 605–613; Chodynicky, *Kosciol Prawoslawny*. – S. 322–335; Halecki, *From Florence to Brest*. – P. 366–391.

прибув до Речі Посполитої на запрошення князя Костянтина (Строзького). У Хотині його заарештували представники королівської адміністрації, але згодом він втік із в'язниці, очевидно, за допомоги князя, під захистом якого прибув до Берестя. Також прибув зі Сходу Кирил Лукарис, протосинкел патріярха александрійського Мелетія Пігаса, та кілька інших високих церковних достойників. Зважаючи на те, що константинопольський престол на той час був вільний, можна сказати, що православні спромоглися залучити до собору якнайсолідніше представництво³⁹.

Усвідомлюючи, що сила православних полягає в присутності в Бересті представників східних патріархів, а його власна – в підтримці короля, митрополит Михаїл Рагоза не відповів на запрошення православних з'явитися на православному соборі. Відкриття унійного собору було відкладено до прибуття королівських делегатів. Коли православні надіслали митрополитові третє (й останнє) запрошення, закликаючи його предстати перед собором та загрожуючи судом у разі відмови, Михаїл Рагоза, можливо, прагнучи притлумити власні внутрішні сумніви, відповів так: «Що зроблено, то вже зроблено; інакше тепер бути не може; добре чи зле ми вчинили, тільки ми передалися Західній Церкві»⁴⁰. Офіційне відкриття унійного собору відбулося 8 жовтня в церкві Св. Миколая. Згідно з намірами королівської адміністрації, єдиним пунктом у порядку денному собору було урочисте проголошення унії. У перший день нарад митрополит і єпископи підписали офіційну заяву про унію. Зваживши на те, що вони вже підписали такий самий або дуже схожий документ у Кам'янці, те, що відбулося на соборі, слід розглядати лише як елемент урочистої церемонії. Публічне проголошення унії відбулося наступного дня. Собор наклав анатему на єпископів Гедеона Балабана та Михаїла Копистенського, а також на інших духовних осіб, які брали участь у православному соборі та не прилучилися до унії.

³⁹ Про спроби ієрархів-прибічників унії перешкодити поїздові до України грецьких духовних осіб та королівський універсал з цього приводу див.: Welykyi, ed., *Documenta Unionis Berestensensis*. – P. 36, 63, 66, 96, 102. Про Никифора та Кирила Лукариса див.: Chodyncki, *Kosciol Prawostawny*. – S. 324–326; Halecki, *From Florence to Brest*. – P. 355–360.

⁴⁰ Цит. за: Власовський, *Напис історії* Т. 1. – С. 273.

Втративши надію, що митрополит і єпископи відгукнуться на їхні запрошення, православні вирішили провести собор самостійно. Оскільки всі православні церкви в Бересті (крім церкви Св. Миколая) було зачинено за офіційним розпорядженням, собор противників унії відбувся у приватному помешканні, де зупинився князь Острозький. Собор розділювався на дві групи мирян і духівництво; духовне коло очолив протосинкел Никифор. Головним завданням собору стало рішення щодо митрополита і єпископів, які перейшли на унію. 9 жовтня було ухвалено усунути їх з їхніх посад. Учасники собору вирішили звернутися до короля, щоб він затвердив їхню ухвалу. У разі відмови православні загрожували підняти це питання на наступному сьїмі. Релігійний розкол став тепер доконаною справою. В історії Руської церкви XVI століття завершилось утворенням двох церков замість однієї: православної, що визнавала зверхність Константинополя, та уніятської, що зберегла візантійський обряд і перейшла під владу Риму.

Існує замало джерел, щоб оцінити кількість прибічників і противників унії близько 1596 року, їхній територіальний розподіл, соціальне походження тощо. Висновки про учасників православного собору в Бересті можна зробити лише на основі неповних даних. Якщо діяльність братств може слугувати показником релігійної орієнтації руських міщан, тоді можна впевнено сказати, що міщани в переважній більшості були на боці православ'я. Маса білого духівництва, очевидно, підтримували єпархіяльних ієрархів, отож священники львівської та перемишльської єпархії, здебільшого, залишилися православними, а священники інших єпархій, очевидно, підтримали унію (за винятком низки парафій луцько-острозької єпархії, що свідчило про істотний вплив князя Острозького на Волині). Більшість монастирів залишилася на боці православ'я. На православному соборі були представники дванадцяти монастирів проти трьох на уніятському. Найбільший серед них – Києво-Печерський монастир на чолі з Никифором Туром – виступив проти унії.

Монастирську опозицію щодо унії визначило кілька факторів. По-перше, це була традиційна ворожість ігуменів та архимандритів до місцевих єпископів, які претендували на монастирські прибутки. По-друге, держателями монастирів часто були одружені миряни, як-от Никифор Тур. Унія з Римом і переоблашту-

вання церковного життя згідно з вимогами контрреформації були для таких людей особистою загрозою. По-третє, ченці були хранителями догматів православної віри, противниками будь-яких зовнішніх впливів та модернізації (така позиція вповні проявилася у творах найбільш знаного серед охоронців чистоти православ'я, ченця Івана Вишенського), а отже, пристрасно виступали проти «псування» їхньої віри з боку Риму.

Також активну участь у православному соборі в Бересті взяли представники православної шляхти, які досить категорично засудили унію. Зваживши на те, що, зрештою, на території Речі Посполитої зберігся патронат, роль шляхти у протистоянні між православними та католиками була досить важлива, оскільки часто-густо саме шляхтич-власник міста або села вирішував, яка церква існуватиме на його території. Отже, ставлення шляхти було вирішальним у питанні швидкості та масштабу поширення унії. Істотна кількість делегатів на православному соборі були представниками православної шляхти Польського королівства, тобто українських земель Речі Посполитої. Водночас представництво шляхти Великого князівства Литовського було досить незначним. Цілком ясно, що це годі пояснити самим лише великим впливом Острозьких в Україні, оскільки в Білорусі також були православні магнати та магнати-кальвіністи, налаштовані проти унії. Очевидно, руська шляхта Великого князівства Литовського втрачала свою релігійну ідентичність дещо швидше за руську шляхту коронних земель. Характерно, що всі три монастирі, представлені на унійному соборі, були також розташовані на території Білорусі⁴¹.

⁴¹ Про склад учасників православного собору в Бересті див.. Welykyi, ed., *Documenta Unionis Berestensis*. – P. 337–338, 367. Аналіз цих даних див. у праці: Beńkowski, «Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce». – S. 838–841. Звісно, підтримка православ'я з боку української шляхти була зовсім не односпайною. Навіть на батьківщині Острозького, Волині, існувала впливова група шляхтичів, які підтримали унію. Див.. Михайло Довбищенко, «Уніатський нобілітет Волині першої половини XVII ст. (Погляд на проблему з позиції нових методологічних підходів)», *Просемінарії: медієвістика, історія церкви, науки і культури*, № 1 (за ред. Василя Ульяновського) (Київ, 1997). – С. 52–64.

Розділена церква

Для київської православної митрополії перші два десятиліття після укладення Берестейської унії можна охарактеризувати як період виживання. Як і слід було сподіватися, у релігійному конфлікті король підтримав уніятів. У грудні 1596 року королівський універсал визнав ухвали Берестейського собору й практично поставив поза законом православно церкву, яка не була в унії з Римом. Король відмовився визнати повноваження її лідерів – єпископів Гедеона Балабана та Михаїла Копищенського і навіть саме існування цієї церкви.

Королівська адміністрація надавала унії потужну підтримку ще з 1594 року, відколи православні єпископи вперше звернулися до влади у справі церковної унії. Сигізмунд III, вихovanець єзуїтів, був особисто відданий цій справі та надавав підтримку уніятській церкві аж до своєї смерті 1632 року. Крім особистих переконань і симпатій короля, королівську підтримку щодо унії можна пояснити поширенням контрреформаційних тенденцій в Речі Посполитій і тісною співпрацею уряду з оновленою католицькою церквою в боротьбі проти протестантських і православних дисидентів. Культурній гомогенізації (полонізації, якщо говорити в етнічних категоріях) керівних еліт Речі Посполитої в руських воєводствах сприяли і протестантська, і католицька церкви, а унія, поза сумнівом, мала на меті посилити другу. Насправді результат був протилежним, оскільки унія не лише зблизила православних із протестантами, але й поставила під загрозу всі зусилля гомогенізувати еліту Речі Посполитої.

Зіткнувшись із королівською ворожістю, саме українська шляхта стала основним джерелом підтримки переслідуваного православ'я, а парламентські дебати в сеймі – основним засобом висловити опозицію до унії. Перший сейм після Берестейської унії відбувся в лютому 1597 року у Варшаві. На шляхетських сеймиках, які йому передували, православна шляхта висловила рішучі протести проти ухвал уніятського собору в Бересті, а віленське та львівське братства відрядили своїх представників на сейм. На самому сеймі православні спробували, не без успіху, здобути підтримку делегатів-протестантів, але в цілому результати були несприятливі для їхньої справи. Під тиском королів-

ської адміністрації протосинкела Никифора звинуватили в шпигунстві на користь Османської імперії й кинули до в'язниці, де він згодом помер. Лише на Сеймі в березні 1603 року православні вибороли важливу поступку. В обмін на обіцянку православних делегатів підтримати пропозицію короля про податок на фінансування війни в Лівонії, Сигізмунд III дозволив обрати архимандрита Києво-Печерського монастиря з-посеред православних. Ба більше він пообіцяв боротися за скасування папського листа, згідно з яким монастир мав перейти у власність уніятського митрополита. Для православного табору це була важлива перемога; по суті, королівська адміністрація визнала реальне становище: «неуніяти»-православні з власною ієрархією та монастирями й надалі існували поза сферою впливу уніятської церкви⁴².

Подальшого прогресу у справі легалізації православної церкви було досягнуто завдяки участі української шляхти в конфедерації (рокоші) Миколая Зебжидовського, коли православні сформували спільний із протестантами фронт проти короля. Ціною незначних поступок королівська адміністрація спромоглася розбити союз православної волинської шляхти з протестантами. Король відкинув вимоги православних скасувати унію та легалізувати православну ієрархію, але сейми 1607 та 1609 років підтвердили право православних правити службу Божу та дарувати маєтності православним церквам і монастирям. Отже, існування двох церков візантійського обряду в Речі Посполитій було визнано де-юре. Щоправда, їхній статус не був однаковий. Уніятську церкву підтримував уряд, а її ієрархію визнавав і поповнював король, який мав право висувати кандидатури нових єпископів. З другого боку, православна церква була на межі втрати власної ієрархії втрати, яка загрожували покласти край її існуванню⁴³.

Єпископ львівський Гедеон Балабан помер 1607 року, а єпископ перемишльський Михаїл Копистенський 1609-го. Ще до смерти Балабана король номінував на заміщення його посади

⁴² Про релігійну боротьбу на сеймах Речі Посполитої кінця XVI - початку XVII століття див.: Chodyncki, *Kosciol Prawoslawnny*. – S. 356–370; Грушевський, *Історія України-Руси*. Т.6. – С. 565–583; П. Н. Жукович, *Сеймовая борьба православного западно-русского дворянства с церковной унией (до 1608 г.)*

⁴³ Див.: Chodyncki, *Kosciol Prawoslawnny*. – S. 377–396. Аналіз правового статусу православної церкви в ті часи подає Беднов, *Православная церковь в Польше и Литве*.

кандидатуру племінника єпископа, Ісаї Балабана. Проте львівське братство стійко протистояло цій кандидатурі. Братство запропонувало власну кандидатуру на єпископську катедру – Остафія Тисаровського, який здобув підтримку короля, пообіцявши перейти на унію, але насправді зберіг вірність православ'ю. Після смерті Михаїла Копистенського Тисаровський залишався єдиним православним ієрархом. За умов майже цілковитої відсутності ієрархії, роль монастирів та їхніх архимандритів в українському православ'ї істотно зростає. Монастирі, які мали солідні фінансові ресурси та великий моральний авторитет, стали bastionами боротьби за права православної церкви. Саме тому боротьба за втримання Києво-Печерського монастиря за православними й обрання Єлисея Плетенецького архимандритом набули розголосу в першому десятилітті XVII століття, а отже, привернули увагу королівської адміністрації, папського нунція та православної шляхти під проводом князя Константина Острозького⁴⁴.

Якісно нову добу в розвитку українського православ'я відкрила поява в Україні нової політичної сили – козацтва. Вирішальний момент у зближенні та політичній консолідації православної еліти й козацького проводу припав на 1620-1621 роки, коли військова потуга козаків перетворилася на політичну потугу, дозволивши їм взяти нову православну ієрархію під власну протекцію. Відновлення ієрархії уможливив візит в Україну єрусалимського патріярха Теофана 1620 року. Він відвідав Москву для того, щоб зібрати пожертви для Східної церкви та взяв участь у висвяченні патріярха московського Філарета Романова, батька тогочасного царя Михаїла. Патріярх константинопольський уповноважив Теофана розв'язувати проблеми будь-якої церкви, підпорядкованої Константинополю, отже, він міг висвячувати ієрархів у київській митрополії.

Православна еліта, на чолі з козацьким лідером Петром Конашевичем-Сагайдачним, вирішила скористатися візитом єрусалимського патріярха для нормалізації становища своєї церкви. Козацький загін зустрів патріярха на кордоні Московії та супроводив його до Києва, де представники чорного і білого духовництва подали ідею висвячення нової ієрархії. Так само, як 1589 року патріярх

⁴⁴ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*. Т.6, – С. 586–591; Chodyncki, *Kościół Prawosławny*. – S. 401–404; Плохий, *Панство и Украина*. – С. 90.

Єремія у відповідь на тиск місцевого населення спробував упорядкувати справи київської митрополії, тепер патріярх Теофан мусив здійснити таке саме завдання. Але якщо в першому випадку результатом став розкол і поглиблення кризи всередині православ'я, то дії Теофана сприяли консолідації православної церкви в київській митрополії. Восени 1620 року, за участі двох інших східних ієрархів, єрусалимський патріярх Теофан висвятив ігумена Михайлівського Золотоверхого монастиря Йова Борецького митрополитом київським, єромонаха Мелетія Смотрицького архиєпископом полоцьким та ще кілька інших єпископів, які мали очолити єпархії київської митрополії. Отож, Київ став осідком православного митрополита, тоді як уніятський митрополит і надалі перебував у білоруському місті Навагрудку, як і всі київські митрополити, починаючи з XV століття⁴⁵.

Нову ієрархію висвятили без згоди влади, і король її так і не визнав, видавши навіть накази заарештувати нових єпископів. Лише завдяки втручанням козаків дію цих наказів було призупинено. Питання відновлення православної ієрархії та пов'язана з цим політична боротьба оживила полеміку між католиками та православними, яка майже завмерла в 1610-х роках. У новому раунді речником православних став Мелетій Смотрицький, тоді як уніятів репрезентував митрополит Йосиф Рутський та його наступник Антоній Селява⁴⁶.

Про відновлення православної ієрархії див.: Грушевський, *Історія України-Руси*. Т. 7. С. 426-437; Chodyncki, *Kosciol Prawoslawnny*. – S. 419–431; П. И. Орловский, «Участие запорожских казаков в восстановлении (иерусалимским патриархом Феофаном) православной южно-русской церковной иерархии в 1620 году» *Киевская старина*, 24 (1905). – № 10. – С. 113-141; П. И. Жукович, «Исторические обстоятельства, предшествовавшие восстановлению патриархом Феофаном западно-русской церковной иерархии» *ХЧ*, 219 (1905). – Ч. 2. – С. 634 – 657, 755–777, він же: «Первое вмешательство запорожских казаков в сеймовую борьбу с церковной унией» *ХЧ*, 223 (1907). – Ч. 1. – С. 54–75, 167-189, 300–323; він же: «Первый польский сейм после восстановления патриархом Феофаном православной церковной иерархии» *ХЧ*, 220 (1905). – Ч. 2. С. 580–597, 723–747.

Загальний огляд релігійної полеміки 1620-х років можна знайти у працях: Грушевський, *Історія української літератури*. Т. 6. (Київ, 1995). – С. 197–332; Возняк, *Історія української літератури*. Т. 2, Ч. 1. – С. 250–273

У перших десятиліттях XVII століття уніятська церква посталала перед низкою власних внутрішніх і зовнішніх проблем. Улітку 1599 року помер митрополит Михаїл Рагоза, завершивши своєю смертю цілу епоху в історії київського християнства. На місце покійного митрополита, чії симпатії були поділені між Константинополем і Римом, прийшов єпископ володимирський Іпатій Потій, один з головних авторів Берестейської унії та її ідеологічний провідник. Прийшовши до ідеї унії не сподіваючись на власні вигоди, а, насамперед, з переконання, Потій розбудовував уніятську церкву та переслідував її опонентів – поставлених поза межі закону православних – з енергією неофіта. Такі дії Потія, що спирався на підтримку держави, викликали негативну реакцію з боку православних, результатом якої став замах на життя Потія у Вільні. Лавник Іван Тупека 1609 року напав на Потія та відсік йому два пальці (митрополит здійняв руку, щоб захиститися від спрямованого проти нього меча).

Політика Потія зміцнила уніятську церкву лише певною мірою. Православну опозицію у Вільні й справді було зламано, але успіх церковної унії в Україні, на загал, був досить поміркований. Унії не змогли забезпечити того, щоб їхні прибічники обійняли вакантні єпископські катедри в Перемишлі, Львові та Луцьку. Як ми вже згадували, православні змогли втримати львівську єпархію, тоді як змагання за перемишльську та луцьку тривало понад десятиліття. Боротьба з противниками унії поглинала весь час та енергію Потія, не дозволяючи здійснити церковну реформу, одним з головних ініціаторів якої він був у передунійні часи. Діяльність Потія на митрополичій катедрі відображала одну з головних суперечностей тогочасного релігійного та суспільного життя, що також стала найбільшою внутрішньою суперечністю самого Потія. Людина кмітливого розуму, він добре усвідомлював недоліки передунійного православ'я та прагнув їх виправити через унію з Римом. Однак він не бачив інших способів ствердити власну «правду», крім насильства, яке спиралося на підтримку королівської адміністрації та породжувало нове насильство¹⁷.

¹⁷ Методи навернення та покарання тих, хто не надавався до переконання може проілюструвати справа священника однієї з церков міста Володимира, якого на Різдво 1600 року відтягли від вівтаря та силою привели до Успенського собору, де в той час перебував Іпатій Потій. Новопоставлений

Після смерті Потія 1613 року справу церковної реформи перейняв його наступник, митрополит Йосиф Велямін Рутський. Рутський, який був митрополитом з 1613 до 1637 року, відіграв надзвичайно важливу роль в історії уніятської церкви. Він спромігся реформувати церкву на контрреформаційних засадах та заклав її організаційне підґрунтя на наступні десятиліття. Однією з найбільших справ Рутського була реформа уніятського чернецтва. Він вилучив монастирі з-під влади місцевих єпископів, підпорядкувавши їх собі та Римові. Монастирі було об'єднано у василіянський чин (який отримав свою назву від чернечого статуту святого Василя) та реформовано на засадах католицької контрреформації; взірцем для цієї, в минулому православної, чернечої громади стали єзуїти. У рамках загальної реформи чернечого життя та, опосередковано, всієї церкви Рутський відрядив молодих священників-василіян здобувати освіту в папських колегіях у Західній і Центральній Європі. Після повернення з навчання вони ставали викладачами та полемістами, а також головними кандидатами на вакантні посади в церковній адміністрації та швидко просувалися на єпископські катедри. Важливо й те, що внаслідок реформи Рутський зміг посилити владу митрополичого столу й відчутно зміцнив церковну дисципліну⁴⁸.

Реформувавши церкву та піднявши освітній рівень духовництва, Рутський спромігся створити таку модель церковної унії,

митрополит поголив священникові голову й заборонив здійснювати відправи. Див.: Власовський, *Нарис історії*, Т. 2. – С. 120; Грушевський, *Історія України Русь*, Т. 6. – С. 582–586.

⁴⁸ Про життя та діяльність митрополита Йосифа Рутського див.: Mirosław Szegda, *Działalność prawno organizacyjna metropolii Józefa Władysława Rutkiego (1613–1637)*. (Warszawa, 1967); Софія Сенік, «Два митрополити – Потій і Рутський», у кн.: Гудзяк, Турій (ред.) *Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління*. – С. 137–148. id., «Rutskyj's Reform and Orthodox Monasticism: A Comparison. Eastern Rite Monasticism in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth Century» *OSP* 48, № 2 (1982): 406–430. Листи Рутського до Риму див. у виданні: Athanasius Welykyj and Theodosii Halushchynskyi, ed., *Epistolae Iosephi Wladimiri Rutskij Metropolitae Kiowiensis Catholicici (1613–1637)*, (Rome, 1956). Списки уніятів, яких Рутський відрядив навчатися за кордон див.: Dmytro Blazejowskyj, *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576–1983)*. (Rome, 1984).

яка була надзвичайно приваблива для православних інтелектуалів. Чимало провідних богословів і полемістів з православного табору, зокрема, Мелетій Смотрицький, Кирил Транквілон-Ставровецький і ненадовго Касіян Сакович, перейшли на унію. Але навіть попри це Рутський був не в змозі істотно поширити вплив унії. Це було особливо помітно в Україні, де, на відміну від Білорусі, уніяти втратили більшість прибічників серед магнатів і шляхти. Починаючи з 1620 року, завдяки підтримці козаків а з 1632 року внас тідок компромісу з королівською владою, православні невпинно зміцнювали свої позиції в Україні, де унія залишалася маргінальним феноменом. Консолідація православних посилилася після смерті Рутського, оскільки його наступники Рафаїл Корсак (1637–1640) та Антоній Селява (1641–1655) були спроможні, в найліпшому разі, тільки тримати церкву на тому рівні, якого досяг Рутський⁴⁹.

Відновлення православної ієрархії 1620 року загострило відносини між православними та уніятами. Зусилля нових православних єпископів повернути й відродити свої єпархії породили спротив уніятської ієрархії. Найдраматичнішою конфронтація була в Білорусі, де унія досягла на той час значно більшого успіху, ніж в Україні. Саме тут зіткнулися в протистоянні два визначні представники руського християнства XVII століття – нововисвячений полоцький православний архієпископ Мелетій Смотрицький та полоцький уніятський архієпископ Йосафат Кунцевич. Кунцевич надихався у своїй діяльності не тільки власною вірою в доконечність унії та її остаточний тріумф, але й підтримкою королівської адміністрації, яку постійно використовував. З другого боку, Смотрицький, перебуваючи в ситуації, коли він сам і його діяльність перебували поза законом, нама-

⁴⁹ Про Смотрицького та Саковича див.: Frick, *Meletij Smotrvc'kyj*; він же, «Foolish Rus». Про втрату унією підтримки серед волинської шляхти див.: Михайло Довбищенко, «Уніятський нобілітет Волині першої половини XVII ст.» Про розвиток уніятської церкви в XVII столітті, див.: Софія Сенік, «Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях», у кн.: Гудзяк, Турій (ред.) *Берестейська унія і внутрішнє життя Церкви*. С. 55–67; Порфирій Підручний, «Початки Василянського чину і Берестейська унія», там само. – С. 79–101, Петро Галадза, «Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII ст.», там само. – С. 1–29.

гався мобілізувати православних на захист їхніх прав. Протистояння сягло трагічного фіналу у Вітебську, куди приїхав Йосафат Кунцевич у жовтні 1623 року. Він наказав заарештувати останнього в цій місцевості православного священника, який таємно здійснював релігійні відправи поза містом (на той час усі православні церкви Вітебська були або закрито, або передано уніятам). Цей арешт спричинив вибух обурення та відчаю серед православних мешканців міста. Натовп міщан увірвався до будинку, в якому зупинився Кунцевич, забив його та вкинув тіло у Двину. Не менш бруталними були репресії королівської адміністрації проти вітебських міщан які брали участь у бунті. Дев'ятнадцятеро з них було страчено, а ще сто, також засуджених до смерті, оголошено в розшук. Привілеї, якими користувалося місто за Магдебурзьким правом, було скасовано⁵⁰.

Протягом перших п'ятдесяти років свого існування уніятській церкві доводилось оборонятися від нападів як з боку православних, так і з боку римо-католиків. Від католиків уніяти зазнавали так само жорсткого тиску. Частина католицького єпископату наполягала на скасуванні унії (яка, всупереч сподіванням, посилала неспокій у державі), після чого мало відбутися посилення безпосередньої католицької місіїної діяльності на Сході. Саму

⁵⁰ Див.: П. Н. Жукович, «Убийство «Иосафата Кунцевича», *Христианские чтения*, 225 (1908): Ч. I. С. 277–312. Він же: «Первый польский сейм после убийства Иосафата Кунцевича», *ХЧ*, 225 (1908): Ч. I. С. 27–41, 385–401. Про життя та діяльність Йосафата Кунцевича див. біографії: Alphonse Guérin. – *S. Iosaphat archevece de Polock*, 2 vols. (Poitiers, 1874), польський переклад: *Zywot sw. Jozafata Kunczewicza Męczennika, Arcybiskupa Połockiego rit. gr. opowiedziany na tle historii Kościoła Ruskiego według dzieła o. Alfonsa Guérin Benedyktyna z Solesmes z przedmową X. Kalinki C. R.* (Lwow, 1885): 2 wyd. (Lwow, 1908). Він же: *Un apotre de l'Union des Eglise au XVII siecle: Saint Josaphat et l'Eglise Greco-slave en Pologne et en Russie*, 2 vols. (Paris, Poitiers, 1897–1898); Мелетій Соловій. Атанасій Великий, *Святий Йосафат Кунцевич, Життя і доба* (Торонто, 1967); Sophia Senyk, «The Sources of Spirituality of St. Josaphat Kuncsevyc *ОСР* 51, № 2 (1985): 425–436. Атанасій Великий також опублікував документи про беатифікацію та канонізацію Кунцевича. Див.: Athanasius Welykyj ed. *S. Josaphat Hieromartyr documenta Romana beatificationis et canonizationis [= Analecta OSBM, series 2, section 3, Documenta Romana Ecclesiae Catholicae in Terris Ucrainae et Bielarusjae]*, 3 vols. (Rome, 1952–1967).

уніятську церкву католицькі місіонери трактували як ще одне місійне поле. Католицькі ієрархи не припускали думки про рівність із колегами-уніятами: навіть суфрагани (заступники римо-католицьких єпископів) уважали себе вищими за уніятських ієрархів. Згідно зі свідченням із табору уніятів, часом навіть згадки про унію спричиняли гнів у римо-католицьких колах. Показовою в цьому стосунку була ситуація навколо сейму, скликаного напередодні Хотинської війни 1621 року. Оскільки надії на порятунок Польщі пов'язували в той час з участю у війні запорозького козацтва, на вулицях Варшави навіть католицькі єпископи відверталися при зустрічі з уніятами, і папський нунцій був змушений відвідувати польських єпископів уночі, благаючи їх підтримати унію⁵¹.

Дискусії про життєздатність унії також точилися в Конгрегації пропаганди віри. Нунцій мав завдання зібрати звіти католицьких єпископів східних провінцій Речі Посполитої про уніятську церкву в їхніх єпархіяx. Подана інформація була дуже прикра для уніятів. Ситуація у Віленському діоцезі була порівняно непогана, але в Україні всі католицькі єпископи виступили проти унії. Звіти єпископів справили досить поважне враження в Римі, але не переконали папу Григорія XV чи провідних представників Конгрегації пропаганди віри – кардиналів Отавіо Бандіні та Матео Барберіні – відступитися від унії⁵². Позиція папи врятувала унію від скасування, але його підтримка мала свою ціну. Всупереч умовам Берестейської унії, римська курія, яку репрезентувала Конгрегація пропаганди віри, здобула контроль не лише над висуванням кандидатур та висвяченням нових митрополитів, чого вона досягла через запровадження посади коад'ютора (наступника митрополита, якого призначав Рим), але й над висуванням кандидатур єпископів. Крім того, Рим контролював контакти з другою половиною Русі (тобто з православними)⁵³.

⁵¹ Е. Ф. Шмурло, *Римская курія на русском православном востоке (1609-1654)* (Прага, 1929). – С. 41–42. Edward Likowski, *Unia brzeska (r. 1506)* (Poznan, 1896). – S. 214.

⁵² Протоколи нарад Конгрегації пропаганди віри див. у виданні: Athanasius Welykij, ed., *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia*, 4 vols. (Rome, 1953–1955). I: 9–10.

⁵³ Див.: Плохий, *Панство и Украина*. С. 109–113, 139–158.

На подив, смерть Кунцевича допомогла уніятам подолати негативне ставлення до унії з боку частини еліти Речі Посполитої. Поразка під Цецорою (1620) тепер була в минулому, а переможна Хотинська битва (1621) дала Речі Посполитій більшу впевненість у її протистоянні з Османською імперією Гетьман Сагайдачний на той час помер, і козаки були вже не такі потрібні для держави. У Варшаві вбивство Кунцевича сприяло зміні настрою. Унію почали вважати вразливою щодо агресії з боку «схизматиків», і ревні прибічники знову заходилися її захищати. Убивство Кунцевича та репресії проти вітебських міщан також вплинули на позицію православних інтелектуалів: боротьба Русі проти Русі вийшла за межі літературної полеміки, призвівши до обопільної ненависти й навіть убивства. Ці гнітючі події дуже вплинули на Мелетія Смотрицького, який, очевидно, вважав себе за них морально відповідальним. Його рішення на певний час покинути Річ Посполиту та відвідати східних патріархів, можливо, було спричинене подіями у Вітебську⁴.

Відновлення православної ієрархії та посилення протистояння між православними й уніятами змусило владу Речі Посполитої шукати компромісу, який примирив би «народ руський». Скликати спільний православно-уніятський собор королівська адміністрація вперше запропонувала ще на сеймі 1623 року. Ця ідея набула популярності в оточенні митрополита Йосифа Рутського та серед уніятських єпископів, яких відновлення православної ієрархії позбавило монополії на представництво «народу руського» перед королівською адміністрацією і яких поставали перед дедалі більшою активністю з боку православних. Деякі православні інтелектуали, серед них Мелетій Смотрицький, відгукнулися на цю ідею, і митрополит Йов Борецький також поставився до неї прихильно, але в цілому православні, які дуже залежали від підтримки неприхильного до будь-якого порозуміння з уніятами козацтва, не мали свободи дій у взаєминах з уніятами.

На православному соборі 1628 року Мелетія Смотрицького суворо засудили за його нібито неправославні погляди. Хвиля

⁴ Про конкуренцію Смотрицького з Кунцевичем у Білорусі та про його реакцію на смерть Кунцевича див.: Frick, *Meletij Smotryckij*. – P. 75–101.

обурення серед православних на адресу найвпливовішого православного полеміста була така потужна, що навіть Йову Борецькому та іншим представникам духівництва, які раніше підтримували «поєднавчі» пошуки Смотрицького, тепер довелося від нього дистанціюватися. Спроба короля Сигізмунда III 1629 року скликати спільний православно-уніятський собор також виявилася безплідною. Для приготування спільного собору король скликав два окремі собори – православний у Києві та уніятський у Володимирі. Уніяти на своєму соборі висунули компромісні умови для об'єднання й закликали православних визнати зверхність папи римського, водночас залишаючись під юрисдикцією Константинополя. Митрополит Рутський також запропонував ідею спільного патріархату. Проте об'єднавчий собор так і не відбувся. Під тиском козацтва православна ієрархія відмовилася взяти в ньому участь⁵³.

Після смерті православного митрополита Іова Борецького на його місце 1631 року обрали Ісайю Копинського. Як і решта висвячених 1620 року ієрархів, він залишався незаконним в очах королівської адміністрації й не міг навіть дістатися власної єпархії, де церковне життя точилося без єпископського керівництва,

⁵³ Про способи скликання спільного православно-уніятського собору 1629 року див. такі дослідження: П. Н. Жукович, «Варшавский сейм 1628 года и крушение униональных планов Мелетия Смотрицкого», ХЧ, 234 (1910), Ч.1. – С. 935–959; «Вопрос о примирении православных с униатами на Варшавском сейме 1629 года», ХЧ, 234 (1910), Ч.1. – С. 1112–1135; Ч. 2. – С. 1233–1248; «Киевский собор 1629 года (по новым материалам)», ХЧ, 235 (1911), Ч. 1. – С. 74–92, 353–369; «Львовский собор 1629 года в связи с политическими обстоятельствами времени», ХЧ, 235 (1911), Ч. 2. – С. 661–684; «Материалы для истории Киевского и Львовского соборов (1629 г.)», *Записки историко-филологического отделения Императорской Академии наук* 8, № 15 (1911): 1–26; а також джерез тознавчу працю Івана Крип'якевича, «Нові матеріали до історії соборів», *ЗНТШ* 116 (1915): 5–39. Про ідею руського патріархату див.: Jan Krajcar, «The Ruthenian Patriarchate: Some Remarks on the Project for its Establishment in the 17th Century», *OSP* 30 (1964): 65–84; D. Tanczuk, «Quaestio patriarchatus Kioviensis tempore conaminum Unionis Ruthenorum (1582–1632)», *Anaelecta OSBM* I (1949): 128–146; Mikołaj Andrusiak, «Sprawa patriarchatu Kijowskiego za Władysława IV», *Prace historyczne w 30-lecie działalności profesorskiej Stanisława Zakrewskiego* (Lwów 1934). S. 269–285.

як і перед 1620 роком. Тим часом смерть Сигізмунда III 1632 року та обрання його наступника Владислава IV призвели до істотних змін в офіційному ставленні до православної церкви. Шукаючи підтримки православних делегатів елекційного сейму, Владислав погодився владнати старий релігійний конфлікт в українсько-білоруських землях, який істотно послаблював Річ Посполиту й навіть спонукав деяких представників православної ієрархії, висвячених 1620 року, обрати промосковську орієнтацію. 1 листопада 1632 року Владислав підписав так звані «Пункти заспокоєння обивателів грецької віри»⁵⁶.

«Пункти» були фактичним визнанням православної церкви з боку держави, давши православним право мати власного митрополита і єпископів та створивши підґрунтя для розв'язання майнових суперечок між православними й уніятами. Skorиставшись цими новими можливостями, православні делегати елекційного сейму негайно обрали нового «законного» митрополита й двох єпископів. Новим митрополитом став архимандрит Києво-Печерського монастиря Петро Могила⁵⁷. Він енергійно взявся за свої нові обов'язки, почавши з усунення свого головного супер-

⁵⁶ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.8, Ч. 1: С. 139- 199; Власовський, *Нарис історії*, Т. 2. – С. 54–60. Про релігійну політику Владислава IV див.: Jan Dziegielewski, *O tolerancji dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV* (Warszawa, 1986); Marian Bendza, «Władysław IV a Kościół Prawosławny». *Rocznik teologiczny Crzescijanskiej Akademii Teologicznej* 20, nr.2 (1978): 27–77; Henryk Wisner, *Rozroznieni w wierze. Szkice z dziejow Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII wieku* (Warszawa, 1982).

⁵⁷ Існує розлога література про життя та діяльність митрополита Петра Могили, хоча стандартною працею залишається: Голубев, *Киевский Митрополит Петр Могила и его сподвижники*. Див. також: Аркадій Жуковський, *Петро Могила і питання єдності церков* (Париж, 1969; доповнене вид., Київ 1997); П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч, ред. А. Колодний, В. Климов (Київ, 1997); *Феномен Петра Могили. Біографія, діяльність, позиція*, ред. Валерій Климов (Київ, 1996); Існують також публікації про Могилу західними мовами: Ambroise Jobert, *De Luther à Mohyla: La Pologne dans la crise de la cretienite 1517–1648* (=Collection historique de l'Institut d'Etudes Slaves, 21) (Paris, 1974); Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, pt. I [= *Collected Works of Georges Florovsky*, vol 5] (Belmont, Mass., 1979) та HUS 8, № 1–2 (1984), special issue, *The Kiev Mohyla Academy*, зокрема стаття: Frank E. Sysyn, «Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture». – P. 155–187.

ника й ворога Ісаї Копинського. Копинського вивезли до оплоту Могили – Києво-Печерського монастиря й тримали там, аж доки він відмовився від митрополичої катедри. Могила спромігся зосередити у власних руках величезні ресурси: зберігши контроль над Печерським монастирем, він також перебрав київські Михайлівський та Микільський монастирі. Його вплив на київське Богоявленське братство також зріс. Перебравши контроль над необхідними фінансовими ресурсами та налагодивши добрі стосунки з королівською адміністрацією й провідниками православної шляхти, Могила взявся за давно назрілу реформу українського православ'я.

Реформа була необхідна з огляду на безлад церковного життя, істотно поглиблений відсутністю її ґархії або її неспроможністю (хоча б і внаслідок об'єктивних обставин) керувати церковними справами. Стимулом до реформ була діяльність уніяцької церкви, реорганізованої за католицьким взірцем зусиллями митрополита Йосифа Веляміна Рутського. Початок конфесіялізації під виглядом реформи католицької церкви та унії, а також подальше поширення протестантських впливів в Україні було тим викликом часу, на який мусила відповідати православна церква доби Могили. Залишається фактом, що жоден з православних центрів Сходу не зміг адекватно зреагувати на цю ситуацію. Москва надалі провадила політику самоізоляції, тоді як Константинополь зазнавав впливу протестантизму. Виклик прийняв найздібніший серед православних провідників того часу митрополит Петро Могила, який перетворив Київ на потужний інтелектуальний та церковний центр східного християнства.

Могила почав свою реформу, запровадивши сувору дисципліну в церкві та посиливши владу митрополичої катедри. Встановлення контролю над обранням та діяльністю єпископів, висвяченням священників і діяльністю братств було одним з головних заходів, яких вжив митрополит. Одним з його найамбітніших проєктів була розбудова київської колегії (створеної 1632 року, раніше, ніж Могила став митрополитом), структура й програма якої мала за взірць католицькі колегії Західної та Центральної Європи. Могила зміг залучити до Києва найкращих православних інтелектуалів того часу, і з їхньою допомогою він заходився вдосконалювати церковне життя. Він здобув контроль над православними друкарнями в Україні та впливав на те, що саме вони

публікували. За його керівництва друкарня Києво-Печерського монастиря активно видавала книжки з православного церковного права та літургії, а також дидактичні й полемічні трактати. За участі Могилы в Києві 1646 року було видано православний служебник, що відчутно вдосконалило й стандартизувало літургійну практику. Однак найбільшим здобутком Могилы та його вченого гуртка було приготування православного катехизису, що його з деякими поправками 1643 року схвалили східні патріархи, а 1645 року видали в Києві⁴⁸. В остаточному підрахунку Могिला не тільки успішно реформував власну церкву, приготувавши її до викликів та потреби конкурувати з католицькими й протестантськими суперниками, але й допоміг усьому православному світові вступити на шлях конфесіялізації⁴⁹.

⁴⁸ Див.: [Петро Могिला] *Евхологiон альбо Молитвословъ или Требник.....* (Київ, 1646, репринт: Рим; Канберра; Мюнхен; Париж, 1988); [Петро Могिला, Ісайя Трофимович-Козловський] *Събрание короткои науки о артикулах вѣри православно-кафолической* (Київ, 1645; вид 2-е, Львів, 1646). І осейське вид. (Москва, 1647).

⁴⁹ Огляд реформ Могилы див. у працях: Аркадій Жуковський, *Петро Могिला і питання єдності церков* (Київ, 1997). – С. 91–110; А. А. Турилов, В. Н. Флоря «К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии» в кн.: Дмитриев и др., *Брестская уния 1596 г.* Т.2. – С. 13–58; Про різні аспекти реформ див.: Antoine Malvy, Marcell Viller, *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Metropolitane de Kiev (1633–1646). approuvee par les Patriarches grecs du XVII s. Texte latin inedit publie avec introduction et notes critiques*, ed. Gabriel Beauchesne [= Pont. Inst. Studiorum Orientalium, *Orientalia Christiana* 10, № 39] (Paris, 27); Ronald Peter Popivchak, *Peter Moghila, Metropolitan of Kiev (1633–47): Translation and Evaluation of His «Orthodox Confession of Faith» (1640)* (Washington D.C., 1975); Francis J. Thomson, «Peter Moghila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of «The Pseudomorphosis of Orthodoxy»», *Slavica Gandensia* 20 (1993): 97–119; Paul Meyendorff, «The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 29, no. 2 (1985): 101–114; український переклад: «Літургійні реформи Петра Могилы: новий погляд» у кн.: *П. Могिला: богослов, церковний і культурний діяч.* – С. 61–73; Степан Ярмусь, «Петро Могिला як виразник принципів християнського душпастирства», там само: С. 38–46; Alexander Sydorenko, *The Kievian Academy in the Seventeenth Century* (Ottawa, 1977); Володимир Крекотень, «Освітня реформа Петра Могилы і утвердження барокко в українській поезії» в його кн.: *Вибрані праці*. за ред. Олекси Мишанича (Київ, 1999). – С. 273–299.

Під час перебування Могили на митрополичій катедрі відбулося також істотне поліпшення стосунків між православними та уніятами. До ідеї спільного православно-уніятського патріархату повернулися 1635 року, після ухвалення «Пунктів заспокоєння обивателів грецької віри». Жодна сторона, ані православні, ані уніяти, не була задоволена «Пунктами», й обидві шукали інших способів розв'язати за давній конфлікт. Цього разу ініціатива надійшла від світських кід, насамперед від волинського воєводи князя Олександра Сангушка. У жовтні 1635 року він послав приора львівського домініканського монастиря Яна Дамаскіна до Риму повідомити папі, що серед православних шириться рух за об'єднання зі Святійшим престолом. Дамаскін отримав інструкцію здобути дозвіл Риму на проведення спільного православно-уніятського собору, на якому б розглянули питання об'єднання та створення спільного патріархату. Очевидно, що Сангушко діяв не без підтримки королівської адміністрації: не чекаючи новин з Риму, Владислав IV у вересні 1636 року видав універсал із пропозицією обговорити об'єднання церков на наступному сеймі.

Однак Рим виступив проти ідеї спільного собору. Це була та сама позиція, яку зайняла Конгрегація пропаганди віри напередодні планованого собору 1629 року. Відмова мала за причину наполягання курії, що питання догми можна розглядати лише на вселенських соборах. Відповідно на спільному соборі православних та уніятів можна було розглядати тільки питання локального характеру. Ця позиція давала римським політикам підставу відкинути саму ідею спільного собору. Крім питань догми, Рим, поза сумнівом, мав інші причини заборонити уніятам брати участь у спільних соборах. Східна політика папства часів контрреформації була в жоден спосіб не сумісна з утворенням нового типу патріархату, де, як вірив Рутський, православні могли зберігати вірність Константинополю, водночас визнаючи зверхність папи⁶⁰.

⁶⁰ Про спроби зближення православних та уніятів у 30-ті роки XVII століття див: Шмурло, *Римская курия*. – С. 96–106; Плохий, *Папство и Украина*. – С. 139–158; Andrusiak, «Sprawa patriarchatu kijowskiego», A. Wojtyła, «De tentaminibus novae Unionis Universalis in Polonia-Lithuania anno 1634 factis», OSP 18 (1952): 158–197; Б.Н. Флоря, «Вопрос о “новой унии”

Попри відмову папи у проведенні спільного православно-уніятського собору, ідея об'єднання двох церков у так званій «універсальній унії» надалі ширилася в Речі Посполитій. Цю ідею підтримував Владислав IV, від якого не раз походила ініціатива укладення такої унії. Один з його найближчих радників у релігійних питаннях, Валеріян (Масиміліяно) Магні, 1645 року прибув до Риму з місією від короля. Серед довірених йому справ було налагодити стосунки між урядом Речі Посполитої та римською курією, які зайшли в глухий кут в останні роки понтифікату папи Урбана VIII. Однією зі спеціальних пропозицій, яку Магні презентував курії, був план «універсальної унії», найімовірніше, авторства Петра Могили та православного магната Адама Кисіля. За задумом авторів плану, унія мала бути об'єднанням двох рівних церков, а не підпорядкуванням одна одній. Питання патріархату в цьому проєкті не зачіпали, що, можливо, пояснює, чому Конгрегація пропаганди віри поставилася до нього прихильніше, ніж до попередніх планів православно-уніятського примирення. Конгрегація висловилася на підтримку цієї ініціативи, але рішення курії запізнилося: спершу смерть Петра Могили 1647 року, а згодом вибух Хмельниччини 1648-го цілковито унеможливили скликання такого собору⁶¹. Отож руська церква залишилася розділеною.

Хоча розрив між двома гілками київської церкви був незагоєваною раною, розділена церква досягла деяких цілей, що були недосяжні для неї як цілого. У першій половині XVII століття і православна, і уніятська гілки церкви зазнали доконечної церковної реформи та пристосувалися до нових обставин. На обидві церкви глибоко вплинула конфесіялізація релігійного та суспільного життя, що розгорталася в Західній та Центрально-Східній Європі; під впливом конфесіялізації церкви спромоглися підсилити церковну дисципліну та запровадити обов'язкові для усіх вірян норми віри й моралі. Обидві церкви перейнялися проблемами освіти

в українсько-білоруському обществі 20-х – 40-х гг. XVII века», в кн.: Дмитриев и др. *Брестская уния* 1596 года, Т. 2: С.112–150.

⁶¹ Про об'єднавчий проєкт 1645 року див.: Атанасій Великий, «Анонімний проєкт Петра Могили по з'єдиненню української церкви 1645 р.», *Analecta OSBM* 4, № 1–4 (1963): 484–497; Жуковський, *Петро Могила і питання єдності церков.* – С. 131–152.

духівництва, і кожна у власний спосіб змогла їх розв'язати. У 1610-х і 1620-х роках попереду були уняти, але на середину 1640-х років православна частина колись єдиної церкви й сама досягла істотних результатів і стала провідною силою в православному світі. З одного боку, конфесіялізація релігійного життя в Україні та Білорусі сприяла зближенню двох церков і була, принаймні частково, відповідальна за відносний успіх переговорів щодо «універсальної унії» в 1630-х і 1640-х роках. Водночас, конфесіялізація допомогла утворенню окремої конфесійної ідентичності в кожній церкві, що розділило їх більше, ніж будь-коли раніше, й зумовило подальше розходження в майбутньому.

Розділ 3

Борці за віру



Для сторонніх спостерігачів релігійна належність козаччини залишалася невизначеною та дуже непевною ще у 80-х роках XVI століття. Протягом тривалого часу численні західно-європейські та навіть деякі польські автори, які писали про козацтво, не могли вповні визначитися з тим, були козаки християнами чи мусульманами. До непевності з релігійною орієнтацією козаччини спричинилося як, почасти, татарське коріння цього феномену, так і плутанина, що виникла з подачі московських книжників і політиків, між «черкасами», як називали українських козаків у Москві, та мусульманами – черкесами¹.

Сигізмунд Герберштейн, автор «Записок про Московію» (1549), який здобув свою інформацію про українських козаків під час перебування в Московії в 1517 та 1526 роках, вважав «дніпровських черкасів» християнами, що живуть на кордоні мусульманського світу. Але вже автор «Всесвітньої космографії» (1578) француз Андре Теве, який використовував працю Герберштейна, визначав «дніпровських черкасів» як мусульман, що живуть на території під владою кримського хана. Сприяв поглибленню плутанини у справі віровизнання козаків також твір польського автора Станіслава Сарніцького «Опис давньої та нової Польщі» (*Descriptio veteris et novae Poloniae*), що вийшов друком у Кракові 1585 року. Сарніцький називав козаків «черкасами» та вважав їх, здебільшого, мусульманами. Плутанина тривала й тоді, коли

¹ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. С. 389.

йшлося про справжніх черкесів. У звіті агента варшавської нунціатури Карло Ґамберіні, складеному в середині 80-х років XVI століття, черкесів, які були мусульманами-сунітами, названо послідовниками грецького обряду².

Сумніви освічених кіл у Західній та Центральній Європі щодо християнства козаків почали розвіюватися з поширенням козацької активності поза межі українсько-татарського степового кордону й активним втручанням козащини у молдавські справи в 70-х роках XVI століття. Боротьба козаків з Османами досить швидко створила їм репутацію захисників християнства від мусульманської загрози. Саме в такому амплуа західні європейці сприймали козацького провідника Івана Підкову, який 1577 року захопив молдавський престол, та якого стратила наступного року у Львові польська влада на вимогу турецького султана. У листі очевидця страти тосканського агента Філіпо Тальдучі до графа Кончині дела Пена було передано релігійний зміст останньої промови Підкови. Судячи з листа Тальдучі, Підкова перед стратою оголосив: «...я завжди хоробро бився проти ворогів християнської віри і завжди дбав про користь і вигоди нашої вітчизни. Я завжди прагнув бути щитом проти невірних, утримувати їх на кордонах і не дозволяти їм переходити Дунай»³. Католик Тальдучі вважав козаків частиною християнського світу, якому загрожував іслам.

Погляд на козаків як християн і можливих союзників у боротьбі проти Османів та мусульман наявний також у звіті Карло Ґамберіні. Він не зазначав релігії козаків, але, як можна здогадатися з тексту звіту, вважав їх християнами. За його словами, козацький ватажок, з яким він познайомився, був готовий взяти участь у військовій акції проти турків «на славу Бога та козацького народу»⁴. Найімовірніше, козацький ватажок, з яким

² Про погляди на релігійну належність козаків в європейських творах XVI століття див. там само, а також: Дмитро Наливайко, *Козацька християнська республіка* (Київ, 1992). – С. 45–50. Оригінал звіту Ґамберіні опубліковано у виданні: Welyukj, ed., *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae Illustrantes*, Vol. 1: 23–30.

³ Наливайко, *Козацька християнська республіка*. – С. 74.

⁴ Див.: *Habsburgs and Zaporozhian Cossacks. The Diary of Erich Lassota von Steblau, 1594*. – Р. 116. Далі у своєму звіті (Р. 118) Ґамберіні пише: «Вони не

довелося спілкуватися Гамберіні, був православним християнином, але не можна відкидати, що то був польський шляхтич-католик, яких тоді було чима ю серед козаків.

Козаків як насамперед вояків-християн сприймали у 90-х роках XVI століття і в папському Римі, про що свідчить місія спеціального емісара папи Клементя VIII -- хорвата Александра Комуловича в країні Східної Європи. Місія Комуловича мала на меті створення антиосманської тіги, а в практичнішій площині – пошук союзників у боротьбі з Османами та підготовку окремих антитурецьких акцій. Одним з потенційних союзників тут, як уважали в Римі, могло бути українське козацтво, і Комулович віз із собою два листи від папи до козаків: один до їхнього провідника, другий – до всього війська. В обох листах папа трактував козаків як відданих християн і закликав їх до боротьби проти ворогів християнства. Папа нарікав на єретиків і невірних, але його листи було складено в такий спосіб, що їх можна було передати і католикам, і православним. Це був досить розумний тактичний крок Риму, оскільки листи, найімовірніше, потрапили до рук Северина Наливайка – православного ватажка козацького повстання в Україні³.

Київський католицький єпископ Юзеф Верещинський також ґрунтував проекти організації антитурецької боротьби в Україні на ідеї християнської єдності католиків і православних. Верещинський був, принаймні почасти, руського походження й уславився, здебільшого, як публіцист. Він був автором «турчик» – полемічних творів, у яких закликав короля до боротьби з Османами, та проєктів заселення степової України. Верещинський увійшов в українську історію як автор першого проєкту козацького

просять допомоги заради власної користі, але для того, щоб воювати на славу Божу та вічне ім'я свого війська, поклавши перемогти ворога або померти». Римська курія знала про активність козаків не тільки від нунціїв та інших своїх представників у Польщі, але й від польських послів у Римі. Див., наприклад, лист одного з них, Станіслава Решки, до папи Сикста V з 28 січня 1588 року, де згадано про участь козаків у конфлікті під Бичиною між військом Яна Замойського та Максиміліяна Габсбурга (НБУ ім. Стефаніка, «Осолінеум», № 168, арк. 27^о).

Докладніше про місію Комуловича див. Vynar, *Ukrainian Cossacks and the Vatican*; Плохий, *Папство и Украина*. С. 58–65.

автономного утворення на лівому березі Дніпра, призначеного для боротьби з татарськими нападами. Оскільки єпископ розробляв і пропонував свої проекти ці умов підготовки церковної унії, він, очевидно, не сумнівався в перемозі принципу загальнохристиянської солідарності у справі антиосманської боротьби⁶.

Промова Підкови, яку передає Тальдучі, дає нам певне уявлення про власні погляди самих козаків на їхній зв'язок із християнством. Навіть якщо припустити вплив на оповідь Тальдучі ідеї вітчизни та взірців античної історіографії, з їхньою особливою увагою до промов історичних персонажів, треба визнати, що остання промова Підкови в записі Тальдучі відбиває якщо не його точні слова то принаймні той комплекс ідей, що їх обговорювали в Речі Посполитій у зв'язку з діяльністю козацтва. Козацьке вживання елементів антимусульманської риторики було цілком природним кроком для спільноти, яка постала на християнсько-мусульманському кордоні та була покликана до життя потребою боротьби з турецько-татарським світом, а формула «щита проти

⁶ Бібліографію праць Верещинського подано в кн.: *Bibliografia literatury Polskiej «Nowy Korbut». Pismnictwo Staropolskie*, red. Roman Pollak, 3 t. (Warszawa, 1963–1965), 3: 383–385. Про проекти Верещинського щодо організації українського козацтва див. Петро Сас, -С. Оріховський, Й. Верещинський: Політико-правові концепції державного устрою», *Польсько-українські студії*. Т.1: *Україна-Польща: історична спадщина і суспільна свідомість* (Київ, 1993). – С. 62–68; він же, *Політична культура українського суспільства*. С. 238–280. У 1594 році було опубліковано працю Верещинського «Публіка», де він, зокрема, пропонував створити в Придніпров'ї лицарський орден, на взірць мальтійського, для охорони України від татарських нападів. Половину кавалерійських почків у військових силах ордену слід було б улаштувати по-козацьки, а всю піхоту – набрати з місцевого (православного) населення. Див.: Józef Wereszczynski, *Publika... tak z strony fundowania szkoły rycerskiej synom koronnym na Ukrainie, jako tez Krzyzacom wedlug reęuty maltanskiej* (Krakow, 1594). Передрук в кн.: Jozef Wereszynski, *Pisma polityczne* ed. K. J. Turowski (Krakow, 1858). У віршованому зверненні до імператора, польського короля та московського царя, під назвою *Pobudka* (1594 рік) Верещинський наводив християнським монархам за взірць ді козаків під проводом Івонії в Молдавії. Він відзначав, що військо Івонії налічувало лише тисячу «подільських козаків», складалося переважно з «простого хлопства», озброєного лише киями та косами, але змогло здобути поважні перемоги над турками. (*Roksolanski Parnas. Polskojęzyczna poezja Ukraińska od konca XVI do początku XVIII wieku*. Część II: Antologia. Wybrał i opracował Rostysław Radyszewskij [Krakow, 1988]. – S. 36).

невірних» у вустах козацького ватажка мала надати легітимність козацькій прикордонній «сваволі» в очах керівних кіл держави. Крім того, вживання такої фразеології відповідало головним напрямкам нового ідеологічного міту, який формувався на той час у Речі Посполитій – міту польсько-литовської держави як «передмур'я» (*antemurale*) християнської Європи. У другій половині XVI століття цей міт був досить толерантним та «інклюзивним», коли йшлося про залучення протестантів і православних до спільного фронту боротьби проти турецької загрози⁷.

Отож, до кінця XVI століття козацьку належність до християнського світу задекларувало саме козацтво, а західне християнство визнало в контексті спільної боротьби проти османської та мусульманської загрози. Проте позиція козащини у справі поділу християнства на Схід і Захід, католицизм і православ'я, а надто її ставлення до спершу гіпотетичної, а згодом реальної унії церков, залишалося великим невідомим, тоді як релігійний конфлікт в Україні загострювався.

Як козаки православними стали

Наскільки важливим був релігійний елемент у перших козацьких повстаннях під проводом Криштофа Косинського та Северина Наливайка, що прокотилися Україною наприкінці XVI століття? Українські літописці XVIII століття, а також анонімний автор популярної в XIX столітті «Історії Русів», одноставно наполягали на ролі релігії (а саме – православ'я) як однієї з рушійних сил обох повстань. Таку інтерпретацію козацьких літописців спростували й відкинули представники мо-

⁷ Про формування та поширення цього міту в Речі Посполитій XVI – першої половини XVII століття див.: Janusz Tazbir, *Polskie Przedmurze Chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna* (Warszawa, 1987). – S.15–74. Цікавий погляд на Османів як найбільших ворогів єдності західного та східного християнства, можна знайти в листі польського діяча контрреформації Станіслава Гозія до Станіслава Оріховського. Захищаючи слушність ухвал Тридентського собору, Гозій твердив, що на цьому соборі Рим репрезентував увесь християнський світ, оскільки єдність християнства було офіційно проголошено на Флорентійському соборі (1439). Лише через турків цю єдність було згодом розірвано (НБУ ім. Стефаніка, «Осолінеум», № 168, арк. 188–190).

дерної української історіографії, зокрема, найвидатніший серед них, Михайло Грушевський. Із неприхованою іронією Грушевський відзначав, що історія про Косинського як першу жертву унії була «широко розповсюджена по підручниках і популярних книжках, що й мені, малому хлопцеві, колись жалем і гнівом сти- скала серце. Але тепер ми знаємо вже зовсім добре, що «повстання Косинського» було в початках своїх нічим, як зачіпкою козацького ватажка, може навіть не українця зроду, з тодішнім столпом православ'я і українства, Константином Острозьким, і викликана була ця зачіпка хапчивістю білоцерківських урядників його сина князя Януша Острозького». Грушевський також відзначив випадковий характер втручання в релігійну боротьбу учасників повстання під проводом Наливайка – цю думку в цілому поділяють сучасні дослідники перших козацьких повстань⁸.

Насправді ми не маємо вірогідної інформації про наявність хоч якогось релігійного елемента в першому козацькому повстанні під проводом Криштофа Косинського (1591- 1593). Ані національно-культурний, ані релігійний елементи не були їй, очевидно, не могли бути поважними факторами в цьому повстанні, оскільки релігійна орієнтація козацької шляхти, через її строкатий склад і відрив від організованих форм суспільного життя на волюті була досить невизначеною та туманною. Чітке розрізнення між козацтвом і Руссю у справах традиції та культури провадить у написаній на замовлення князів Острозьких поемі «Про Острозьку війну під П'яткою проти низовців» Симон Пекалід (Шимон Пекальський). Поема Пекаліда, хоча й відбивала погляди родини Острозьких, які вбачали в козацтві, насамперед, норовливе та непокірне дитя, яке потребувало постійного контролю, водночас вказувала їй на реальну тоді відірваність інтересів козацького прошарку від життєвих інтересів та прагнень ширшого руського суспільства⁹.

Цю відірваність було певною мірою подолано під час наступного козацького повстання 1594 – 1596 років, на чолі якого став

⁸ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 181. Пор. оцінку релігійного фактору в повстаннях Косинського та Наливайка в працях Лінди Гордон (Gordon, *Cossack Rebellions*. – Р. 171–179 (спеціальний підрозділ: «Священна війна?» – «Holy War?») та Сергія Леп'явка, *Козацькі війни кінця XVI ст. в Україні*. – С. 170–172.

⁹ Див. український переклад латиномовної поеми в кн.: *Українські гуманісти епохи Відродження*, Ч. 2 (Київ, 1995). – С. 40–77.

Северин Наливайко. Залучення повсталого козацтва до суспільної боротьби на волості та на Русі в цілому відбулося досить швидко внаслідок двох важливих обставин: тісного зв'язку ватажка повстання Северина Наливайка з оточенням князя Костянтина Острозького та надзвичайного масштабу повстання, яке охопило не тільки степове українське прикордоння, але й глибинні райони України та Білорусі. Загони Наливайка здійснили кілька нападів на маєтності прибічників унії. На жаль, про «антиунійні» акції повстанців ми знаємо небагато. Йдеться про напади на маєтності та підлеглих двох прихильників церковної унії – луцького старости Олександра Семашка та луцького владики Кирила Терлецького. Перший напад відбувся 1595 року, коли слуг Терлецького несподівано пограбували під час перевезення речей єпископа з Кракова до Луцька. На початку 1596 року загони Северина Наливайка за участі його брата Дем'яна пограбували маєтності братів Кирила та Яроша Терлецьких і захопили в Пінську цінності й документи, що їх Кирило залишив тут на зберігання. Інші козацькі загони, підпорядковані Григорію Лободі (особисто близькій до Острозьких людині), знов таки за участі Дем'яна Наливайка, здійснили напади на маєтності Семашка. Крім Дем'яна Наливайка, в атаках на маєтки Терлецького й Семашка брали участь також інші, менш відомі «слуги» князя Острозького.

Очевидно, що ці напади козаки робили на замовлення Острозького, чий особисті маєтки вони майже не зачіпали. Деяко з пограбованого під час нападів на посілости Семашка пізніше було опізнано в Острозі серед речей князя Острозького. У випадку з Терлецьким, як і у випадку з пограбованим у Семашка, частину захопленого майна було відправлено до Острога. Острозький, очевидно, намагався використати слушну нагоду, щоб порухатися зі своїми ворогами та, можливо, примусити Терлецького відступити від унії. Напади на людей та маєтки Терлецького, а також пограбування майна, яке він передав на зберігання іншим людям, відбувалися під час подорожі єпископа до Риму. Оскільки Терлецький не був ані великим землевласником, ані політичним конкурентом Острозького, релігійна мотивація наїздів на його добра виступає найчіткіше¹⁰.

¹⁰ *Архів ЮЗР* (1863): Ч. 3, Т.1, № 25–27, 33, 34. Gordon. *Cossack Rebellions*. – P. 176–177.

Що було на думці в козацьких провідників, коли вони втрутилися в релігійну боротьбу на волості? Часткову відповідь на це дає сам Наливайко. За зізнаннями козацького ватажка під час його ув'язнення, на Волинь він прибув на запрошення Костянтина Острозького, який закликав його допомогти в релігійній справі. Наливайко, зокрема, розповів, що під час перебування козаків у Молдавії Острозький відрядив до нього посланця, «ознаймуючи, що король гвалт в релігії руській чинити хоче і, питаючи його, чи не хотів би панові воєводи [Костянтину Острозькому] допомогти і при ньому залишитися»¹¹. Свідчення Наливайка про роль Острозького в залученні козацтва до релігійної боротьби, хоч і було вирвано від нього перед стратою, навряд чи можна брати під сумнів, адже Наливайко не мав причин спеціально вигадувати чи додавати релігійний фактор до своїх контактів з Острозьким. Ще одним підтвердженням Наливайкових слів можна вважати той факт, що в серпні 1595 року, саме тоді, коли ватажок зі своїм військом перебував у Молдавії, а Острозький, очевидно, просив його прибути на Волинь, було перехоплено лист старого князя до протестантів, де той грозився виступити проти короля на чолі 15-ти або навіть 20-тисячного війська, якщо унію укладатимуть без попереднього обговорення на соборі¹².

Зізнання Наливайка, і зокрема, його свідчення, що «якби то тієї бурди [релігійного конфлікту] не прийшлося, тоді або в поля і річки, або до воєводи семигородського, або за пороги уступити хотів»¹³, так само як і дії козаків під час повстання, свідчать про те, що козаки були радше зняряддям, ніж самостійним чинником у релігійній боротьбі 1595-1596 років та не мали власної релігійної програми. Доступні джерела про повстання під проводом Наливайка на Волині та в Білорусі показують, що напади на маєтності братів Терлецьких і Семашка були досить маргінальними епізодами масштабного козацького повстання. Як відзначає дослідник козацьких війн кінця XVI століття Сергій Леп'явко, «для Наливайка це були справжні дрібниці, не співмірні з його можливостями»¹⁴. Як виглядає, Наливайко просто намагався

¹¹ Цит. за кн.: Леп'явко, *Козацькі війни*. – С. 183.

¹² Плохий, *Папство и Украина*. С. 57–58.

¹³ Цит. за кн.: Леп'явко, *Козацькі війни*. С. 182.

¹⁴ Там само. – С. 184.

прислужитися релігійним цілям Острозького, з огляду на старі тісні контакти з князем і його оточенням.

Однак втручання козацтва в релігійну боротьбу мало поважний вплив на те, як сприймали повстання сучасники. Незабаром після укладення Берестейської унії 1596 року один з її ініціаторів, уніятський митрополит Іпатій Потій, назвав своїх опонентів з віленського православного братства «наливайковою ордою». Йшлося про віленських прихильників брата Северина – священника Дем'яна Наливайка, але Потій пов'язував православних не просто з ім'ям одного з їхніх священників, але також з ім'ям провідника козацького повстання, якого стратили по чяки. Згодом зневажливий термін «наливайківці» почали вживати щодо всіх православних, пов'язуючи цілком лояльні до Польсько-Литовської держави шляхетські та міщанські православні кола з антидержавною «ребелією» і, отже, компрометуючи цілу православну опозицію в Речі Посполитій. Вживання цього терміну розпочало традицію тісного пов'язання перших козацьких повстань зі справою захисту православної віри¹⁵.

Натан ГанOVER, єврейський автор, який присвятив свою книгу «Безодня відчаю» винищенню євреїв у роки Хмельниччини, також пов'язував початок релігійного конфлікту в Україні з виступом Северина Наливайка. ГанOVER розпочав свій опис переслідувань євреїв в Україні саме з цього повстання, і хоча не навів жодного прикладу антиєврейських акцій повстанців, залишив нам цікавий зразок сприйняття повстання в тогочасній історичній пам'яті. ГанOVER вважав причиною козацьких повстань переслідування православних за часів Сигізмунда III, а самого Наливайка називав грецьким (православним) священником, який підняв свій народ на боротьбу проти польського гніту¹⁶. Найімовірніше, єврейська традиція, що її зафіксував ГанOVER, ґрунтувалася на плутанині між

¹⁵ Василь Доманицький, «Козаччина на переломі XVI–XVII століть (1591–1603)», *ЗНТШ* 60–64 (1904). – С. 170; Сергій Леп'явко, *Козацькі війни*. С. 184; Gordon, *Cossack Rebellions*. – P.178.

¹⁶ Див.: Nathan Hanover, *Abyss of Despair (Yeven Metzulah)* Translated from Hebrew by Abraham J. Mesch. Foreword by William B. Helmreich (New Brunswick, USA – London, UK, 1983). – P. 27–29 Російський переклад Соломона Манделькерна дещо «коригує» ГанOVERа і представляє Наливайка як козацького полковника. Див.: *Богдан Хмельницький. Летопись еврея современника Натана ГанOVERа* (Одеса, 1878). С. 8–9.

Северином Наливайком та його братом Дем'яном, але найцікавішим у цьому контексті є поєднання у свідомості неукраїнців образу Северина Наливайка не тільки з козацьким бунтом, але й із боротьбою православних за свої права.

Отож, козацтво вперше долучилося до реґійної боротьби на боці та з волі представника князівської верстви – давнього покровителя степової козаччини Костянтина Острозького. Парадоксально, але повернення козаччини до реґійної боротьби відбулося невдовзі після смерті Острозького. Старий князь помер 1608 року, а 1610 року козаки подали до київського гротського суду свою першу протестацію на захист православ'я. Зв'язок між цими двома подіями полягав у тому, що козацька протестація була реакцією на наступ унії на Київщині (на київське воеводство замість померлого Острозького було призначено католика Станіслава Жолкевського, а уніятський митрополит Іпатій Потій докладав неабияких зусиль, щоб утвердитися в Києві). За таких обставин козаки приєдналися до православного табору.

Безпосереднім поштовхом до загострення реґійного конфлікту в Києві стали дії намісника Іпатія Потія, отця Антонія Грековича, що його уніятський митрополит відрядив до Києва в січні 1610 року. Грекович, уживаючи тиск і погрози, намагався перевести на унію київське православне духівництво. Він закликав православних духовних на спільну службу до кафедрального Софійського собору в неділю православ'я, але ті відмовилися йти та, судячи з пізніших скарг Грековича, намовили також мирян не йти на цю відправу, поширюючи чутки, що всіх присутніх будуть хрестити на лядську віру. Чутки допевне впали на підготований ґрунт, оскільки Києва тоді вже, мабуть, сягли поголоски про віленські події літа 1609 року, коли Потій за допомогою уряду підпорядкував собі тамтешні православні церкви.

Згідно з протестацією Грековича, під час конфлікту 7-9 березня православні духовні намовили козаків, на чолі з ближче незаними Іваном і Петром, не пропускати людей до святої Софії. Козаки начебто погрожували тим, хто збирався туди йти, а також особисто Грековичу¹⁷. Згодом київське православне духівництво

¹⁷ Тексти протестацій козацької делегації, православного духівництва та Антонія Грековича у справі київського конфлікту опубліковано в книжці:

заперечувало, ніби воно намовляло козаків, а козаки в за тученій до київських гродських книг протестації заперечували, ніби погрожували Грековичу. Проте Грекович, судячи з усього, був правий і щодо ролі православного духівництва, і щодо козацьких погроз. Підтвердження цього знаходимо в листі козацького гетьмана Григорія Тискиневича з травня 1610 року до київського підвоєводи, православного Михайла Мишки-Холоневського, де гетьман зазначав, що дав війську дозвіл «здибавши, як пса убити» Грековича, якщо той не припинить переслідувати православних. Ще за якийсь час на Грековича справді вчинив замах один козак¹⁸.

Питання, по якій саме стороні стати, якщо й існувало в козацьких головах, то було радше теоретичним, ніж практичним. Як нова соціальна верства, козацтво виборювало свої права в опозиції до державної влади й могло розраховувати на розуміння та підтримку тільки з боку опозиційної урядові та гнаної ним церкви. Уніяти, з їхньою повною залежністю від уряду та лояльністю до нього, на цю роль абсолютно не надавалися та, що не менш важливо, навряд чи на неї погодилися б. Важливим чинником у виборі козацтва було те, що саме рідні козацтву «креси» стали на початку XVII століття притулком для витісненого з Галичини православного духівництва. Дві опозиційні групи зішлись разом та знайшли прихисток від уряду у віддаленому від головних центрів польської влади Придніпров'ї.

У боротьбі проти наступу унії православне духівництво давно (ще з часів перед Берестейською унією) та успішно спиралося на підтримку православної шляхти й міщанства. У Києві, в боротьбі проти Грековича, православне духівництво також мобілізувало на свій захист шляхту й міщан, але тут об'єктом їхньої пропаганди, цілком природно, стало також місцеве українське козацтво –

Акты ЮЗР, Т. 2 (1865), № 36, 37 (С. 58–63), 41 (С. 65–67). Див. опис цих подій у Михайла Грушевського, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 396–399; Chodynicki, *Kosciół Prawosławny*. – S. 396–406.

¹⁸ Виклад листа Тискиневича подано в протестації Грековича з 20 серпня 1610 року. Там таки описано невдалий замах на самого Грековича. Протестацію було спрямовано проти київського в'їта, райців та православного духівництва, яких Грекович звинувачував у порушенні сеймової конституції 1609 року та підбурюванні козацтва. Див. *Акты ЮЗР*, Т. 2 (1865). – С. 66.

елемент, практично відсутній в інших «гарячих точках» пост-Берестейських релігійних конфліктів. Козаччина жваво відгукнулася на цей заклик і приєдналася до традиційних захисників православ'я. У протестації, поданій козаками на чолі зі Григорієм Середою до київського гродського суду з цього приводу, йшлося:

што и их ми юсти княжата, панята, дигнитарове рицарство, шляхта, народ хрестиянскій ... (з) мль, повитов и воеводства Киевского при право(славной) старожитной релии непоколебимі(є) стоєчи и при особах дух ... тоє релеі не отмитних згодні(є) с полечною милостью своею бить оферуючися а ми теж, яко синове тоеж соборное апостольское восходное церкви будучи... протестуемся!¹⁹

Київські події 1610 року є найдавнішим знаним виявом свідомого втручання козаччини в релігійну боротьбу в Україні та показником їхньої орієнтації в цій боротьбі. У Києві козацтво втручалось в релігійну боротьбу вже не з бажання прислужитися своєму старому патрону – князеві Костянтину Острозькому, як це було за часів Наливайка, а керуючись власними інтересами й розрахунками. Нагода, за якої козацтво втрутилося в релігійний конфлікт, також важлива, зваживши на те, що козацьку протестацію було написано від імені всіх товаришів Війська Запорозького, яке тоді брало участь у війні з Московією. Цей факт засвідчує, що козаки долучилися до релігійної боротьби саме тоді, коли уряд залежав від їхньої вірності як ніколи доти і коли ймовірність репресій була мінімальна.

Київські події були, судячи з усього, не ізольованим епізодом, а частиною ширшої практики участі козаччини в релігійному житті в цілому та в релігійному конфлікті зокрема. У протестації 1610 року козаки стверджували, що вони як сини Східної Церкви дбають про храми Божі, підтримують їх та оздоблюють прикрасами. Ця вказівка на ктиторство козаків не була вигадкою хоча б вже з огляду на вступ Війська Запорозького на чолі з гетьманом Петром Сагайдачним до київського православного братства, створеного місцевою шляхтою та міщанством наприкінці 1615 року²⁰. Важливим показником серйозного та тривкого

¹⁹ *Акты ЮЗР*, Т.2 (1865). – С. 59.

²⁰ Грушевський. *Історія України-Руси*, Т. 7 – С. 412–413, 416–418, 423.

інтересу козаччини до релігійних справ був також відомий факт козацького патронату над Трахтемирівським монастирем. Згідно з документами 1618 року, гетьман, полковники та все військо були фундаторами й надавцями цього монастиря. У 1618 році загроза військового бунту, що походила від козаків, змусила польський сейм принаймні побіжно повернутися до справи заспокоєння «релігії грецької». Це була перша така спроба з часу віленських подій 1609 року і перше обговорення релігійної справи, спровоковане діями не шляхти чи міщанства, а саме українського козацтва²¹.

Тим, що робило польську владу уважнішою до настроїв низовців, була їхня готовність застосувати силу задля задоволення своїх вимог. У 1618 році козаки таки поквиталися зі своїм давнім ворогом Антонієм Грековичем. Його схопили у власному будинку та втопили в Дніпрі біля Видубицького монастиря. Поштовхом для цього акту стала спроба Грековича перебрати від православних Михайлівський монастир²². Вбивство Грековича було тільки однією ланкою в довгому ланцюгу актів насильства, що почалися з невеликого замаху на Потія у Вільні 1609 року, замаху на Грековича 1610 року та завершилися вбивством полоцького уніятського архієпископа Йосафата Кунцевича 1623 року. Перед загрозою наступу підтримуваної урядом унії, православні, як слабша сторона, раз по раз вдавалися до насильства. Провідну роль озброєної та невгамовної козаччини у цьому процесі ескалації насильства годі недооцінити, адже навіть жорстоко покарані після вбивства Кунцевича вітебські міщани розраховували на допомогу та порятунок козаків²³.

Головну послугу православної партії козацтво надало там, де решта традиційних прибічників «східної» церкви – князі, шляхта та міщанство – були безсилі. Козаччина забезпечила гнану церкву своєю збройною підтримкою, яка в роз'їденій князівським

²¹ Про згадку релігійної справи в сеймовій конституції 1618 року див.: Chodyncki, *Kosciol Prawoslawny*. – S. 409–411.

²² Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 398–399.

²³ Див.: Платон Жукович, *Сеймовая борьба православного русского дворянства с церковной унией (с 1609 г.)*. Вып. 1–6. (Санкт-Петербург, 1901–1912). – С. 128–135.

і шляхетським свавіллям Речі Посполитій значила не менше, ніж сеймові постанови та королівські універсали. За допомогою козацтва православні, принаймні на «кресах», могли відповісти силою на силу й насильством на насильство, яке застосовував проти них уряд з ініціативи їхніх уніятських опонентів²⁴. Силова підтримка козащини вберігала православне духовництво в Придніпров'ї від неминучих репресій з боку уряду, але також скеровувала і без того жорстке протистояння православних та уніятів у бік дедалі більшої ескалації конфлікту.

Які саме групи в козацькому середовищі стали в другому десятилітті XVII століття ініціаторами втручання козацтва в міжцерковний конфлікт? На жаль, ми надто мало знаємо про ці події, щоб уповні відповісти на це питання. Водночас, ті обмежені дані, які нам сьогодні доступні, дозволяють припускати, що втручання в релігійну боротьбу на боці старої православної Русі виступали ~~заможні~~ ~~прошарки~~ козацтва. По-перше, місце подій Київ, дозволяє припускати участь у них покозаченої шляхти та осілих козаків з волости. По-друге, на це вказують також аргументи козацької протестації, де, як видно з вищенаведеного уривка, було проголошено солідарність козащини з панівною верствою Русі. Важливим у подіях 1610 року було й те, що київську протестацію підтримав гетьман Тискиневич, представник найвищого прошарку козацтва.

Піднявши прапор захисту православ'я, козащина торувала собі шлях до вступу в «клуб» традиційної еліти руського суспільства – князівства та шляхти, які з кінця XVI століття активно боролися проти унії. Захист православної церкви та допомога в цій справі з боку козащини могли стати, і згодом таки стали для неї перепусткою до цього соціально ексклюзивного «клубу»²⁵.

²⁴ Саме за допомогою козаків 1613 року Єлисей Плетенецький зміг повернути Києво-Печерському монастирю лаврські маєтки в Білорусі, що їх король передав уніятським митрополитам. Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 398; Chodynicki, *Kościół Prawosławny*. – S. 408–409.

²⁵ Очевидно, що Михайло Грушевський цілком вірно визначив причини активної козацької участі в релігійних справах початку XVII століття, пишучи: «Коли козащина хотіла усадовити ся “на волості”, опанувати Східню Україну й стати на ній сильною ногою, – їй треба було дбати про те, щоб з різними елементами тутешньої суспільности пошукати певних

Православне духівництво було не від того, щоб використати козаків у своїх інтересах, але наразі не наважувалося признатися до будь-яких зв'язків із цими толерованими, але дискредитованими в очах влади бунтівниками. У цьому ситуація не дуже змінилася з часів Наливайка: противники унії користалися послугами козаків для силового тиску на своїх опонентів (які спиралися, своєю чергою, на силу влади та її війська), але робили це таємно, не афішуючи зв'язків з козаччиною.

Відновлення митрополії

Ситуація змінилася на початку 20-х років XVII століття, коли козаччина стала активним чинником у відновленні православної ієрархії. Участь козацтва у висвяченні єрусалимським патріархом Теофаном восени 1620 року православних єпископів є однією з найдослідженніших, а водночас і найконтроверсійніших тем в історії київської митрополії²⁶.

Традиційну українську історіографію, яка підкреслювала роль козацтва у висвяченні нової ієрархії та вбачала в козаках, насамперед, оборонців церкви та віри, досить різко розкритикував Пантелеймон Куліш, який вважав, що ініціатива висвячення виходила з Москви, а козаків просто втягло в цю справу київське духівництво. Михайло Грушевський частково визнав скептицизм Куліша щодо низького рівня релігійності ранньої козаччини, але відкинув його гіпотезу про московське похо-

созвучних точок, певних зв'язків, спільних інтересів» (Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. С. 400).

²⁶ Історію висвячення православної ієрархії досліджували в спеціальних працях Платон Жукович, «Исторические обстоятельства, предшествовавшие восстановлению патриархом Феофаном западно-русской церковной иерархии», *ХЧ* 219 (1905), Ч. 2. С. 634–657, 755–777; він же, «Первый польський сейм после восстановления патриархом Феофаном православной церковной иерархии», *ХЧ* 220 (1905), Ч. 2. — С. 580–597, 723–747; П. И. Орловский, «Участиі запорожский казаков в восстановлении (иерусалимским патриархом Феофаном) православной южно-русской церковной иерархии в 1620 году», *КС* 24, № 10 (1905): 113–141. Досліджували цю тему також Михайло Грушевський (*Історія України-Руси*, Т. 7. С. 428–430, 432–437) та Казімеж Ходиницький (Chodyncki, *Kosciol Prawoslawnny*. — S. 419–441).

дження ідеї єпископських висвят. Грушевський солідаризувався з аргументами самих нововисвячених ієрархів, які в протестації 1621 року зазначали, що козаки є давніми прихильниками православної церкви та сприяли висвяченню з власної ініціативи, а не за намовою духовних осіб. Ідеї Куліша намагався розвинути в 30-х роках ХХ століття польський дослідник Казімеж Ходиницький, але його дослідження, як і Кулішеві праці, спиралися майже на самі лише припущення, так само як їхня екстраполяція релігійних і політичних впливів і значення Москви у ХІХ–ХХ століттях на події перших десятиліть ХVІІ століття. Куліш і Ходиницький розглядали козаків насамперед як розбійників, що були нездатні та незацікавлені втручатися до високої церковної політики²⁷.

Що ж сталося в Україні восени 1620 року, та якою була роль козаччини в тих подіях? Історія висвячення нової православної ієрархії пов'язана з перебуванням на території України єрусалимського патріярха Теофана. 1618 року він через Кримське ханство прибув до Московії, де наступного року висвятив нового московського патріярха, батька царя Михаїла - Філарета (Романова). На початку лютого 1620 року він ще був у Москві, де тоді перебувало козацьке посольство, але про будь-які контакти між Теофаном і козаками саме в той час нічого достеменно не відомо. У березні того самого року Теофан на шляху з Москви прибув в Україну, де в Києві його прихистили київські братчики та ченці Печерської лаври. Польський уряд підозрював у патріярхові турецького шпигуна та московського агента, а патріярх, який, очевидно, боявся арешту, тримався самих лише контрольованих козаччиною теренів. Він відвідував сусідні до Києва міста (Білу

²⁷ Полеміку Грушевського з Кулішем див. у кн.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 491–492. На думку Казімежа Ходиницького, план висвяти було підготовлено в Москві. Дослідник робить це припущення на підставі непрямих свідчень, посилаючись на добрі взаємини між Теофаном і московським патріярхом Філаретом, і на факт збігу перебування Теофана та козацької делегації в Москві в лютому 1620 року. Якщо серйозно трактувати цей останній (в його викладі – перший і, мабуть, найважливіший) аргумент, треба було би припустити, що козаки від самого початку були важливим складником цілого плану, але Ходиницький цього не робить і надає козакам тільки роль ескорту патріярха (Chodyncki, *Kosciol Prawoslawny*. – S. 430–431).

Церкву Трахтемирів, Межигір'я) та приймав делегації братств з усієї Русі, яким щедро роздавав ставропігійні грамоти²⁸.

До певного часу діяльність Теофана не різнилася від поведінки інших східних ієрархів, які, здебільшого, збирали в Україні «милостині» та продавали ставропігійні грамоти²⁹. Однак із часом ситуація змінилася. Як колись у випадку з Єремією, місцеві православні почали вимагати від Теофана надати їм допомогу в упорядкуванні місцевих церковних справ. 13 серпня 1620 року Теофан звернувся до вірян у Короні та Великому князівстві Литовському із закликом обрати собі єпископа. Висвята, однак, навряд чи входила в первинні плани патріярха³⁰. У жовтні під наглядом королівського коморника Щесного Почановського

²⁸ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 7. – С. 433-434.; Chodynicki, *Kosciol Prawoslawnny*. – S. 419–427. Підозри польських кілі плани арешту патріярха представлено в листі Станіслава Жолкєвського до Томаша Замойського з 23 липня 1620 року. Див. публікацію в кн.: Голубєв, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*, т. 1, прил. – С. 260–261.

²⁹ Думка Казімежа Ходиніцького, ніби Теофан свідомо намагався здобути прихильність братств як головних осередків боротьби проти унії та поволі готував висвячення ієрархії, не відповідає свідченням джерел, які говорять про вимушений з боку Теофана характер висвячення, і загальній практиці поведінки східних ієрархів в українських землях (Chodynicki, *Kosciol Prawoslawnny*. – S. 425–26).

³⁰ Повідомлення густинського літописця та Мелетія Смотрицького про наради в справі висвячення, на які посилається Грушевський (*Історія України-Руси*, т. 7. – С. 435–436), на жаль, не дають чіткого уявлення про те, чи планували висвятити нового єпископа відразу в Києві, чи пізніше, після від'їзду патріярха з Русі. Згідно з літописом Густинського монастиря, «Святійший патріярх воъбрањашесе ім того, бояху бо ся країя і тяхов, таже святійшого патріярху взяша на рамена і опеку свою благочестивое войско, гетман, глаголемий Петр Сагайдачний» (див.: Голубєв, *Киевский митрополит Петр Могила*, т.1, прил. – С. 258–59).

Лист з 13 вересня, який в історіографії часом трактують як свідчення готовності патріярха висвятити православного єпископа, насправді не конкретизував намірів патріярха висвятити єпископа саме під час свого перебування в Україні. У тексті патріяршого послання, зокрема, йшлося: «да изберете себе епископа, апостолом и правилы узаконенного». Патріярх закликав вірних зробити це, «повелений и запрещений мира не боящесе, акоже чекогда родители Мошеевы не бояше. я повеления Фараона а» (див. публікацію листа в кн.: Голубєв, *Киевский митрополит Петр Могила*, т.1, прил. – С. 257).

Теофан покинув Київ і мав прямувати до Кам'янця-Подільського, а звідти – до молдавського кордону. Тільки непередбачувані події зупинили дальшу подорож Теофана і дозволили йому повернутися до Києва: до Білої Церкви наспіли новини про невдачу Цецорську битву, й Почановський мусив залишити патріярха в Білій Церкві під опікою козацького полковника Богдана Кизима, а сам поспішив до короля³¹.

Отже, Теофан з ескортом козаків повернувся до Києва, де відбулися висвяти митрополита та перших православних єпископів³². Теофан, мабуть, не хотів робити висвячення, боючись

³¹ Текст цієї найповнішої та найвідомішої протестації православних ієрархів опублікував Платон Жукович, «Протестация митрополита Иова Борецкого и других русских иерархов, составленная 28 апреля 1621 года», *Статьи по славяноведению*, 3 (1910): 135–153; тут С. 141.

³² Літопис Густинського монастиря було опубліковано в *ЧОИДР* (1848): кн. 8, Матеріаль. отечественные. – С. 1–38. Інтерпретацію події подано в кн.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 434–437; Chodynicki, *Kosciol Prawoslawnny*. – S. 427–430.

У літописі Густинського монастиря стверджується, що висвята ієрархії відбулася «со советом многих и благочестивых панов шляхецкого рода и всех посполитих христиан, а наипаче же гетмана войска Запорожского Петра Сагайдачного». Літописець говорячи про присутніх на нарадах, перераховує усі важливіші регіони України та додає Велике князівство Литовське. Грушевський називає ці наради «українським національним конгресом», але ймовірніше, тут шлося про спробу літописця легітимізувати заднім числом висвяту в Києві, скажімо, перемишльського єпископа, якого, згідно з традицією, сперше мала б обрати перемишльська шляхта. Як писав згодом, мабуть цілком правдиво, ксьондз Оборніцький, свідок козацької ради в Сухій Діброві (червень 1621 року), Ізекий та Курцевича, ігумена козацького Трахтемирівського монастиря, на єпископство обрали козаки. При цьому, як відомо, його було призначено на волинську катедру (Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 434–435, 459). З огляду на пізніші звинувачення нової ієрархії в нелегітимності через те, що нових єпископів не обирала шляхта й не номінував король, згадки і Густинського літописця, і Смотрицького про наради перед висвяченням були також спробами зобразити нову ієрархію легітимною хоча б з погляду дотримання шляхетської традиції обрання єпископів. Про «всеруське» обрання нових єпископів згадує в листі до князя Криштофа Радзивіла з 8 травня 1621 року і митрополит Борецький зазначивши, що патріярх висвятив «на митрополію і владцтва осіб, обраних усією Руссю і йому рекомендованих» (Лист опублікував Юрій Мицик в статті «Із листування українських письменників-полемістів 1621–

польської в іади, але прохачі, і насамперед козацтво, наполягали на своєму. Знані сьогодні джерела наголошують на особливій ролі козащини в переговорах з патріархом. Є підстави вважати, що козаки навіть вдалися до своєрідного шантажу. У протестації Іова Борецького ці аргументи «людей рицарських» передано в такий спосіб: «Не був би патріархом, не був би добрим пастирем, не був би намісником Христа і апостолів, якщо б не посвятила твоя святість народові руському митрополита і єпископів, особливо, коли знайшов нас гнаними і без пастирів, і ми навіть боїмося (говорили), щоб за цей спротив (by сіє спас) не вбив тебе на дорозі це і подорожі во ім'я Христа який лютий звір»³³. Якби патріарх залишився без козацької протекції, про яку говорить «Протестація», він легко міг би стати татарською здобиччю під час подорожі до Молдавії. Патріарх мусив обирати і зробив свій вибір на користь козаків.

У Києві Теофан висвятив на митрополита колишнього ректора братської школи Іова Борецького, на єпископів тодішнього ректора цієї школи Мелетія Смотрицького, ігумена київського Братського монастиря Ісаю Копинського, у Трахтемирові –

1624 років», *ЗНТШ*, Т. 225 (Львів, 1993). – С. 318). Іншою важливою справою, що стосувалася питання легітимності нововисвяченої ієрархії, було оскарження урядом та уніятами права патріарха Теофана висвячувати єпископів поза межами канонічної території єрусалимського патріархату. Православні постійно наголошували на тому, що Теофан мав відповідні повноваження від Константинополя, а Борецький у недатованій точніше протестації з 1621 року, хоча й писав про константинопольського патріарха як «пастиря усієї Русі», також розвивав ідею про спільну юрисдикцію східних патріархів над Руссю. В протестації, зокрема, відзначалося: «Теофан, Єрусалимський патріарх, один із всесвітніх пастирів і вчителів цієї Русі, котрий зі своїми колегами, трьома патріархами, від давніх часів духовну зверхність і владу над цим народом, як своїми овчками, мав і має» (цей варіант «Протестації» опублікував Юрій Мицик, «Із листування». – С. 328).

³³ Жукович, «Протестація митрополита Іова Борецького». – С. 146 (переклад сучасною українською мовою наш). Про участь козаків, і, зокрема, Сагайдачного, в переговорах із патріархом в Києві згадують «Вірші» Саківича (*Українська література XVII століття. Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика*. [Київ, 1987]. – С. 231), але так само як і «Протестація» Борецького, вони не визначають часу козацьких нарад із патріархом.

ігумена Ізекиїла Курцевича, у Білій Церкві – ігумена Ісакія Борисковича, у Животові – ігумена Паїсія Іполитовича. Козацький загін під проводом Сагайдачного супроводжував Теофана до молдавського кордону. Перед від'їздом до Молдавії Теофан поблагословив козаків на війну з Туреччиною, закликав їх захищати православну віру та розгрішив за участь у війні з православною Московією³⁴.

Такою була роль козаччини у висвяченні нової православної ієрархії. На значущість цієї ролі вказує сьогодні більшість істориків. Але хто саме став ініціатором втручання козацтва в церковні справи? Були це самі майбутні православні єпископи, московський двір або ж один з козацьких провідників – Петро Конашевич-Сагайдачний чи його суперник і, на час висвячення, гетьман Яків Бородавка³⁵? Можна сказати допевне лише те, що, з огляду на поведінку та вагання патріярха Теофана, ініціатива не походила ані від нього, ані від Московії, яка нібито вирішила діяти за його посередництвом. Натомість, висвячення на митрополита та єпископів осіб, пов'язаних або з братським рухом, або напряду з козаччиною (як-от Курцевич), свідчить про провідну роль київського братства, сила якого спиралася на козацьке членство та підтримку.

У 1620 році, як і в попередніх київських подіях 1610 року, козацтво виявилось найрадикальнішою та найрішучішою силою, чия військова потуга забезпечила успіх цілої справи. Козаччину, звісно, «заїтували» та залучили до релігійної боротьби, але зробили це не 1620 року, а набагато раніше, і аж ніяк не всупереч її волі. Іов Борецький та інші нововисвячені ієрархи цілком слушно зауважували в «Протестації», що козаки були добре поінформовані про переслідування православних на Русі, бо до них збиралися вихідці з «різних повітів, міст і сіл». Немає також причин

³⁴ Див.. Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.7. – С. 436–437; Chodyncki, *Kosciot Prawoslawnny* – S. 427–429.

³⁵ Платон Жукович на підставі опублікованої ним «Протестації» Іова Борецького підкреслював роль Бородавки у висвяченні ієрархії (див. «Протестація». – С. 142). Натомість Михайло Грушевський, слідуючи за історіографічною традицією та розвиваючи свою тезу про втручання в церковні справи саме городової, а не низової козаччини, наголошував на особливій ролі провідника городової старшини – Петра Конашевича-Сагайдачного (*Історія України-Руси*, Т.7. – С. 436).

сумніватися в наведеній Борецьким історії про те, що коли київський римо-католицький єпископ зайшов до вівтаря в церкві Печерського монастиря, цей факт обговорювали на козацькій раді на Запоріжжі, і він спричинив протести козаків³⁶. Є також повідомлення, що на козацькій раді 29 липня 1619 року, де відбулася гостра сутичка між Сагайдачним і Бородавкою (гетьманство тут було віддано Сагайдачному), козаки вирішили стояти «при вірі старожитній»³⁷.

Попри внутрішні конфлікти та боротьбу за лідерство між Бородавкою та Сагайдачним, серед козацтва існував консенсус щодо втручання в релігійну боротьбу на захист «грецької релігії». Листи Якова Бородавки, які нещодавно опублікував Юрій Мицик, підтверджують пряму причетність самого гетьмана до справи висвячення нової ієрархії. У березні 1621 року в листі до короля з Запоріжжя (Сагайдачний у той час мав бути ще з патріярхом) Бородавка просив затвердити привілеєм давні права «старожитної грецької віри» та «духовних наших», посилаючись на військові заслуги козацтва³⁸. Березнем 1621 року датовано інструкцію Війська Запорозького (фактично Бородавки) козацьким послам до короля з наказом вимагати визнання нововисвяченої ієрархії³⁹.

У квітні 1621 року Бородавка відвідав у Києві митрополита Іова Борецького, і тоді ж зустрівся зі случьким протопопом Андрієм Мужилівським, який привіз до Києва звістку про переслідування віленських міщан. Бородавка звернувся з листом на їхній захист до лідера титовських кальвіністів, литовського

³⁶ Див.: Жукович, «Протестация». – С. 150.

³⁷ Див. уривки з листа Павла Пачинського до Томаша Замойського з 8 серпня 1619 року в публікації Юрія Мицика, «Нові данні до біографії Петра Конашевича (Сагайдачного)», *Prosphomena. Історичні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ісаєвича*. [=Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Збірник наукових праць. (Львів) вип. 5 (1998)]. – С. 413–429, тут С. 415–416.

³⁸ Див. публікацію листа Бородавки з 7 березня 1621 року в статті Юрія Мицика «Два листи гетьмана Нероди (Бородавки)», в кн.: *Mapra Mundi*. – С. 435–42, тут С. 439.

³⁹ Див. текст інструкції в кн.: Николай Ковальский, Юрий Мыцк, *Анализ архивных источников по истории Украины XVI–XVII вв.* (Днепропетровск, 1984). – С. 73.

польного гетьмана Криштофа Радзивіла (Кшиштофа Радивіла), де зазначав, що «узявши Бога в поміч, усе військо, мабуть, схоче виступити проти тих зрадників та перекинчиків (zbieg) уніятів»¹⁰. Навіть «Протестація» Борецького, хоча й наголошує на ролі, яку відіграв Сагайдачний у справі висвяти нової ієрархії, водночас зазначає, що він це робив за наказом усього Війська Запорозького¹¹. Згадка протестації про те, що королівський агент Щесний Почановський передав Теофана у Білій Церкві під опіку козацького покровника Богдана Кизима, також засвідчує, що протекцію патріярхові надавав не тільки Сагайдачний, але й інші

Мицик, «Два листи гетьмана Нероди (Бородавки)». – С. 440. Лист Бородавки датовано 28 квітня (8 травня) 1621 року, і це означає, що його зустріч з Борецьким відбулася раніше. Члени в'єнського братства, очевидно, інформували козаків про взаємини між православними та уніятами в Білорусі. Одного братчика навіть звинуватили в тому, що він відвідував козаків і намагався переконати не приєднуватися до війська Рєчі Посполитої, доки король не визнає нову православну ієрархію. Див. лист Станіслава Ростовича з 16 квітня 1621 року в публікації Юрія Мицика «Кілька документів до історії козацько-татарського союзу 1625 року та православної церкви в Україні», *Рукописна та книжкова спадщина України*, вип. 4 (Київ, 1998). – С. 139–146, тут додаток № 1. – С. 143.

¹¹ Див.: Жукович, «Протестація». – С. 142. Те саме стверджує Касіян Сакович у своїх «Віршах», додаючи, однак, повну вигадку про дозвіл короля на цю акцію: «Чинячи то за його королевської милості позволеннем і тижд Войська Запорозького повеленням». Сакович підтверджує також інформацію густинського літописця про участь Сагайдачного в нарадах щодо висвячення нових єпископів: «Которого (Теофана) тот гетьман і войськом наведивши / в Києві і поклонившись достойний оддавши / З прагославними почав раду в том чинити, Жеби могли пастирей православних міти...» (Касіян Сакович, «Вірші», в кн. *Українська література XVII ст.* – С. 231). Інші джерела наголошують переважно на тій ролі, яку відіграв Сагайдачний на завершальному етапі подорожі Теофана – супроводжуючи патріярха до молдавського кордону. У липні 1621 року Андрій Мужилівський писав до зверхника литовських протестантів Кшиштофа Радзивіла, що Сагайдачний, «завдав смертельної рани (унії), коли єрусалимського патріярха з багатими дарами відпровадив». (див. публікацію листа у статті Юрія Мицика, «Із листування». – С. 322, 324). У березні 1621 року Сагайдачний написав королеві листа, в якому, посилаючись на заслуги козаків, прогив надати свободи «грецькій релігії». (див. Chodynicky, *Kosciol Prawoslawnny*. – С. 435).

полковники, а це навряд чи було можливо без схвалення гетьмана і всього Війська Запорозького.

Якщо козаки взяли під свою опіку справу висвяти нової ієрархії після того, як дізналися про Цецорську поразку й припустили, що за умов військової небезпеки уряд пробачить їм будь-що, то вони не помилилися. Річ Посполита справді була тоді перелякана й розгублена. Нова війна з Туреччиною була неминуча, і король негайно потребував козацького війська, щоб зупинити турецьку армію на кордонах Речі Посполитої. По козацьку підтримку з Варшави посиляли вже восени 1620 року, але гетьман Бородавка відмовився тоді мобілізувати козацьке військо, посилаючись на те, що запізно дістав королівського листа та вказуючи на незручність воєнного походу взимку. Король намагався не робити через це конфлікту з козаччиною та діяти дипломатично⁴². Для впливу на козацтво намагалися навіть використати патріярха Теофана, якого пізніше звинуватили у шпигунстві на користь султана. Від патріярха вимагали благословити козаків на війну з Туреччиною, що він і зробив перед своїм від'їздом з України. Коли до Варшави дійшли чутки про висвяту нової ієрархії, то й тоді король видав універсали тільки проти патріярха та нових владик, забороняючи допускати їх на їхні нові владцтва. Козаки ж наразі, принаймні формально, перебували «поза підозрами»⁴³. Їх намагалися не зачіпати не тільки королівська влада, але навіть запальні уніятські полемісти.

Натомість православна сторона вповні використовувала козацьку підтримку задля легітимації нової православної ієрархії.

⁴² У своєму листі з 7 (17) березня 1621 року Бородавка писав, що королівського листа принесли на Запоріжжя чигиринські селяни вже під час посту разом з іншим листом, який повідомляв про Цецорську катастрофу. Якщо під постом розуміти Пилипівку, що розпочинається після дня святого Пилипа 14 (24) листопада, то Бородавка тут, звісно, хитрував. Про Цецорську поразку козацтво на волості знало вже в жовтні, коли Почаївський передав патріярха Теофана на руки полковника Кизима, і навряд чи зволікало поінформувати про це Запоріжжя. Див. Мицик, «Два листи гетьмана Нероди (Бородавки)». – С. 438–439.

⁴³ Chodunicki, *Kościół Prawosławny*. – S. 432–434. Офіційна кореспонденція польської влади щодо діяльності патріярха Теофана збереглася у справі: «Дело о восстановлении православной западно-русской иерархии», РГИА, фонд 823, дело 1, л. 1–59.

Згадана вище «Протестація» Борецького, складена київською ієрархією у зв'язку з наступом на православних міщан у Вільні й звинуваченнями проти ієрархії та патріярха Теофана у шпигунстві, обговорювала справу козаччини з огляду на такі обставини. По-перше, козаччина, яка тільки-но взяла участь у походах на Московію та знала своєю антитурецькою орієнтацією, була добрим щитом, щоб закритися від звинувачень у шпигунстві на користь Московії або Османів. По-друге, для Борецького було важливо відповісти на звинувачення уніятів, нібито саме він та інші ієрархи підбивали козаччину на антидержавні акції та бунт. Лінія оборони Борецького була тут досить проста – він доводив, що козаки не потребували жодного підбурювання з боку духівництва, оскільки «ті рицарські люди» самі собою є палкими поборниками православ'я та частиною «народу руського» ще від давньоруських князів Олега, Ярослава та Володимира¹⁴.

Справжню загрозу урядові новий союз православної ієрархії та козацтва продемонстрував на козацькій раді в Сухій Діброві під Фастовом, що відбулася в середині червня 1621 року. На раду прибуло (відразу після завершення власного собору) понад 300 духовних осіб на чолі з митрополитом Борецьким та володимирським єпископом Курцевичем. Тут-таки зібралося понад 50 тисяч старих козаків, покозачених селян і міщан на чолі з Бородавкою та Сагайдачним. У перший день ради було надано слово Йову Борецькому, який виклав усі свої скарги на королівську владу та переслідування православних у Вільні й інших місцях. По ньому виступив і зачитав листа від патріярха Теофана Петро Сагай-

¹⁴ Жукович, «Протестація». – С. 142–143. Якщо репрезентація козаків як спадкоємців київських князів була новим елементом у трактуванні козаччини і, як буде показано в наступному розділі, стала першим кроком на шляху її «націоналізації», то наголос на християнських чеснотах козацтва повторював головні мотиви козацької протестації 1610 року. Як у протестації Йова Борецького з 1621 року, так і в протестації запорожців з 1610 року, козаків було представлено відданими християнами, які доводять цю відданість боротьбою з невірними та визволенням інших християн з турецької й татарської неволі, а також підтримують церкви та надають їм пожертви. Характерно, що і 1610-го, і 1621 року православне духівництво цілковито заперечувало висунуті проти нього звинувачення в підбурюванні козаків. (Пор. тексти двох протестацій: Платон Жукович, «Протестація». – С. 149; *Акты ЮЗР*, Т. 2. – С. 59).

дачний. Козацтво сприйняло справу нової ієрархії як свою власну, і присутні на раді присягнули стояти на смерть за «грецьку віру»⁴⁵.

Атмосфера на раді була досить войовнича і відверто ворожа щодо уряду. Козаки погодились виступити на захист Речі Посполитої в новій війні з Туреччиною, але тільки тоді, коли буде виконано їхні вимоги, а однією з головних вимог було заспокоєння «грецької релігії» та визнання нової ієрархії. Значення релігійного елементу в новій політиці козацтва щодо уряду відбилася на складі козацької делегації до короля, яку було відряджено з ради. На чолі її стали від козаків С'гайдачний, а від духівництва – колишній ігумен козацького Трахтемирівського монастиря, а тепер єпископ володимирський Ізекиїл Курцевич. Як впливає з листа прихильника нової ієрархії, случького священика Андрія Мужилівського, православне духівництво боялося, що козацьку делегацію при королівському дворі змусять відмовитися від релігійних вимог або пошиють в дурні. Заспокоювало Мужилівського та його однодумців лише те, що до делегації увійшли «ті, котрі були причиною й проводирями до того нашого порятунку»⁴⁶.

Про те, що козаки не жартували, а готові були обстоювати свої вимоги з шаблею в руках, вони дали знати у звичний для них спосіб. Замість того, щоб іти на об'єднання з головними військами Речі Посполитої степом на Білгород і Тягиню, як вимагала від них польська влада, вони вирушили на волость. У Білій Церкві вони продемонстрували свою новонабуту релігійність, вчинивши перший знаний в історії козащини єврейський погром. Розтягнувшись фронтом від Прип'яті на Півночі до Бара та Кам'янця на Півдні (тобто захопивши своїм «волоком» майже всю тогочасну Україну), вони збиралися зупинитися тільки під Луцьком, де

⁴⁵ Опис козацької ради в Сухій Діброві 15–17 червня 1621 року подає на підставі листа католицького священика Оборницького Михайло Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 458–460. Про цю ж раду повідомляв Криштофа Радзивіла Йов Борецький у листі з 24(14) червня 1621 року. Згідно з цим листом, рада відбулася під Кагарликом «близько двох тижнів тому» і скінчилася 17 червня. На раді було переписано 50 600 козаків. Див. публікацію листа у статті Юрія Мицика, *Із чистування*. – С. 319–322.

⁴⁶ Див. публікацію листа Андрія Мужилівського до Криштофа Радзивіла з 15(5) липня 1621 року: там само. – С. 324.

мали чекати на повернення своєї делегації від короля⁴⁷. Ксьондз Оборніцький, який був присутній на раді у Сухій Діброві, відчувши силу неконтрольованої козацької стихії, попереджав про загрозу селянської війни, яку він бачив за каштунками релігійного конфлікту: «Охорони, Боже, тутешніх католиків, малочисельних і плохих! Нема куди тікати; всі нас облишили»⁴⁸.

Як показало посольство Сагайдачного та Курцевича до короля, влада, намагаючись привернути на свій бік козаччину, воліла дивитися поблагливіо на козацькі «вибрики». Водночас, вона була не готова поступитися унією або визнати нову ієрархію. З тих неповних даних, які дійшли до нас про прийом козацької делегації, випливає, що виконання універсалів проти нововисвячених єпископів було призупинено після того, як Курцевич покаявся перед королем у порушенні королівського права патронату⁴⁹. Знаки майбутнього порозуміння були досить обнадійливі, й Сагайдачний був задоволений з результатів посольства, але королівська влада давала обіцянки тільки під тиском обставин, і не вважала, що вони її пов'язують.

Восени 1621 року, одразу після досягнутої з козацькою допомогою перемоги під Хотином, уряд відновив війну проти нововисвяченої ієрархії. Хоча козацтво надалі домагалось виконання своїх вимог, зокрема й релігійних, золоту нагоду для православної церкви було вже втрачено. Нові козацькі вимоги було складено в степу під Хотином, далеко від Києва та митрополита Боре-

⁴⁷ Див. звістку про це у листі Андрія Мужилівського з 15 (5) липня 1621 року: там само. С. 323.

⁴⁸ Див. уривки з листа Оборніцького в кн.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 460.

⁴⁹ Сподівалися, що інші єпископи його наслідуватимуть. Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 464–466. Найімовірніше, на досягнутих Сагайдачним домовленостях ґрунтувався лист Сигізмунда III з 24 березня 1622 року, де король фактично призупиняв дію своїх універсалів про арешт єпископів і погоджувався прийняти та вислухати православних владик, «щоб вони могли безпечно стати перед нами і дати справу про себе. Якщо вони слушно з цього звинувачення виправдаються, ми готові показати нашу королівську милість». Текст листа опублікував Юрій Мицик у статті «З нових документів до історії міжконфесійних відносин у XVII–XVIII ст.», в кн.: *Дніпропетровський історико-археологічний збірник*, № 1, *На пошану професора Миколи Павловича Ковальського* (Дніпропетровськ, 1997). С. 137–138.

цького, і тому вони радше нагадували традиційні козацькі петиції, ніж повні релігійного запалу ухвали ради в Сухій Діброві. Козацтво вимагало, насамперед, збільшення жолду та повернення колись відібраних у них привілеїв. Що стосується релігії, то тут звучали, здебільшого, традиційні для козащини з часів Підкови мотиви їхніх заслуг перед християнством у війні з невірними. Козацькі петиції називалися «прошення за криваві, у всім християнським світі славні і всьому паганству очевидні заслуги». Автори цього документу, так само як на рік пізніше Касіян Сакович у віршах на погреб Сагайдачного, наголошували на своїх заслугах у боротьбі «за віру християнську, за честь королівську, за цілість отчизни нашої». Вимоги релігійного характеру було сформульовано дуже загально й невизначено, і вони зводилися до успокоєння «грецької релігії» та збереження раніше наданих вольностей⁵⁰.

З погляду ієрархії, яка за будь-яку ціну домагалася визнання з боку королівської влади, нові козацькі вимоги означали, що сталося те, чого боявся Мужилівський відразу після козацької ради в Сухій Доброві: козаки таки пошилися в дурні⁵¹. Спочатку задоволювалося загальними обіцянками короля посольство Сагайдачного та Курцевича, а потім, осторонь від митрополичого впливу та контролю, майже злегковажило релігійну справу у своїй петиції ціле козацьке військо. Крім того, хотинську петицію було адресовано не королю, а королеви Владиславу та гетьману Конєцпольському, які мали просити короля про задоволення козацьких вимог. Король відповів на козацькі вимоги також не прямо, а в інструкції до комісарів, яких збиралися відрядити до козаків. Комісія не відбулася, але королівську відповідь у релігійних справах було передано адресатові. Королівська інструкція стверджувала, що, як раніше козаків ніхто не переслідував у справах релігії, так і надалі цього ніхто не робитиме. Справа ієрархії після Хотинської битви залишилася, принаймні офіційно, поза рамками козацько-польських переговорів. Головною проблемою, яку тепер намагався розв'язати уряд, було не те, як

⁵⁰ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т 7. – С. 481–482.

⁵¹ Про свої побоювання Андрій Мужилівський згадував у листі до Криштофа Радзивіла з 15 (5) липня 1621 року. Див.: Мицик, «Із листування». С. 324.

зібрати та залучити козацтво на свій бік, а як його позбутися й розігнати якнайшвидше, оскільки Річ Посполита не мала грошей, щоб розплатитися за козацьку службу»⁷².

Хотинські петиції стали поважною, але тимчасовою поразкою Борецького в його боротьбі за вплив на козащину. Після Хотина, коли більшість козацьких вимог так і не було задоволено, козащина повернулася на Подніпров'я ображена на уряд і короля та дуже прихильна до пропаганди православних ієрархів. Вже в лютому 1622 року до короля було відряджено нове козацьке посольство, в інструкції якому релігійну справу було представлено якнайширше: козаки вимагали скасування унії та говорили про заспокоєння «грецької віри» не тільки щодо козаків, а й щодо всієї Русі⁷³. Це була пряма відповідь на спробу обмеження релігійної справи лише до козацтва у королівській інструкції після Хотина. Отже, вплив Борецького на козацтво було відновлено, а сама козащина прийняла на себе роль православного тарану на наступних сеймах.

Перед сеймом 1623 року під Києвом відбулася велика козацька рада, на якій козащина підтвердила раніше задекларовану готовність боротися за ліквідацію унії. Інструкція козацьким послам на сейм, загалом, повторювала пункти козацької петиції з-під Хотина, але близькість і впливи київського духівництва позначилися тут у тому, що релігійне питання знову було висунуто на перший план, і крім програми-максимум щодо знесення унії, тут також ішлося про скасування королівських універсалів

⁷² Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. С. 484.

⁷³ Див.: там само. С. 487. У 1622 році відносини між новою ієрархією та козащиною увійшли в стадію певної невизначеності. Виглядає, що і Борецький, і Смотрицький намагалися дотримуватися рекомендацій королівського листа з 24 березня 1622 року, де король погоджувався прийняти їх на таких умовах: «Вони ж мають ся у цей час поводитися спокійно і слушно, не даючи жодних приводів та okazji для бунту і якихось заворушень...» (Юрій Мицик, «З нових документів до історії міжконфесійних відносин у XVII- XVIII ст.», додатки. № 1. С. 138). Мабуть, саме на це посилався Мелетій Смотрицький у листі до Андрія Мужилівського, де пояснював свою та митрополитову відсутність на козацькій раді в травні 1622 року (на місце померлого Сагайдачного гетьманом обрали кандидата черні Олифера Голуба) у такий спосіб: «Я з митрополитом не їздили ча військову раду, бо мали чимало порад, щоб ми не викликали скоєння якихось бунтів, бо наші відступники і без приводу звикли нас оббривувати» (там само, № 2. С. 139).

проти православних владик і фактичне визнання їх королівською владою. У текст козацьких вимог потрапило навіть прохання про королівський привілей на діяльність заснованої вже на той час київської братської школи⁵⁴. Вимоги козацьких послів у релігійній справі та погрози, що, як не буде заспокоєно «грецьку релігію», то може дійти до козацької реbelie, змусили короля піти на створення комісії з senatorів і депутатів сейму для примирення православних з уніятами, але у справі визнання православної ієрархії прогресу не було⁵⁵.

Відмова сейму 1623 року позитивно розв'язати питання легалізації нової православної ієрархії, а також погіршення ставлення польської еліти до вимог православних після вбивства уніятського архієпископа Йосафата Кунцевича сприяли поширенню в київських колах безнадії щодо перспектив православної справи⁵⁶. Слуцький протопоп Андрій Мужилівський, який прибув до Києва на завдання свого патрона Криштофа Радзивіла, щоб сприяти створенню спільного фронту православних і протестантів на наступному сеймі, писав у лютому 1624 року, що серед київських духовних осіб, за винятком митрополита Борецького, він зустрів самих лише «сплячих людей», які «прийняли таку декларацію, щоб на цей нинішній сейм нічого не посилати, і самим не бути». Козаки, до яких Мужилівський звертався по листи на сейм, також «на сейм посилати не хотіли, кажучи, що там ніколи нічого не осягнемо, давно нас годують обіцянками, а результату ніякого»⁵⁷. Проте козаки в останню мить таки вирі-

⁵⁴ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.7. – С. 499–500. Вплив Борецького серед козацтва засвідчує лист Андрія Мужилівського до князя Криштофа Радзивіла з 24 липня (3 серпня) 1623 року, де він зазначає, що коли козаків не візьмуть на королівську службу, вони чинитимуть, як їм порадить митрополит (Мицик, «Із листування». – С. 338).

⁵⁵ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.7. – С. 504–506; Chodynicki, *Kosciol Prawoslawny*. – S. 454.

⁵⁶ Текст папського бреве з 10 лютого 1624 року, де папа пише про смерть Кунцевича та вимагає від польського короля покарання, див. у виданні: Welykuj, ed., *Documenta Pontificum Romanorum*, 1: 148–155; НБУ ім. Вернадського, Мак, П-51, арк. 68, 91–95, а також ЛНБУ ім. Стефаніка, МВ № 799, арк. 113 зв.–118 зв.

⁵⁷ Див. публікацію листа Андрія Мужилівського до Криштофа Косинського з 3 (13) лютого 1624 року в статті Юрія Мицика, «Із листування». С. 345.

шили відрядити посольство на сейм, з огляду на зміни у їхній кримській політиці. Йов Борецький перехопив те посольство вже в дорозі і додав до його інструкції вимоги релігійного характеру. Отже, інструкція козацькому посольству, крім питання про збільшення виплат козакам через замирення з ханом Шангіреем і ліквідації, внаслідок цього, важливого джерела військової здобичі, містила також дві релігійні вимоги: затвердження православної ієрархії та нового Печерського архимандрита – Захару Копистенського⁵⁸.

Козаки та ієрархи

Якщо нововисвячена православна ієрархія вважала, що козацтво було тільки зручним знаряддям у боротьбі проти уряду, яке можна було взяти до рук, коли треба, і відкласти в бік, коли потреба зникала, то це уявлення було абсолютно хибним. Козацтво дивилося на православну церкву, а надто на висвячену під її захистом ієрархію, як на власне знаряддя в боротьбі з урядом, і ставало на заваді будь-яким спробам київських ієрархів порозумітися зі своїми уніятськими опонентами, а через них – з урядом.

Справжні параметри козацько-православного союзу та міра свободи, яку козаки готові були надати своїм ієрархам, цілком визначилися в другій половині 20-х років XVII століття, коли верхівка київського духівництва спочатку обережно, а потім з чимраз більшим ентузіазмом залучилася до розпочатого королівською владою процесу примирення уніятів з православними. Поштовхом до цього процесу стала ухвала сейму 1623 року про

⁵⁸ Див. Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.7. – С. 528–530. «Штом на прудце розуміл оним написавши», – зазначав Йов Борецький у листі до намісника Віленського православного монастиря Йосифа Бобриковича, якому він доручав подбати про відряджене на сейм козацьке посольство («люде пустинни»). Історія, яку оповідає Йов Борецький у листі до Бобриковича, добре ілюструє, як саме торували шлях до козацьких листів та інструкцій вимоги релігійного характеру. (Лист Борецького до Бобриковича з 12 січня та уривки з козацької інструкції опубліковані в кн.: Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т.1, прил., № 41. – С. 273–77. Повний текст інструкції опубліковано в статті Юрія Мицика, «Із листування» № 4. – С. 145–146).

створення комісії для примирення православних з уніятами та пропозиція, висловлена на комісії примасом Лаврентієм (Вавжинцем) Гембіцьким про скликання спільного уніятсько-православного собору⁵⁹. У церковних колах ініціатива порозуміння походила, насамперед, від уніятської партії, і зокрема від митрополита Йосифа Веляміна Рутського. Головним ініціатором примирення з православного боку виступив полоцький архієпископ Мелетій Смотрицький, але його ідеї (і, меншою мірою, його ентузіазм) поділяли, очевидно, також митрополит Йов Борецький і тодішній архимандрит Києво-Печерської лаври Петро Могила.

Переговори, які розпочалися в другій половині 1623 року з ініціативи Рутського між його представником Іваном Дубовичем та, з православного боку, Борецьким і Смотрицьким, учасники тримали в таємниці. Уривки інформації, які походили в той час від обох сторін, подавали переговори як перемогу тієї партії, котра про них звітувала. Андрій Мужилівський, наприклад, у грудні 1623 року писав, очевидно зі слів Борецького чи Смотрицького, що Дубович «був висланий Рутським і Йосафатом полоцьким та іншими нашими архівідступниками до наших убогих пастирів, просячи аби їх прийняли до послушенства Константинопольського патріярха, также і до догматів віри»⁶⁰.

Рутський, натомість, у звіті до Конгрегації пропаганди віри малював іншу картину: православні погоджувалися прийняти католицькі догмати, але не годилися на безпосереднє підпорядкування Римові. Як один з варіантів розв'язання проблеми Борецький і Смотрицький, згідно зі звітом Рутського, пропонували залишити об'єднану руську церкву у юрисдикції Константинополя, а Константинополь, як за часів Флорентійської унії, мав би визнати зверхність Риму. Другий варіант, який висунули православні, але справжнє авторство якого, на думку Рутського, належало деяким польським сенаторам, полягав у створенні руського патріярхату, який перебував би в чіткіше не визначеному

⁵⁹ Chodynicki, *Kosciot Prawoslawny*. – S. 453–54.

⁶⁰ Див текст листа Андрія Мужилівського до Криштофа Радзивілла з 6 (16) грудня 1623 Р. в додатку до статті Юрія Мицика, «Із листування українських письменників-полемістів», № 11. – С. 342–43. Схожу інтерпретацію подій містить також лист Мелетія Смотрицького до віленських братчиків з осені 1627 року. Див.: *Архив ЮЗР*, Ч. 1, Т. 6, № 244; Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. – С. 18.

сполученні з Римом. Фактично, йшлося про певну форму автокефалії або помісного статусу київської митрополії; при цьому православні посилалися на популярність ідеї патріархату серед вірян в цілому й козацтва зокрема. Планували «тільки потягнути народ і козаків приманливим титулом патріярха, бо про це постійно говорять, а про правди віри мало дбають»⁶¹. Судячи з пізніших писань Мелетія Смотрицького, це повідомлення Рутського відбивало справжні настрої самого Смотрицького та митрополита Йова Борецького.

Протягом кількох наступних років справа порозуміння між православними та уніятами і скликання для цього спільного собору хоч і посувалася наперед, але постава та перед дедалі більшою кількістю проблем. На сеймі 1626 року, куди козаки вислали посольство з вимогами визнання православної ієрархії, король наполіг, що єдиним шляхом до заспокоєння релігійного конфлікту може бути порозуміння обох ворожих партій на спільному соборі, й призначив такий собор на вересень 1626 року. Скликання спільного собору мало, однак, серйозні перешкоди, як з православного, так і з уніятського боку. Уніяти, хоча в кінцевому результаті й отримали з Риму принципову згоду на створення підконтрольного папі патріархату, але наразі дістали звідти заборону на проведення спільного з православними собору. Православних же на цей собор не пустила власна паства, а Борецькому навіть довелось видати обіжник, у якому він заперечував чутки про свою та Смотрицького схильність до унії. Православні прихильники компромісу – Смотрицький і Борецький мусили постійно приховувати свої справжні наміри. З одного боку, вони здобули підтримку більшості православних єпископів, а також Петра Могили, який 1627 року став архимандритом Києво-Печерського монастиря. З другого – переговори не вдалося утримати в таємниці, і противник будь-якої згоди з уніятами православний єпископ Ісає Копинський почав підбурювати проти митрополита шляхту, козацтво та частину духівництва⁶².

⁶¹ Див. український переклад головних частин звіту Рутського в кн.: Великий, *З літопису Християнської України*. Т. 5 – С. 17–20.

⁶² Див.: Chodynicky, *Kosciol Prawoslawnny*. – S. 462–465; Великий, *З літопису Християнської України*, Т.5. - С. 22- 26, 33–37.

До серйозного зіткнення у справі «порозуміння Руси з Руссю» дійшло на православному соборі у Києві в серпні 1628 року. Навесні того самого року відбулася православна єпископська нарада в місті Городку на Волині за участі Йова Борецького, Мелетія Смотрицького, Ісакія Борисковича, Паїсія Іполитовича та архимандрита Петра Могили. Було ухвалено зібрати собор для обговорення питання про «поєднання Руси з Руссю», а Смотрицький мав підготувати спеціальну працю про важливість поєднання та меморіал про різниці між католицизмом і православ'ям. Смотрицький підготував текст книги, яку назвав «Apologetia peregrinathey do Kraiow Wschodnych» («Апологія подорожі до східних країн»), а також меморіал про відмінності християнського віровчення, який пізніше було опубліковано в одному томі з «Апологією». Текст книжки, де йшлося, зокрема, про «помилки» православної церкви, було відправлено для друку до Києва, і саме він став приводом для нищівної атаки на Смотрицького під час серпневого собору в Києві⁶³.

Провідну роль у нападах на Смотрицького під час собору відіграли священники Андрій Мужилівський (за ним стояв непримиренний у справі поєднання православних та уніятів лідер литовських протестантів Криштоф Радзивіл) і Лаврентій Зизаній (Тустановський). Аргументація цих священників, підкріплена цитатами з «Апології» та звинуваченнями Смотрицького у відході від православ'я, змусила Борецького та інших колишніх прихильників Смотрицького відмовитися від захисту ідеї поєднання. Вдалося тільки врятувати самого Смотрицького від позбавлення сану та церковного прокляття, перекалавши головну провину за «помилки» книжки на Касіяна Саковича. При цьому Смотрицький мав зректися власного твору⁶⁴.

Важливим фактором, що вплинув на результат собору, була участь у ньому представників козацтва. Позиція козаків, яку вони обстоювали на соборі, вперше засвідчила, що слова Борецького в «Протестації» 1621 року, ніби козаки не тільки не потребують

⁶³ Див. передрук з львівського видання 1628 року в кн.: *Collected Works of Meletij Smotryc'kyj* [=Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, vol. 1] (Cambridge, Mass., 1987). - P. 514-626.

⁶⁴ Див. текст «Протестації» Могили в кн.: Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т 1, прил. - С. 323-351.

підбурювання з боку духівництва, а самі «застерігають, пригадують та погрожують йому та міщанам, щоб у вірі не було ніякої зміни і щоб з апостатами уніятами не спілкуватися»⁶⁵, не були його суцільною вигадкою. Під час собору представники козаків зустрілися зі Смотрицьким і довго вичитували його, завершивши зустріч прямою погрозою його життю. До Смотрицького дійшла також інформація, що козаки присяглися забити його, якщо собор таки визнає його уніятом. Тиск чинили не тільки на Смотрицького, але й на митрополита Борецького, якому козаки також не йняли віри. Один з козацьких ватажків, на ім'я Соленик, довго не хотів залишати Борецького і Смотрицького наодинці в церкві, а коли його таки вблагали вийти, заявив: «...махлюйте, махлюйте, дістанеться тут і Савлу, і Павлу»⁶⁶.

У пізнішій «Протестації» проти ухвал собору 1628 року Смотрицький відзначав, що не відповідав на закиди та повчання від ближче невідомого козацького писаря та двох шляхтичів, Степана Літинського та Яна Стецкевича, оскільки «у тій Церкві, через кару божу, з давніх часів духовні слідуєть волі та думці світських людей, і не духовні рядять у духовних справах, але світські, духовні ж - тільки для проформи»⁶⁷. В іншій частині «Протестації», заперечуючи практику собору, на якому священники, а не єпископи, чинили над ним суд, Смотрицький у такий спосіб деталізував неприйнятний для нього порядок керівництва церквою: «світські попами, а попи владиками рядять»⁶⁸. Смотрицький тут не тільки вміло вживав найвигідніший для нього за даної ситуації аргумент, але також передавав погляди та болі більшості православних ієрархів.

Первісно ієрархія тільки вітала та заохочувала активну участь мирян у справі захисту zagrożеної церкви, але з часом, коли справа легітиматії так і залишилася нерозв'язаною, а з'явилася надія на примирення з уніятами та досягнення у такий спосіб легітимного становища, ієрархія чимраз дужче намагалася уникнути опіки своїх світських протекторів. Не випадково Смот-

⁶⁵ Жукович, «Протестация». – С. 150.

⁶⁶ Див. текст «Протестації» Могили в кн.: Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т.1, прил. С. 330, 333, 337.

⁶⁷ Там само. – С. 337.

⁶⁸ Там само. – С. 342 пор. також С. 344.

рицький привіз від східних патріархів грамоту, що позбавляла братства ставропігії та підпорядковувала їх місцевим єпископам. Водночас, спроба Смотрицького, а в його особі й усього єпископату, дещо послабити свою залежність від світського елементу в цілому і козацтва зокрема була, щонайменше, запізніла. Ані шляхта, ані козацтво не збиралися відмовлятися від ролі провідників церкви, яку вони взяли на себе з часу висвячення нової ієрархії.

Наскільки міцними були обійми цих протекторів православ'я, вповні показала підготовка та хід Київського православного собору у червні 1629 року⁶⁹. Цей собор було скликано за королівським розпорядженням, паралельно з уніятським собором, для підготовки спільного уніятсько-православного собору у Львові. Православна шляхта, здебільшого, бойкотувала Київський собор, зайнявши несхильну позицію, згідно з якою справу «заспокоєння грецької релігії» не можна було переносити з сейму на розгляд церковного собору. На рівні теоретичному, мабуть, відіграло свою роль бажання шляхти трактувати привілеї, надані грецькій релігії, як такі, що були надані тільки шляхті, і не віддавати вирішення справи в руки духовних осіб, міщан та козаків. На практичному рівні шляхта також не хотіла ризикувати й не погодилася, щоб православному справу остаточно розв'язав мішаний (уніятсько-православний) собор та пізніше король⁷⁰. Незадоволені перспективою скликання уніятсько-православного собору були

⁶⁹ Опис собору подають Платон Жукович, «Киевский собор 1629 года (по новым материалам)», *ХЧ* 235 (1911): Ч. 1, 74–92, 353–369; Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.8, Ч. 1. – С. 90–95. Джерела до історії собору опублікував Жукович («Материалы для истории Киевского и Львовского соборов (1629 г.)», *Записки историко-филологического отделения Императорской академии наук* 8 (1911): № 15, 1–26; Іван Крип'якевич, «Нові матеріали до історії соборів 1629 р.», *ЗНТШ* 116 (1913): 5–39. Про участь Адама Кисіля в підготовці собору див.: Frank E. Sysyn, «Adam Kysil and the Synods of 1629: An Attempt at Orthodox-Uniate Accomodation in the Reign of Sigismund III», *HU'S* 3–4 (1979–1980): 826–845. Пор.: він же, *Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil 1600 1653* (Cambridge, Mass.: 1985). – P. 54–63.

⁷⁰ Текст протестації київської шляхти проти призначених королем соборів опубліковано в кн.: Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т.1, прил. – С. 365–367.

й протестантські союзники православних. Для них «заспокоєння грецької релігії» неминуче означало би послаблення антикатолицького блоку. Позицію протестантів уповні характеризує інструкція князя Криштофа Радзивіла своєму посланцеві до Києва у червні 1629 року. Радзивіл забороняв слухським духовним особам їхати на спільний уніятсько-православний собор до Львова, бо, як він зазначав, «я про ті синоди нічого не знаю і знати не хочу»⁷¹. Як можна судити з тексту інструкції, князь не йняв віри навіть Андрієві Мужилівському – головному опонентові Смотрицького на соборі 1628 року, котрий, судячи з усього, поїхав на Київській собор 1629 року без дозволу свого князя-патрона.

Попри бойкот Київського собору православною шляхтою та аналогічні заходи протестантів, всі підстави припустити, що саме козацтво стало тією силою, яка розстріляла плани православних ієрархів та не допустила соборних рішень про скликання спільного собору у Львові. На собор прибули два офіційні представники від війська запорозького з листом від гетьмана Леона Івановича до митрополита. Лист містив у собі ледь приховані докори за те, що козаків не запросили на собор. Тут-таки йшлося, що «живучи православними у вірі своїй, у котрій народилися», козаки надсилають на собор своїх представників «для взяття певної відомости, що там робиться». Наприкінці листа, за козацькою традицією, але також на знак серйозних козацьких намірів було згадано, що то є «повинність наша і кожного християнина за віру умерти»⁷².

Крім офіційних представників гетьмана, до Києва прибуло чимало інших козаків, які постійно намагалися потрапити до церкви, де відбувалися наради, надсилали делегачії до духовних осіб і всіляко тиснули на учасників собору. Один з козаків навіть пригрозився Могилі та Борецькому, що мовляв, їм буде така сама «унія» як і київському вейтові Ходиці, якого козаки забили 1625 року, звинувативши в підтримці унії. Могила навіть розплакався від цих слів. Борецький, з огляду на небезпеку, змушений був ночувати у безпечній Печерській лаврі. За умов розколу серед православної шляхти та відсутности

⁷¹ Там само, прил. – С. 364.

⁷² Див. публікацію листа Леона Івановича там само, прил. – С. 370.

на соборі більшості її депутатів, а також постійного тиску з боку козаків, собор вирішили розпустити, пославшись на неприбуття шляхти. Але зрив собору був не меншою мірою результатом дій козаків. Різницю в тактиці шляхти та козаччини чітко сформулював один козак у репліці до королівського представника на соборі – Адама Кисіля: «Не гучи, ляше! Посли тебе просять, а гультаї п'яні лають та грозять!»⁷³.

Козацтво, а надто його найбільш войовнича частина, не готове було випустити православну церкву зі своїх рук та відпустити її у сферу впливу короля та уряду. До певного часу в цій боротьбі за контроль над церковною політикою і збереження православ'я як опозиційної ідеології, спрямованої проти королівської влади, козаки виявилися успішнішими, ніж князь Острозький та його прибічники у берестейську добу. Козацтво, яке на початку 20-х років XVII століття забезпечило висвячення нової православної ієрархії та фактичне відродження православної київської митрополії, продемонструвавши свою готовність вдатися до насильства щодо уряду та прибічників унії, тепер готове було застосувати силу й щодо немилих йому владик всередині відновленої православної церкви. Певною мірою коло замкнулося. Козацьку готовність вдатися до насильства було досить виразно сформульовано у зверненні козацького ватажка до Мелетія Смотрицького під час собору 1628 року: «ми цю святиню [київську митрополію] здобули нашою кров'ю, також нашою кров'ю готові її зкріпити, або кров'ю тих, хто б її зневажав і від неї відступав»⁷⁴.

Смерть митрополита Йова Борецького навесні 1631 року дозволила козащині вповні відновити свій контроль над київською митрополією. Попри спротив Петра Могили та інших «угодовців», козаки обрали й посадили на київську митрополію власного кандидата – єпископа Ісаю Копинського. Пошук компромісів з унією, що розпочався за часів Борецького, було, отже, припинено, а козащина знову стала вірним союзником і захисником православної ієрархії на польських сеймах. На останньому сеймі за життя Сигізмунда (березень–квітень 1632 року) козацтво про-

⁷³ Цит за: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.8, ч. 1. – С. 93.

⁷⁴ Див. «Протестацію» Смотрицького в кн.: Голубев, *Київський митрополит Петро Могила*, Т.1, прил. – С. 333.

явило себе як стійкий захисник православ'я. Козацька старшина під проводом нового гетьмана реєстровців Івана Петражицького-Кулаги фактично відновлювала курс, що його розпочав Сагайдачний: демонструвала свою вірність королівській владі, а те взамін вимагала поступок у ділянці релігійній та соціальній⁷⁵.

В інструкції козацькому посольству на сейм було наголошено на релігійній справі, до того ж козаки виступали захисниками православ'я не тільки щодо Київщині, як це нерідко було раніше, але вступалися за весь «народ наш руський» – не тільки в «краях руських» на Перемишльщині та Волині, але також у Великому князівстві Литовському. Особливо наголошували на утисках православних, що, як значилося в документі, «останнім часом до нас наближаються, в землі Сіверській біля Чернігова та інших місцях». Козаки пригадували, що на попередньому сеймі король обіцяв «народові нашому руському» заспокоїти православних і затвердити єпископів на їхніх катедрах, та вимагали виконати цю обіцянку⁷⁶.

Напередодні сейму та під час його роботи козацьке питання набуло особливого значення з огляду на можливу війну з Московією, у планах щодо якої козащині належало особливе місце. Примас Польщі Ян Венжик навіть зазначав, що Військо Запорозьке, за умови виплати йому жолду, може виставити на цю війну більше війська, ніж під Хотином⁷⁷. Напередодні планованої Московської війни, як і колись напередодні Хотинської битви, козацтво виставило урядові свої вимоги, зокрема і в релігійній ділянці, але як і тоді, король ухилився від конкретних обіцянок. У відповідь на козацький лист Сигізмунд III зазначив, що він нічого не знає про порушення прав православних, але напише в цій справі до уніятського митрополита і єпископів. Козакам було водночас вказано не втручатися у справи Великого князівства Литовського, адже там-

⁷⁵ Про останній сейм за правління Сигізмунда III див.: Jan Seredyka, *Rzeczpospolita w ostatnich latach panowania Zyemunta III (1629-1632). Zarys wewnętrznych dziejow politycznych* (Opole, 1978). – S. 154–210.

⁷⁶ Інструкцію опублікував Платон Жукович в праці, «Последний сейм в царствование Сигизмунда III», *ХЧ* 237 (1912): Ч. 2, 531–545. Про інтерпретацію неясних місць рукопису див.: Chodyncki, *Kosciol Prawoslawnny*. – S. 539.

⁷⁷ Chodyncki, *Kosciol Prawoslawnny*. – S. 538.

тешні «обивателі» можуть самі подбати про свої права. Як відзначив щодо цієї відповіді Михайло Грушевський, король у такий спосіб фактично визнав право козаків виступати на захист православної церкви в Короні⁷⁸.

(Смерть Сигізмунда III (20 квітня 1632 року), за життя якого православні втратили надію отримати будь-які поступки в релігійній ділянці, та на яку дехто з них явно чекав, стала поштовхом до активізації зусиль православної шляхти та міщанства у справі захисту прав православної церкви. Смерть короля автоматично спричиняла скликання конвокаційного, елекційного та коронаційного сеймів, які дали нагоду українській козащині виразніше сформулювати свої вимоги до Речі Посполитої в релігійній та соціальній ділянці.

У травні 1632 року, водночас із проведенням шляхетських сеймиків, козаки відбули раду у справі обрання нового короля. У листі з 3 червня 1632 року до формального голови польської держави в час безкоролів'я, примаса Яна Венжика, козаки фактично пов'язали цілу справу унії з самим лише Сигізмундом, за правління якого було створено уніятську церкву, і зажадали її ліквідації: «аби та нововиникла унія в час перед коронацією у Бозі почилиого Пана знесена була, а ми і народ наш вірно зичливий цій вітчизняній державі, були заспокоєні». Крім ліквідації унії, козаки вимагали від уніятів повернути колишні православні маєтності. Перелік кривд, які вичисляли козаки, увібрав до себе знайомі нарікання, якими були наповнені писання та полемічні виступи православних за понад три десятиліття від часу укладення унії. Скаржилися, що позбавлені духовної опіки православні живуть без шлюбу, діти помирають нехрещеними, а дорослі – без прийняття останніх таїн. Насамкінець козаки зазначали, що як релігійну справу буде залагоджено, вони всі готові будуть покласти своє життя за цілісність «милої вітчизни», а якщо до того не дійде, вони змушені будуть шукати іншого шляху для «заспокоєння свого сумління»⁷⁹.

Під час роботи сеймів 1632 року головним захисником православ'я були шляхетські депутати з руських воєводств, яким

⁷⁸ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.8, Ч. 1. - С. 138.

⁷⁹ Див. публікацію листа в кн.: Голубев, *Київський митрополит Петр Могила*, Т.1, дод. – С. 401-403.

вдалося створити досить ефективний блок протестантських і православних послів, що загрожував зривом сейму, якщо «грецьку релігію» таки не буде заспокоєно. Розв'язання було знайдено у створенні комісії під проводом королевича Владислава, яка мала розробити проєкт «заспокоєння» православних і поділу церковних добр між ними та уніятами. Вироблені комісією та затверджені Владиславом «Статті заспокоєння обивателів грецької віри» передбачали визнання православної митрополії з центром у Києві⁸⁰. Хоча головну роль успіху православних під час елекції Владислава слід визнати за українською та білоруською шляхтою, козацька наполегливість у захисті «грецької релігії» стала важливою передумовою досягнутої угоди. Владислав у розмовах з папським нунцієм Гонорацио Вісконті прямо вказував на небезпеку з боку козацтва в разі незаспокоєння «грецької релігії». За умов початку нової війни з Московією та успішних дій царських військ, які захопили Новгород-Сіверський і Дорогобуж, Владислав не мав іншого вибору, крім як піти на поступки козацтву та православній шляхті східних воєводств у релігійній ділянці⁸¹.

Після завершення конвокаційного та до початку елекційного сейму 1632 року новий київський митрополит Ісая Копинський знову звернувся по підтримку до козаків. Митрополит і його оточення закликали козаків встати на захист віри і заявили, що, коли утиски триватимуть, вони змушені будуть перейти в державу

⁸⁰ Про роботу комісії див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. С. 163–67; Jan Dzięgielewski. *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wuznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV* (Warszawa, 1986). – S. 31–34. Королівська відповідь козакам з грудня 1632 року вказувала на те, що король зрівняв у прабах грецьку релігію з унією. Див.: Голубев, *Київський митрополит Петр Могила*, Т. 1, дод. – С. 505–506.

⁸¹ Листи нунції до Риму опубліковано в кн.: Velykyj, A. ed., *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucranae illustrantes* Vol. 5. P. 91–135. Пор.: *Secreto Archivo Vaticana, Nunziatura Polonia*, № 43. – P. 27–28, № 44. – P. 1–20. Про реакцію папства на релігійні поступки Владислава див.: Плохий, *Папство и Украина*. – С. 132–137. Про небажання козаків воювати в Смоленській війні див.: Флоря, «Начало Смоленской войны и запорожское казачество». – С. 443–450. Пор. також звістки про це в польських листах про Смоленську війну в Санкт-Петербурзькій державній бібліотеці (колекція Дубровського, Автографи, 242, № 103–105).

московського царя. Вони також обіцяли просити царя прийняти у своє підданство козаків. Не можна відкидати, що Копинський був присутній на раді нерестрових козаків, яка скинула з гетьманства поміркованого гетьмана Івана Кулагу-Петражицького та обрала на його місце кандидата від черні – Андрія Гавриловича (Діденка). Чутки, які сягали в той час Варшави та Москви, прямо пов'язували справу унії з усуненням Кулаги-Петражицького. Як і у випадку з усуненням навесні 1630 року попереднього поміркованого гетьмана – Григорія Чорного, Кулагу-Петражицького та його прихильників зі старшини було звинувачено (принаймні так це сприймали рядові козаки) у зраді православ'я та підтримці унії⁸². Готовність козаків розглядати свій внутрішній конфлікт у релігійному світлі свідчила про потенційну загрозу Речі Посполитій, яка походила від козацтва в разі незаспокоєння «грецької релігії». На це ж вказували чутки про агітацію серед козаків лідера литовських протестантів, князя Криштофа Радзивіла⁸³.

Козацькі повстання

Протягом 20-х і 30-х років XVII століття православ'я дедалі активніше надавало козакам легітимацію в їхній агресивній поставі щодо уряду на волості, і зокрема в Києві. Хоча козацтво часом забувало про захист релігії у своїх петиціях до Варшави, однак воно завжди було готове вжити силу проти католиків та уніятів на Подніпров'ї. Про небезпеку поєднання козацької сили та релігійної опозиції говорив на сеймі 1623 року

⁸² Див. оповідання нунція про обговорення релігійного питання на козацькій раді та усунення Кулаги в кн.: Theiner, ed., *Vetera Monumenta Polonia et Lithuania*, (Roma, 1860–1864), vol. 3. – P. 397; Welykyj, ed., *Litterae Nunciorum*, 5: 112–113. Оповіді про цю раду козаків, які перетинали московський кордон і яких допитувала російська влада див. в кн.: ВУР, Т.1. – С. 124–25, 127–29. Огляд цих чуток подає Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. – С. 152–55.

⁸³ Про агітаційні заходи Радзивіла було, очевидно, добре знали в українському суспільстві, оскільки схожу інформацію зафіксовано як у польських, так і в російських джерелах. Див.: Theiner, ed., *Vetera Monumenta*, vol. 3. – P. 397; Velykyj, A. ed., *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae illustrantes*. Vol. 5. – P.112–113; ВУР, Т. 1. – С. 124–125, 127–129.

Єжи Збараський, який закликав заспокоїти козаків «не тільки супроти небезпеки турецької війни», але також з огляду на те, що «грозить нам звідси скоро буря через справу релігійну і велику надутість тих людей»⁸⁴. Ще перед «застереженням» Збараського. у вересні 1622 року козаки захопили чотирьох ченців-уніятів та ув'язнили їх у Трахтемирівському монастирі. Після втручання короля козаки звільнили ченців на прохання митрополита Борецького. Козаки, однак, заповіли своїм бранцям, щоб вони більше не з'являлися на Київщині⁸⁵. Десь наприкінці 1623 - на початку 1624 року в Києві сталася сутичка між козаками та місцевими домініканцями. Згідно з повідомленням Андрія Мужилівського, домініканці начебто захопили п'яну козацьку старшину й відвезли її до монастиря. Інші козаки відбили своїх старших і відвезли їх до гетьмана. Після цієї зачіпки релігійне протистояння в Києві різко загострилося. За свідченням Мужилівського, «... вже один козак, зустрівши на ринку якогось ченця, сильно чеканом його побив»⁸⁶.

Найбільший конфлікт за участі козаччини стався в Києві на початку 1625 року. Козаки прибули до міста у великій кількості, найімовірніше, на заклик митрополита Борецького, який боявся передачі Києво-Печерської лаври уніятам після смерті архимандрита Єлисея Плетенецького. Жертвами козацького походу на місто стали уніятський парох Іван Юзефович, колишній православний священик, який після переходу на унію хотів зберегти за собою свою церкву на Подолі, та київський війт Федір Ходика, якого козаки звинуватили в підтримці унії та «запечатунанні» православних церков. Обидвох козаки стратили⁸⁷. З одного боку, брутальне втручання козаччини в церковну

⁸⁴ *Listy księcia Jerzego Zbaraskiego, kasztelana krakowskiego, z lat 1621–1631*. In *SRP*, 5: 77–78. Цит. за кн.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7 – С. 506.

⁸⁵ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 504.

⁸⁶ Див. лист Мужилівського до Радзивіла з 13 (3) лютого 1624 року: Мицик, «Із листування». – С. 345. Ця історія маловірогідна, бо важко повірити, що київські домініканці могли навмисне провокувати козаків, які становили для них у Придніпров'ї серйозну загрозу. Однак сам факт, що ця історія ширилася на початку 1624 року, свідчить про важку релігійну атмосферу в Києві того часу.

⁸⁷ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 531–532.

боротьбу на Київщині створювало погану славу для православних у шляхетському середовищі й не сприяло їхнім успіхам на сеймах⁸⁸. З другого боку, вдавшись до терору та насильства, козацтво змогло досягти того, чого навряд чи досягла б сеймова боротьба шляхти: однозначного закріплення Києва за православними та відкинення уніяцьких претензій на київські монастирі. Цікаво, що саме хвиля релігійного насильства козаків у Києві та вбивство Ходики і Юзефовича передували королівському привілею в лютому 1625 року про затвердження православного кандидата Захарії Копистенського архимандритом Києво-Печерського монастиря⁸⁹.

Події козацько-польського збройного конфлікту восени 1625 року, що увійшли в історію під назвою Куруківщини, стали першою козацькою конфронтацією з владою, у якій головну роль з боку Речі Посполитої відіграли не війська українських магнатів, а кварцяне військо на чолі з коронним гетьманом. Куруківщина також продемонструвала, що релігійний фактор міцно затвердився в ідеологічному арсеналі козащини, хоч і залишався периферійним, порявняно з вимогами соціального та юридичного характеру. Свідчення цього знаходимо в деклараціях та контрдеклараціях, які виходили з польського та козацького таборів під час переговорів між двома сторонами в жовтні–листопаді 1625 року.

З польського боку, на початковому етапі переговорів спостерігаємо спробу припинити, серед інших «свавільств», козацьке

⁸⁸ Навіть православне духовництво нарікало на некерованість козаків. «Лотрами» називав їх у листах до Криштофа Радзивіла Андрій Мужилівський, а митрополит Борецький у листі до того самого адресата нарікав на козацьку сваволю та морські походи, які загострювали політичну ситуацію. Див. лист Мужилівського з липня 1623 року (Мицик, «Із листування». – С. 338) та лист Борецького з 24 серпня 1624 року (*Археографічний збірник документів, относящихся к истории Северо-Западной Руси*, Т. 7, № 55. – С. 81; Chodyncki, *Kosciol Prawoslawnny*. S. 445). За наріканнями Мужилівського та Борецького на козаків у листах до Радзивіла можна, звісно, вбачати запобігання перед могутнім протектором дисидентів у Речі Посполитій, але вони також відбивали орієнтацію православної ієрархії на більш статочну частину козащини та незадоволення діями голоти.

⁸⁹ Текст королівського привілея опублікував Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т. 1, прил., № 42. С. 277–279.

втручання в релігійну боротьбу. Вимогу щодо цього було сформульовано в першому зверненні польських комісарів до козацького війська. Козаки відповіли на це власною декларацією, у якій пояснили свої дії в Києві кривдами, що їх завдали уніяти православної віри, та зажадали «заспокоєння грецької релігії». Козацтво, отже, ще раз підтвердило свою рішучість захищати православ'я, але не наголошувало на особливо болючому для православної ієрархії та королівської влади питанні визнання Теофанових висвят. Це, у свою чергу, надавало польським комісарам можливість застосовувати ту саму тактику, яку вживав уряд після Хотина. Під час нових переговорів, що почалися після нетривалих військових дій, козакам оголосили, що «грецької релігії» ніхто не переслідує і що релігійними справами має займатися духовництво, а не козаки. У такий спосіб, релігія залишилася поза межами остаточного варіанту польсько-козацької угоди на Куруковому озері⁹⁰.

Отож, слідом за хотинськими домовленостями, Куруківський договір творив основи майбутньої козацької дипломатії щодо релігійної справи. Козацтво втручалося в релігійну боротьбу на боці православних, висувало релігійні вимоги у своїх переговорах з польською владою, але майже завжди, кінець кінцем, жертвувало ними для досягнення актуальніших козацьких цілей, до яких належало збільшення реєстру, платні та згодом – території Війська Запорозького. Однак, попри козацьку готовність жертвувати в критичний момент вимогами релігійного характеру, серед населення східної України надалі існувало і навіть міцнішало переконання, що козаки захищали православ'я, а їхня поразка означала б знесення православної віри⁹¹.

⁹⁰ Про перебіг Куруківсько-польсько-козацьких переговорів див.: Грушевський, *Історія України-Руси* Т. 7. – С. 552-554.

⁹¹ «Як, мовляв, польські люди поб'ють козаків і християнську віру порушать, а римську запровадять», – зазначалося в московському джерелі, ґрунтованому на звідомленнях українців, що перетинали московський кордон. Див.: Флоря, «Національно-конфесійна відомість». – С. 130. Окрім втручання в релігійні справи в Києві, козаки спромоглися поширити свою протекцію над православними громадами на захід аж до Луцька. 1629 року до луцького братства вступив Федір Вовк та інші козаки, які поверталися зі шведської кампанії. Пропонуючи православним свою протекцію, козаки сприяли посиленню їхніх позицій у цьому місті. Див.: George Gajdecky,

«Козацька війна» 1630 року під проводом Тараса Федоровича (Трясила) стала першим повстанням від часу виступу Северина Наливайка, яке вийшло за межі суто козацького конфлікту з владою та охопило ширшу територію, втягнувши у свій вир чимало українського селянства та міщанства. Як ми вже зазначали, конфлікт почався з виступу випищиків проти гетьмана реєстровців – Григорія Чорного. Його захопили на волості та стратили низовики. Почалося ширше повстання, яке призвело до встановлення козацького контролю над Корсунем, Каневом і Переяславом. Релігія, а гочніше, справа захисту православ'я від наступу унії, вперше стала за цих умов ідеєю, яка перекинула місток між козацтвом, повсталим селянством та утисненим владою православним духівництвом⁹².

У реляції головного борця проти козацької реbelie, польного гетьмана Станіслава Конєцпольського, яку він склав для сейму 1631 року, значилося, що, за свідченням самих козаків, після страти Чорного, якого низовики вважали винуватцем виключення їх з реєстру, повстанці збиралися повернутися на Запоріжжя, але

наспіли до них листи від декотрих осіб, і духовних і світських грецької релігії, де оповіщали їх, що їх віру нищать, церкви забирають і просили аби за віру стали. ... Зараз своє вільство повидавало універсали, що справа про віру йде, аби хто був коли-небудь козаком і ним хоче бути, аби збиралися: обіцяли їм всякі вольності давні, а ліпше сказати – своєволю⁹³.

«Church Brotherhoods and Ukrainian Cultural Renewal in the 16th and 17th Centuries», *Millennium of Christianity in Ukraine. A Symposium* (Ottawa, 1987). – P. 69–77, тут P. 72.

⁹² Про роль релігійного фактору в повстанні 1630 року див.: Платон Жукович, «Религиозно-церковный элемент в казацком восстании 1630 года (под предводительством Тараса)», *ХЧ* 236 (1911): Ч. 1, 777–802, 987–1007; Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. – P. 66–73, 99–120; Chodynicki, *Kosciol Prawoslawnny*. – S. 528–534.

⁹³ Реляцію Конєцпольського процитовано тут і далі за текстом *Історії України-Руси* (Т. 8, Ч. 1. – С. 73) Михайла Грушевського, який користувався нею в копії з колекції Санкт-Петербурзької публічної бібліотеки (Пол. фонд IV, № 241. арк. 682зв). Цим рукописом користувався також Микола Костомаров і Платон Жукович. В 20-х роках рукопис було передано до Польщі. Про нього згадує як про «ревіндикований» Казімір Жодиніцький (*Kosciol Prawoslawnny*. – S. 530.).

Конєцпольський вказав на важливе поєднання двох мотивів в агітації козаччини: ідеї збереження «давніх» прав і захисту «грецької» релігії. Це було, мабуть, перше поєднання цих двох аргументів легітимації повстання – тенденція, що вповні проявилася в часи Хмельниччини.

Конєцпольський явно не трактував серйозно жодного з-посеред цих аргументів. Як видно з вищенаведеної цитати, «давні» вольності він називав сваволею, а гасло захисту віри вважав тільки знаряддям бунту. «Так багато невинних людей повідривали від домів, господарств і робіт, під претекстом нарушення віри, в котрій нікому не було ніякої кривди», – писав він до козаків під час переговорів під Переяславом. Козаки, натомість, у відповіді польному гетьманові захищали свої «привілеї», зокрема, право обирати «старшого» та право захищати православну віру. Козаки підтвердили, що розсилали універсали, де закликали захищати віру, але зазначали, що повстання набуло релігійного забарвлення не так через їхню агітацію, як через те, що «декотрі духовні і світські люди ... не тільки по сусідніх містах чули, але й на собі те дізнавали минулого року, коли їм в церквах забороняли служби божої і церква брацька скривавлена була панами жовнірами, що стояли в Києві – з того згромадилися люде»⁹⁴.

Хто ж були ті «духовні та світські», які заохочували козаків виступити на захист православ'я? На них нарікав у своїх звітах Конєцпольський; про підбурювання козаків ближче невідомим київським архимандритом писав у своїй «Хроніці» Павел Пясецький⁹⁵. На жаль, ми не маємо докладніших даних про ставлення православних ієрархів до повстання 1630 року⁹⁶. Це мовчання джерел цілком зрозуміле, з огляду на напруженість взаємин між ієрархією та запорозькою вольницею напередодні повстання. Водночас, є всі підстави вважати, що серед нижчого

⁹⁴ *Жерела* 8 (1908), № 215, 216.

⁹⁵ Paweł Piasecki *Kronika Pawła Piaseckiego, biskupa przemyskiego*. Ed. W. K. Wojcicki. (Krakow, 1870). – S. 346.

⁹⁶ Про ототожнення «київського архимандрита» з хроніки Пясецького з Могилою див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.8, Ч. 1. – С. 99–100. З повідомлень «Львівського літопису», однак, випливає, що коли козаки розгромили польську роту в містечку Києво-Печерського монастиря, «сам отець архимандрит бул у великом страху» (Бевзо, *Львівський літопис і Острозький літописець*. – С. 108).

духівництва бу ю чима ю таких, які легко потрапляли у визначену Конєцпольським категорію «підбурювачів». Настрої цих прихильників козаччини з-посеред нижчого духівництва певною мірою передає «Львівський літопис», що його написав, на думку більшості дос підників, православний священник Михайло Гунашевський⁹⁷.

Автор цього літопису цілком виразно сприймав польсько-козацький конфлікт 1630 року в категоріях «священної війни». У релігійному світлі бачив він і конфлікт між реєстровцями та випищиками, який поклав початок повстанню Григорія Чорного («Гриська гетьмана») літописець звинувачував не тільки в тому, що він «зле пінязі поділил», але й що, «на унію бил присягнл». Про уніятів він оповідав, що ті начебто віддали Конєцпольському на його козацьку експедицію ті гроші, що їх первісно зібрали на школи (від 40 до 80 тисяч злотих), а сам митрополит Рутський приїздив до Києва для зустрічі з Конєцпольським та польськими жовнірами. Квінтесенцією погляду літописця на козацько-польську війну стала фраза, яку він вклав до вуст гетьмана Конєцпольського на полі козацько-польської битви: «Ото ж унія — лежить русь з поляками!»⁹⁸.

⁹⁷ Див. «Вступ» у кн.: Бевзо, *Львівський літопис і Острозький літописець*. — С. 14–15. Розповідь про події 1630 року подано, однак, від імені особи, яка перебувала в той час у Києві, швидше за все, в Межигірському монастирі («Що ж розумієте в якому ми страху були, же юж в козацькім монастиру, на котрий вшистки зубами скреготали»). (Див.: Бевзо *Львівський літопис і Острозький літописець*. С. 109). Залишивши поза рамками цього дослідження дискусію про те, чи справді Гунашевський був автором «Літопису», чи він перебував 1630 року у Києві, або скористався для опису київських подій чужими записами, можна з певністю зауважити, що автор розповіді про козацьке повстання 1630 року (хоч ким би він був) належав до близьких до козацтва кіл нижчого духівництва і відбивав, певною мірою, погляди на козацьку «ребелію» саме цих прошарків руського суспільства.

⁹⁸ Бевзо, *Львівський літопис і Острозький літописець*. — С. 110. Ці слова начебто було сказано за присутності п'яти «честніших» отців, які перебували в польському таборі. Видавець літопису О. Бевзо приділив спеціальну увагу цій звістці. Він передав це речення літопису в такий спосіб: «При пану гетьману отцов було честніших п'ять.» Бевзо відкинув прочитання слова «честніших» як «і наших» та «от наших» у попередніх виданнях літопису і вважав, що тут може йтися тільки про католицьких, але в

Іншою важливою рисою розповіді «Львівського літопису» про війну 1630 року було те, що автор тісно пов'язував конфесійний та етнічний елемент. Козацтво, в інтерпретації автора «Львівського літопису», виступає невіддільною частиною Русь, а Русь він часто ототожнює з православ'ям. Козацький конфлікт з польською владою набуває, у такий спосіб, ознак етнорелігійного конфлікту. Вступ польських військ в Україну в цьому контексті автор сприймає як наступ на цілу Русь: «жолніре до Києва приїхали з тим інтендом аби впрод козаков, а затим по вшисткой Україні русь вистинати аж до Москви», а Конєцпольський мав «великий гнів» «на козаків і на вшистку русь». Розповідь літописця про дії Самуеля Лаща проти повстанців також подає конфлікт як етноконфесійну війну: «Пан Лащ до Києва шедши, Лисянку містечко на самий день Великодній вшистко вистинат, як мужов, так і жон, так і дітей, в церкві будучих, і попа з ними. По дорозі людей невинних, буле би тільки русин бул, забивали». Німецькі найманці, як зазначено в літописі, «сплюндрували» Пустинно-Микільський монастир, «пошарпали» Йорданський монастир, хотіли штурмувати Межигірський і «певне, гди би ся їм ведлуг замислов їх повело, вшисткой би ся русі було достало...». Згідно з текстом літопису, домініканські ченці благословили Конєцпольського на війну з козаками: «меч посвящовали і около костела носили, і през вшистку мшу на олтару лежал с тим докладом, же на то поганство, на русь, жеби їх викоренити»⁹⁹.

жодному разі не православних священиків. Водночас, прочитання неясного слова в рукописі як «честніших» замість «і (от) наших» не змінює загального змісту речення, адже не виникає сумніву, що православний автор міг називати «честнішими» тільки православних духовних. Наявність православних духовних поруч із Конєцпольським допомагає зрозуміти, чому він поділявся з ними своїми думками про унію, та як ця інформація потрапила до православного літописця. Напруженість відносин між вищим київським духовництвом і козащиною напередодні повстання, як і добре знані спроби православних ієрархів зберігати, мірою можливості, добрі стосунки з владою, аж ніяк не заперечують тимчасового перебування київських духовних осіб (у складі делегації тощо) в польському таборі.

⁹⁹ Там само. – С. 106–111. За даними літописця, товариші «королевичової роти», яка перед початком воєнних дій стояла в Луцьку, «на русь окоутне ся перехвалели, “гди ся вернемо вшистких вас в п'ясті міти будемо” мовили...». (109). Серед злочинів польських військ в Україні літописець

Розповідь літопису містить чимало цілком реальних деталей, які свідчать про сприйняття українцями козацько-польського конфлікту не тільки як «священої війни», але також як етнічної. Козаки, за даними літопису, нищачи польські загоны, які йшли на допомогу головному польському війську, зберігали життя русинам-жовнірам: «а, що гайдуци були, же русь була, зоставляли, не забивали...». Водночас, ця орієнтація на етнічний фактор, навіть за свідченнями літописця, не була в козаків безумовною. Як впливає з літопису, козаки, воюючи з польським військом, часто не мали жалю до своїх співплеменників та одновірців у польських лавах і не вагалися навіть виловлювати їх по церквах: «Єдного русина Попеля знашли в чернца, взяли і розстріляли, а другого з церкви святого Феодосія»¹⁰⁰.

Розглядаючи повстання 1630 року як «священу війну» Русі з Польщею, літописець, здебільшого, переповідав чутки та наводив погляди, притаманні православному духівництву. Підтвердження цього знаходимо у *«распросных речах»* українських православних ченців, які подорожували в той час до Москви, і яких опитали московські прикордонні воєводи. Як свідчили в Путивлі у квітні 1630 року посланці до Москви від митрополита Йова Борецького, польські війська були розташовані на Подніпров'ї, *«чтоб в Киевеву християнскую нарушити, а учинити унею, римскую веру и на козаков итти»*¹⁰¹. Не змінилося уявлення київських духовних про цілі війни навіть після завершення воєнних дій. Українські ченці свідчили у Москві, що, оскільки Конєцпольський не зміг розгромити козаків та «віри християнської на свою римську не обернув», він вимагатиме посполитого рушення, щоб винищити козаків «і віру християнську зруйнувати, аби у всій Польщі й Литві одну віру римську завести»¹⁰².

виокремлює такий: «Перед воскресеніє м отца митрополитового челядника Петра на штуки розсікли і трьох подданих» (там само, 105, 106).

¹⁰⁰ Там само. – С. 107–109.

¹⁰¹ ВУР, Т.1. – С. 82.

¹⁰² Грушевський, *Історія України-Руси*, Т.8, Ч. 1. – С. 132; Кулиш, *Матеріали*. – С. 298. Є свідчення, що під час повстання православні ченці намагалися скористатися козацькою підтримкою у розв'язанні своїх майнових суперечок. Так, воєводина Софія Данилович скаржилася восени 1630 року, що ченці Пустинно-Микільського монастиря у змові з козаками захопили два належних їй села та перевіз через Дніпро біля містечка Крилова. (Див. ВУР, Т.1. – С. 88–89.)

Релігійний елемент в ідеології козацького повстання привернув належну увагу урядових кіл Речі Посполитої. Конєцпольський вимагав заспокоєння козаччини і вказував на небезпеку православної агітації серед козаків та посполства, а також на загрозу пропаганди Московії серед козаччини на релігійному ґрунті. Ця загроза не була спеціальною вигадкою польного гетьмана. Збереглися також свідчення про заклик єрусалимського патріарха Теофана до козаків з початку 1630 року «стояти за віру християнську» та бути під «державою» московського царя¹⁰³. Хоча вимоги щодо свободи православної віри майже загубилися в остаточному варіанті козацько-польського порозуміння перед Переяславом у травні 1630 року, і козакам довелося виправдовуватися перед Конєцпольським за агітацію на захист православної церкви, релігійна тема знову увійшла до списку козацьких вимог одразу після Переяславської угоди. На раді, що відбулася в липні 1630 року в Черкасах за присутності митрополита Борецького, було вирішено відрядити до польського уряду посольство з інструкцією, що містила вимоги релігійного характеру¹⁰⁴.

Цікаво, що на присутність релігійного фактору в польсько-козацькому конфлікті звернули увагу не тільки польські урядові кола, але й представники шведської дипломатії. Швеція намагалася послабити позиції Польщі у Тридцятилітній війні та перешкодити використанню козацьких контингентів проти своїх військ. У цьому контексті перетворення козаків з потенційних противників на потенційних союзників у боротьбі з Польщею цілком відповідало шведським політичним інтересам. Оскільки релігійна належність була звичною підставою для визначення союзників і суперників у тогочасній Європі, то одним зі шляхів до порозуміння з козаками, з погляду шведських дипломатів, могла бути антикатолицька солідарність шведів-протестантів та козаків-православних. Спочатку шведська дипломатична агенатура намагалася, під гаслом захисту православних, підбити

¹⁰³ На жаль, сам лист Теофана до нас не дійшов. Про його зміст оповідав російським воєводам патріарший посланець грек «Андрей». Див.: В. N. Floria, «New Evidence on the 1630 Zaporozhian Cossack Uprising», *HUS*, vol. 16, № 1–2 (June 1992): 167–173.

¹⁰⁴ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. – С. 99, 123, 127.

на виступ проти Польщі московського царя, а згодом зав'язати прямі контакти з козаками¹⁰⁵.

У листі шведського агента в Ризі з червня 1631 року він пропонував козакам звернутися до шведського короля, якого було охарактеризовано як ворога єзуїтів та прихильника грецької релігії. Королеві, начебто, рекомендував козаків за їхню відданість вірі сам константинопольський патріярх Кирил Лукарис. Ставлення козаків до шведської агітації було неоднозначним. Козацька голота готова була відгукнутися на заклик шведів, посилаючись, як значилося в тогочасному московському повідомленні, на кривду, яку поляки заподіяли їхній «благочестивій вірі», але старшина досить холодно зустріла шведських посланців, яких, кінець кінцем, видали представникам польського уряду. Цей крок був, найімовірніше, спробою нової, поставленої після 1630 року старшини продемонструвати свою готовність до співпраці з урядом¹⁰⁶.

Нове велике козацьке повстання відбулося в 1637–1638 роках під проводом Павла Бута (Павлюка), Карпа Скидана та Дмитра Гуні і завершилося тим, що козацькі представники підписали «ординацію», яку їм накинув уряд, і яка обмежувала козацький реєстр до 6 тисяч, значно зменшувала козацькі привілеї та цілковито підпорядковувала козацьку старшину коронному гетьманові. Так само як і попереднє повстання 1630 року, війна 1637–1638 років точилася частково під гаслами захисту православної віри. До того ж ми маємо значно більше джерел про використання релігійного фактору в козацькій агітації під час повстання 1637–1638 років, ніж про схожі акції 1630 року. До сьогодні дійшло кілька універсалів провідників повстання, зокрема, Карпа Скидана та Дмитра Гуні, де прямо йдеться про релігійну справу. Судячи з ранніх універсалів і кореспонденції

¹⁰⁵ Про діяльність шведського дипломатичного агента Рубеца в Москві див. П. А. Кулиш, *Отпадение Малороссии от Польши*, Т. 1: 161. Раніше робили енергійні спроби залучити козаків на свій бік також представники трансильванської дипломатії. Про спроби європейських володарів налагодити контакти з українським козацтвом див. статтю Івана Крип'якевича, «Козаччина в політичних комбінаціях 1620–1630 рр.», *ЗНТШ*, (1913) Т.117/118. – С. 65–114.

¹⁰⁶ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. – С. 131–32; Іван Крип'якевич, «Козаччина в політичних комбінаціях».

первинного провідника повстання, Павла Бута, повстання почалося під гаслом захисту козацьких свобод без будь-яких посилок на релігійні вольності¹⁰⁷. Ситуація, однак, змінилася з приходом на Подніпров'я вістей про те, що коронне військо вирушило на Україну, і зокрема, на Задніпров'я (лівий берег Дніпра), щоб розташуватися тут на «лежі». За таких умов не тільки козаччина, але й місцева людність явно відчула себе в небезпеці, що, зрештою, створило, як і під час повстання 1630 року, придатний ґрунт для мобілізації мас під гаслами захисту православної віри.

Релігійний елемент активно вживав у своїх відозвах до козаків та всього населення Подніпров'я Карпо Скидан, якого Бут відрядив з Запоріжжя на волость і який мав звернутися до городової козаччини та інших соціальних груп на осілій території. У тексті універсалу з 11 жовтня 1637 року до козацтва та «усіх взагалі посполитих людей роду християнського» Скидан закликав усіх «хто тільки товаришем іменується і віри правдивої благочестивої держиться» виступити проти «ляхів» – неприятелів «народу нашого християнського руського і віри нашої старожитної грецької»¹⁰⁸. В універсалі з 24 жовтня він знову закликав городове козацтво та посполитих мужньо виступити «проти того противника віри нашої грецької»¹⁰⁹. В універсалі з 29 листопада він звертався до тих самих адресатів із закликом виступити проти «душманів наших та неприятелів віри нашої»¹¹⁰.

Заклики на захист віри, звичайно, не були єдиним інструментом мобілізації мас, що його вживала козаччина. В універсалах Скидана йшлося також про «рицарську славу» козацтва, права та вольності козаків і наміри польського війська не тільки пролити християнську кров, але також насміятися над козацькими жінками та дітьми й обернути їх у неволю. Закликаючи козаків на захист свобод або релігії, Скидан звертався до прошарку заможного козацтва на волості. Позиція цього прошарку була вирішальна для успіху повстання, як видно з «Дискурсу», що його написав Адам Кисіль для гетьмана Станіслава Конєцполь-

¹⁰⁷ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. – С. 252, 254–256.

¹⁰⁸ Цит за: там само. – С. 259.

¹⁰⁹ ВУР, Т 1 – С. 180; Szymon Okolski, *Diariusz transakcyi wojennej między wojskiem koronnem i zaporoskiem w r. 1637* (Zamosc, 1636), repr. Kazimierz Jozef Turowski (Krakow, 1859). – S. 26.

¹¹⁰ ВУР, Т.1. – С. 182; Okolski, *Diariusz*. – S. 26–27

ського 1636 року, напередодні повстання. У цій записці Кисіль поділив козацтво на три категорії – старшину, «статочних» козаків, які «доми мають», і «диких бунтівників». Кисіль схарактеризував першу категорію козаків як тих, чию лояльність було легко купити дарунками, а другу категорію як людей, що «мають Бога в серці, певний пієтизм у вірі, і для яких дорога свобода, жінки та діти». Він стверджував, що, коли йдеться про третю групу («бунтівників»), то «доводи, пієтизм, віра, вільності, жінки, діти в їх голові все се з ними Дніпром пливе»¹¹¹.

Однак незалежно від того, чи був правий Кисіль, оцінюючи релігійність «бунтівників»¹¹², не підлягає сумніву, що вони, не вагаючись, використовували релігію для того, щоб виправдати повстання. Характерно, що розкол у середовищі козацької старшини, який полегшив польську перемогу над повстанцями, в розповідях козаків і селян, котрі перетинали московський кордон, подано як відступ частини козацької старшини від православ'я: *«черкасы многие старшины их от христианские веры отступили и превратились к латынской и папешской вере»*. Поза сумнівом, релігійний фактор посів визначне місце в сприйнятті подій сучасниками повстання. Московські воєводи повідомляли цареві на підставі опитів українців, які перетинали кордон Московії, що поляки *«в литовских городех русские веры черкас, и всяких литовских людей, и их жен и детей, которые не отступают и в папешскую веру не превращаютца, поляки побивают росными кознями»*. Такими були уявлення рядових козаків та посполства, яке тікало від польських військ за московський кордон¹¹³.

¹¹¹ Про «Дискурс» Кисіля з 1636 року див.: Sysyn, *Between Poland and the Ukraine*. – P. 80–81.

¹¹² У своєму «Описі України» (1651–1660) Гійом Левасер де Боплан, французький інженер, який відбував Кодак після того, як цю фортецю зруйнували 1635 року козаки, залишив цікаву розповідь про вияви козацької релігійності в повсякденному житті: «Вони сповідують грецьку віру, яку по-своєму називають руською, дуже шанують святкові дні і дотримуються постів, які у них тривають 8 або 9 місяців на рік і полягають в утриманні від м'яса. Вони настільки вперті в дотриманні цієї формальности, що переконують себе, ніби порятунок [їхньої душі] залежить від зміни їжі». (Боплан, *Опис України*. – С. 31).

¹¹³ ВУР, Т.1. – С. 198, 199, 205. Пор.: Флоря, «Національно-конфесійна свідомість» – С. 130–31; Див. також: Б. Н. Флоря, «Отражение религиозных конфликтов между противниками и приверженцами унии в “массо-

Інакше сприймало суть повстання православне духівництво. Ченці Густинського монастиря на допиті у московських воєвод заявили, що «черкасы не похотели быть под панскою справою и учинилися самовольны попрежнему, и по городом урядников, и ляхов и жидов побивали и грабили, и костелы пожгли в городех. Зато де их, черкас, и побивают поляки, а не за веру...». Як стає очевидним з «отписки» воєводи, ця інтерпретація подій ґрунтувалася на словах брата польного гетьмана Миколая Потоцького – Станіслава, який відвідав монастир у той час. Але сам факт, що цей погляд перейняли ченці розташованого далеко на сході Густинського монастиря, які не полишали думки переселитися до Московської держави, говорить про серйозну прохолоду у відносинах між козацчиною та нижчим православним духівництвом у роки повстання та скепсис кліру щодо використання козацтвом релігійних гасел. Навіть нарікаючи на перехід Могили на католицизм і прийняття патріяршого титулу з рук папи (йшлося про плани універсальної унії, які започаткував воєвода Олександр Сангушко), густинські ченці, які перебували під впливом старого козацького прихильника та протезе Ісаї Копинського, вже не солідаризувалися з козаками, а шукали порятунку в Москві¹¹⁴.

Якщо повстання 1630 року залишило у свідомості автора «Львівського літопису» образ релігійної війни, то повстання 1637–1638 років для нього було позбавлене таких характеристик. Оповідуючи про події 1637 року в Україні, літописець так описував дії козацтва до приходу польського війська: «А на Україні козаки брөіли і ляхом деспекти чинили, німцов як мух били, міста палили, жидов різали, як кур, мніхів у костелах палили єдні, а другії гумна молотили, їздячі стада займовали, м'яса до бочок солили, живность собі готовали»¹¹⁵. Літописець, як виглядає, не

вом сознании" простого населения Украины и Белоруссии в первой половине XVII в.», *Брестская уния 1596 г.*, ред. Дмитриев и др., Т. 2. С. 154–174. Слід зауважити, що зображення унії як католицизму та нерозрізнення між двома церквами, ймовірно, відбивало радше уявлення про релігійний конфлікт в Україні у свідомості самих московських писарів, аніж емігрантів з України.

¹¹⁴ ВУР, Т.1. – С. 222, 229.

¹¹⁵ Бевзо, *Львівський літопис і Острозький літописець*. – С. 119. За даними московських воєвод, що ґрунтувалися на «*распросных речах*» вихідців з України, польське військо в Україні мстилося козакам також за те, що ті попалили польські костели. (ВУР, Т.1. – С. 194).

засуджував, але й не схвалював козацьких нападів на поляків, німців і євреїв, які були, крім усього іншого, також представниками чужих, неправославних конфесій.

Роль релігійного чинника у повстанні 1637–1638 років істотно відрізнялася від ролі релігії в попередньому повстанні 1630 року. Одна з цих відмінностей полягала в тому, що навіть примарна єдність православної ієрархії та козацької старшини, яка ще існувала 1630 року, цілковито зникла до середини 30-х років XVII століття. У середині століття деякі польські автори навіть ретроспективно пов'язували повстання 1637–1638 років із незадоволенням козаків реформами, які запровадив у церкві митрополит Петро Могила. Анонімний автор трактату про способи покласти край Хмельниччині оповідав історію стосунків козаччини та Могилы в такий спосіб: козаки почали гніватися спочатку на митрополита, потім на шляхту, і це призвело до втручання в цю справу Речі Посполитої та військового придушення сваволі. Він перелічував позитивні зміни, що їх Могила запровадив у церкві та зазначав, що через них митрополита запідозрили в запровадженні унії. Козаки начебто хотіли втопити Могилу в Дніпрі за те, що він поставив навпроти святої Софії розп'яття, схоже на католицьке, а на відреставрованій церкві святого Спаса поставив купол, схожий на костельний. За словами цього автора, Могилі довелося рятувати своє життя втечею з Києва¹¹⁶.

Чимраз більша схильність козацтва використовувати релігійні гасла для легітимації антиурядових повстань не могла не хвилювати не тільки урядові кола, але й православних ієрархів, які намагалися визволитися з обіймів козаччини й досягти компромісу з урядом. Частково завдяки цьому спільному знаменнику у погляді уряду та православної ієрархії на козаччину обидвом сторонам вдалося досягти довгоочікуваного компромісу за митрополитства Петра Могилы. Водночас, цей успіх в усуненні козацтва на периферію релігійного протистояння та у відносинах між київською православною митрополією й польським урядом був лише тимчасовим. Розглядаючи етапи розвитку козацької політики від гетьманування Петра Сагайдачного до повстання

¹¹⁶ Див. тексти обох трактатів у статті: Юрій Мицик, «Два публіцистичні трактати про причини Національно-Визвольної війни українського народу середини XVII ст.», *УІЖ*, № 6 (1999): 122–135.

під проводом Богдана Хмельницького, можна зробити висновок, що об'єктивно козацтво потребувало такої віри, яку не можна було би примирити з католицькою вірою Речі Посполитої, для того, щоб легітимізувати свою опозицію щодо уряду та збройні повстання проти нього. Козакам також була потрібна релігійна свідомість з потужним національним складником, щоби можна було мобілізувати руське суспільство на підтримку повстань за допомогою релігійних та етнічних гасел.

Розділ 4

Стан, релігія та нація



1672 року, в передмові до англійського перекладу книжки П'єра Шевальє «Про походження, країну, звичаї, урядування та релігію козаків», видавець Едвард Браун залічував українських козаків до тогочасних націй і навіть порівнював їх з англійцями. Зокрема, він стверджував:

Хоча Україна є одним з найвіддаленіших регіонів Європи, а козацьке ім'я дуже нове, однак в останні роки ця країна є сценою славних баталій, а її мешканці виявили таку велику звитягу у воєнних діях, що не поступається іншим націям... Козаки, певною мірою, наслідують нас, піднісшись унаслідок перемог на Понті Евксинському й утвердившись у боротьбі з татарами, на безлюдних рівнинах, які нагадують море, оскільки і тут, і там, щоб визначити напрямок, потрібен морський компас¹.

Який був зв'язок (якщо він взагалі був) між козацтвом і національністю, у який спосіб у руському суспільстві були пов'язані між собою соціальні та національні ідентичності, і яка була роль релігії в цьому зв'язку? Звертаючись до цього питання, слід почати з Михайла Грушевського, одного з найбільших знавців історії козацтва. Як і Браун у XVII столітті, Грушевський на початку XX століття пов'язував козацтво з національністю, але

¹ Edward Brown, preface to Pierre Chevalier. *A Discourse of the Original, Countrey, Manners, Government and Religion of the Cossacks, With another of the Precopian Tatars, And the History of the Wars of the Cossacks against Poland* (London, 1672), fasc. A2–A3.

в цілком відмінний спосіб. Він уважав, що, взявши активну участь у висвяті нової православної ієрархії восени 1620 року, українське козацтво започаткувало в якісно новий період своєї історії та стало провідною силою в тогочасному українському національному відродженні. Грушевський писав про це так:

Козаччина вступила в нову добу свого існування, віддавши незмірно важну службу релігійному (а з тим і національному) українському життю, і включивши від цього часу в свою програму вповні свідомо — службу національним потребам українським в їх релігійній формі. Між козацькими домаганнями, між дезидератами, ставленими правительству козацчиною, майже незмінно фігурує від цього часу жадання гарантій для православної церкви — сього національного українського палядјума тих часів. Як одна з найбільш інтимних, найбільш близьких козацькому серцю потреб. Козаччина стає загально признаним, офіційним сторожем і протектором українського церковного — а з ним культурного і національного життя².

Грушевський часто підкреслював тісний зв'язок між етнонаціональною та релігійно-конфесійною свідомістю в Україні, але застерігав читача від неправомірного спрощення цієї проблеми. «Поняття національності, — писав Грушевський у статті «Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці», — таке елементарно ясне для нас в теперішній своїй формі — являється витвором дуже нових часів. В давніших часах воно звичайно скрізь підмінювалося поняттями іншими — фактами приналежности політичної, класової, релігійної, прикметами географічними, культурними³. Грушевський явно не вважав козацтво нацією, але вірив, що воно було тісно пов'язане з українською ідентичністю тих часів, і навіть надавав йому провідну роль в українському національному русі першої половини XVII століття⁴. Чи був він правий?

² Грушевський, *Історія України-Руси* (Нью-Йорк, 1956), Т. 7. — С. 389.

³ Михайло Грушевський, «Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці.» В кн.: Грушевський, *Духовна Україна*. — С. 143.

⁴ Я пояснюю вживання слова «нація» у вступі і керуюся обережним підходом до цього терміну, який застосовує Ігор Шевченко у своїх нарисах про історію української культури: «Говорячи про українську історію від часів Київської Русі до кінця XVII ст., ми відзначили ряд політичних та

В українсько-білоруських землях другої половини XVI століття накладання державних, адміністративних і релігійних кордонів сформувало своє рідну й досить тривку самосвідомість, яка поєднувала в собі низку політичних, етнічних і релігійних елементів⁹. Державно-політичний поділ земель колишньої Київської Русі поступово, але невпинно руйнував ідею єдності Русі, вироблену київською інтелектуальною елітою XI–XII століть. По обидва боки литовсько-монгольського кордону XIII–XIV століть нащадки київських володарів сформували окрему політичну свідомість і традицію. З остаточним розколом київської митрополії в XV столітті, на державний кордон між двома Русями наклався ще один – церковно-юрисдикційний. Наявність тривкого державного та церковно-юрисдикційного кордону, частково, спричинилася до того, що у свідомості українсько-білоруських еліт міцно утвердилася ідея окремішності Русі польської та литовської від Русі московської (Московії поль-

культурних чинників, якими можна пояснити виникнення, перед 1700 роком, окремої мовно-культурної і, в певному сенсі, політичної спільноти на території України, а також піднесення свідомості про окремість між її елітарними верствами. За браком іншого терміну ми й називаємо цю окремішність «національною», хоча й свідомі того, що, ужитий щодо ранніх століть, цей термін звучить дещо анахронічно» (Шевченко, *Україна між Сходом і Заходом*. – С. 199).

⁹ Про роль релігійного кордону у формуванні національної ідентичності див.: Hastings, *Construction of Nationhood*. – Р. 190. Грушевський, «Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці». – С. 143. Про проблеми руської ідентичності в ранньо-модерні часи див. такі праці: Miron Korduba, «Die Entstehung der ukrainischen Nation», *Contributions a l'histoire de l'Ukraine au VIIe Congres International des Sciences Historiques*. (Lviv, 1933). – С. 19–67; Іван Крип'якевич, «До питання про національну самосвідомість українського народу в кінці XVI – на початку XVII ст.», *УІЖ*, № 2 (1966). – С. 82–84; Teresa Chynczewska-Hennel, *Swiadomosc narodowa szlachty ukrainskiej i kozaczyzny od schviku XVI do polowy XVII w.* (Warszawa, 1985); вона ж, «The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossacks»; Sysyn, «Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century»; він же, «Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690»; він же, «The Cossack Chronicles and the Development of Modern Ukrainian Culture»; Frick, *Meletii Smotryts'kui*. – Р. 229–245; Mirosław Czech, «Swiadomosc historyczna Ukraińcow pierwszej polowy XVII w. w swietle owczesnej literatury polemicznej», *Slavia Orientalis* 38, № 3–4 (1989): 563–584.

ських та західноєвропейських трактатів). Водночас, існувало переконання в єдності та неподільності Русі литовської та польської, тобто сьогодношньої України та Білорусі⁶.

Люблінська унія 1569 року між Польщею та Великим князівством Литовським заклала один з перших каменів у підмурок майбутнього українсько-білоруського кордону та дезінтеграції спільної руської (українсько-білоруської) ідентичності. Люблінські ухвали не тільки встановили адміністративний кордон між Польщею та Литвою приблизно по лінії сучасного українсько-білоруського кордону, але також об'єднали в рамках Корони Польської давніші польські володіння – Галичину та Західне Поділля – з рештою українських земель на Сході. Отже, українські землі в другій половині XVI століття були відокремлені державним і церковно-юрисдикційним кордоном від московської Русі, адміністративним кордоном від литовської Русі та релігійним кордоном від Польщі.

Тогочасні руські автори часто визначали «Русь» не тільки в територіальних категоріях. Як виглядає, найуживанішим критерієм визначення руської спільноти був лінгвістичний⁷. В

⁶ Одним зі свідчень формування окремих «політичних ідентичностей» у московській і польсько-литовській Русі був той факт, що князя-емігранта Андрія Курбського його побратими-русини неодмінно вважали «московитом». Див.: Inge Auerbach, «Identity in Exile: Andrei Mikhailovich Kurbski and National Consciousness in the Sixteenth Century», *Culture and Identity in Muscovy, 1350–1584*, ed. A. M. Kleimola, G. D. Lenhoff (Moskau, 1997). Інтерпретацію політичних, етнокультурних, економічних і релігійних елементів ідентичності Московії XVI століття можна знайти в праці: Michael Khodarkovsky, «Four Degrees of Separation: Constructing Non-Christian Identities in Muscovy». там само. – Р. 248–266.

Про формування ідентичності, окремої від Московської Русі, в українсько-білоруських землях Великого князівства Литовського див.: Флора, «О некоторых особенностях». – С. 12–16

⁷ Словник Памви Беринди свідчить про трактування слова «народ» в етнолінгвістичних категоріях. «Народ» тут дорівнює «язику», а обидва терміни пояснює слово «люди». Див.: Беринда, *Лексикон словенороський Памви Беринди*, ред. В. В. Німчук (Київ, 1961). – С. 70. «Народ» є синонімом слова «язик» також у праці «Синоніма славеноросская», яку склав невідомий укладач на основі «Лексикону» Беринди. Див.: *Лексик. Лаврентія Зизанія. Синоніма славеноросская*, ред. В. В. Німчук (Київ, 1964). – С. 172.

супільно-політичному дискурсі говорили про окремий «руський народ», рівний до польської та литовської націй, але терміни, які вказували б на окрему державність і батьківщину (*natio, patria*), щодо Русі вживали рідко⁸. У XVI та XVII століттях руську ідентичність також позначали виразні релігійні характеристики. Етнічний елемент був тісно, майже неподільно, пов'язаний з релігійним; і народ, і церкву називали «руськими» не тільки іноземці, але й самі члени руської спільноти⁹.

Зв'язок між етнічністю та релігією набуває свого значення для Русі задовго до модерних часів унаслідок розташування на кордоні західного та східного християнських світів, і наявності сусідів-мусульман. У ранньомодерні часи, з огляду на відсутність спільних для всієї Русі державних інституцій, церква стала ідеальним визначальником руської ідентичності. Київська митрополія мала власну канонічну територію, власну ієрархічну структуру та окрему історичну традицію. Вона об'єднувала людей однакового або схожого етнічного походження, вживала слов'янську мову, яка була недоступна для чужинців, і дотримувалася власного (юліанського) календаря. Духівництво становило окремий соціальний стан, зацікавлений у збереженні всіх вищезазначених характеристик, оскільки руській церкві традиційно належала духовна влада над руським народом, і церква будь-яким коштом прагнула зберегти цю владу.

Якими могли бути наслідки Берестейської унії для розвитку руської ідентичності? Одним з таких наслідків могло стати накладання конфесійних кордонів на державні – «нормальна» для тогочасної Європи практика. В результаті Берестейської унії кордон між Річчю Посполитою та Московською державою міг

⁸ Див., наприклад, аналіз уживання цього терміну у творах Смотрицького: Frick, *Meletii Smotryts'kyi*. Р. 230–232. Слід зазначити, однак, що значення цих термінів не було усталено протягом тривалого часу, і слова «gens» і «natio» вживали навперемін. Наприклад, Станіслав Оріховський, автор знаного визначення «gente Ruthenus, natione Polonus», також писав про себе як «gente Scythia, nationa Ruthena» і називав «Русію» (Russia) своєю «вітчиною» (patria). Див.: Svsyn, «Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690». – Р. 97.

⁹ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 6. – С. 295–301. Про вживання термінів «руський» і «московський» у Пьотра Скарги див.: Плохий, *Папство и Украина*. – С. 13.

перетворитися на конфесійний, тобто, католицько-православний, а кордон між католицькою Польщею та православною Руссю мав усі підстави перетворитися з міжконфесійного на кордон між двома обрядами католицької церкви. Принцип «*Cuius regio, eius religio*», проголошений Авісбурзьким собором 1555 року, відбивав не тільки формулу тогочасного німецького компромісу, але й засаду вирішення всіх європейських конфліктів між конфесіями та державами.

Берестейська унія, однак, не призвела до простого пересування конфесійного кордону. Внаслідок багатьох причин Русь розкололася, а утворення окремих ієрархій провело новий кордон вже не по територіях, а по душах русинів. Виникла прикра, але аж ніяк не унікальна ситуація: релігійні поділи та війни у Франції, Тридцятилітня війна в Центральній Європі та поширення протестантизму в Речі Посполитій мали схожі наслідки для французів, німців і поляків. В Україні спричинений Берестейською унією церковний поділ наклався на вже наявні поділи політичного, культурного та етнічного характеру. Зваживши на ту роль, яку релігійно-конфесійний елемент відігравав у свідомості руського ранньомодерного суспільства, не дивно, що накладання нового поділу на старі кордони спричинило, кінець кінцем, виникнення та розвиток нових моделей культурної та етно-національної ідентичності Русі.

Події реформації та католицької реформи в країнах Західної та Центральної Європи продемонстрували, що церковні конфлікти та примирення можуть бути так само потужним чинником у творенні модерної національної свідомості, як і географічні бар'єри та державні кордони. Реформація та контрреформація спричинили також конфесіялізацію європейських суспільств, яка означала, серед іншого, поділ єдиної католицької церкви на кілька церков і вироблення ними окремих ідентичностей. У пост-берестейській Україні вона означала творення нових релігійних свідомостей, які визначалися вже не належністю до колись єдиної руської церкви, а лояльністю до однієї з наднаціональних конфесій – православ'я, католицизму, або якогось відламу протестантизму.

Нова свідомість формувалася як відповідь на виклик, що його «захланна» православна Русь отримала з реформаційного та контрреформаційного таборів. Виклик протестантів дався взнаки

раніше за католицький. Він хоча й не спричинив серйозної полемічної боротьби (особливо, якщо порівняти її до зливи релігійної полеміки, яка супроводжувала укладення Берестейської унії), але був добре відчутний на Русі. Ще в 60-х роках XVI століття львівські православні священики нарікали на переходи православних на протестантизм, а чимало колишніх православних родин з-посеред втрачених оздоб «восточної церкви» «Треносу» Мелетія Смотрицького, покинули православ'я саме заради різних протестантських течій. Зміна конфесії майже автоматично призводила до зміни ранньомодерної національності. Наприклад, як відзначав Януш Тазбір, полонізація волинської шляхти відбувалася саме через діяльність реформаційної церкви «Братів Польських»¹⁰.

Агітація на користь укладення київською митрополією церковної унії з Римом, яку розпочали в 60-70-х роках XVI століття Бенедикт Гербест і Пьотр Скарґа, стала першим викликом православної Русі з боку католицької контрреформації. І хоча православні забарилися з відповіддю, принаймні, на двадцять років, книжка Скарґи започаткувала полеміку, яка назавжди змінила уявлення Русі про себе та своїх сусідів. Обставини боротьби між православними й уніятами за духовну та матеріальну спадщину колись єдиної київської митрополії змушували обидві сторони підкреслювати свою відданість минулому та руській традиції. Без цього годі було сподіватися на успіх у руському середовищі – коли йшлося про правочинність, або у взаєминах з королівською владою – у справі майнових конфліктів. Усі привілеї XIV–XVI століть

¹⁰ Див. Януш Тазбір, «Общественные и территориальные сферы распространения польской реформации», *Культурные связи народов Восточной Европы*. (Москва, 1976). С. 114–131. Про покатоличення української шляхти див.: Олег Мальчевський, «Полонізація української шляхти (1569–1648)», *Україна в минулому* (Київ – Львів, 1992), вип. 1. - С. 37–53, а також праці Генрика Литвина (Henryk Litwin), «Katoliczacja szlachty ruskiej, 1569–1647: Stosunki wyznaniowe na Kijowszczyźnie i Braclawsczczyźnie», *Przegląd Powszechny* 10 (1985):, 58–70; він же, «Catholicization among the Ruthenian Nobility and Assimilation Process in the Ukraine during the Years 1569–1648», *Acta Poloniae Historica* 55 (1987): 57–83; він же, *Napływ szlachty polskiej na Ukrainę, 1569–1648*. Литвин стверджує, що культурна полонізація була передумовою переходу руської шляхти на римо-католицизм.

литовські князі та польські королі надавали «руській» церкві та «руському народові», а тому, щоб зберегти право покликатися на ці привілеї, обидві партії мали доводити свою «руськість». Теоретично православні були в кращій позиції щодо захисту своїх прав на «старовину» та руську ідентичність. Тому їхня політика міцно спиралася на старі привілеї, які гарантували права Русі та її релігії, і надавали можливість постійно звинувачувати уніятів у запровадженні «новизни» та в зміні старої релігії¹¹.

Уніяти, на загал, активно виступали проти зусиль своїх опонентів спростувати їхні претензії на руську ідентичність. Уніятська еліта чітко розрізняла своє руське походження та конфесійну належність. Якщо православна верхівка постійно говорила від імені всього руського народу, то уніятський нобілітет ніколи на це не претендував, репрезентуючи, радше, ту частину польсько-литовської шляхетської політичної нації, що була свідомо свого руського походження. Православні теоретично визнавали можливість поділу Русі на православну та католицьку частини, але відмовляли русинам-уніятам у будь-якому праві на руську юридичну та культурну спадщину¹². Серед православних,

¹¹ Див., наприклад, характеристику православ'я як «старожитности отцовское» та «старини церковное», а унії як «новотинни» та «новотної прелести» в окружній грамоті митрополита Іова Борецького з грудня 1621 року: Голубев, *Митрополит Петр Могила*, Т. 1, прил. – С. 263. Ототожнення унії з новиною, а православ'я зі старовиною можна зустріти не тільки в писаннях Борецького. «Набоженством старим руським» називав православ'я також один з його протестантських патронів на Литві князь Криштоф Радзивіл (там само. – С. 364), а Касіян Сакович «новиною» називав унію у «Віршах на жалосний погреб Петра Конашевича Сагайдачного» («... за віру готов ест правий християнин Умирати, а не дасть ся привести до новин.» Див.: *Українська література XVII ст.* – С. 230). Про тісну асоціацію старовини з позитивними рисами та «новини» з негативними у свідомості людей початку XVII століття див.: Михайл Кром, «Старина как категория средневекового менталитета (по материалам Великого княжества Литовского XIV – начала XVII вв.)», *МУ* 3(1994): 68–87.

¹² Характерною в цьому стосунку є позиція Іова Борецького яку він висловлює в листі до князя Криштофа Радзивілла з 24 (14) червня 1621 року: «якщо ж ім [уніятам-С.П.] сподобалася римська віра, то нехай к.й.м. зволить спровадити їх від нас до своїх: щоб зволив наказати видати універсали і залишити при нас наші духовні належності згідно старих прав і звичаїв». (Юрій Мицик, «Із листування українських письменників»

можливо, тільки Мелетій Смотрицький намагався розірвати жорсткий зв'язок між Руссю та конфесійною належністю, стверджуючи, що не релігія, а народження і кров роблять русина русином¹³.

Розкол невідворотно ставив на порядок денний обох руських церков необхідність вироблення нової самоідентифікації, окремишньої від тієї, яку мала, або на яку претендувала протилежна сторона. Однією з проблем, яка потребувала негайного вирішення, була назва двох руських релігійних спільнот, які утворилися в результаті Берестейського розколу. Відновлена 1620 року православна ієрархія називала своїх вірян «православними русинами», людьми «святого старожитнього східної... церкви визнання славного російського народу», народом «християнським православним російським», «народом російським православія восточного» тощо¹⁴. В цих самоназвах важливе місце посідав конфе-

полемістів 1621–1624 років», *ЗНТШ*, Т. 225 (Львів, 1993). – С. 320–321). Православні явно вважали уніятів зрадниками цілого руського народу. В одній з протестації 1621 року Борецький зазначає, що уніятські владики, «приймавши незаконно унію з костюлом римським проти волі й без відома всього народу руського» припинили бути «законними пастирями і зверхниками народу руському» (там само. – С. 328).

¹³ Див. текст «Верифікації невинности» (1621 р.) в кн.: *Collected works of Meletij Smotryc'kyj*. – Р. 384. Пор. М. В. Дмитриев, «Уния и порожденные ею конфликты в осмыслении лидеров униатского лагеря», *Брестская уния 1596 г.*, 2: 105–106. Наприкінці 1623 року, в листі до Андрія Мужилівського, Смотрицький так висловив свою мрію про поєднання православної та уніятської Русі: «... прошу, аби він [Бог] не дозволив засипати моїх очей землею матері моєї раніше ніж ... наді мною грішним одними устами і єдиним серцем далекі тепер, а на той час близькими ставши і два як один руські митрополити заспвали: "Останні привітання віддаймо брату померлому"». (Юрій Мицик, «Із листування українських письменників-полемістів 1621–1624 років». – С. 341–342.). Водночас, той самий Смотрицький у своїх листах та полемічних творах нерідко ототожнює православних з усім руським народом, а православну церкву називає руською без будь-яких додаткових характеристик. Див. лист Мелетія Смотрицького до Лаврентія Древинського з вересня 1628 року та написану ним того самого місяця «Протестацію» в кн.: Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т. 1, прич. С. 317–351.

¹⁴ Серед цих визначень були «благопослушніє... великоименитаго російського роду... церкви святія восточнія» та «святого сторожитного восточнег... церкви визнання славного російського народу люди». Див.:

сійний складник – підкреслення належності руської православної церкви до ширшої «всходньої» спільноти. Уніяти, натомість, і прийнятою назвою, і полемікою з православними досить ефективно пов'язували себе з ширшим католицьким світом. Конфесіялізація свідомости, в такий спосіб, поглиблювала процес творення на Русі окремих етно-конфесійних ідентичностей¹⁵.

Участь козаків 1620 року у висвяченні нової православної ієрархії та їхня підтримка однієї зі сторін конфлікту спричинила потребу переосмислити позицію козацтва в руському суспільстві та пояснити його нову роль як суспільству, поділеному на два ворожі табори, так і королівській адміністрації та польсько-литовській шляхетській еліті, яка активно виступала на сеймах та активно впливала на перебіг релігійного конфлікту в руських землях. Зміна соціального, релігійного та етнокультурного образу козацтва в руських і польських уявленнях того часу є головним предметом цього розділу.

Шляхетська нація

«Конфесіялізація» козацтва, тобто його репрезентація в очах тогочасного суспільства як легітимного члена православного блоку, становила завдання, не позбавлене труднощів.

Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т. 1, прил. – С. 261–262, 264, 279, 310, 311 прим.

¹⁵ Уніятський митрополит Рутський приймав термін «уніяти» щодо своєї пастви, але взамін вимагав, щоби православні називали себе «схизматиками». У своїх творах Рутський робив цікаве розрізнення між «релігією», яку він тлумачив як «обряд», і «вірою», що для нього була тотожна «конфесії» (Див.: «Sowita wiņa» в кн.: *Архив ЮЗР* [1887], Ч. I, Т. 7. – С. 493–494; про це див.: Дмитриев, «Уния и порожденные ею конфликты». – С. 60–61). Аргументи на користь унії руської церкви з Римом ретельно розробив Лев Кревза (1617): *Lev Krevza's «A Defence of Church Unity» and Zaxarija Kopystens'kyj's «Palinodia.»* Translated with a Foreword by Bohdan Struminski. [= *Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English translations. Vol. 3. Pt. 1.*] (Cambridge, Mass., 1995). – Р. 1–156. Кревза приділив чимало уваги доведенню права папи на верховну владу над усім християнським світом. Це була істотна зміна порівняно з позицією Іпатія Потія, який у полеміці зі Стефаном Зизанієм стверджував, що він не захищатиме папу, оскільки католики мають для цього досить власних учених; натомість він зосередиться на своїй рідній Русі. Про це див.: Дмитриев, «Уния и порожденные ею конфликты». – С. 97, 116.

З католицького боку, хоча уніяти, на загал, не боролися за залучення козацтва до свого табору, Рим, шукаючи союзників у своїй антиосманській боротьбі, а також деякі польські публіцисти – автори «турцк» (антиосманських памфлетів), надалі вважали козаків радше частиною християнського світу, ніж представниками ворожої конфесії. З православного боку, інтеграція козацтва до православного світу зустріла спротив решток князівських родів та української шляхти, які заперечували право «запорозьких розбійників» репрезентувати інтереси православної церкви та цілого «народу руського» перед королем.

Козаки не були першою нешляхетською групою, яка взяла на себе функцію захисту прав «народу руського» та його релігії. Першою такою групою стало об'єднане в братства українське міщанство. Однак зусилля братств у цій ділянці відкинула, або й засудила перед-берестейська ієрархія. Православна ієрархія «Теофанового свячення» була в принципово інакшому становищі порівняно зі своїми попередниками з кінця XVI століття. Вона не могла сподіватися на підтримку короля, князів, або на серйозну допомогу з-поза меж Речі Посполитої, і не тільки прийняла, але й усіляко вітала нову роль «худородної» козаччини як представника та захисника Русі та її релігійних свобод.

Шляхетська концепція Русі, або «народу руського», як і шляхетська концепція польської та більшості інших ранньо-модерних європейських націй, мала виразний становий характер¹⁶. Вона ґрунтувалася на відродженій острозькими та київськими інтелектуалами традиції великокняжого Києва та на руській інтерпретації Люблінської унії 1569 року, згідно з якою король гарантував князям і шляхті – «обивателям» руських земель – недоторканість руської релігії. Отже, права історичні, які походили від давнього Києва, та політико-правові, які походили від Люблінської унії та гарантували недоторканість релігії, поширювалися, за цією концепцією, тільки на князівсько-шляхетську Русь. Інші суспільні стани не були частиною «народу руського», або, в цьому контексті, частиною Русі з правового погляду. Така позиція мала певну логіку, адже в шляхетській державі, якою була

¹⁶ Про розвиток національних ідентичностей в ранньо-модерній східній Європі див.: Janusz Tazbir, «Polish National Consciousness in the Sixteenth to the Eighteenth Century», *HUS* 10, № 3- 4 (December 1986). – P. 316- 335.

Річ Посполита, саме шляхта могла представляти, і справді, до певного часу найефективніше представляла інтереси цілої Русі.

У другій половині XVI століття князівська та шляхетська опозиція знайшла вияв в активному застосуванні результатів так званої «правової та історичної революції середини XVI століття». За визначенням Джона Еліота, ця революція означала відмову європейських інтелектуалів від застосування римського права на користь відродження звичаєвого права, яке повернуло собі колишнє значення й авторитет і стало потужним зняряддям у боротьбі аристократії проти наступу абсолютної монархії. Як пише Еліот, «цей “аристократичний конституціоналізм” кінця XVI століття вважали, принаймні, спершу, зняряддям захисту. Але слід було тільки почати, і виявилось, що історичні права можна поширювати майже безмежно»¹⁷.

Претензії, ґрунтовані на старих привілеях і традиційних правах Русі та «руської віри», були потужною зброєю в арсеналі князя Острозького та близьких до нього полемістів. Проте в посиланнях Острозького та його вченого гуртка на історію можна розглядіти не тільки «аристократичний конституціоналізм», але й феномен, що його можна приблизно визначити як «династичний легалізм». Цим терміном позначено зусилля представників аристократичних кланів не тільки обмежити владу певного короля, але й самим висунути претензії на королівську корону, посилаючись на власні династичні права. Справжня чи навіть уявна належність до династії, яка колись керувала суверенною державою, але втратила владу, коли країна загубила незалежність, мала неабияке значення в тогочасній Європі. Південні та західні слов'яни, котрі втратили свою незалежність внаслідок агресії турок-османів або Габзбурзької монархії, плекали легенди

¹⁷ Див.: Elliott, *Europe divided*. – Р. 92. Про поширення руської ідентичності серед князівської та шляхетської еліти XVI–XVII століття див.: Наталя Яковенко, «Родова еліта – носій “континуїтету реалій” між княжою Руссю і козацькою Україною», *Сучасність* № 1 (1994). – С. 118–124; Frank E. Sysyn, «Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century»; він же, «Regionalism and Political Thought in Seventeenth-Century Ukraine». Про ставлення до минулого та нове відкриття давньоруської спадщини в ранньомодерній Русі див.: Грушевський, *Історія української літератури*, Т. 4 – С. 298–301; Кром. «Старина как категория средневекового менталитета»; Олексій Толочко «“Русь” очима “України”».

та перекази про відродження втраченої державности, яке пов'язували з представниками династії колишніх правителів цих земель.

В Україні XVI століття саме рід Острозьких найактивніше намагався пов'язати своє походження з часами Київської Русі та претендував на близьку спорідненість із династією Рюриковичів. Такі претензії знайшли своєрідне відлуння в панегіриках, присвячених князеві Костянтину Костянтиновичу (Василю) Острозькому¹⁸. У цих творах помічаємо цікаву тенденцію пов'язувати діяльність князя Костянтина Острозького з часами Київської Русі та порівнювати його заслуги із заслугами Володимира Великого. Як виглядає, Костянтин (Василь) Острозький не успадкував інтерес до традицій Київської Русі від свого батька – видатного політичного та військового діяча, гетьмана Великого князівства Литовського Костянтина Івановича Острозького. Цей інтерес був, радше за все, «новотвором» другої половини XVI століття. Свідчення цьому знаходимо, порівнюючи тексти, присвячені уславленню старшого та молодшого Острозьких – Костянтина Івановича та Костянтина Костянтиновича.

У так званому «Волинському короткому літописі», завершальна частина якого являє собою панегірик князеві Костянтину Івановичу Острозькому, з нагоди його перемог над військами Великого князівства Московського зазначено:

Прирвнани есте великим, храбрим рицерем славного города Родоса, котрии их своим мужеством многии замки христьянскии от поганських рук впокоиини чиняють. Вашего мужества отпором таковому силному пану, тое ж слави и чести сподобился есте, тою вашею послугою господарю твоему, великому королю Жикгимонту радость вчинил еси. За таковии вчинок не толко здешних великих столечних городов на них седети достоин еси, але и самого божьяго града Иерусалима достоин еси владети¹⁹.

¹⁸ Костянтину Острозькому присвячено розлогу літературу. Огляд найважливіших праць подають Микола Ковальський («Острозький кн. Василь-Костянтин Костянтинович (1526 (1527)–1608)», *Острозька Академія XVI–XVII ст.* – С. 129–130) та Тереса Хинчевська-Геннел (Teresa Chynczewska-Hennel, «Ostrogski, Konstanty Wasyl, książę (ok. 1526–1608)». – S. 489–95. Найновшим біографічним дослідженням є книжка: Kempa *Konstanty Wasyl Ostrogski*.

¹⁹ «Волинская краткая летопись», в кн.: ПСРЛ [=т. 35, *Летописи белорусско-литовские*] (Москва, 1980). – С. 126.

Вшановуючи старшого Острозького, літописець, отже, досить відверто говорить про його амбіції сісти в стольному граді, але цю тезу він не підкріплює, здавалося б, природними в цьому контексті посиланнями на його походження з князівського роду часів Київської Русі. Немає в літописі й порівнянь Костянтина Івановича Острозького з київськими князями, натомість бачимо паралелі з персонажами Біблії та героями стародавнього світу, і, нарешті, згадку про польського короля та Великого князя Литовського Сигізмунда I як зверхника Острозького.

Цілковито інакшу ситуацію бачимо в панегіричній літературі, що присвячена Костянтині (Василю) Острозькому. У вірші «Всякого чина православний читателю», вміщеному в Острозькій Біблії (1581), його автор, Герасим Смотрицький, виразно пов'язував діяльність Костянтина Острозького з часами Київської Русі, порівнюючи заслуги свого патрона із заслугами київських князів Володимира та Ярослава. Основою для цих порівнянь було схоже ставлення князів до православної церкви, про що виразно говорить такий уривок з вірша Смотрицького:

Владимер бо свой народ крещенієм просвітил,
 Константин же благоразумія писанієм освітил.
 Тогда многобожіе упразднися идольскія лести,
 Нині же славится божество єдиной власти.
 Ярослав зиданієм церковним Київ и Чернигов украси,
 Константин же єдину соборную церков писанієм возвиси²⁰.

Такі аналогії та паралелі мали виразне політичне забарвлення, якщо взяти до уваги, що Костянтин Острозький претендував на пряме походження від київських князів Рюриковичів, і його розглядали як одного з можливих кандидатів на польський

²⁰ Герасим Смотрицький, «Всякого чина православний читателю...». В кн.: *Українська література XIV–XVI ст. Апокрифи. Агіографія. Паломницькі твори. Історіографічні твори. Полемічні твори. Перекладні повісті. Поетичні твори*, ред. В. Л. Микитась (Київ, 1988). – С. 461. У тому самому вірші маємо також іншу цікаву характеристику Острозького як продовжувача справи своїх предків – київських князів та протектора православної церкви: «Нині же Константин, Острозькоє княжа, єго же Бог сам избра, яко вірна стража. Праотець своїх изволеню православныхъ вѣры, в нем бо ся показали Божественныя дари» (там само).

королівський престол. Свого часу Ян Крайцар, аналізуючи діяльність князя Острозького та його зв'язки з Римом у 1582–1584 роках, писав про «Константинів комплекс» Василя-Костянтина, маючи на увазі літературні порівняння Острозького з засновником Константинополя – римським імператором Константином Великим²¹. Мабуть, не менше, якщо не більше, підстав є для того, щоб говорити про «Володимирів комплекс» Острозького, беручи при цьому до уваги той факт, що руські автори нерідко порівнювали Володимира Великого з Константином Великим. Захарія Копистенський у спеціальному розділі «Палінодії» (1622), що був присвячений Костянтинові Острозькому, як і Герасим Смотрицький, порівнював його з князем Володимиром. При цьому він нагадував, що Володимир, як і Острозький, мав у хрещенні ім'я Василь: «Княжа Острозькоє, Василій Костянтинович. рожай свой з благословенного яфето-роського покоління провадить: пресловутого Володимира, в святом крещенні Василя, монархи великого і Даніїла, княжат роських, власний потомок...»²².

Як свідчать сучасні генеологічні дослідження, дуже сумнівно, що рід Острозьких був справді сполучений з Рюриковичами. Висловлено гіпотезу, що цей рід був литовського походження (належав до однієї з гілок Гедиміновичів)²³, і не постає сумніву, що за нових обставин книжники XVI–XVII століть могли вибудувати генеалогію Острозьких в абсолютно іншому напрямку. Острозьких можна було пов'язати з литовськими великими князями, чи, скажімо, з династіями правителів Центрально-Східної Європи. Між тим, українські інтелектуали представляли Острозького тільки як нащадка київських князів. Така генеалогія підкреслювала незалежність влади Острозьких від влади польських королів і литовських князів, і потенційно загрожувала їм і тим уявною спорідненістю Острозьких з останніми Рюриковичами на московському престолі.

²¹ Див.: Jan Krajcar, «Konstantin Basil Ostrozskij and Rome». – Р. 193–214.

²² Захарія Копистенський, «Палінодія», в кн.: *Українська література XVII ст.* – С. 102.

²³ Див.: Яковенко, *Українська шляхта.* – С. 87–94, 276–277. Огляд історіографічної дискусії про походження роду Острозьких див. у статті: Лев Войтович, «Родина князів Острозьких», *ЗНТШ* 231 (1996): 355–367, тут С. 355–358.

Європейська історична та правова революція середини XVI століття та поновлений інтерес до православної традиції давали майже необмежені можливості для висловлення, формулювання та легітимації активної опозиції Острозького щодо підтриманої королівською владою церковної унії 1596 року. На перший погляд, Острозький та інші православні князі програли своє протистояння з королівською владою: Берестейський собор відбувся, і унію київської митрополії з Римом було проголошено та частково втілено в життя, а самі князівські родини або вимерли або втратили свою опозиційність до короля й покинули православну церкву. Водночас, із погляду подальшого існування православної церкви, програш був тільки частковим, оскільки Острозькому та його прибічникам з-посеред шляхти, духівництва та міщан таки вдалося зберегти православну церковну структуру. В перші десятиліття XVII століття вона змогла вистояти в боротьбі з підтриманою королем уніятською церквою значною мірою завдяки діям представників середньої та дрібної шляхти.

Шляхетська Русь першої половини XVII століття виробила власну модель руської нації, підкреслюючи не династичні зв'язки з князями Київської Русі, а юридичні права, що їх руська шляхта отримала в результаті Люблінської унії. Але попри ці відмінності, руську шляхту та представників князівських родів об'єднувала безкомпромісна опозиція щодо будь-яких змін у становій моделі руської нації. Найцікавіше, що такий жорсткий підхід поділяла руська шляхта по обидва боки релігійного поділу. І православні, і уніятські шляхтичі відкидали претензії нешляхетських соціальних груп репрезентувати руський народ і релігію перед зовнішнім світом. Найтиповіші аргументи до цього можна знайти в полемічних трактатах початку 1620-х років, появу яких спричинило висвячення нової православної ієрархії восени 1620 року.

З православного боку ми маємо кілька тогочасних документів, які висвітлюють ставлення шляхетського загалу до висвячення нової ієрархії. Всі вони перелічують кривди, яких зазнали православні внаслідок церковної унії, та підкреслюють права Русі²⁴. Найцікавішим серед цих документів є «Суплікація оби-

²⁴ Див. характеристику православних творів того періоду та розлогі цитати з них див. в праці: Грушевський, *Історія української літератури*, Т. 6 (Київ, 1995). – С. 202–206, 275–291.

вателів стану шляхетського» (1622)²⁵. Автори «Суплікації» побудували свою концепцію захисту православної церкви на обороні прав і прерогатив шляхетського стану, що їх гарантували польські королі, починаючи з Люблінської унії. З цією метою вони створили ідеалізовані, прихильні до Русі образи Сигізмунда Августа та Стефана Баторія, зображаючи їх як гарантів і протекторів прав руської релігії. Щодо розвитку руської політичної свідомості, найцікавішим аспектом «Суплікації» була авторська інтерпретація Люблінської унії та політичного об'єднання, яке вона започаткувала. В очах руських шляхтичів то була унія трьох вільних і рівних націй – Польщі, Литви та Русі. Підкреслюючи права Русі, автори «Суплікації» відзначають, що «... руський народ і доти то мав, а не через інкорпорацію тільки набув, що ми зістаємось народом вільним, польському народові у всім рівним!»²⁶. Повсюди в цьому документі, протиставляючи політичну (Люблінську) унію церковній (Берестейській), вони твердять: «Поки що стоїть повна згода горожанської унії на оборону цілоти вітчизни, свобід, прав і вільностей всіх трьох народів, – нехай буде викинена з-посеред їх та кість незгоди – тої фіктивної унії. ... Нехай Польща, Литва і Русь з ними разом краще перед шкодою до розуму візьмуться»²⁷. Фактично, православна шляхта спробувала вкласти в Люблінську унію такий сенс, якого в ній зовсім не було, і в цій інтерпретації, яку спробувала накинути урядові, перетворила Річ Посполиту двох націй (поляків і литвинів) на Річ Посполиту трьох націй – поляків, литвинів і русинів.

«Суплікація» спиралася на понад двадцятип'ятирічний досвід боротьби за права православної шляхти, застосовуючи аргументи з попередніх полемічних творів²⁸. Схожі ідеї розвивав у своїх

²⁵ Польський текст суплікації див. у виданні: Lipiński, *Z dziejow I'krainy*. – S. 99–111. Український переклад уривків із «Суплікації» див. у книжці: Грушевський, *Історія української літератури*, Т. 6. – С. 272–290.

²⁶ Lipiński, *Z dziejow Ukrainy*. – S. 101.

²⁷ Там само. – S. 110.

²⁸ Автори «Суплікації», наприклад, активно вживали як аргумент проти королівської влади закид, відомий ще з писань Щесного Гербурта (1606 р.), ніби влада змагається до того, щоб «на Русі не було Русі». Див.: Грушевський, *Історія української літератури*, Т. 6. – С. 278–279. Порівн. з текстом «Розмислу про народ руський» Яна Щесного-Гербурта в кн.: *Українські гуманісти епохи Відродження*. Т. 2. – С. 173–177.

творих Мелетій Смотрицький²⁹. Київський митрополит Йов Борецький у своїй протестації 1621 року також відзначав, що унія поставила під загрозу добрі стосунки між Польщею та «старожитною Руссю». Він посилався на права, що їх надали руському народові монархи та князі Русі та навіть говорив, стосовно поточної ситуації в Річчї Посполитій, про окремі Руське та Литовське князівства³⁰. У другому варіанті «Протестації» Борецький посилався, крім «християнської природженої свободи», також на «постанову унії Київського князівства з Кораною року 1569»³¹. З вищенаведеними поглядами авторів «Суплікації» перекликалися ідеї волинського шляхтича Лаврентія Древинського, виголошені на сеймі 1621 року³². Як і автори «Суплікації», Древинський ані захищає, ані засуджує нову ієрархію або участь козаків у її висвяченні. Він узагалі не згадує нових ієрархів. Це, як здається, свідоме мовчання дуже симптоматичне та промовисте, зваживши на те, що інші джерела свідчать про підтримку висвячення нової ієрархії з боку волинської та київської шляхти восени 1620 та навесні 1621 року³³. Наполягання на правах Русі й мовчання про нову ієрархію та козаків свідчать, з одного боку, про те, що православна шляхта їх підтримала, а з другого – про намагання православних авторів дотримуватися букви закону й не асоціюватися – бодай публічно – з незаконним висвяченням і несанкціонованими діями козаків. Ясно, що за таких умов православні автори уникали прямого обговорення легітимності нової ієрархії, воліючи оскаржувати легітимність ієрархії уніятської. За іронією долі, і промова Древинського, і «Суплікація» містили тезу, яка підважувала легітимність нової ієрархії.

Обидва документи були дуже критичні щодо кітких уніятських ієрархів – не шляхтичів за походженням. «Хто того на очі

²⁹ Див.: Frick, *Meletij Smotryc'kyj*. Р. 237.

³⁰ Див.: Жукович, «Протестация». С. 139, 145, 147-148.

³¹ Див.: Мицик, «Із листування». С. 327. Насправді Київське князівство було ліквідовано 1470 року, і на час Люблінської унії не існувало, але в історичній традиції, очевидно, в 1620-х роках воно ще було цілком живе.

³² Уривки з промови Древинського див. у книжці: Грушевський, *Історія української літератури*, Т. 7. – С. 347.

³³ Див. «Летопись монастыря Густынского», *ЧОИДР*, 1848, кн. 4, Материалы отечественные. – С. 13.

не бачить, що нинішній перемиський владика, прізвищем Шишка, родився з свинаря, і рідний брат батька його і тепер сидить на волоці в Хлопушах в підданстві київського воєводи?» запитуює Древинський³⁴. Не менш критично Древинський та автори «Суплікації» характеризують інших ієрархів, зокрема Йосафата Кунцевича, чиє шляхетство вони ставлять під сумнів³⁵. Робити такі закиди тоді, коли більшість православних єпископів також мали сумнівне шляхетське походження, було більше ніж необачно, але цілком логічно, якщо аргументація спиралася на ідеї прав шляхетської Русі, лояльність до якої зберігали автори цих документів. Отож православна шляхта де-факто надавала підтримку новій ієрархії, але де-юре, спираючись на власні традиції політичної думки, відмежовувалася від тієї самої ієрархії та ставила її в дуже незручне становище³⁶.

У який спосіб не православна руська шляхта бачила взаємини між соціальним і релігійним компонентом у структурі руської нації? У 1621 році Мелетій Смотрицький спробував привабити

³⁴ Цит. за: Грушевський, *Історія української літератури*, Т. 6. – С. 205.

³⁵ Там само. – С. 205-206.

³⁶ Торкаючись питання про православну ієрархію (не нововисвячену, а, так би мовити, ідеальну), автори «Суплікації» стверджували, що владика має спешу обирати шляхта, а потім представляти король для висвяти патріархові. Така вимога ставила фактично в нелегальне становище нову ієрархію, адже, як на це звернув увагу ще Михайло Грушевський, «владики Теофанового свячення не пройшли цієї законної процедури, так як її сформулювали самі автори «Суплікації», – вони не були презентовані королеві, не були подані ним патріархові!» Див.: Грушевський, *Історія української літератури*, Т. 6. – С. 290–291.

Погляди православної шляхти на справу обрання майбутніх єпископів саме шляхтою і саме зі шляхетського середовища найкраще представлено в документації, породженій багатолітньою боротьбою перемишльської православної шляхти проти накинutoго їм королівською владою уніятського єпископа Атанасія Крупецького. У листі до польського короля з квітня 1611 року шляхтичі відкидали кандидатуру Крупецького, чоловіка, «в землі нашій Перемиській та й у всьому Руському воєводстві перед тим нечуваного, небаченого та незнайомого» і просили подати «з посеред нас чоловіка годного на єпископа». (Голубев, *Митрополит Петр Могила*, Т. 1, прил. – С. 190–92). Ясно, що обрання невідомо яким колом людей у Києві єпископів для цілої Русі не могло бути цілком прийнятне для руської шляхти поза межами Київського воєводства.

цей елемент Русі на свій бік, присвятивши друге видання своєї «Верифікації невинности» представникам колись православних родів: Янушеві Скумину-Тишкевичу, Адамові Хрептовичу, Миколі Тризні та Юрію Мелешку³⁷. Відповідь на цей заклик не забарилася, бо того самого року було видано «Лист до ченців віленського монастиря»³⁸ авторства тих самих достойників. У «Листі» католицько-уніятська Русь виклала власні погляди на нову православну ієрархію та її національну риторичку.

Для початку, автори «Листа» відмовили православній ієрархії в праві говорити від імені цілого руського народу. Цю відмову можна розглядати як спробу дистанціюватися від незаконних дій православного єпископату (звернення до авторів «Листа» у вступі до книжки Смотрицького ставило їх у дуже незручне становище), а також вивести неправославну шляхту з-під «вогню» держави та польсько-литовського католицького суспільства, адже звинувачення в підтримці нової ієрархії та «зраді» часто висували проти Русі в цілому. Найважливішим аспектом цього заперечення була спроба авторів розірвати зачароване коло жорсткого поєднання Русі етнічної з Руссю православною. «Нарід шановний руський чим винний за справи тих ваших охотників до церковних урядів? Ми через предків наших походимо з руського народу, але ні нас, ні потомства тих (родів), котрих ви вичислили в тім «Ляменті»... не обходить (справа ваша)», – писали автори «Листа»³⁹.

Борецькому, Смотрицькому та в їх особі всім членам нововисвяченої ієрархії було відмовлено в праві представляти всю Русь не лише тому, що Русь не мала конфесійної єдності (на це вказувало вищенаведене посилання на перелік руських родів, які покинули православ'я, в «Ляменті», тобто «Треносі» Смотрицького), але й тому, що вони нібито не були шляхетного походжен-

³⁷ Див. фототипічне видання «Верифікації невинности» (1621 р.) в кн.: *Collected works of Meletij Smotryc'kyj*. – Р. 384.

³⁸ Див. передрук цієї публікації: «Лист до законників Виленского Свято-Духовского монастыря», з кн.: *АЮЗР* (1914). Ч. 1, Т. 8. – С. 732–736. Грушевський подає докладну характеристику «Листа» в кн.: *Історія української літератури*, Т. 6. – С. 252–255.

³⁹ Цит. за: Грушевський, *Історія української літератури*, Т. 6. – С. 253. Про існування комплексу меншовартости та самозневажливі характеристики серед істотної частини руської еліти див.: Frick, «Foolish Rus'».

ня і, як «виродки з черні», не могли належати до «народу руського» в князівській і шляхетській інтерпретації цього терміну. У своїх нападах на нешляхетних ієрархів іншої церкви уніятські автори «Листа» були так само нетолерантні й агресивні, як і їхні противники – православні шляхтичі. «Яка ж то «дина кров» – наша шляхетська з плебеями? Яке споріднення з хлопством?» – читаємо в листі. – «Ви єднаєтеся в крові і рівняєтеся походженням з старинними руськими фаміліями, що ви теж Русь з простого вашого походження, це дурна і незгідна з чернечою скромністю претензія»⁴⁰. Уніяти, на відміну від православних, які написали «Суплікацію», зачепили у своєму посланні також козацьку проблему. Зваживши на час написання «Листа», вони підійшли до цієї справи дуже обережно: після поразки під Цецорою (1620) козацькі загони були необхідні для майбутньої війни проти османів, тому їхньої підтримки шукали найвищі урядники Речі Посполитої, і навіть сам король. У «Листі» козаків зображено рицарським народом, який мимоволі став знаряддям нововисвяченої ієрархії та, діючи за її вказівками, висував до короля вимоги від імені всього руського народу. Хоча в цьому випадку найбільшим винуватцем зображено православну ієрархію, також цілком виразно було засуджено й відкинуто ідею козацького втручання в церковні справи та припущення, ніби козаки можуть репрезентувати інтереси «народу руського». Ба більше, «Лист» вказував на те, що уславлення козацтва в православних творах і публікаціях «видає» справжні наміри нововисвяченої ієрархії. Отож, уславлення козаків з боку православної ієрархії було використано для того, щоб скомпромітувати її в очах опонентів.

Автори «Листа», які називали себе «політиками в Речі Посполитій» (і в такий спосіб декларували свою належність, насамперед, до польсько-литовської політичної нації), були так само наполегливі, як і їхні православні суперники, у несприйнятті ідеї, що соціальний прошарок нешляхетного походження може нале-

⁴⁰ Цит. за: Грушевський, *Історія української літератури*, Т. 6. – С. 254. Характерно, що Борецький та інші православні владики, автори «Протестації» 1621 року, стверджували, що вони є «обивателями», народженими в «шляхетських домах». (Див.: Жукович, «Протестация». – С. 150).

жати до руської нації. І уніятська, і православна шляхта не сприймала нешляхетське духівництво (кожна сторона - представників протилежного табору), і відмовляла йому в праві представляти руську націю. Вони займали таку саму позицію щодо небезпечних та бунтівних козаків за допомогою мовчанки або дуже обережної критики.

Від козаків до русинів

Завдання обґрунтувати й легітимізувати нову роль козацтва в українському суспільстві та українському релігійному житті лягло на плечі тих інтелектуальних сил, які найбільше виграли від козацької допомоги та підтримки. Цими силами були незаконна в очах держави нова православна ієрархія, висвячена під захистом козацьких шабелъ восени 1620 року, та київське духівництво, тісно пов'язане з Запоріжжям. Погляди православної еліти на соціальне значення та нову роль козацтва було найповніше висловлено в низці політичних, історичних і поетичних творів, які постали в Києві в 1620-х роках.

Активне залучення козащини до суспільно-політичного життя українських земель в першій чверті XVII століття однозначно свідчило про те, що в справі захисту православ'я та репрезентації інтересів «народу руського» на зміну князівській верстві все виразніше висувалася козацька. З вимиранням, або покатолиценням і полонізацією князівських родів, чий реальний чи уявний зв'язок із князями Рюрикового дому добре «задокументувала» тогочасна історична традиція, «благодать» великокняжого Києва, цілком природньо, мала спочити на плечах когось іншого, хто був би принаймні потенційно здатен продовжити князівську традицію підтримки та захисту православної церкви від чимраз дужчого тиску контрреформаційного католицизму та королівської влади.

Від публікації знаменитого «Треносу» Мелетія Смотрицького (1610) до висвяти під захистом козацької шаблі нової православної ієрархії минуло лише 10 років, але відтоді соціальна орієнтація та тон писань православної еліти змінилися до невпізнання. Якщо колись Смотрицький від імені церкви проливав сльози за домом Острозьких і княжими родами Слуцьких, Заславських, Збаразьких «й інших без ліку, що їх поодинці ви-

числяти було б справою довгою»⁴¹, то тепер він сам, Йов Борецький, Касіян Сакович та інші автори 20-х років XVII століття співають хвалу та надають історичну легітимність новій «оздобі» церкви – запорозькому козацтву.

Як нова київська ієрархія, так і її нові протектори-запорожці, в очах багатьох сучасників не були частиною «старожитної», князівсько-шляхетської Русі. Як зазначено вище, не всі єпископи могли похвалитися незаперечно шляхетським походженням. Однак важливо, що на той час шляхетська верства не мала абсолютної монополії на представництво інтересів руської церкви та руського народу і не могла вповні притлумити претензії інших станів на руськість. Привілеї щодо релігійних мажоритностей і свобод мали також інші суспільні стани, зокрема, духівництво та об'єднані у братства міщани.

Як свідчать полемічні твори, документи та листи 1620-х років, церква мала власний погляд на структуру руського народу. Насправді, автори полемічних трактатів ототожнювали руську церкву та народ, а оскільки за такою логікою руська церква охоплювала весь руський народ, то, нація, як і сама церква, мала охоплювати всі суспільні верстви Русі – від князів до посполства⁴².

Про це виразно свідчить форма звертання до вірян в оточуючих грамотах Йова Борецького «каждому всходнего благочестия народу Російского человеку», «всем веспол благочестивим церкве восточная благопослушним великоменитого народу російского всякого стану духовного и свіцкого достоинства побожним людем»⁴³ тощо. Це «розширене» трактування концепції руського народу не було нововведенням Борецького. Його поділяв, серед інших, Герасим Смотрицький, як свідчать початкові слова його вступу до «Острозької Біблії» (1581): «Всякого чина православний читателю...» Ту саму модель нації як спільноти, що складається з кількох станів, можна знайти в тогочасних уніятських творах. Наприклад, неопубліковану працю Йосафата Кунцевича

⁴¹ Мелетій Смотрицький, «Тренос», в кн.: *Українська література XVII століття*. – С. 84.

⁴² Про роль духівництва в подоланні прірви між нобілітетом і нижчими станами західноєвропейських націй див.: Hastings, *Construction of Nationhood*. – Р. 191–193.

⁴³ Див. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т. 1, прил. – С. 263, 264, 279, 314 та ін.

«() фальшованю писм словенских» адресовано «всім станом, духовним и свецким, народу нашого російського»⁴⁴. У творах духівництва руський народ, зазвичай, було поділено на два великі стани: духовний і світський. Якщо духовний стан не було диференційовано, то світський стан, як правило, охоплював князів шляхту та посольство. Цей другий компонент мав різне наповнення залежно від призначення того чи того документу, але, зазвичай, друге місце в ієрархії світського руського суспільства на тежало міщанам⁴⁵.

Порівняння двох версій протестації митрополита Борецького з 1621 року⁴⁶ показує, як козацтво було залучено до церковної моделі руського народу. В одній версії, яка більш znana в сучасній науці, і яку цитували вище. Борецький зазначає, що цей документ складено від імені всього «народу Руського набоженства», як духовного так і світського, і поділяє світський стан на два підрозділи – шляхетський і міщанський⁴⁷. Натомість в іншій, дещо пізнішій «Протестації» Борецького зазначено, що її складено від імені «ясновельможних їх мосць князів, зацно уроджених і шляхетних панів та всього рицарства Війська його кор. м. Запорозького»⁴⁸. Як свідчать інші документи, автором

⁴⁴ Див. опис цього рукопису з архіву Санкт-Петербурзького відділу Інституту історії РАН у виданні: *Колекція та архів єпископа Павла Доброхотова*, укл. В. І. Ульяновський (Київ, 1992). - С. 165.

⁴⁵ Православні братчики, як свідчить устав вленського братства, ділили своїх членів на три стани: духовний, шляхетський і посполитий. «Посполити» означали саме міщан, про що свідчить поділ у тому самому уставі жінок сестриць на два стани: шляхетський і міщанський («міцкого») Див. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т. 1, прил. - С. 240. 244.

⁴⁶ Перший варіант «Протестації», який ми розглядали й цитували вище, датовано 28 квітня 1621 року. Цей текст опублікував Жукович із копії, що зараз зберігається в Російському державному історичному архіві, фонд 823, «Архив униатских митрополитов» № 458, арк. 34-43. Жукович також згадав про існування ще одного варіанту «Протестації», який було подано до київського гродського суду 15 травня 1615 року (там само, № 458, арк. 44-47). Нещодавно пізніший варіант «Протестації» Борецького опублікував Юрій Мицик («Із листування» - С. 325-329) з копії яка перебуває в Головному архіві давніх актів (AGAD, Варшава) «Archiwum Radziwiłłowski» II, № 800.

⁴⁷ Див. Жукович, «Протестация». - С. 138.

⁴⁸ Мицик, «Із листування» - С. 328

яких був Борецький, нова православна ієрархія не зараховувала козацтво рицарство до посполства, а вважала його окремою категорією, наближеною до шляхти. Як можна твердити на підставі окружної грамоти Борецького з грудня 1621 року, «славного російського народу люди» охоплювали княжат, дигнітарів, панів шляхту, рицарство та посполитих⁴⁹. Розташування рицарства між «панами шляхтою» та посполитими не було вигадкою Борецького. Як засвідчує атестаційний лист пінської шляхти з листопада 1627 року, складений від імені дигнітарів, урядників земських і гродських, шляхти, рицарства й обивателів Пінського повіту, рицарство належало до ширше трактованої категорії «обивателів». Терміном «рицарство», однак, у цьому листі було позначено не козаків, а бояр-слуг, які становили найнижчий прошарок «шляхетних обивателів»⁵⁰.

Одну з перших спроб представити козаків як частину традиційної Русі та поширити на них права «старожитної», князівсько-шляхетської нації подибуємо в «Протестації» Борецького та інших православних ієрархів з 28 квітня 1621 року⁵¹. Головною метою «Протестації» була відповідь на звинувачення нововисвяченої ієрархії в державній зраді та підбурюванні козацтва до бунту. Відповідаючи на ці закиди, автори «Протестації» муслили представити козаків як самостійну силу та вповні легітимну частину руської церкви. Цього можна було досягти в кілька способів. По-перше, козаків було представлено як продовжувачів справи великих київських князів і частину народу руського; по-друге, їх було схарактеризовано як народ християнський, який не потребував підбурювання з боку духовних для захисту православної віри; по-третє, козаків було названо «люди рицарські», що вказувало на їхнє моральне право бути частиною князівсько-шляхетської Русі.

Згідно з текстом «Протестації», козаки були частиною Яфетового племені, в стародавні часи воювали з греками на Чорному морі, штурмували Константинополь разом із князем Олегом і воювали під проводом князя Володимира, за часів якого вони й прийняли християнство з Візантії. «Протестація» зображувала

⁴⁹ Голубев, *Київський митрополит Петро Могила*, т. 1, прил. - С. 261.

⁵⁰ Там само. - С. 297.

⁵¹ Див.: Жукович, «Протестація». - С. 135–153.

козаків взірцевими християнами, які були освічені, поважати Бога та закони й робили для визволення християн з турецької неволи не менше, ніж греки та іспанський король. Християнський імідж колись байдужого до релігійних справ козацтва, незалежно від конкретних цілей авторів протестації, робив нових протекторів православ'я законними представниками старої Русі та її покривдженої релігії, тобто надавав козакам право представляти інтереси православної церкви перед королем і Річчю Посполитою.

Ці ідеї, що фактично модифікували стару модель руської нації, та були вперше висловлені в «Протестації». згодом набули віршованої форми. Одна з літературних пам'яток цієї доби «Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного», що їх написав ректор київської братської школи Касіян Сакович⁵² і продекламували його учні в Києві 1622 року, – відверто глорифікують козацтво та козацького гетьмана, і в цьому кардинально відрізняються від позиції авторів острозького гуртка кінця XVI століття.

Для нового київського духівництва було абсолютно неприйнятним трактувати козаків згідно зі старою князівською «традицією». Цю традицію великою мірою представлено в поемі Симона Пекаліда «Про Острозьку війну під П'яткою проти низових». Як ми вже згадували, ця поема висвітлювала з князівського погляду повстання під проводом Криштофа Косинського, яке було, по суті, конфліктом козацтва з родиною Острозьких. Князів Острозьких у поемі було представлено в повному блиску київської традиції як нащадків князя Володимира та інших володарів Київської Русі. Костянтин Острозький виступає в поемі як спадкоємець і єдиний живий охоронець слави своїх предків. Згідно з поемою, князь відданий славі предків, рідній Волині та ширше трактованій руській вітчизні. Натомість, запорожці уособлюють безрідний і безрелігійний анархічний елемент⁵³.

⁵² Див.: Сакович, «Вірш на жалосний погреб». Про Саковича див.: Mirosław Szegda, «Sakowicz (Isakowicz) Kalikst», *Polski słownik biograficzny*, Т. 34 (1992–1993): 343–345; Frick, «Foolish Rus'».

⁵³ Серед пращурів Острозьких Пекалід називає мітичних і реальних князів: Руса, Кия, Рюрика, Ігоря, Ольгу, Святослава, Володимира, Ярослава, Мечислава та Романа. Говорячи про Романа, автор поеми, мабуть, не випадково згадує, що той не боявся воювати з польським королем Мечшком,

«Вірші» Саковича виразно розривають з поглядами Пекачида, який чітко розрізняв князівську Русь і худородну козацчину. «Вірші», так само як і «Протестація» православних ієрархів 1621 року, виводять козаків у ролі спадкоємців старокиївських часів:

Плем'я то єст з насіння оного Яфета
 Которий з Сімом покрив отчій секрета.
 За Олега, росського монархи, пливали
 В човнах по морю і на Царград штурмували.
 Їх то продки з росським ся монархою крестили
 Владимиром, і в вірі той статечне жили.
 При которой і оні таке стоять статечне,
 Же за ню умирати готові конечне
 Бивали межі войськом тим князі і пани
 З которих виходили добрі гетьмани ...

Головним героєм православних інтелектуалів у «Віршах на жалосний погреб» є вже не князь, а військо та його гетьман, хоча багато характеристик «панегіричного» князя Сакович переніс на «панегіричного» гетьмана. За логікою «Віршів», ідеальний гетьман (яким, безперечно, тут є Петро Конашевич-Сагайдачний) має дотримуватися потрібної лояльності: Богові (православній церкві), королю та війську⁵⁵.

Хоча з погляду захисту християнства та православ'я Сагайдачний був майже ідеальним об'єктом для панегіриків, його образ все ж потребував певного «ретушування». Йдеться про участь Сагайдачного у війнах з іншими християнськими народами. Сакович твердить, що Сагайдачний «пильне ... того стерег, би война з християни / Християном не била, леч только з погани»⁵⁶, але

а Данила називає князем Острозьким і коронованим королем. Див. український переклад латиномовної поеми в кн.: *Українські гуманісти епохи Відродження*, Ч. 2. – С. 40–77.

⁵⁴ Сакович, «Вірші на жалосний погреб». – С. 221. Про образ Сагайдачного та козацтва у «Віршах» див.: Сас, *Політична культура українського суспільства*. – С. 74–81. Про роль біблійної генеалогії в тогочасних творах див.: Анатолій Момрик, «Біблійна генеалогія в етногенетичних концепціях польських та українських літописців і хроністів (до постановки проблеми)», *МУ* 5 (1998): 111–118.

⁵⁵ Підсумовуючи життя Сагайдачного, Сакович зазначає, що той «віри Богу, і королю, і войську доховав». Див.: Сакович, «Вірші на жалосний погреб». – С. 234.

⁵⁶ Там само. – С. 223.

водночас пише, що його мужність пам'ятатимуть, крім турок і татар, також «Мультянська земля», «волошин», «інф'ятчик» і «пувночній краї», тобто Московія. За словами Саковича, заслуга Сагайдачного у війні з іншими християнами (серед яких молдавани, румуни та росіяни були православними) полягає в тому, що він «... кгда якого міста в християнстві доставав. Теди церкви в покої оставляти казав». У цьому, на думку Саковича, Сагайдачний наслідував вірець польського коронного гетьмана Яна Замойського, який наказав своїм військам не чіпати православні церкви під час походу в Молдавію⁵⁷.

Сакович явно намагався притлумити конфлікт у діях Сагайдачного між лояльностями до православної церкви та до католицького короля. Наприклад, він зазначає, що Сагайдачний супроводив патріарха Теофана до волоської границі з дозволу короля та за вказівкою війська, легітимуючи, в такий спосіб, весь акт висвяти нової ієрархії. Раніше у своїх «Віршах» Сакович повідомив, що Сагайдачний разом з усім військом просив «кроля-пана» «аби віру нашу святую успокоїв», і що «тую прозьбу кроль з сенатом одкладав»⁵⁸.

У Саковича головною категорією для визначення соціального та морально-етичного статусу Сагайдачного та козацького війська в цілому, є категорія рицаря. Публікацію «Віршів» відкриває зображення гербу Війська Запорозького з віршованим поясненням до нього, де рисунок гербу, сьогодні поширений під назвою «козак з мушкетом», витлумачено як зображення рицаря (рицера). Рицар, згідно з «Віршами», це воїн, який зі зброєю в руках захищає свою вітчизну (ойчизну) та свого монарха (короля). І гетьман Сагайдачний, і рядові козаки виступають у «Віршах» як «зацні рицарі». «І жадноє рицерство в нас не ест так славно, // Як запорозькоє, і неприятелєм страшно», – зазначає Сакович. Зображення козаків як рицарів, які захищають вітчизну та короля, надавало їм статусу окремого суспільного стану, хоча й не рівного шляхті, але все ж вищого за посполство та міщанство, і гідного спеціальних прав і свобод⁵⁹.

⁵⁷ Там само. – С. 230.

⁵⁸ Там само. – С. 230-231.

⁵⁹ Там само. – С. 236. Тут, як і в інших випадках, «Вірші» Саковича представляють або розвивають ідеї, висловлені раніше в «Протестації» Йова

Виразно простежується у «Віршах» шляхетська ідея «золотої вольності», яка була надзвичайно популярна в ранньомодерній Польщі та стала «візитівкою» шляхетського політичного мислення та польського сарматизму. Сакович представляє «вольність» як «найбільшу реч межі всіми» та пише:

Золотая вольность – так її називають.
Доступити її всі пильне ся старають.
Леч она не каждому может бити дана,
Только тим, що боронять ойчизни і пана.
Мензством її рицері в войнах доступують.
Не грошми, але кров'ю ся її докупують⁶⁰.

На переконання Саковича, «Войсько запорозькоє вольности набило / Тим, що вірне ойчизні і кролям служило». Обов'язком як гетьмана, так і цілого війська, згідно з «Віршами», є служити королю та захищати вітчизну від ворогів. «Короля» у «Віршах» часто заступає слово «пан», або автор говорить про «короля-пана». Винагородою за службу «кролю-пану» є дарована ним «вольність». Отже, відносини між гетьманом і військом з одного боку, та королем – з іншого, у віршах Саковича нагадують відносини васала та сюзерена.

Важливою в цьому контексті є знана з інших джерел ідея прямої королівської юрисдикції над козаками та вилучення їх з-під юрисдикції українних старост і коронних гетьманів. Закликаючи «зацное рицерство» міцно триматися власної віри, Сакович також радить козакам. аби вони:

Борецького, де Сагайдачний виступає як «славний і визначний (засну) рицарський муж», а козаки, як «люди рицарські». (Див.: Жукович, «Протестация». – С. 142, 148).

⁶⁰ Сакович, «Вірші на жалосний погреб». – С. 221. Про розвиток ренесансної ідеї «золотої вольності» у «Віршах» Саковича та спробу «ошляхетнити» козацтво в цьому творі див.: Natalia Pylypiuk, «Golden Liberty: Kasian Sakovych's Understanding of Rhetoric and Preparation for the Civic Life», *States, Societies, Cultures. East and West. Essays in Honour of Yaroslav Pelenski* (New York, 2004). – Р. 885–921; Григорій Грабович, «До ідеології Ренесансу в українській літературі: «Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича-Сагайдачного» Касіяна Саковича», *Україна XVII ст. між Заходом і Сходом Європи: Матеріали I-го українського симпозіуму 13–16 червня 1996 р.*, ред. Санте Грачіоті. Омелян Прицак та ін. (Київ–Венеція, 1996). – С. 277–297.

... вірність кролю-пану во всем захова ти,
За которую вольность вам єст дарована,
Же, проч самого кроля, не має те пана.
Од вшеляких податков і судов вольними
Єстесьте заслугами своїми годними⁶¹.

Сакович та інші київські автори 20-х років XVII століття не тільки реагували на політичну кон'юнктуру, міняючи одного протектора на іншого, але, певної мірою, усвідомлювали, що в Подніпров'ї саме завершувався перехід реальних важелів влади від князів до гетьманів і козацтва. Саме так можна і тлумачити розповідь про початки козащини в Густинському літописі, що був написаний у Києві в 20-х роках XVII століття. Анонімний автор літопису (за деякими припущеннями – Захарія Копистенський) в розділі «Про початок козаків» умістив підрозділ «Князі в Русі перевелися», де зазначав: «од міжусобних воєн зіло озтоблені й умалені ми стали; а там і князі у нас перевелися»⁶².

З другого боку, судячи з наявних джерел, спроба творення нової національної моделі навряд чи була цілком свідомим чи продуманим кроком православних інтелектуалів. Найімовірніше, це була неусвідомлена модифікація старого стереотипу Русі, зроблена на догоду новому патроніві за скрутних обставин державних утисків і переслідувань. Не маємо також ґрунтовних доказів того, що цю спробу прихильники чи опоненти нової ієрархії сприйняли як неприйнятне зазіхання на стару національну модель. Значення перших спроб залучення козацтва до складу «народу руського» вповні можна осягнути тільки в ретроспективі, зважаючи на втрату шляхетської монополії представляти «народ руський» під час Хмельниччини та козацьких війн другої половини XVII століття.

Виклик сарматизму

Саме тоді, коли «старожитна» католицько-уніятська Русь намагалася у будь-який спосіб відбитися від запропонованих козащиною та київськими ієрархами послуг у сфері

⁶¹ Сакович, «Вірші на жалосний погреб». С. 222.

⁶² «Густинський літопис. Фрагменти» *Українська література XVII ст.* – С. 165. Пор. *Ипатьевская летопись* [=ПСРЛ, Т. 2] (Санкт-Петербург, 1843). – С. 367.

захисту прав «народу руського», козацтво опинилося в центрі уваги не тільки руських, але й польських інтелектуалів. Популярність козащини внаслідок Хотинської битви та її військовий потенціал породжували спроби «інтелектуальної приватизації» та «націоналізації» козацтва не тільки в Касіяна Саковича та його учнів, але також серед польських публіцистів. Шлях потенційного залучення козацтва до ширшої польської ідентичності проходив через ідеологію польського сарматизму.

Сарматизм, який панував у Польщі XVI -XVIII століть, ґрунтувався на міті про сарматське походження польської нації. Складниками сарматської ідеології було переконання у зверхності польського політичного ладу над рештою систем урядування, трактування «золотої вольности» як найвищої суспільної цінності та уявлення про Річ Посполиту як «передмур'я» християнського світу в його боротьбі проти мусульманської небезпеки. Ідеологія сарматизму, яка в другій половині XVII століття, під впливом контрреформації та тривалого періоду здебільшого невдалих для Польщі війн, стала символом ксенофобії та ультракатолицизму, в першій половині століття мала іншу спрямованість і функціональне навантаження. На думку Тадеуша Улевича, з яким солідаризує ться Януш Тазбір, у своїх початках сарматська ідея була інтегративним чинником, покликаним об'єднати різноманітні етнічні та мовні елементи в складі Речі Посполитої⁶³. У певному сенсі, сарматизм надавав ідеологічне підґрунтя для польської експансії в Східну Європу. В рамках породженої Люблінською унією Речі Посполитої він мав створити «почуття єдиної родини» серед польських, литовських і руських шляхтичів, зрівняних у політичних правах, але роз'єднаних етнічно та конфесійно. Етнічно сарматизм був пов'язаний, насамперед, з Польщею та широко відчиняв перед литовською та руською шляхтою двері до поступової полонізації.

⁶³ Про розвиток сарматської ідеології в Польщі див.: Tadeusz Ulewicz, *Sarmacja: Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.* (Krakow, 1950); Stanisław Cynarski, «Sarmatyzm – ideologia i styl życia», *Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura*; ed. Janusz Tazbir (Warszawa, 1979). – S. 22–43; *Dzieje Polski*, ed. Jerzy Topolski (Warszawa, 1976). – S. 353; Janusz Tazbir, *Polskie przedmurze Chrześcijańskiej Europy: mity a rzeczywistość historyczna* (Warszawa, 1987).

Творчість польського публіциста та «співця» Сарматії Шимона Старовольського становить особливий інтерес для дослідників польської та української ідентичностей як цікава спроба представити руську та литовську шляхту частиною польсько-сарматського шляхетського народу та залучити до цієї національної моделі українське козацтво. Очевидно, перший крок у цьому напрямі Старовольський зробив в опублікованій 1628 року у Венеції книжці *Equus Polonus*. У цій брошурі, яка представляла Європі польську шляхту - захисницю «передмур'я» християнської Європи, окремих розділ було присвячено розповіді про запорозьке козацтво⁶⁴. Козацьку тему Старовольський розвинув у своїй праці *Sarmatiae bellatores* («Сарматські воїни»), що вийшла друком 1631 року⁶⁵. У цьому виданні до свого рідного «іконостасу» польського сарматизму було залічено, поруч із Мещком I, Боготомом Хоробрим, Стефаном Баторієм та іншими польськими королями, також київського князя Володимира Великого, князя Михайла Глинського, князів Острозьких і деяких інших представників руських князівських родин. Але найбільшою несподіванкою, з сьогоденного погляду, є зарахування до почту приблизно 130 «сарматських вояків» також ватажків українського козацтва: Остафія Дашковича, Гаврила Голубка, Григорія Лободи та Петра Конашевича-Сагайдачного, яких Старовольський уважав людьми низького, нешляхетського походження.

У біографічному нарисі про Остафія Дашковича, якого тут названо русином і гетьманом запорозьких козаків, Старовольський, ніби виправдуючись за вміщення до книжки біографій людей нешляхетського або сумнівного шляхетського походження, зазначає: «с. під оцінювати людську шляхетність не на підставі слави предків, а на підставі їхніх власних дій та вчинків. Ліпше набути слави, походючи з низького роду, ніж заслужити зневагу,

⁶⁴ Про Старовольського див. передмову Ігнація Левандовського (Ignacy Lewandowski) у виданні Szymon Starowolski, *Wybor z pism* (Wrocław, Warszawa, Krakow, 1991). – S. xxxi-xxxvii. Перелік його публікацій див. у виданні: *Bibliografia literatury polskiej «Nowy Korbut»*, 3: 282- 286 Дивно, але редактори цього видання не знали про книжку «Equus Polonus». Єдиний знаний мені примірник цієї книжки зберігається в Національній бібліотечі у Варшаві.

⁶⁵ Див. польський переклад цієї праці: *Szymona Starowolskiego Wojownicy sarmaccy*. Red. i tłum. Jerzy Starnawski. (Warszawa, 1978).

народившись у гідній родині». У нарисі про Григорія Лободу (якого в книжці помилково названо Яном), Старовольський повертається до теми шляхетства. Він посилає ться на Сенеку для підтвердження своїх думок про те, що знатне походження не робить людину шляхетною, і зазначає, що ознакою шляхетства є дух. У біографії Петра Конашевича-Сагайдачного Старовольський зазначає, що хоча той не походив зі шляхетського роду, але мав «непополитий» і «шляхетний» розум.

У нарисах Старовольського про козацьких ватажків увагу привертає не так безпечеліційне зарахування їх до людей низького, нешляхетського походження (Остафій Дашкович походив, найімовірніше, з давньої боярської родини, а історіографічна дискусія про походження Конашевича триває й досі), як готовність вмістити саме таких осіб – православних русинів-нешляхтичів – до «пантеону» польських героїв, до якого в книжці не увійшли навіть усі польські королі. Ставлення Старовольського до козацтва в його виданнях 1628–1631 років, певною мірою, відображало атмосферу захоплення козацтвом, притаманну польському суспільству в перші роки після Хотинської битви 1621 року, де козаки Сагайдачного допомогли врятувати Річ Посполиту від імовірної поразки в конфлікті з турками-османами⁶⁶.

Уже згадувані «Вірші» Касіяна Саковича добре ілюструють не тільки спроби православного духівництва «обрусити» козачину, але також свідчать про впливи сарматської ідеології та сарматських цінностей на формування образу козацтва в руському суспільстві першої половини XVII століття. Однією з характерних рис «Віршів» є їхня співзвучність з ідеями християнського «передмур'я» та досить виразна ідентифікація з загально-християнськими цінностями й орієнтирами, коли йдеться про війну з «невірними»⁶⁷. Щоби підкреслити заслуги Сагайдачного перед

⁶⁶ Слід зазначити, що позиція Старовольського щодо козащини була набагато прихильніша, ніж позиція королівської влади. В інструкції королівському посланцеві до козаків після Цецорської поразки 1620 року їх було названо лише «рицерськими пахолками». (Мицик, «Два листи гетьмана Нероди (Бородавки)». - С. 441 (435- 42).

⁶⁷ У цьому випадку, як і в багатьох інших, «Вірші» перекликаються з ідеями, висловленими в протестації Йова Борецького з 28 квітня 1621 року, яка відзначалася, що «Русь на плечах своїх носить турків і татарів», і

християнством і, зокрема, його внесок у перемогу під Хотинном, автор «Віршів» стверджує, що Сагайдачний «... волів сам рану подняти, Ніжли би поганину християн видати». «Вірші» також відзначають роль Сагайдачного у визволенні християнських невільників та з захоптом розповідають про його напад на Кафу.

За очевидної загально-християнської спрямованості багатьох рядків «Віршів», не слід забувати, що цей твір написав учитель православної колегії в часи запеклої боротьби між новою православною ієрархією, що була висвячена за допомогою Сагайдачного, та уніятською церквою, яку підтримувала королівська влада. Цілком природно, що під вірністю Богові Сакович розумів, насамперед, вірність православної церкви. Не дивно, що, відзначаючи заслуги Сагайдачного перед християнством, він називав його «правим гетьманом». Чверть століття по тому Шимон Старовольський обмежив уживання терміну «правий рицар» до самих лише римо-католицьких «войовників».

У книжці *Prawy rycerz* («Правий рицар»), яку Старовольський видав 1648 року, вже після початку Хмельниччини та перших поразок польського війська, він поділяє всіх християнських рицарів на три категорії: «правих», тобто римо-католиків; еретиків, тобто протестантів; та схизматиків, тобто православних. Схизматиків він називає відступниками та «головними неприятелими». У новій праці Старовольського різноконфесійний рицар-сармат 20-30-х років XVII століття перетворюється на одноконфесійного (римо-католицького) рицаря-поляка, а характерний для раннього сарматизму погляд на Річ Посполиту як передмур'я всього християнства трансформується у трактування Польщі як передмур'я римо-католицизму. Православна Русь, у такий спосіб, перетворюється на головного ворога цього передмур'я, заступивши або значно потіснивши тут образ мусульманського Сходу.

«Конфесіялізація» образу «правого» рицаря у творчості Старовольського знаменувала різкий відхід від попередніх спроб польських публіцистів трактувати козаків, насамперед, як братів-

засуджувалася спроби католиків та уніятів воювати з Руссю замість із «неприятелими християнського імені». («Zezwalaia raczej na Rus, ktora na karkach swoich Tatory i Turki nosi, miecze swoje obrocic, ali nizeli na nieprzyiaciela Christianskiego mienia»). Див.: Жвкович, «Протестація». – С. 144).

християн. До цього явно долучилася позиція козацтва в обороні православ'я, яка ускладнювала будь-які спроби залучити козацтво до нової моделі польської політичної нації. Поза сумнівом, зміни в поглядах Старовольського відбивали зміни в настроях ширшого польського середовища. У 1630 – 1640-ві роки натхненна Хотинською перемогою ідея залучення козацтва до польської нації за допомогою сарматської мітології явно втратила популярність. Ставлення Старовольського відбивало суспільний клімат, на який вплинули антипольські козацькі повстання, зростання в Речі Посполитій контрреформаційних тенденцій і занепад релігійної толерантності⁶⁸. У 1630 – 1640-ві роки не тільки Старовольський, але й православні прибічники козацтва втрачають зацікавлення до героїв Хотина. Небажане втручання козаків у справи відновленої київської митрополії слід уважати одним із чинників, які спонукали Касіяна Саковича перейти на унію, а згодом на римо-католицизм. Як ми вже згадували, Мелетій Смотрицький також перейшов на унію, а митрополит Петро Могила намагався якомога далі дистанціюватися від козацтва. Православні інтелектуали вже не виступали за залучення козацтва до руського шляхетського суспільства. Їхні польські конкуренти також полишили проєкт інтеграції козацтва до ширшої політичної нації Речі Посполитої, через ідеологію сарматизму або в інший спосіб.

Прийнявши в другій половині XVII століття релігійно-ексклюзивний характер, сарматизм не зміг інкорпорувати козацтво до складу ширшої польської політичної нації, але мав поважний вплив на формування самосвідомості та ідентичності козаччини, вироблення її цінностей, ідеалів і поглядів на світ. Наголос Саковича на спеціальних рицарських правах козацтва та залучення Старовольським козацьких ватажків до почту сарматських рицарів опосередковано відбивали реальні прагнення козацтва отримати шляхетські привілеї через свою військову службу і належність до категорії рицарів-воїнів⁶⁹. Намагання козаків ствердити свій «рицарський» статус можна простежити, принаймні, з початку XVII століття. Ще 1602 року, вимагаючи

⁶⁸ Див. передмову Левандовського до книжки Szymon Starowolski, *Wybor z pism*.

⁶⁹ Детальніше про це див. розділ 1.

відновлення козацьких привілеїв, скасованих після повстання Наливайка, козацький гетьман Іван Куцкович стверджував, що король, як захисник рицарських людей, надав козакам їхні давні свободи – привілеї, що стосувалися також їхніх родин і маєтностей⁷⁰. Понад чверть століття по тому, розповідаючи про війну 1630 року, автор Львівського літопису згадав про особливий статус козаків і визнання їхніх рицарських чеснот з боку поляків. Сказавши про козацькі привілеї, він пише, що в результаті війни гетьман Конєцпольський «гармати їм [козакам] зоставил і познал, що козаки» та «призна.і... рицерство» провіднику повстання Тарасові Трясилу⁷¹.

В реальному житті (на відміну від уявного світу руських літописів) королівська адміністрація та шляхта рішуче відкинули претензії козаків на шляхетські привілеї, не дозволивши їм взяти участь у виборах нового короля після смерти Сигізмунда III. Розповідаючи про відповідь козацькій делегації з цього приводу, Альбрехт Станіслав Радзивіл пише, що козаків «жорстоко вилаяли за те, що вони насмілилися вважати себе членами Речі Посполитої та вимагати права голосу на виборах; Сенат суворо їх застеріг не намагатися цього робити знову»⁷². Козакам довелося проковтнути цю відмову, але вони не могли полишити її без відповіді. У листі до елекційного сейму новий козацький провід зауважив, що «не до смаку нам чути, що [після того, як] їх м. панове комісари з Курукова нас членами [рівними до себе]

⁷⁰ Див. Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. – С. 144–145.

⁷¹ Див. Бевзо, ред., *Львівський літопис*. – С. 105, 110.

⁷² Albrycht Stanisław Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce*, 1: 135. Пишучи про дискусію щодо козацьких вимог про участь в обранні короля, Радзивіл у такий спосіб передає позицію Сенату: «було ухвалено обмежувати... козаків у їхніх намаганнях називати себе членами Речі Посполитої (подібно до волосся та нігтів на тілі: вони необхідні, але коли виростають задовгі, то перші обтяжують голову, а другі боляче ранять тіло, тому ті й ті слід часто стригти)» (там само. – С. 125). Щоденник сейму подає схожу розповідь про реакцію Сенату на козацькі домагання. Див. уривок із сеймового щоденника у книжці. Голубєв, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т. 1, прил. – С. 423. Укладач щоденника нотує звернені до козацької делегації слова примаса і додає, що козаки мають прийняти того короля, «якого шляхетська нація сама собі оберє», і додає, що цими словами козакам дали зрозуміти, що «вони до елекції не належать».

визнали, тепер, в. м. панове, у виборах короля нас віддалити намагається»⁷³. У грудні 1632 року новообраний король Владислав IV написав у листі до козаків, що його обрали «божою волею та всіх обивателів корони та Великого князівства Литовського». Він закликав козаків підтримати його «своїми послугами та рицарським чином»⁷⁴. Це була та міра визнання козацького «рицарства», на яку готова була піти Річ Посполита.

Вимагаючи шляхетських прав, козацтво, певною мірою, наслідувало приклад руського боярства, істотна частина якого протягом XIV - XV століть змогла успішно змінити статус рицаря-воїна на статус шляхтича. Руське боярство не становило винятку, адже формування шляхетського стану «знизу», коштом воїнів-рицарів було звичною практикою середньовічної Європи. Проблема з козацтвом полягала, отже, не так у незвичності обраного ним шляху до шляхетських свобод, як в очевидній невчасності цієї спроби. Козацтво явно «спізнилося» принаймні на 100 – 150 років, адже, як стверджує Наталя Яковенко, формування панівного класу на Русі скінчилося, загалом, наприкінці XV століття⁷⁵.

⁷³ Текст козацького листа з 4 вересня 1632 року див. там само, Т. 1, прил. – С. 451. (У Голубева «Куников» замість «Курукове»). Не ясно, про що йшлося авторам листа, коли вони писали про визнання козацтва представниками Речі Посполитої під Куруковим. Найімовірніше, вони мали на увазі положення декларації комісії про те, що козакам, більшість яких не були шляхтичами, буде надано рівний зі шляхтою статус у справі особистих майнових прав. У відповіді комісарам козаки посилалися на свободи, що їх вони отримали як «рицарські люди», і що їх вони хотіли передати своїм нащадкам. Див. Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 556–558. Прикметно, що восени 1632 року писарем Запорозького війська знову був Сава Бурчевський, який обіймав цю посаду під час Куруківської комісії. Про козацькі вимоги під Куруковим пише Петро Сас, «Ціннісні орієнтації запорозького козацтва до Визвольної війни: «права», свободи, «вольності», *Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття*. – С. 46–52. Пор.: він же, *Політична культура українського суспільства*. С. 151–160.

⁷⁴ Голубев, *Київський митрополит Петр Могила*, Т. 1, прил. – С. 506.

⁷⁵ Див. розділ «На порозі стану: від боярства-рицарства до боярства шляхти» в кн.: Яковенко, *Українська шляхта*, С. 25–40. Про формування шляхетського стану в Польщі див. розділ «Rycerstwo – Szlachta» в кн.: Juliusz Bardach, Bogusław Lesnodorski, Michał Pietrzak, *Historia państwa i prawa polskiego* (Warszawa, 1979). – S. 38–42.

Тільки кривава революція могла відкрити шлях для створення суспільного ладу, якого бажали козаки. Така революція справді відбулася в середині XVII століття: саме події Хмельниччини дозволили козакам набутися повноправного з руською шляхтою статусу. Нова українська еліта постала у вогні козацької революції з козацької старшини, яка соціально складалася здебільшого з представників козацької верхівки та покозаченої шляхти. За умовами Гадяцької угоди між гетьманом Іваном Виговським і представниками Речі Посполитої (1658), козацька Русь, верхівка якої мала дістати польське шляхетство, стає третім, поруч із Польщею та Литвою, партнером у модифікованій структурі Речі Посполитої. Гадяцьку унію ніколи не було реалізовано, але її текст свідчив про стійкість сформованих у 20-х роках XVII століття концепцій соціального розширення моделі народу руського через залучення козацького стану. Гадяцька унія продемонструвала також стійкість іншого (конфесійного) складника модифікованої київськими православними інтелектуалами моделі руського народу. За умовами гадяцького договору, третім партнером у Речі Посполитій мала стати саме моноконфесійна православна Русь.

Розділ 5

Релігійна війна



Автор «Літопису Самовидця», який брав безпосередню участь у подіях Хмельниччини, розпочав його такими словами: «Початок і причина війни Хмельницького ест единою от ляхов на православіе гоненіе и козаком отягощеніе»¹. Релігійні мотиви надалі панували в політичному мисленні XVII століття, і вибух повстання під проводом Богдана Хмельницького численні сучасники розглядали як початок ще однієї релігійної війни, яких було багато в XVI–XVII століттях. Про те, що «козаки б'ються з поляками за віру», в один голос свідчили московські ченці та служилі люди, які відвідали Україну 1648 року. Їхні враження збігалися з реакцією західних спостерігачів. Про переслідування «грецької віри» як одну з причин війни писав у своїх повідомленнях до Парижу в липні 1648 року французький посол у Варшаві граф де Брежі. Релігійний аспект Хмельниччини підкреслювали також тогочасні французькі та англійські газети².

Концепції релігійної війни та права підданих на повстання з релігійних причин були досить добре розроблені в середньовіч-

¹ *Літопис Самовидця*. – С. 45.

² Див.: Заборовський, ред., *Католики, православные, униаты*. 19, 25, 28, 33; Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 2. – С. 116–117; Крип'якевич, *Богдан Хмельницький*. С. 114. Плохий, *Панство и Украина*. – С. 159–160. Про висвітлення перших років Хмельниччини в західній пресі див.: Joel Raba, *Between Remembrance and Denial: The Fate of the Jews in the Wars of the Polish Commonwealth during the Mid-Seventeenth Century as Shown in Contemporary Writings and Historical Research* (Boulder, Colo., 1995). – Р. 167–188.

ній і ранньомодерній Європі. Середньовічні політичні теорії поєднували вимогу підпорядкування владі монарха зі ствердженням права на спротив тиранові з релігійних мотивів. Існувало дві підстави оголосити володаря тираном: узурпація влади та порушення прав підданих. Це часто стосувалося тих випадків, коли монарх порушував права церкви або виступав проти самого папи. Тоді монарх урядовав вже не з волі Божої, а Бог його лише терпів, караючи в такий спосіб монархших підданих за гріхи. Саме тоді набирало чинності «священне право на повстання» проти тирана³. У Московії Йосиф Волоцький і митрополит Даниїл також розвинули теорію праведної непокори володареві-тирану⁴.

З надходженням ранньомодерних часів і вибухом контрреформації, концепцію «священного права на повстання» почали широко застосовувати і католики, і протестанти. Перші використовували її для легітимації політичних убивств або ширших рухів проти володарів-протестантів, другі – для легітимації таких самих дій проти володарів-католиків. Релігійні війни у Франції спричинили появу безпрецедентної кількості полемічних творів з питання легітимності повстання підданих. Гугеноти виправдовували своє повстання проти королівської влади, насамперед, аргументами династичного характеру – як захист «законних» прав Бурбонів на французьку корону проти «незаконних» зазіхань Гізів, але також розвивали ідею справедливості повстання на захист релігійної свободи. Їхні памфлетисти твердили, що король, який переслідує правдиву церкву, є тираном, а повстання проти нього легітимне, оскільки він сам повстав проти Бога⁵.

У Франції часів релігійних війн розвивалися також ідеї релігійної толерантності та контрактних відносин між станами та

³ Див. докладніше: Fritz Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*. (Oxford, 1939). – Р. 97–116 (розділ 3.2 «The Ecclesiastical Right of Resistance and the Doctrine of Passive Obedience»).

⁴ Про погляди Йосифа Волоцького та митрополита Даниїла див.: С. V. Utechin, *Russian Political Thought: A Concise History* (New York and London, 1963). – Р. 22–24.

Про політичні та легалістичні ідеї гугенотів див. докладніше: J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, (London – New York, 1961). – Р. 302–331; Zagorin, *Rebels & Rulers 1500–1660*, Vol. 2. – Р. 59–61.

королем, який брав на себе обов'язок оберігати свободи станів, зокрема, релігійні. Ці ідеї набули поширення також у Речі Посполитій, яку в другій половині XVI століття вважали країною-взірцем релігійної толерантності. Після того, як 1573 року до Франції втік щойно обраний на польський престол Анрі Валуа (який став королем Франції під ім'ям Генриха III та загинув від руки «тиранобивці»), в Польщі було запроваджено акт Варшавської конфедерації, який гарантував шляхті широкі релігійні права. Акт 1573 року, долучений до конституції коронаційного сейму Стефана Баторія, увійшов до складу Третього Литовського статуту, і його підтверджували наступні королі. Згідно з цим актом, шляхта могла відмовитися визнати владу короля, якщо він порушував засади толерантності⁶.

Оскільки в другій половині XVI століття відносини між королем і шляхетським станом Речі Посполитої набули контрактного характеру, західноєвропейська ідея тирана й тираноборства практично не набула тут поширення. Релігійна толерантність стала в Польщі умовою контракту, а його порушення теоретично означало припинення контракту та розрив відносин між королем і підданими. Головним форумом представників непанівних конфесій у їхній боротьбі за релігійні права були сейми. В сеймових дебатах, а також у судах і трибуналах, які розглядали позови про порушення релігійних прав шляхетського стану, як і в численних творах полемічної літератури, руська еліта набувала досвіду легалістичного захисту своїх релігійних свобод⁷.

⁶ Про історію релігійної толерантності в Польщі див. такі праці: Mirosław Korolko, Janusz Tazbir, red., *Kontederacja warszawska 1573 roku, wielka karta polskiej tolerancji* (Warszawa, 1980); Janusz Tazbir, *Panstwo bez stosow. Szkice z dziejow tolerancji w Polsce XVII wieku* (Warszawa, 1967); Mirosław Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658* (Warszawa, 1974); Henryk Wisner, *Rozroźniem w wierze. Szkice z dziejow Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII wieku*. (Warszawa, 1982); Jan Dziegłowski, *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*. (Warszawa, 1986).

⁷ Про функціонування сеймової демократії в Речі Посполитій див.: J. Bardach et al., *Historia państwa i prawa Polskiego*. S.106–112; W. Kriegseisen, *Sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku*. (Warszawa, 1991). Про сеймову боротьбу православної шляхти див.: Беднов, *Православная церковь в Польше и Литве*; Жукович, *Сеймовая борьба (до 1608 г.)*; він же, *Сеймовая борьба (с 1609 г.)*.

Зазвичай, православна шляхта обмежувала свою боротьбу сеймовою діяльністю. Так само далекі від ідеї повстання на захист релігійних свобод були в першій половині XVII століття представники православного духовництва, що їх пізніші історики вважали головними натхненниками козацьких заворушень. За спостереженнями Степана Величенка, у творах православних авторів були «відсутні будь-які покликання на обов'язок захищати віру силою зброї». Проти повстання активно виступав навіть такий православний радикал як Стефан Зизаній. Мелетій Смотрицький писав, що «правдива церква» важливіша за земне царство, а Захарія Копистенський твердив, що Русь змагається не до царства земного, а до царства небесного⁸. Схожі мотиви звучали в «Протестації» Йова Борецького з 1621 року, попри те, що самого митрополита не раз, і мабуть, небезпідставно, звинувачували в підбурюванні козаків до бунту⁹. Отже, православні інтелектуали вважали неприйнятним і небезпечним висловлювати ідеї «релігійної війни» в друкованих працях або в протестаціях на ім'я короля.

На початку 1620-х років, коли козаччина, не без впливу православної шляхти та духовництва, висунула релігійні вимоги на передній план, вона пішла в цьому набагато далі за своїх попередників. Попри те, що права козацької верстви, на відміну від прав шляхти, не гарантувала королівська присяга, козацька старшина була цілковито переконана у своєму праві на повстання заради захисту «давніх прав і свобод», до переліку яких, з часом, було долучено й свободу «грецької релігії».

⁸ Див.: Velychenko, «The Influence of Historical, Political, and Social Ideas». – Р. 95–97.

⁹ Йов Борецький писав у «Протестації» «Ціль і кінець – небесне царство (королівство) і життя з Господом Богом. А користь, здобич і нагорода – небесна корона. Інші мають нашу вітчизну, а ми – горні місця, інші мають наші столиці, а ми – Христа». Заклик до спротиву можна, певною мірою, вбачати тільки в есхатологічній орієнтованості завершальних сторінок «Протестації» («Роки і дні до нас повертаються, як були від часів апостольських до Константина Великого. ... Наближається судний день») та в заклику вірян до мучеництва («добровільно веселими спішіть ногами до святого мучеництва»). Див.: Жукович, «Протестация». С. 152, 153.

Православні проти католиків

Травневі перемоги Богдана Хмельницького на Жовтих Водах та під Корсунем стали поштовхом для масштабного повстання на Придніпров'ї, а наслідки Пилявецької битви поширили його далеко на Правобережжя, Поділчя та Волинь. Протягом перших тижнів повстання емісари, відряджені з війська Хмельницького на «волость», здобули таку підтримку, на яку, очевидно, спочатку не сподівалися, і їхні звернення покликали до життя таку енергію народного повстання, з якою і сам гетьман не завжди міг упоратися. Життєво необхідні союзники козацтва – татари з одного боку, селянство та міщани з другого, – вимагали своєї плати за союз. Татарам була потрібна здобич, селяни та міщани прагнули соціального реваншу та самі брали його в такий спосіб, як уважали за потрібне.

Серед тих, хто платив і одному, і другому союзникові козацької старшини, була польська шляхта й міщани, тобто поляки в цілому, а також єврейські орендарі й торгівці, за умов повстання – євреї в цілому. Розповіді з місць подій (здебільшого, польські повідомлення та листи) свідчать про переслідування католиків і євреїв з боку повстанців, яких не міг контролювати ані гетьман, ані його адміністрація¹⁰. Від гатар влітку 1648 року постраждало також українське населення. Як свідчить «Літопис Самовидця», «не тил жидов губили и шляхту. а те і посполитим людем, в тих краях живучим, тая ж біда была, многие в неволю татарскую поишли, а найбарзій ремесники мо. тодіє, которіє себї голови голили по-полску, чуприну пускаючи наверх голови»¹¹.

¹⁰ Польські повідомлення про перші місяці Хмельниччини див. у виданні *Документы об Освободительной войне украинского народа 1648–1654 гг.* [=ДОВ] сост. А. З. Барабой и др., (Киев, 1965). – С. 14–197; *Jakuba Michałowskiego, wojskiego lubelskiego a później kasztelana bieckiego księga pamiętnicza (1647–1655)*, red. Antoni Zygmunt Helcel (Krakow, 1864). – S. 1–136.

¹¹ *Літопис Самовидця*. – С. 54. Як виглядає, в середині XVII століття «хохол» («оселедець»), що згодом став стандартним російським позначником для українців, вказував на польську ідентичність. Звернення царя до руського православного населення Речі Посполитої містять заклик «відокремитися від поляків як вірою, так і чином» і зголити хохли (Заборовський, ред., *Католики, православные, униаты*. С. 192).

Більшості козацької старшини явно не подобався радикалізм селянського натовпу. Деякі тогочасні потьські джерела навіть зафіксували серйозні конфлікти між Хмельницьким та одним з ватажків народного повстання на Правобережжі – полковником Максимом Кривоносом¹². Про негативне ставлення до «крайнощів» народного повстання свідчать не тільки знані з польських джерел заходи Хмельницького проти Кривоноса, але й письмові джерела старшинського походження. Відокремлення козацтва від селян і міщан у питанні про різанину 1648 року виразно відчутне в записці козацького полковника Силуяна Мужилівського (лютий 1649 року). Пишучи про події літа 1648 року він, зокрема, зазначав: «...а посполство дочувшися, же короля в землі немаш, в козацтво все обернулося, так на суй стороне, як і на туй Днепра. Панов своїх, которие не повтекали, ляхов, жидов, ксендзов позабіяли, [костели] попустошили, замков, в которих ляхи і жиди позапиралисе, подобивали...»¹³. Власне, полковник тише констатував ситуацію, яка виникла влітку 1648 року і яку добре знали сучасники. Брянський воєвода Нікіта Мещерський сповіщав у Москву в червні 1648 року: «...а воюют де, государь, в их литовской земле охочие всякие зборные люди, а не черкасы»¹⁴.

Ставлення козацької старшини до дій «посполства» влітку 1648 року вповні відображено також у «Літописі Самовидця». Пишучи про грабунки та знищення поляків і євреїв у перші місяці повстання, козацький автор твердить: «Рідкій в той криві на тот час рук своїх не умочил і того граблення тих добр не чинил. І на тот час туга велика людем всякого стану значним била і наругання от посполитих людей ... же любо би який человек значній і не хотіл привязоватися до того козацького войска тилко му сіл...»¹⁵. Намагання деяких представників старшини покласти край різанині чи, принаймні, обмежити її масштаби, відображено

¹² Хмельницький, начебто, наказав прикувати Кривоноса до гармати, а більше сотні його прибічників було страчено. Див. лист Адама Кисіля з серпня 1648 року: ДОВ. – С 97–98. Про страти за наказом Хмельницького ватажків селянських у грабунках і різанині під час перемир'я літа 1648 року, свідчать також інші джерела. Див.: Janusz Kaczmarczyk. *Bohdan Chmielnicki*. (Wrocław, 1988). – S. 53–54.

¹³ ВУР, Т. 2. – С 129.

¹⁴ Там само. – С 43.

¹⁵ *Літопис Самовидця*. С. 52.

в чутках, які ширилися серед повстанців, ніби полковника Ганжу, очільника козацьких атак на Умань і Тульчин в нітку 1648 року, вбили його в часні підлеглі за те, що він подарував життя шляхтичам¹⁶. Можна припустити, що коли йшлося про грабунки, повсталі селяни та міщани не робили великої різниці між мастностями католицького та православного духовництва. Про це свідчать універсали Богдана Хмельницького, призначені покласти край нападам повстанців на православні монастирі¹⁷. Непереривки бувало й тим православним духовним, які виконували дипломатичні та розвідувальні місії серед козаків на прохання своїх польських патронів¹⁸. Православну солідарність порушували також в інших випадках. Багато православних шляхтичів, зокрема, лідер православної спільноти з-перед війни Адам Кисіль, не приєдналися до повстанців, а зберегли лояльність Речі Посполитій. До Кисіля та інших православних шляхтичів часто зверталася влада з дорученням утихомирити повстанців¹⁹. Однак від самого початку повстання православ'я стало важливою ознакою руськості, а отже, належності до повстання. І навпаки, тісно пов'язані в тогочасній масовій свідомості етноконфесійні та соціальні ознаки (католик поляк – пан; іудей – єврей орендар)

¹⁶ Грушевський, *Історія України-Руси*. Т. 8, Ч. 3. – С. 40.

¹⁷ У липні 1648 року Богдан Хмельницький на прохання ченців Густинського монастиря під Прилуками написав до повстанців листа з вимогою зупинити грабунки. Повстанці нібито напали на монастир, катували ченців, забили деяких монастирських донаторів і пограбували церковні коштовності. Хмельницький наказав схопити й повісити ватажків. У лютому універсалі 1649 року до миргородського та прилуцького полковників гетьман вимагає покарати козаків, які завинили у вигнанні «духовних отців своїх» (*ДБХ*. – С. 108).

¹⁸ Кілька разів дивився смерті в очі посланець до козаків від Адама Кисіля – отець Петроній Ласко. (Див. його лист до Кисіля: *ДОВ*. – С. 230–231.) За свідченням львівського райці Самійла Кушевича, повстанці стратили православного ченця, який виконував доручення Яреми Вишневецького (Самійло Кушевич, «Листи зі Львова». *Жовтень* (1980), № 4. – С. 126).

¹⁹ Біографію Кисіля див. у книжці: Sysyn, *Between Poland and Ukraine*. Про поглядів православної шляхти, яка не приєдналася до повстання, див. розповідь про перші роки Хмельниччини в щоденнику Йоакима Єрлича: Joachim Jerlicz, *Latopisiec albo kronika Joachima Jerlicza*, red. Kazimierz Władysław Wojcicki, 2 t. (Warszawa, 1853). 1: 62–72.

визначали образ ворога. За тих умов досить було змінити конфесію, щоб розірвати замкнене коло ідентичності. На загал, повстанці щиро приймали до свого табору тих, хто перейшов на православ'я. На початку 1649 року Богдан Хмельницький говорив, звертаючись до польських комісарів: «Невинних забивати я не казав, але котрий до нас не хоче приставати або на нашу віру хреститися»²⁰.

Можна припустити, що на православ'я переважно добровільно переходили представники руських шляхетських родин, які раніше прийняли католицизм або протестантизм. Одним з найвідоміших прикладів переходу католиків на православ'я є історія гетьманового кума, полковника Чигиринського реєстрового полку, Станіслава Міхала Кричевського. Ставши православним, він відтак уживав тільки своє друге ім'я – Михайло – і саме так увійшов до історії Хмельниччини. Із соціалізації на православ'я перейшов один з творців Гадяцької угоди 1658 року, генеральний писар за гетьманування Івана Виговського, Юрій Немирич²¹. Поза сумнівом, були й інші випадки повернення представників руської шляхти до православ'я, однак ми дуже мало знаємо про первинний релігійний склад середнього прошарку козацької старшини часів Хмельниччини.

²⁰ Цит. за щоденником Войцеха Мясковського про посольство Речі Посполитої до Хмельницького: *ВУР*, Т. 2. – С. 111.

²¹ Про Михайла Кричевського див. його біографію: Waclaw Lipinski, «Stanisław Michał Krzyczewski», *Z dziejow Ukrainy* (Kijow–Krakow, 1912). – S. 145–513. Про Юрія Немирича див.: Janusz Tazbir, «The Political Reversals of Jurij Nemyrycz», *HUS* 5, № 3 (September 1981): 306–319; Stanisław Kot, *Jerzy Niemirydz w 300-lecie ugody hadziackiej* (Paris, 1960); він же, *Georges Niemirydz et la lutte contre l'intolerance au 17^e siecl* (The Hague, 1960). Цікаво, що навернення Юрія Немирича з аріяства на православ'я вітали навіть католики, зокрема, півзаньський воєвода Ян Лещинський, який у листі до Немирича вітав його з «прилученням до нас» та стверджував, що він не бачить великої різниці між католицизмом і православ'ям: «Ясновельможний пан, покинувши попередні помилки повернувся до нас... Бо я бачу тільки незначну різницю між грецькою та римською вірою». Василь Гарасимчук, *Матеріали до історії козащини XVII віку*. Ред. Ярослав Федорук. [*Львівські історичні праці. Джерела*, вип. 1] (Львів, 1994), № 85. – С. 108.

Найбільше потерпати при зустрічі з повстанцями католицькі ченці та священники. Вже в перші дні повстання Варшави сягли чутки, що в Україні руйнують католицькі костели та монастирі й убивають ченців²². Як свідчать пізніші скарги шляхти, ченців нерідко вбивали, тоді як самих шляхтичів відпускали живими²³. Знаючи про небезпечку ченці католицьких орденів і католицькі священники, разом зі шляхтою та рештками магнатських та урядових військ, шукали притулку в замках та інших укріплених пунктах. Однак шляхетські війська, хоч і знали про ненависть повстанців до католицького духовництва, не поспішали брати їх під свій захист. Зокрема, загони київського воєводи Януша Тишкевича, скеровані на захист Бердичева, не зробили жодних зусиль для захисту тамтешніх босих кармелітів; натомість вони наказали ченцям «забиратися геть, бо інкше вони їх потоплять»²⁴. Щоб урятувати життя, католицькі духовні особи кидали церковне та монастирське майно й тікали вглиб Речі Посполитої. Головними пунктами, де збиралися втікачі, були Львів і Замостя, і є свідчення, що єзуїти та члени інших католицьких орденів почали перебувати до Замостя вже в липні 1648 року²⁵.

²² Серед єзуїтських закладів, які зазнали нападів у перші місяці повстання, була колегія в Переяславі. Докладніше про збитки, яких повстанці завдали колегії між 20 травня та 22 червня 1648 року див.: Наукова бібліотека Львівського університету, відділ рукописів, «Acta Jesuitica», тека 3, № 228.

²³ Доля чорнобильських домініканців, яких повстанці вбили восени 1648 року, була типова для багатьох католицьких ченців, які потрапили до рук повстанців у перші місяці Хмельниччини. Повідомлення про загибель домініканців див. *ДОВ*. – С. 176.

²⁴ Див. лист священника Старовольського з 15 липня 1648 року: *ДОВ*. – С. 79.

²⁵ Там само. Під час Хмельниччини Львів залишався одним з головних центрів католицьких орденів в Україні. Прикладом тогочасного листування між львівськими ченцями та їхніми колегами з інших частин України є лист кармеліта Генрика з Кам'янця до львівських кармелітів про місце розташування Хмельницького й татар і про воєнні дії в регіоні (ЛНБУ ім. Стефаника, «Ossolineum», справа № 189, нотатки Марціана Голінського, арк. 244–246). Про становище католицьких ченців, які залишилися в Україні під час повстання див. лист з липня 1653 року до ректора єзуїтської колегії у Львові Святослава Рудницького: ЦДІА (Львів), фонд 140, справа № 119, арк. 26–27.

Як і повстанці, влада Речі Посполитої була схильна розглядати нову козацьку війну як релігійну²⁶. Так само як повстанці вбачали потенційних ворогів у кожному, хто не є православним, польська влада дивилася на православних, насамперед, священників, як на потенційних прибічників Хмельницького. Треба сказати, що і з одного, і з другого боку ці підозри та упередження були небезпідставні. Чимало православних священників брали участь у повстанні або допомагали повстанцям. Приклад церковної підтримки селянських і козацьких мас, характерний для перших місяців повстання, містить так звана «конфесата» (свідчення, здобуті за допомогою тортур) козацького розвідника Яреми Концевича. За словами Концевича, «Атанасій, владика луцький, прислав Кривоносу 70 гаківниць, 2 гармати, 8 півдіжок пороху, досить олова, а грошей привезли 7 тисяч, щоб атакувати Олику та Дубно». Серед тих, хто знав про діяльність Концевича, був священник Михайлівської церкви в Лавриновому Куті (Галичина), який сказав розвідникові: «Ми ліпше обізнані, бо пишемо одне одному, і звістки сягають самого Києва...». Схоплений 31 липня 1648 року, Концевич «зізнався, що піп із Завалова писав попу з Підгайців до Старого міста, а підгасцький тернопільському протопопу Абрамові, посильному владики. Листи відсилають також до козаків»²⁷. Можна навести й інші приклади того, що православні священники підтримували повстання та навіть очолювали повстанські загони²⁸. Римо-католицькі полемісти

²⁶ Див., наприклад, згадки про повстання в листуванні між папою Інокентієм X та сеймом з нагоди смерти Владислава IV й обрання на польський трон Яна Казимира (ЛНБУ ім. Стефаніка, «Ossolineum», справа № 255, арк. 147 зв.- 148; справа № 198, арк. 486- 487).

²⁷ ВУР, т. 2. – С. 70.

²⁸ Серед поляків було широко відомо, що істотна частина православного духовництва підтримує Хмельницького. В одному з листів львівський райця Самійло Кушевич зазначав, що в листопаді 1648 року священник із Крехова зголосився до Хмельницького, який тоді отаборився поблизу Львова, і запросив гетьмана відвідати його містечко (Див.: Самійло Кушевич, «Листи зі Львова». – С. 121). В одному листі з 31 серпня 1648 року йдеться про підтримку повстання з боку православного духовництва Кам'янця: «Священник приніс з Дунайгорода звістку, що священники з Кам'янця посилали до Хмельницького листи через вартових, благаючи про порятунок та обіцяючи перебрати місто й повбивати нас, бо ми нібито хотіли знищити місцевих русинів»

часто звинувачували православне духівництво в підбурюванні до повстання, бо вірили, що лише духівництво було спроможне підняти селян на бунт²⁹.

Попри важливість релігійного фактору в повстанні – як мобілізаційного чинника та важливого індикатора належності до того чи іншого войовного табору, його роль в офіційних документах гетьманської адміністрації була дуже непоказна. Ця стриманість дозволяє оцінити ставлення провідної верстви Хмельниччини – козацької старшини – до тогочасних православних інституцій. У десятиліття напередодні повстання, що отримало в старій польській історіографії назву «золотого спокою», серйозних релігійних конфліктів не було. Двадцять років XVII століття, позначені відродженням православної ієрархії, загостренням православно-уніятських взаємин, вбивством Йосафата Кунцевича тощо, відійшли до минулого. Православна ієрархія на чолі з митрополитом Петром Могилою здобула офіційне визнання з боку королівської влади, а відносини між православними та уніятами, в цілому, стабілізувалися. Ієрархія обох церков шукала шляхів до «поєднання Русі». Тривалий конфлікт між православною ієрархією та королівською адміністрацією залишив Хмельницького та повстанців без чіткого уявлення, як далеко можна йти в застосуванні релігійних гасел у боротьбі проти Речі Посполитої.

(Лист з серпня-вересня 1648 року до Миколая Потоцького, *ДОВ*. – С. 108–109).

За повідомленнями з Києва з початку літа 1649 року, коли козацькі загони під проводом полковника Голоти проходили містом на шляху до місця битви з Янушем Радзивілом, місцеві попи, при зустрічі, благословляли його нищити поляків. Див.: AGAD, «Archiwum Radzywiłowski», dział 6 № 36. – S. 9.

У липні 1651 року «Gazette de France» писала, що влада Речі Посполитої перехопила листа від львівського православного єпископа із закликом до Хмельницького йти до цього міста. За інформацією «Gazette», король наказав заарештувати єпископа. Повідомлення «Gazette de France» про українські події аналізує Ілько Борщак, «Роки 1650 і 1651 на Україні по «Французькій газеті»», *Літопис політики, письменства і мистецтва* (Берлін), 2, № 15–16 (1924): 234–236; він же, «Українські справи 1649 р. по «Французькій газеті»», там само, 1, № 6 (1924): 90.

²⁹ Аналіз поглядів католицьких полемістів на роль релігії в повстанні Хмельницького див. у статті: Frank E. Sysyn, «Seventeenth Century Views on the Causes of Khmelnytsky Uprising: An Examination of the «Discourse on the Present Cossak or Peasant War», *HIS* 5. № 4 (December 1981): 430–466

Розпочалася Хмельниччина не під релігійними, а під світськими гаслами. Якщо поглянути на кореспонденцію Богдана Хмельницького з весни-літа 1648 року, то стане очевидно, що в його спробах надати легітимність повстанню першість мали саме світські аргументи. Деяко умовно можна виділити три основні рівні легітимації повстання. До першого належали спроби довести правомірність захисту Хмельницьким свого майна, родини та життя від незаконних зазіхань старостинського урядника. Головним аргументом тут, зазвичай, було право шляхтича як представника свого стану захищати власне життя, свободу та майнові права. На другому рівні було право на захист «давніх прав і свобод» козацького стану, зокрема, реєстрового козацтва. І тільки на третьому рівні з'являються гасла та аргументи релігійного характеру, хоча з часом саме вони набувають дедалі більшої ваги та заступають своїм значенням аргументи особистого та станового характеру³⁰.

Вимоги видати Чаплинського – головного ворога та кривдника Хмельницького, які часто зустрічаються в листах гетьмана з 1648 року, згодом відходять на задній план. Вже в перші місяці повстання до імені Чаплинського як «головного винуватця війни» долучає гся ім'я Яреми Вишневецького, а Зборівська перемога відкриває цілком новий рахунок козацьких кривд і причин відновлення війни. Масштаби повстання значно перевершили особисту кривду, заподіяну шляхтичеві Хмельницькому, і головну роль у переговорному процесі відтак відіграють порушення умов договору однією зі сторін. Ще швидше «видихаються» аргументи Хмельницького щодо захисту «давніх козацьких свобод». Успіхи повстання вже в перший рік перевершили найсміливіші задуми організаторів, і вимога відновлення «давніх свобод» означала б, у найліпшому разі, відновлення 8 або 12-тисячного реєстру. Під Зборовом козаки домоглися збільшення реєстру до 40 тисяч, у Переяславі було затверджено 60-тисячний реєстр, але і перша, і друга цифри були значно нижчі за реальну кількість козаків.

За таких умов тільки релігійні гасла надалі відігравали призначену їм роль, і, природньо, їхнє значення зростало. Гасла захис-

³⁰ Зміни в аргументації Хмельницького щодо законності повстання лобре видно в його офіційному листуванні 1648-1649 років. Пор.: ДБХ. – С. 28-154.

ту «грецької релігії» від самого початку були важливим засобом мобілізації цілого руського суспільства на збройну боротьбу проти Польщі. Релігійна аргументація, що містила як суто конфесійні, так і етно-національні складники, давала змогу подолати станова обмеженість ідеї захисту особистих (шляхетських) або станових (козацьких) прав і свобод і надавала повстанню спільну ідеологію, яку поділяла не тільки шляхта або козацтво, але й селянство, міщанство і, природно, духівництво³¹. Крім того, ідея захисту релігійної свободи надавала повстанню бажану легітимність в очах не тільки самих повстанців, але також їхніх близьких і далеких сусідів. Релігійна ідея дозволяла пояснити світові причину повстання проти законного монарха – польського короля.

Як свідчать перші гетьманські документи, тема захисту «грецької релігії» вперше потрапляє в поле зору Хмельницького після Жовтоводської та Корсунської перемог. В інструкції козацьким послам до Варшави, яку датовано червнем 1648 року, було записано: «Щодо нашого духівництва стародавньої грецької віри, то дуже просимо його не чіпати, і ті святі церкви, які в Любліні, Красному Ставу, Сокалі та інших містах силою були унією поневолені, при давніх вільностях залишити»³². Згадка ця явно перебувала в тіні інших козацьких вимог і стосувалася радше полагодження локальних міжконфесійних конфліктів, ніж була спрямована проти унії в цілому. Вперше вимога знесення унії прозвучала в листі Хмельницького до королевича Яна Казимира тільки в листопаді 1648 року («щоб наша грецька віра залишалася недоторканою, як раніше, без унії і уніатів, і щоб ніде ніякої унії не було»³³), але й тоді цю вимогу було сформульовано дуже загально, і вона залишалася в програмі повстання явно на другому плані. Ситуація відчутно змінилася тільки з початком 1649 року – після урочистого в'їзду Богдана Хмельницького до Києва.

³¹ Про те, що релігія відігравала провідну роль у поєднанні козацької старшини та руської «старожитної» еліти, певною мірою може свідчити лист новообраного гетьмана Івана Виговського до князя Степана Святополка Четвертинського з грудня 1657 року. В цьому листі Виговський говорить, що його справжнім бажанням було не гетьманство, а служба православній вірі, божим церквам і шляхетському товариству. Див.: Герасимчук, укл., *Матеріали до історії козащини*. – С. 39.

³² ДБХ. – С. 39.

³³ Там само. – С. 81.

Коли гетьман у грудні 1648 року в'їхав до Києва, його зустріли патріарх Паїсій, митрополит Сильвестр (Косов) і представники київського духовництва. Бесіди з патріархом Паїсієм до певне сприяли тому, що Хмельницький почав ставитися цілком серйозно до своєї місії в православному світі, а патріарше благословення на війну з Польщею, нарешті, надало гетьманові бажану легітиміацію його дій. Під час перебування Хмельницького в Києві було знайдено ідеологічне обґрунтування для нових, масштабніших цілей повстання. На зміну гетьманового ставлення до ролі релігії в повстанні, як виглядає, вплинули також зміни в складі провідників повстання. Якщо спершу Хмельницький спирався на підтримку, здебільшого, представників козацької старшини, то на кінець 1648 року серед очільників повстанського табору вже була досить численна та впливова група православних шляхтичів, яку репрезентував, зокрема, Іван Виговський. Хмельницький до певне потребував знань і політичного досвіду руської шляхти, яка була традиційно пов'язана з православною церквою. Нові релігійні вимоги козацького проводу можна пояснити також тим фактом, що Річ Посполиту на переговорах представляв Адам Кисіль – палкий прибічник захисту прав православної церкви.

Показником зміни ставлення гетьманської адміністрації до релігії стали переговори Хмельницького з польськими комісарами в Переяславі на початку 1649 року. Перед від'їздом польської делегації з Переяслава Богдан Хмельницький вручив керівникові посольства Адаму Кисілю текст договору про перемир'я та листи до короля Яна Казимира й коронного канцлера Єжі Осолінського. Лист до короля, знаний з багатьох копій як «пункти прохання й.к.м. Війська Запорізького» містив, серед іншого, розгорнуту програму вимог гетьманської адміністрації в релігійній сфері. Перш за все, досить гостро було поставлено питання про скасування унії: «Насамперед просимо, щоб неволя, гірше турецької, якої зазнає наш руський народ, що додержується старовинної грецької віри, від унії, була скасована, тобто щоб як з давніх часів, так і тепер вся старовинна Русь додержувалась грецького закону...». Лист Хмельницького до короля важливий як документ, у якому було сформульовано головні орієнтири релігійної політики повстанської адміністрації. В цілому, цю політику можна визначити так: знесення унії та передача православним церков і маєностей, які перейшли до уніятів; призначення право-

славних на королівські уряди в Києві; розширення впливу православних у сенаті; обмеження діяльності католицьких орденів в Україні³⁴.

Результати військової кампанії 1649 року, і зокрема, перемога під Зборовом, дали змогу повстанцям ще раз висунути свої релігійні вимоги. На завершальному етапі битви, 7(17) серпня 1649 року гетьман передав королеві «пункти вимог Війська Запорізького...». Цей документ містив 18 пунктів, серед яких 11 стосувалися питань релігійно-національного характеру. Ці пункти можна підсумувати в такий спосіб: знесення унії на території Речі Посполитої; передача православним уніятського майна; зрівняння православного духовництва в правах із католицьким; гарантії для православних церков у Кракові, Варшаві та Любліні; заборона католицьким ченцям перебувати на території Війська Запорозького; призначення на цю територію королівських урядників тільки православної віри³⁵. Як бачимо, сформульовану в Переяславі програму під Зборовом було значно розширено. Принциповим було питання про зрівняння православного духовництва в правах із католицьким і надання митрополитові та двом владикам сенаторських місць. Практично, це була одна з головних умов ініціаторів унії 1596 року, реалізації якої їм так і не вдалося досягти. Тепер цю вимогу за абсолютно нових обставин висувала козацька дипломатія.

В результаті складних переговорів під Зборовом³⁶ Хмельницький домогся того, що король задовільнив основну частину

³⁴ Зокрема, гетьман вимагав знищення навіть «імені унії». Другою вимогою було усунення з посади київського воеводи католика Януша Тишкевича та призначення на воеводство людей «руського народу» та «грецького закону». По-третє, гетьман вимагав сенаторських місць для київського воеводи, каштеляна та православного митрополита; по-четверте – заборони перебувати в Києві єзуїтам. Різні версії «Пунктів прохання» див.: ЛНБУ, «Ossolineum», справа № 225, арк. 200; ДБХ. – С. 105–107; Мицик Ю. А. *Анализ источников по истории Освободительной войны украинского народа 1648–1654 гг.* (Днепропетровск, 1983). – С. 64. (3 копії, що зберігається в краківській Ягеллонській бібліотеці).

³⁵ Текст козацьких «пунктів» під Зборовом див.: ДБХ. – С. 128–131.

³⁶ Див. розповідь про переговори під Зборовом див. у звіті Лукаша Мясковського (ЦДІА у м. Києві, фонд 1230 [фотокопії документів із польських архівів], опис 1, справа 61, арк. 15–30), а офіційну версію подій у

його вимог, тобто ті пункти, які стосувалися військово-політичної програми. Релігійно-національні вимоги було задоволено значно меншою мірою. Головне питання – про ліквідацію унії – було знято з порядку денного та відкладено до наступного сейму. «Декларация ласки короля, дана на пункты прохання війська Запорізького» (так називалася українсько-польська частина Зборівського договору) передбачала надання адміністративних посад у трьох східних, тепер козацьких воєводствах – Київському, Чернігівському та Брацлавському – тільки шляхтичам грецької релігії, а також відмовляла єзуїтам у праві мати школи в Києві та інших містах козацького краю. Король також обіцяв надати місце в Сенаті київському митрополитові, але без сеймової згоди цей пункт «Декларации» був мало чого вартий. Для козацької дипломатії першорядною була справа території та чисельності реєстру. Від розв'язання цієї справи залежала справа релігійна, оскільки, як вже показав нетривалий період українсько-польського перемир'я (з кінця 1648 до весни 1649 року) виконання будь-яких козацьких умов було гарантовано тільки на території, підконтрольній Війську Запорозькому.

Зборівський договір 1649 року приніс нові мотиви в козацьке трактування унії. З одного боку, козацька дипломатія надалі наголошувала на порушенні прав «народу руського» (третій пункт козацьких вимог під Зборовом наполягав: «Унію, як постійну причину пригноблення руського народу ... має бути скасовано ...»³⁷), а з іншого – міркування політичного характеру змушували визнати, що принцип толерантності так само стосувався

документи «*Relatio gloriosissimae expeditionis*», який передруковано в ДОВ. – С. 288–308. Текст королівської декларації див. у виданні: *Акты ЮЗР*, Т. 3 (Санкт-Петербург, 1861). – С. 415–416. Восьмий параграф цього документу було сформульовано в такий спосіб: «Взглядом змешаня унеі так в Короне Польской як в Великом князстве Литовском, так же стороны целости церковной добр, фундаментий до них належачих, котори за давних лет мевали, также і всех прав церковних – так яко з преосвященним отцем митрополитом Киевским и з духовенством на сейме бѣзко прошлом намовлено і поставлено буде, якоби на жадане отца митрополити все позволено било, его королевская милость держати готов, аби ся каждый тешил с прав и волностей своих и месце в сенате преосвященному отцу митрополите киевского его королевская милость позволяе і мети».

³⁷ ДБХ. – С. 130.

уніятів, як і православних. Заслуга в зміні козацької політики в цьому питанні належала київському воєводі Адамові Кисілю. Саме він переконав Хмельницького відкласти справу повної ліквідації унії до найближчого сейму. Природньо, сейм унії не скасував. Головним аргументом Кисіля в його дискусії з козацькою старшиною була ідея загального застосування принципу релігійної толерантності: «Як ви не хочете, аби вашим сумлінням командували, то й ви не забагайте командувати»³⁸. Хмельницький, принаймні тимчасово, прийняв цей аргумент Кисіля і подекуди ним послуговувався. В листі до волинської шляхти в листопаді 1650 року він, розвиваючи ідею повернення православним церковного майна, писав: «А з їх м. панів, хто хоче і як хоче, хай вірить, ми не чужого, а свого вимагаємо»³⁹. Проте зняття з порядку денного вимог про знесення унії було справою тимчасовою. Хмельницький не міг цілковито відмовитися від такого зручного аргументу в переговорах з польською стороною.

Гетьманська адміністрація вповні перебрала від шляхетського та міщанського руху першої третини XVII століття погляд на унію не як окрему церкву чи релігійний рух, а як королівську інтригу, спрямовану на порушення «давніх прав» «грецької релігії» та «народу руського». Отже, з початком повстання наголос перемістився зі спроб «поєднати Русь із Руссю», що було характерно для православної думки доби могилянства, на трактування унії як засобу нищення православної церкви, що відповідало традиціям православного мислення кінця XVI – перших десятиліть XVII століття. Для Хмельницького проблеми роз'єднання Русі, судячи з усього, просто не існувало. Його Русь була практично єдиною православною. Унія нічого не означала в суто військовому аспекті, а її культурна привабливість, важлива для

³⁸ Цит. за: Грушевський, *Історія України-Руси*. Т. IX, Ч. 1. – С. 25. Про роль Кисіля в обговоренні релігійного питання на сеймі 1649–1650 років див.: Sysyn, *Between Poland and the Ukraine*. – P. 178–180.

³⁹ В тому самому листі до волинської шляхти Хмельницький писав: «А панове уніяти повинні віддати те чуже, що насильно позабирали, бо знатні князі і пани руські, предки в. м., н. м. панів, та наші предки, добрі молайці, добуваючи вільності у королів наших панів і Речі Посполитої, обороняючи святу грецьку віру, віддали своє життя. Воювали польські та руські Запорізькі Війська, а не уніятські, про яких і слуху не було» (ДБХ. – С. 196).

деяких православних інтелектуалів у 1620-х роках, дуже мало значила не тільки для козацької старшини, але й для православної шляхти, яка пройшла школу могилянства. Натомість унія стала в пригоді новій адміністрації з політичного погляду.

Оскільки саме існування унії давало підстави для твердження про релігійні утиски православ'я в Речі Посполитій, вона була надзвичайно важлива для Хмельницького в легітимації його повстання, а згодом для Московії в обґрунтуванні її втручання у війну на початку 1654 року. Однак рівень антиуніятських настроїв серед керівників повстання та його рядових учасників навряд чи був високим. Документи дипломатичного характеру, головним чином, наголошували, що унії порушують релігійні свободи, натомість дії козаків і селян свідчать, що головними ворогами в їхніх очах були католики та іудеї. Як зазначено вище, ці дві конфесійні категорії цілком природньо трансформувалися в категорії національні та соціальні. Щодо уніятів, такої трансформації, мабуть, не відбулося. Сьогодні ми знаємо лише про досить нечисленні випадки загибелі уніятів від козацьких рук, тоді як жертви серед католиків та іудеїв налічували тисячі⁴⁰.

На практиці боротьба козацтва з унією полягала в загарбанні уніятських церков і маєстностей. На рівні народних уявлень єдність релігійного обряду, яку уніятська церква зберігала в перші десятиліття після Берестя, важила набагато більше, ніж конфесійне розмежування між двома церквами. Вже під Зборовом практично визначилася реальна програма гетьманської адміністрації щодо унії: вимоги її ліквідації часто вживали як тактичну зброю в переговорах із королівською владою, насправді ж гетьман

⁴⁰ Через п'ятнадцять років після подій 1648 року холмський уніятський єпископ Яків Суша у своєму меморандумі до римської курії «*De laboribus unitorum*» писав, що під час козацьких війн було вбито сорок уніятських ченців і сотні священників (див. Michael Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Rutheniae* [Lwow, 1862]. – Р. 328–329). На жаль, немає можливості перевірити ці цифри, що їх наводить представник зацікавленої сторони, через півтора десятиліття після повстання. Навіть якщо твердження Суші відображають справжні втрати уніятів під час повстання, то кількість жертв серед уніятського духовництва виглядає дуже поміркованою порівняно з агресивністю антиуніятського дискурсу в листуванні козаків з урядом Речі Посполитої. Про життя та діяльність Суші див.: Іриней Назарко, «Яків Суша – єпископ Холмський (1610–1687)», *Analecta OSBM* 7 (1971): 22–83.

вимагав передати православній ієрархії якнайбільше уніятських єпархій і церковних маєтностей. До Переяславської угоди (січень 1654 року), залежно від розвитку подій на українсько-польському фронті, козацька дипломатія зробила кілька спроб висунути на перший план вимоги релігійного та національного характеру. Ці зусилля не дали стійких результатів, оскільки переговори були тільки нетривалими перервами в жорстокій збройній боротьбі, і зазвичай мали на меті виграти час для підготування наступної військової кампанії, а не розв'язати застарілий релігійний конфлікт на українсько-білоруських землях.

Християни проти іудеїв

Повстання під проводом Хмельницького 1648 року призвело до знищення сотень єврейських громад, примусового хрещення сотень, якщо не тисяч, іудеїв, вигнання решти з обжитих місць. Годі збагнути причини та наслідки цих подій без відповіді на кілька питань, пов'язаних з уявленнями та стереотипами того драматичного часу. Що думали про «єврейське питання» провідники та рядові учасники повстання? Чому однією з головних жертв повстання стали саме єврейські громади? Яке було ставлення учасників повстання до євреїв як визнавців іншої, неправославної та нехристиянської релігії – іудаїзму?⁴¹

⁴¹ Традиційно дослідження з історії єврейського населення в Україні XVII століття були зосереджені навколо двох основних тем: соціальної ролі євреїв в Україні напередодні повстання та долі єврейського населення під час Хмельниччини. Див.: Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews. Late Middle Ages and Era of European Expansion (1200–1650)*. Vol. XVI: *Poland-Lithuania 1500–1650*. (New York–Philadelphia, 1976); Shmuel Ettinger, «Jewish Participation in the Settlement of Ukraine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*, ed. Peter J. Potichnyj and Howard Aster, (Edmonton, 1988). – P. 23–30; Mordechai Nadav, «The Jewish Community of Nemyriv in 1648: The Massacre and Loyalty Oath to Cossacks», *HUS* 8, № 3–4 (December 1984); Frank E. Sysyn, «The Jewish Factor in the Khmelnytsky Uprising», *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*. – P. 43–54; Jaroslaw Pelenski, «The Cossack Insurrections in Jewish-Ukrainian Relations», там само. – P. 31–42.

Лише в останні двадцять років більшу увагу почали приділяти історії ідей, поглядів, і насамперед, уявленням про євреїв серед їхніх сусідів і

Перша половина XVII століття в Україні була часом напруженого релігійного конфлікту, й атмосфера жорсткої боротьби створила ситуацію, за якої нетолерантність стала фактом буденного життя. Однак виглядає, що зростання релігійного напруження в Україні позначилося на євреях не одразу, і, принаймні спочатку, жертв насильства на релігійному ґрунті серед православних та уніятів було більше, ніж серед євреїв⁴². Хоча самі українці та білоруси не створили жодного антиєврейського памфлету (на порядку денному були, як здавалося, значно важливіші питання боротьби проти церковної унії), існують переконливі свідчення, що руська православна еліта в цілому та православне духівництво зокрема ставилося до євреїв досить негативно. Наприклад, заперечення православних проти нового календаря, що його запровадив папа римський 1582 року, ґрунтувалося на неприпустимості збігу Великодня з єврейською Пасхою. У 1593 році львівське братство видало антиїудейський памфлет Мелетія

навпаки. Дослідження Франка Сисина про погляди польського священика середини XVII століття Павела Рушеля добре висвітлює ставлення поляків до євреїв у часи повстання; аналіз інформації тогочасних єврейських хронік, що його здійснив Бернард Вайнриб, допомагає пояснити реакцію самих євреїв на події Хмельниччини; розлоге дослідження Джоела Раби про долю євреїв в Україні середини XVII століття багато додає до наших знань про сприйняття єврейської трагедії серед євреїв, поляків та західних християн. Див.: Frank E. Sysyn, «A Curse on Both Their Houses: Catholic Attitudes towards Jews and Eastern Orthodox during the Khmel'nyts'kyi Uprising in Father Pawel Ruszel's *Fawor niebieski*» *Israel and the Nations: Essays Presented in Honor of Shmuel Ettinger* (Jerusalem. 1987). – Р. IX–XXIV; Bernard D. Weinryb, «The Hebrew Chronicles on Bohdan Khmel'nyts'kyi and the Cossack-Polish War», *HUS* 1, № 2 (June 1977): 153–177; Joel Raba, *Between Remembrance and Denial: The Fate of Jews in the Wars of the Polish Commonwealth during the Mid-Seventeenth Century as Shown in Contemporary Writings and Historical Research* (Boulder, Colo., 1995). – Р. 37–166. Критику цієї книжки та її інтерпретативних стратегій див. у статті: Frank E. Sysyn, «The Jewish Massacres in the Historiography of the Khmelnitski Uprising», *JUS* 23, № 1 (summer 1998): 83–89.

⁴² Досить характерним є спостереження, висловлене в листі одного представника Речі Посполитої в Стамбулі на початку 1620 року: «вся Русь є нам таким ворогом, що воліла б прожити тисячу років із жидами, турками, татарами, ніж один рік із нами» (Мицик, «Із листування». – С. 312).

Пігаса, а ранньомодерні руські учите льні є вангелії рясніли випадами проти іудаїзму та іудеїв⁴³.

Як уважає Шмуель Етінгер, на ставленні православного духівництва до євреїв позначилися настрої українського міщанства, яке конкурувало з єврейськими торгівцями та ремісниками в містах і ві цювало важливу роль у тогочасних церковних справах. Етінгер також твердить, що в десятиліття напередодні Хмельниччини конфлікти православного духівництва з євреями переважали над конфліктами євреїв з католицьким духівництвом, і пояснює це обережнішим ставленням євреїв до католиків – півної конфесійної групи в державі⁴⁴. Можна припустити, що, у своєму ставленні до євреїв, православне духівництво не виявляло жодної ініціативи, а просто наслідувало взірець своїх польських конкурентів. Антиіудейська література, як у протестантському,

⁴³ Прикладом православної полеміки проти нового календаря та згадки про єврейську Пасху є твір ченця Леонтія з Києво-Печерського монастиря, написаний 1608 року: *Архив ЮЗР*, Т. 2 (1865): 277–278. Опис книжки Пігаса див. у виданні: Запаско, Ісає вич, *Пам'ятки книжкового мистецтва*, Т. 1, № 24. Негативні згадки про євреїв трапляються також в інших православних творах, наприклад, в «Імнологі» – збірнику панегіриків, присвячених Петрові Могили (1630 рік), див.: *Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII століття*. Упорядники В. П. Колосова, В. І. Кречотень (Київ, 1978). – С. 359. Аналіз антиєврейських мотивів в учительних євангеліях див. у статті: M. V. Dmitriev, «L'Eglise Orthodoxe de Ruthenie et les Juifs au XVIe-debut du XVII siecle», *Les Chretiens et les Juifs dans le societes de rite grec et latin*, ed. M. Dmitriev, D. Tolet (Paris, 2001).

⁴⁴ Shmuel Ettinger, «The Legal and Social Status of the Jews of Ukraine from the Fifteenth Century to the Cossack Uprising of 1648», *JU'S* 17, №. 1–2 (Summer-Winter 1992): 107–140, тут Р. 125–126. На підтвердження Етінгерового припущення можна навести розповідь Натана Гановера про тульчинського рабина Аарона, який, нібито, відрадив своїх вірян від нападу на ворогів-поляків такими словами: «Якщо ви здіймете руку на шляхтичів, і католицький король про це почує, вони помстяться нашим братам у вигнанні (боронь Боже)» (Hanover, *Abvss of Despair*. – Р. 55). Більш контроверсійним є припущення Етінгера, що зв'язок православної церкви з міщанством зміцнився «після того, як більшість шляхти на вернулася на католицизм». (Там само. – Р. 126). Із цим твердженням можна погодитися лише частково, адже православну церкву, на відміну від уніятської, активно підтримувала шляхта.

⁴⁵ Про польську антиіудейську літературу того часу див.: Daniel Tolet, «La literature antisemite polonaise de 1588–1668. Auters et editions» *Revue française d'histoire du livre* 14 (1977): 73–105.

так і в контрреформаційному варіанті, була доступна в Україні, та знайомила православного читача з найновішими тенденціями християнського антиїудаїзму⁴⁶. Антиєврейські погляди західних християн торували свій шлях в Україну водночас із чимраз більшим напливом єврейських імігрантів із Західної та Центральної Європи.

Не лише уніятська церква зазнала потужного впливу римокатолицизму. Як ми вже показали, православну церкву в 1630-1640-х роках також було реформовано за контрреформаційним взірцем. Католицькі впливи явно позначилися на антиїудейських рішеннях православного собору 1640 року⁴⁶. Собор ухвалив заборонити православним купувати м'ясо у євреїв, а православним жінкам – бути в них повитухами та кухарками. Це рішення явно перебувало в річищі тогочасної політики католицької церкви, яку сформулював папа Павло IV у буллі «*Cum nimis absurdum*» 1555 року. Ця булла започаткувала нову, контрреформаційну політику папства щодо євреїв, і зокрема, проголошувала створення першого єврейського гето. Серед іншого, булла засуджувала той факт, що деякі євреї наймали християнських доглядальниць і служниць⁴⁷.

Ухвали православного собору 1640 року, зазвичай, вважають показником зростання напруження між православним духівництвом і єврейськими громадами, хоча важко сказати, якою мірою рішення собору впливали на православний загал. Як виглядає,

⁴⁶ Ettinger, «The Legal and Social Status». – P. 126. Михайло Грушевський вважав, що багато ухвал собору були радше реакцією на наступ католиків, ніж ініціативою з боку православних. Він писав: «Дебати, ведені на київським соборі 1640 р., дають образ і міру сучасних богословських інтересів. Поруч різних елементарних справ, втім роді як заборона нюхання табаки, або куповання православними м'яса у Жидів, – дебатовалися питання про те, де пробувають по смерті душі праведних і де душі грішних; як відбувається суд над поодинокими душами умерших; звідки береться душа у дитини – чи від батьків чи творить ся Богом. На всі питання треба було мати готові, вироблені відповіді, аби католики не тикали в очі, що православні самі не знають, у що вірують». (Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 2. – С. 91).

⁴⁷ Див. відповідні уривки з булли папи Павла IV «*Cum nimis absurdum*» (1555) та аналіз зміни папської політики щодо євреїв з початком контрреформації в кн.: Kenneth R. Stow, *Catholic Thought and Papal Jewish Policy, 1555–1593*. (New York, 1977). – P. 3–62.

деяких заборон собору православні практично не дотримувалися. Коли 1647 року православний священник у селі поблизу Луцька, очевидно, керуючись ухвалою собору, заборонив своїм парафіянам купувати м'ясо в єврейських торгівців, він потрапив до суду за позовом місцевого шляхтича та мусив сплатити чималий штраф⁴⁸. Проте цей епізод засвідчує, що православні священники таки намагалися запровадити деякі ухвали собору, і що, кінцеш кінцем, багато з положень антиєврейської контрреформаційної доктрини, завдяки зусиллям ієрархії та духівництва українських церков, знайшли свій шлях до маси вірян.

На думку більшості дослідників українсько-білорусько-єврейських взаємин, антагонізм між євреями та русинами був особливо гострим у містах і шляхетських маєтках. У першому випадку євреї були прямими конкурентами руських міщан, у другому вони, здебільшого, представляли польську адміністрацію та шляхту. Отже, найгострішим було напруження між русинами та євреями в щільно заселених західних і центральних регіонах України та в Білорусі. В козацьких степах, натомість, ситуація була дещо відмінна. По-перше, євреїв тут було менше, ніж в інших регіонах; по-друге, їхні соціальні функції були інакші. Євреї тут були такими самими піонерами-першопоселенцями, як і козаки; часом вони приєднувалися до козацьких загонів, і взагалі, співпрацювали з козаками в захисті своїх маєтностей від татарських рейдів⁴⁹.

Перші ознаки поширення антиєврейських настроїв серед козацтва з'являються на початку 20-х років XVII століття, коли козаччина починає активно втручатися в релігійну та суспільно-політичну боротьбу в Україні. Союз між гетьманом Петром Сагайдачним і відновленою під його захистом православною ієрархією значною мірою спричинився до «конфесіялізації» козацтва, яке дедалі більше сприймає себе в ролі захисника християнства в цілому та православ'я зокрема. Хоча образ козацтва як захисника християнства мав, насамперед, антимусульманське спрямування, а образ протектора православ'я був зорієнтований

⁴⁸ Див.: Weinryb, «The Hebrew Chronicles». – P. 162.

⁴⁹ Eitinger, «The Legal and Social Status», P. 122–130; Bernard D. Weinryb, *The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*. (Philadelphia, 1972). – P. 185–187.

проти католицизму та унії жертвами нової козацької ідентичності нерідко ставали українські євреї.

Саме таке було ідеологічне підґрунтя одного з перших козацьких погромів у червні 1621 року. Погром розпочався в Білій Церкві після завершення козацької ради, на якій було зачитано лист єрусалимського патріярха Теофана. На раді виступив з промовою нововисвячений православної митрополит Йов Борецький та було ухвалено рішення захищати інтереси православної церкви перед королівською владою. Про євреїв, судячи з наявних джерел, на раді не згадували, але саме вони стали головною жертвою нового православного запалу козацтва. Приводом для погрому стала знахідка в єврейській коморі зпаплюженої ікони Христа, що дало підставу тодішньому гетьманові Якову Бородавці дозволити козакам грабувати єврейські оселі по всій Україні⁵⁰. Зв'язок між православним духівництвом та антиєврейськими виступами козацтва простежується і під час козацьких повстань 1630-х років. На той час козацько-єврейські стосунки були досить ворожі, і велике козацьке повстання під проводом Павла Бута (Павлюка) 1638 року призвело до перших людських жертв серед євреїв⁵¹.

Десятиліття напередодні Хмельниччини позначилося подальшим погіршенням козацько-єврейських стосунків унаслідок експансії магнатсько-шляхетського землеволодіння на традиційно козацькі землі. Шляхтичі часто наймали євреїв управителями своїх новонабутих маєтків, і така політика штовхала єврейське населення у вир козацьких конфліктів із владою. Однак у перші місяці Хмельниччини розпочали антиєврейське насильство не

⁵⁰ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7 - С. 460, 462.

⁵¹ Див.: Hanover, *Abyss of Despair*. - Р. 32; Бевзо, ред., *Львівський літопис*. С. 119, а також московські повідомлення на підставі інформації, отриманої від ченців Густинського монастиря: ВУР, Т. 1. - С. 211-216. Ще 1631 року деякі мешканці Лубнів приєднались до російського самозванця Івана, який проголосив себе «східним царем і пророком» і закликав нищити євреїв. Його прибічники брали участь у нападах на єврейські крамниці та помешкання в Лубнах. Див.: Б. Н. Флоря, «Новые свидетельства об отношении населения Украины к евреям в первой половине XVII века», *Славяне и их соседи*, вып. 5, *Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века - новое время*, ред. Г. В. Литаврин и др. (Москва, 1994). - С. 136-138.

козаки. Найкривавіші події сталися влітку 1648, коли козацьке військо Хмельницького, дотримуючись перемир'я, стояло під Білою Церквою, а на Правобережжі чинили суд і розправу повсталі селяни. Максим Кривоніс, ватажок народного повстання на Правобережній Україні влітку 1648 року, здається, був автором одного з найперших і найрізкіших словесних антиєврейських випадів з повстанського табору. В листі до князя Домініка Заславського з липня 1648 року Кривоніс гірко нарікав на дії князя Яреми Вишневецького, який катував православних священиків, і підкреслював, що повстанці захищають свою віру, а серед причин повстання називав євреїв і вимагав їхнього вигнання «за Віслу»².

Соціальний реванш віддавна вважають однією з головних причин нападів повстанців на євреїв, і таку позицію відображено в багатьох українських, польських та єврейських джерелах. Повстанці покладали на євреїв значну частину відповідальності за кривди, яких зазнавали українці напередодні повстання. «Літопис Самовидця» підсумовує ці нарікання в такий спосіб:

«В городах зась от жидов тая била кривда, же неволно козакові в дому своем жадного напитку на потребу свою держати, не тилко меду, горілки, пива але і браги. ... А то леда шевлюга, леда жид богатится, по килка цугов коней справляет, вимишляючи чинши великіє, волощини, дуди, осип, мірочки сухіє, з жорнов плату і інное, отнимання фолварков»³.

Позицію Самовидця поділяють народні думи⁴. Проте одним із головних джерел з ідеології повстання є комплекс документів

² Див.: *Jakuba Michałowskiego . . . księga pamiętnicza*. – S. 88–89.

³ *Літопис Самовидця*. – С. 46–47.

⁴ «Думі про перемогу під Корсунем» звинувачує євреїв від імені поляків у таких «гріхах»:

Нащо то ви великий бунт, тривоги зривали,
 На мильо по три корчми становили,
 Великі мита брали:
 Від возового
 По півзолотого,
 Від пішого – по два грош,
 А ще не минали й сердешного старця
 Відбирали пшоно та яйця.

самого Богдана Хмельницького. Зважаючи на ту увагу, яку приділяли єврейські хроністи середини XVII століття особі гетьмана, абсолютно несподіваною виглядає рідкість у дипломатарії Хмельницького документів, що в той чи той спосіб стосуються євреїв. Серед документів, автентичність яких не підлягає сумніву, налічуємо лише одинадцять згадок про євреїв, здебільшого, спорадичних. Характерно, що основну частину цих згадок подибуємо в контексті викладу причин повстання 1648 року.

Перша згадка міститься в листі Богдана Хмельницького до коронного гетьмана Речі Посполитої Миколая Потоцького від 3(13) березня 1648 року. Звертаючись до Потоцького, Хмельницький, насамперед, перелічує кривди, що їх завдала козацтву напередодні повстання місцева адміністрація: «пани українні урядники» та полковники – керівники реєстру, які були підпорядковувані Потоцькому. В цьому контексті Хмельницький також згадує євреїв.

«Бачили ми, що ні від кого не маємо захисту, бо ж ані листів в. м. м-ті пана не слухаються, ані наказів і волі й. к. м. не виконують; чим далі тим гірше з нас знущаються; навіть від євреїв зазнали ми нестерпних кривд і зневаги. Таких знущань, яких заподіяли нам, слугам й.к.м. і нашого в.м. м-ті пана, і в турецькій землі християнство не зазнає»⁵

Хмельницький закликав Миколая Потоцького «...у такій біді рятувати і від панів урядників та євреїв захищати, щоб з милостивої ласки в м-ті, нашого милостивого пана, ми згідно з нада-

Майже тими самими словами говорить про зловживання євреїв-орендарів «Дума про утиски орендарів»:

Та брали мито-промито:
Від возного по півзолотого,
Від пішого-пішениці по три денежки мита брали,
Від неборака старця
Брали кури та яйця...

(Думи [Київ, 1969] С. 221, 215).

На жаль, обидві думи були записані в XVIII–XIX століттях, і їх не можна вважати цілком надійним джерелом. Водночас, варто взяти до уваги, що в переліку чинених євреями кривд думи майже дослівно повторюють одна одну, а вкупі – виразно переказуються зі свідченнями Самовидця.

⁵ ДБХ. – С. 30.

ними нам його к.м. військовими правами, при своїх відносностях могли залишатися...”⁵⁶.

Ймовірно, що це були перші нарікання на євреїв, які пролунали під час козацьких переговорів з урядом. Вони відбивають зростання ролі єврейських орендарів як посередників у складних взаєминах між козаками та владою. В цьому контексті не дивно, що ані 1648-го, ані 1649 року згадки про євреїв у дипломатарії Хмельницького не мають самостійного характеру. Про єврейські кривди тут ідеться у зв'язку зі знуцаннями урядників королівської адміністрації, яких зображено головними винуватцями повстання. Друго- та третьорядна роль євреїв в ієрархії ворогів повстання була характерна, звісно, не тільки для самого Хмельницького, але й для його оточення; аналогічну ієрархію ворогів подає також «Літопис Самовидця»⁵⁷. Найімовірніше, Хмельницький і його найближчі радники великою мірою поділяли антиєврейські настрої рядових козаків, селян і міщан, але на їхньому власному ставленні до євреїв первинно позначалися погляди української шляхти й козацької старшини. Хоча обидві групи, загалом, мали стійкі антиіудейські релігійні упередження, вони звикли користуватися послугами євреїв в управлінні своїх маєтностей і грошових справах. Отже, на практиці вони були толерантніші й «прагматичніші» в ставленні до єврейства, ніж будь-яка інша група повстанців⁵⁸.

Водночас козацтво середини XVII століття, очевидно, поділяло головні настанови контрреформації щодо «єврейського питання»: християни толерували євреїв лише тому, що в майбутньому, рано чи пізно, вони мали перейти на християнство⁵⁹. Судячи з наявних джерел, деякі учасники Хмельниччини розглядали повстання 1648 року не тільки як можливість соціального реван-

⁵⁶ Там само.

Див. згадки про євреїв у листуванні Хмельницького: там само. – С. 33-36, 39-44, 151. Пор. *Літопис Самовидця*. – С. 46-47.

⁵⁸ Серед документів Хмельницького збереглися й такі, де йдеться про його спроби звільнити єврейського торгівця, якого затримали козаки. (ДБХ. – С. 528, 546.) Існують також дані, що власним скарбничим гетьмана був єврей-вихрест. (Weinryb, «The Jews of Poland». – Р. 187). Про ставлення шляхти до єврейства див.: Ettinger, «The Legal and Social Status», Р. 122-124.

⁵⁹ Stow, *Catholic Thought and Papal Jewish Policy*. – Р. 6.

шу, але також як нагоду виконати свій «християнський обов'язок» – повернути на православ'я якомога більше іудеїв. Характерно, що дії повстанців не засвідчували існування аналогічної «місійної» програми щодо поляків. У червні 1648 року московський посланець до Адама Кисіля розповідав, що «...*жиды ос многие крестятца и приставают к их же войску, а лях де хотя и похочет креститца, и их не принимают, а всех побивают. А то де и говорят, что в Польше и Литве всех ляхов побить за то, что веру християнскую ломали и многих крестиян побиваши и насилуваньем к лятицкой вере приводили*»⁶⁰. Ясно, що головними ворогами повстанців тут, як і в інших джерелах⁶¹, є римо-католики, а не іудеї. Очевидно, повстанці вважали, що іудеїв ще можна було «виправити» через навернення на православ'я.

На масове примусове хрещення іудеїв нарікають єврейські хроніки часів Хмельниччини. Натан ГанOVER, найавторитетніший серед єврейських хроністів, уважав навернення на християнство найгіршим вибором для єврейських громад, що на них нападали повстанці. Серед трьох можливостей, які поставали перед євреями в часи повстання – загинути, перейти на православ'я чи потрапити в полон до татар – ГанOVER віддає перевагу третьому⁶². Татари не мали релігійної місії щодо євреїв: вони вбивали або брали в полон з метою отримати викуп не тільки євреїв чи католиків, але навіть власних союзників – козаків. ГанOVER твердив, що коли не було можливості потрапити в полон до татар, то краще було загинути, ніж зректися власної віри. ГанOVER тут явно підтримує погляди рабина Єхіеля Михаеля з Немирова, який напередодні нападу повстанців на місто нібито «застерігав людей, що коли (боронь Боже) прийде ворог, вони повинні не змінити свою віру, але радше загинути, щоб свяtilося Його Ім'я»⁶³.

Згідно з ГанOVERом, козаки спершу намагалися повернути своїх бранців, а згодом вбивали тих, хто відмовлявся приймати християнство. Саме так нібито сталося в Тульчині, де один з коза-

⁶⁰ ВУР, Т. 2. – С. 41.

⁶¹ За свідченням польського сучасника повстання Самуеля Грондського, євреї перебували в меншій небезпеці від повстанців, ніж католики. Див.: Raba, *Between Remembrance and Denial*. – Р. 112.

⁶² Hanover, *Abyss of Despair*. – Р. 44–45.

⁶³ Там само. – Р. 52.

ків тричі закликав євреїв повернутися й намовляв охочих змінити віру зібратися під його короговою. На ці заклики ніхто не відгукнувся, і євреїв Тульчина замордували⁶⁴. Важко сказати, чи так це було насправді, адже ГанOVER, як і інші єврейські автори, часто не так передавав реальний зміст подій, як створював ідеальний (натхненний єврейською писемною традицією) образ єврейського мучеництва. З інших джерел виглядає, що не всі охочі повернутися євреї змогли врятувати своє життя. За свідченням рабинічного суду, що розглядав справу єврейської жінки, яка хотіла вдруге вийти заміж після загибелі чоловіка під час повстання, козаки часом грали жорстокі жарти з євреями, які виявляли бажання змінити віру. У зазначеному випадку козаки нібито змусили одного єврея, який намагався врятуватися через навернення, їсти некошерну їжу, але після цього його вбили⁶⁵.

Якщо вірити єврейським хроністам, в інших випадках повстанці виявляли певну повагу до релігійних переконань своїх жертв і намагалися вшанувати їх у час їхньої смерті. Так сталося в Немирові, де, за словами Меїра бен Шмуеля зі Щербешина, рабина Єхіеля Михаеля – того самого, який перед нападом повстанців закликав людей загинути, але не покидати своєї віри, привели на єврейський цвинтар, оскільки він забажав загинути саме там⁶⁶. Натан ГанOVER розповідає схожу історію про різанину в Острозі, де повстанці нібито вдовільнили прохання євреїв загинути на цвинтарі, щоб згодом їх могли там поховати⁶⁷. Матеріали справи, що її розглядали в рабинічному суді незабаром після різанини, свідчать, що в іншому випадку повстанці дозволили єврейському бранцю обрати, якою смертю він загине (поміж

⁶⁴ Там само. – Р. 57. Про створення наративу тульчинської різанини в тогочасних єврейських хроніках див.: Edward Fram, «Creating a Tale of Martyrdom in Tulczyn, 1648», *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, ed. Elisheva Carlebach et al. (Hanover and London, 1998). – Р. 89–109.

⁶⁵ Див. свідчення, додане до рабинічного респонсу № 61 Натана Нета Кагана (Nathan Neta Kahana) в його книжці: *Sefer She'elot u-teshuvot Divre renanah*, ed. Itzhak Hershkovitz (Brooklin, NY., 1984).

⁶⁶ Англійський переклад уривків книжки Меїра бен Шмуеля зі Щербешина «Zok ha'itim» див. у статті: Nadav, «Jewish community of Nemyriv». – Р. 388–393.

⁶⁷ Hanover, *Abys of Despair*. Р. 70.

відсіканням голови та розстрілом він віддав перевагу другому), а також вмитися та прочитати молитву перед смертю⁶⁸.

Як відомо, серед тих євреїв, котрі не перейшли на християнство, були такі, що пережили козацький погром. У більшості випадків повстанці, здається, переслідували євреїв-чоловіків, даруючи життя жінкам. Молодиків і чоловіків середнього віку вважали потенційними солдатами, і тому безжально вбивали. Оскільки армії XVII століття не розрізняли вояків і чоловіків з-посеред мирного населення, повстанці Хмельницького наслідували загальну модель поведінки⁶⁹. На користь припущення, що під час Хмельниччини єврейські жінки мали кращі шанси на порятунок, ніж єврейські чоловіки, свідчить рабинічний дозвіл одружуватися вдруге тим жінкам, чоловіки яких загинули під час різанини⁷⁰. Інформація з хроніки ГанOVERA також засвідчує, що в багатьох випадках козаки дарували життя жінкам. Крім того, хроніст реєструє випадки, коли козаки брали євреїв, насамперед, представників рабинських родин, у полон з метою отримати викуп⁷¹.

ГанOVER, який сам був рабином і звертався до італійських євреїв з метою здобути їхню підтримку для єврейських біженців з України, ймовірно, був схильний применшувати масштаби примусового навернення євреїв на православ'я. Схожу позицію займав Меїр зі Щербешина, який писав, що ті євреї, котрі змінили віру, «не дотримали Божих заповідей і порушили їх», тоді як «чесні, не уникли... загибелі»⁷². Однак повідомлення про примусове навернення євреїв і в ГанOVERа, і в Меїра свідчать, що таких навернень було досить багато. ГанOVER налічує кілька сотень євреїв з Правобережної України, які прийняли християнство. Ще одне його повідомлення про повернення до іудаїзму після 1649 року «сотень» людей, які під примусом перейшли на християнство зокрема жінок, яких пошлюбив козаки, та «сотень» навернених

⁶⁸ Див. свідчення, додане до респонсу № 62 рабина Натана Нета Кагана (*Sefer She'elot u-teshuvot Divre renanah*).

⁶⁹ Див. Raba, *Between Remembrance and Denial*. – P. 18.

⁷⁰ Див. респонси № 60–62 рабина Натана Нета Кагана (*Sefer She'elot u-teshuvot Divre renanah*).

⁷¹ Hanover, *Abyss of Despair*. – P. 53, 57, 88, 91.

⁷² Див. англійський переклад уривків книжки Меїра зі Щербешина у статті: Nadav, «Jewish community of Nemyriv». – P. 391.

дітей також засвідчує, що зміна релігії була масовим феноменом⁷³. Меїр зі Щербешина не наводить жодних цифр, але зауважує, що «багато жінок зреклися власної релігії та пошлюбили греків [православних], яких вони собі обрали; багато євреїв порушили Заповіт»⁷⁴. Повідомлення єврейських хронік про масове навернення на православ'я підтверджує й універсал короля Яна Казимира з 1650 року, який дозволяє насильно наверненим на православ'я євреям вільно повертатися до іудаїзму⁷⁵.

Погляди повстанців про навернення євреїв на православ'я як одну з цілей повстання фіскують також деякі українські джерела, зокрема, «Літопис Самовидця». Його автор, хоч і вказує на примусовий характер навернення, водночас із відчутною прикритістю зазначає, що більшість навернених згодом повернулася до своєї колишньої релігії: «И многие на тот час з жидов, боячися смерти, християнскую віру приняли, але зась знову, час углядівши, до Полци поутікавши, жидами позоставали, аж рідко которій додержал віри християнскої»⁷⁶. Цей уривок з літопису, як і фраза, що його супроводжує та стосується ширшого контексту («І так на Україні жадного жида не зостало...»⁷⁷), свідчить про погляд літописця на євреїв як суто конфесійну групу. За такою логікою, єврейю досить було змінити релігію, щоби припинити бути «жидом» і стати своїм серед повстанців. Характерно, що козаки з іменами та прізвищами єврейського походження значаться в козацькому реєстрі 1649 року. Реєстр містить 24 прізвища, які походять від терміну «перехрист» – так могли називати людину, що перейшла на православ'я з ісламу чи іудаїзму. На думку дослідниці реєстру Сузани Лубер, принаймні кілька прізвищ реєстру, як от Жиденко, Жидовкін, Зраитель, виразно свідчать про колишнє іудейське минуле їх власників⁷⁸. Згодом деякі

⁷³ Hanover, *Abyss of Despair*. – P. 44, 103.

⁷⁴ Nadav, «Jewish community of Nemyriv». – P. 391.

⁷⁵ Див. англійський переклад тексту універсалу: там само. - P 393–395.

⁷⁶ *Літопис Самовидця*, С. 52.

⁷⁷ Там само.

⁷⁸ Susanne Luber, *Die Herkunft von Zaporoger Kosaken des 17. Jahrhunderts nach Personennamen* (Wiesbaden, 1983). – S. 100. Про участь вихрещених євреїв у Хмельниччині на стороні повстанців див.: С. А. Боровой, «Национально-освободительная война украинского народа против польского владычества и еврейского населения Украины», *Исторические записки* 9 (Москва, 1940). С 116–118.

етнічні євреї, які «вихрестилися» в православ'я під час Хмельниччини, обіймали високі посади в козацькому війську.

Яка була реакція православного духівництва на долю євреїв під час повстання? Хто стояв за пунктом Зборівської угоди про «очищення землі», який забороняв євреям перебувати в Україні?⁷⁹ На жаль, ми дуже мало знаємо про реакцію ієрархів і майже нічого не знаємо про реакцію рядового духівництва. Оскільки священники на місцях масово долучалися до повстання й у деяких випадках навіть очолювали козацькі загони, можна твердити, що вони поділяли ставлення повстанських мас до євреїв. Ієрархи, зі свого боку, очевидно, не заперечували проти «очищення землі» або навернення іудеїв. Водночас дехто стримано засуджував «крайнощі» повстання. Наприклад, є свідчення, що митрополит Косов звертався до козаків у справі єврейських бранців, взятих у полон у березні 1649 року, і домігся їх визволення⁸⁰. Павло Алепський, який супроводжував антіохійського патріарха Макарія в подорожі Східною Європою, записав у своєму щоденнику, що його власне серце й серце патріарха «було обтяжене смутком через плач» єврейських дітей, чиїх батьків закатували козаки, «змушуючи їх навернутися або видати свої скарби»⁸¹. Тогочасні джерела свідчать, що в багатьох випадках повстанці, нападаючи на євреїв, були зацікавлені не так у їх наверненні на християнство, як у мирських набутках. Реакція найвищої православної ієрархії була, найімовірніше, та сама, що й у козацької старшини та шляхти. Згідно з «Літописом Самовидця», вони поділяли антиєврейські почуття, але шкодували про жорстокість натовпу.

З офіційного листування Хмельницького та інших джерел козацького походження випливає, що єврейське питання було серед тих, які гетьманська адміністрація найчастіше використовувала для легітимації повстання. У листах до уряду Речі Посполитої та іноземних монархів Хмельницький і козацька старшина досить часто згадували про євреїв, пояснюючи причини по-

⁷⁹ Під Зборовом повстанці вимагали не тільки заборонити євреям орендувати маєтності на території Запорозького Війська, але й заборонити їм постійно там мешкати. Текст козацьких вимог див.: *ДБХ*, № 68.

⁸⁰ Цей випадок занотував український православний шляхтич Иоаким Єрлич. Див.: Raba, *Between Remembrance and Denial*. – Р. 83.

⁸¹ Там само. – Р. 136.

встання. Окрема група згадок про євреїв у козацьких документах ґрунтується на порівнянні статусу біблійних євреїв у єгипетській неволі та руського народу за панування Польщі. Порівняння руського народу з євреями Старого Заповіту, а Хмельницького з Мойсеєм, який вивів свій народ з єгипетського рабства, зафіксовано в різноманітних джерелах середини XVII століття. У грудні 1648 року студенти Київської колеґії вітали Хмельницького при в'їзді до міста як «Мойсея»⁸². Сучасник повстання, польський хроніст Веспасіян Коховський, навіть згадував про порівняння Хмельницького з Макавеями⁸³.

Порівняння українського (руського) народу з євреями в єгипетській неволі подибуємо, серед інших джерел, у повідомленні полковника Силуяна Мужилівського про початок війни. «Господ всемогущий змило[вался] над народом, яко негде над людом своїм ізраїльским в Єгипті в неволі будучими...», — йшлося в записці полковника до царя⁸⁴. Мужилівський належав до освічених кіл козацької старшини, навчався в київській колеґії, і його інтерпретація подій 1648 – початку 1649 року значною мірою відбиває бачення православної еліти, яка долучилася до повстання.

Ототожнення власного народу з народом ізраїльським, а національних провідників з Мойсеєм було досить поширеною ідеологічною практикою в європейському політичному та релігійному дискурсі XVI–XVII століття. Особливо часто такі паралелі траплялися в дисидентів – релігійних меншин, яких було багато в постреформаційну добу. Не дивно, що ці мотиви з'явилися й серед української православної еліти, яка протистояла контрреформаційному наступові на Схід. Порівняння українців з євреями в єгипетському полоні мало, на думку авторів, виправдати Хмельниччину та надати їй легітимності в очах як своїх, так і чужих спостерігачів, зображаючи її як повстання покривдженої нації⁸⁵. Цікаво, що паралель між євреями в єгипетській

⁸² Див. текст щоденника Войцеха Мясковського про посольство Речі Посполитої до Хмельницького наприкінці 1648–початку 1649 року: ВУР, Т. 2. – С. 109.

⁸³ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 3. – С. 127; Т. 9, Ч. 1 – С. 120.

⁸⁴ ВУР, Т. 2. – С. 128.

⁸⁵ Про старозаповітних євреїв як модель нації в середньовічній і ранньомодерній Європі див.: Hastings, *Construction of Nationhood*. – Р 4, 195–197. Порівняння Хмельницького з Мойсеєм та українського народу з Ізраїлем

неволі та русинами під польським ярмом проводив також автор найавторитетнішої єврейської хроніки Натан Гановер. У «Безодні відчаю» він описував кривди, яких зазнавали русини від польських панів, удаючись до цитат з Книги Виходу про страждання євреїв від єгиптян: «І їхнє життя було огірчене тяжкою працею коло глини та коло цегли, і коло всякої праці на полі»⁸⁶.

Хмельницький та інші представники козацької старшини в листах до провідників Речі Посполитої часто звинувачували їх у ситуації, за якої нехристияни (євреї) панували над християнами (Руссю). Деякі листи Хмельницького являють собою прямий заклик на адресу польських і литовських католиків до християнської солідарності супроти іудеїв і докір брагам-християнам, які дозволили своїм одновірцям потрапити під іудейське ярмо. В одному з документів Хмельницького, який датовано 1656 роком, зазначено: «... *жиды неверны ныне и перед т[ем] [болши]е волности, нежели правосла[вные] имели и мольбы свои [отп]ра[в]ляли, а правосла[вные] не имели никакие вольности*»⁸⁷. У листі до царя з 1649 року Силуян Мужиловський пішов набагато далі, звинувативши князя Ярему Вишневецького, що той переслідував і вбивав християн, і водночас надавав притулок євреям: «[жидов с собою берет], а хрестиян в містах стинаєт»⁸⁸.

Мотив докору полякам-католикам за гірше ставлення до православних, ніж до іудеїв, з'являється в руській публіцистиці ще у єгипетській неволі, що його вперше подибуємо в часи Хмельниччини, зберегло популярність і у XVIII столітті. Цей мотив найповніше розвинуто у творі «Героїчні стихи о славних военных действиях войск запорожских» з 1784 року:

Но постой, лях, господь звище назирає
 На твою неправду і право отмщає
 Обиду козаков, як ізраїльтян,
 А вас, затверділих, казнить як єгиптян,
 Вдохнул бог, як Мойсею, по вірі і роду,
 Ревность Хмельницькому, щоб отдає свободу

(«Героїчні стихи о славных военных действиях войск запорожских», *Українська література XVIII століття. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори*. Р. П. І. Крекотень, укл. О. В. Мисанич [Київ 1983]. С. 79).

⁸⁶ Napover, *Abyss of Despair*. – Р. 28. Пор. Вихід 1: 14 «І вони огірчували їхнє життя тяжкою працею коло глини та коло цегли, і коло всякої праці на полі...»

⁸⁷ ДБХ. – С. 521. У квадратних дужках місце, прочитання яких непевно

⁸⁸ ВУР, Т. 2. – С. 129.

до Хмельниччини у розпал православно-уніятсько-католицької полеміки першої чверти XVII століття. У 1620 році православний шляхтич Лаврентій Древинський твердив, що у Вільні православне населення має менше прав, ніж «навіть жиди і татари»⁸⁹. У 1621 році, доводячи легітимність нововисвяченої православної ієрархії, Йов Борецький писав у своїй протестації, що руський народ має менше прав, ніж євреї-караїми, соцініяни, євангелісти та вірмени⁹⁰. Аналогічні аргументи вповні приймали та навіть розвивали деякі польські публіцисти середини XVII століття.

Один з таких авторів, католицький священник Павел Рушель⁹¹ писав, що євреї-орендарі вигадували щоразу нові податки для українського населення, і як йому казали «обізнані люди», «не вільно було християнам, чи то схизматикам, брати таїнство святого шлюбу, чи хрестити дітей, щоб не віддати євреєві-орендареві певний податок...»⁹². Провину за початок повстання на євреїв покладав не тільки Рушель. Єврейські джерела не раз фіксують спроби поляків відкупитися від повстанців коштом євреїв. Такі ситуації, як правило, виникали влітку 1648 року під час наступу селянської армії Кривоноса на Правобережжі. Здебільшого, євреїв видавали на пряму вимогу повстанців, які бажали соціального реваншу, прагнули виконати своє «місіонерське» покликання або намагалися розплатитися євреями та їхнім майном із союзним татарським військом⁹³.

⁸⁹ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 446.

⁹⁰ Див.: Жукович, «Протестация». – С. 147.

⁹¹ Про згадки в польських творах євреїв як головної причини повстання див.: Raba, *Between Remembrance and Denial*. – P. 111–112.

⁹² Див. аналіз звісток Рушеля в статті: Sysyn, «A Curse on Both Their Houses». Цитата зі сторінки XXIII.

⁹³ Див. докладніше: Weinryb, «The Hebrew Chronicles». – P. 170; Maurycy Horn, *Powinności wojenne Żydów w Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku*. (Warszawa, 1978).

Хоча існують численні свідчення, що Хмельницький вимагав видати євреїв під час облоги Львова восени 1648 року, листа гетьмана з такими вимогами до сьогодні не збереглося. Натомість маємо лист Хмельницького з вимогою видати львівських євреїв під час облоги міста 1655 року. Тут пункт про видачу євреїв, хоча й зазначено як частину викупу з обложеного міста, мотивовано цілком в дусі християнського антиюдаїзму: «Щоб видано нам євреїв, які є ворогами Христовими і всіх християн, з усіма маєтностями, дітьми і дружинами» (ДБХ. – С. 451–452).

Протест проти зверхності євреїв над православними та фактичний заклик уже не до загальнохристиянської, а до самої лише православної солдарности наявний також у листуванні Хмельницького з царем Олексієм Михайловичем. Якщо в першому листі до царя, з 8 червня 1648 року, Хмельницький лише принагідно вказував на переслідування з боку «безбожних ариян» (очевидно, протестантів-соцініян), то в листі з 22 квітня 1649 року гетьман згадав і євреїв: *«И о том бога просим, чтоб ляхи и жидаы больши нао православными христианы не госуларствоваали, понеже они, яко хитрые, издавна извыкли кровь христианскую розливати и измену чинити»*⁹⁴. Хмельницький явно намагався грати водночас на антипольських та антиіудейських настроях, що були поширені в тогочасній Московії та знайшли свій вияв 1654 року з початком польсько-російської війни та вступом московських військ на територію Білорусі⁹⁵.

Антиєврейські мотиви в поясненні причин повстання мали справляти враження не тільки на Московію, але й на православний Схід, звідки в Україну приїздили численні православні ієрархи. В щоденнику Павла Алепського, який відвідав Україну в роки Хмельниччини, зазначається, що «...козаки заволоділи усією країною і повернули її собі, викоренивши в ній увесь рід ляхів, вірменів та євреїв...». Звичне для православних джерел поєднання поляків з євреями в щоденнику доповнюють вірмени. Це, ймовірно, є екстраполяцією християнсько-вірменських суперечностей в Леванті, адже в Україні польські урядники на початку повстання ставилися до вірмен з такою самою недовірою, як і до українців (вірмен часто також відносили до «грецької віри»)⁹⁶.

Нарікання Хмельницького на те, що євреї переслідували руських християн, було, мабуть, одним з найефективніших аргументів, що їх він вжив задля легітимації повстання в очах християн-

⁹⁴ ДБХ. – С. 48, 115–116.

⁹⁵ Weinryb, *The Jews of Poland*. – P. 190.

⁹⁶ Ідеалом для Павла Алепського, очевидно, була моноконфесійна держава, уособлення якої він бачив в Україні часів Богдана Хмельницького: «О який це благословенний народ! І яка це благословенна країна! Велика дос гоїність її в тому, що нема в ній зовсім ні одного чужого іншої віри, а тільки самі православні, вірні і побожні!» (Павло Халєбський, «З подорожніх записок», КС. № 4 (1995). – С. 46).

янської Європи⁹⁷. Його листи, з характерним наголосом, що «навіть євреї» кривдять козаків, цілком узгоджувалися з папською буллою «Cum nimis absurdum», яка вважала абсурдним і неприпустимим те, що євреї панують над християнами замість бути їхніми служниками⁹⁸. Навіть самі євреї, ймовірно, вважали свою роль в Україні ненормальною та принизливою для християн. Таке сприйняття відображено в хроніці ГанOVERA, де автор з очевидним співчуттям пише, що місцеві селяни стали «такі нещасні та мізерні, що всі верстви людей, навіть наймізерніші серед них [євреї], стали їхніми панами»⁹⁹.

Дослідження українських джерел середини XVII століття та дій повстанської армії в цілому свідчить, що ані сам Хмельницький, ані його оточення не мали хоч якоюсь мірою розробленої «єврейської програми». Це можна пояснити кількома причинами. Серед них – уже відзначена дослідниками спорадичність козацько-єврейських контактів (на відміну від селянсько-єврейських) напередодні повстання та їхній переважно неантагоністичний характер. Іншу причину можна вбачати в тому, що ані православна, ані уніятська церква першої половини XVII століття не створила трактатів, які систематизували б антиіудейську аргументацію. Щодо повстанського загалу, то, наскільки це дозволяють реконструювати письмові джерела та аналіз масової

⁹⁷ Під час переговорів між Московією та Річчю Посполитою у Львові влітку 1653 року, коли московські послы повторили свої давніші звинувачення, що поляки поводяться з православними гірше, ніж з євреями, комісари Речі Посполитої відповіли цілком в дусі антиіудейської солідарності між західними та східними християнами: «А что де они, царского величества великие послы говорят, что королевского величества в государстве лутчая вольность жидом, нежели християном, и королевское величество жидом не присягает, а имеет их в своем государстве за невольников, и вольно де королевскому величеству тех жидов из своего государства выгнать, что псов. А греческого закону людем королевское величество присягает и по своєї присяги неволи им никакие не чинит» (Заборовский, ред., *Православные, католики, униаты*. – С. 135).

⁹⁸ Stow, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy*. – P. 3–62. Про антиєврейські мотиви західноєвропейських повідомлень і творів про Хмельниччину див.: Raba, *Between Remembrance and Denial*. – P. 121–128, 187–188. 191–192.

⁹⁹ Hanover, *Abyss of Despair*. – P. 28.

поведінки, його антиєврейські почуття мали два головні складники: соціальний і релігійний. Ці складники були тісно пов'язані між собою, очевидно, так само, як і соціальний (орендарство) та релігійний (їудаїзм) складники образу єврея в Україні XVII століття. Етнічний складник, як виглядає на той час не відігравав важливої ролі, оскільки євреїв-вихрестів радо приймали в лави козаків.

Одним з парадоксів Хмельниччини, який безпосередньо стосується нашої теми, є диспропорція між тією незначною увагою, яку приділяли провідники повстання єврейській темі у своїх листах і документах, і великими втратами, яких зазнали єврейські громади України в роки повстання. Згідно з документами Хмельницького, євреї мали розділити долю поляків – головних ворогів козаків. Однак жертви серед євреїв, здається, були більші за жертви серед поляків. Хоч якою є справжня чисельність жертв, події літа 1648 року допевне закарбувалися в історичній пам'яті єврейського народу набагато глибше, ніж у пам'яті поляків.

Певною мірою, ця диспропорція дзеркально відображає іншу диспропорцію – між тією увагою, яку приділяли гетьманські офіційні документи проблемі унії, та незначущістю жертв, яких зазнали унії в роки повстання. Серед іншого, зазначені диспропорції свідчать про те, що офіційна ідеологія Хмельниччини (в тому вигляді, як її відображено в гетьманській документації та творах і заявах еліти), кажучи обережно, не завжди відображала настрої, погляди та переконання ширших мас.

Розділ 6

Гетьман посланий Богом



Після воєнних перемог, що їх козаки одержали 1648 року, – перемог так само несподіваних, як і рішучих, гетьманська влада раптово втратила свій суто військовий характер і поширилася на цивільні, економічні, судові та закордонні справи на всій території, що опинилася під козацьким контролем. Влада запорозького гетьмана, яким обрали Богдана Хмельницького на початку 1648 року, тепер вже не обмежувалася територією за дніпровими порогами. Запоріжжя, натомість, опинилося на віддаленій периферії земель, що отримали назву Війська Запорозького, і саме звідти, з-за порогів, часто надходили приховані, а іноді й відверті виклики гетьманській владі.

Ця влада потребувала обґрунтування, пояснення та легітимізації. Існувала нагальна потреба ствердити легітимність влади гетьмана навіть серед самих козаків, оскільки зазвичай йому належала абсолютна влада лише під час воєнних кампаній, але не в мирний час. З погляду Речі Посполитої, влада Хмельницького була ще сумнівніша, оскільки бунтівного гетьмана обрали без королівської згоди, а потім він очолив криваве повстання проти уряду. Володарі сусідніх країн були не менш скептичні, якщо не відверто ворожі.

Спроби Хмельницького та козацької старшини розв'язати складне питання легітимності гетьманської влади аналізували як наукову проблему різні дослідники Хмельниччини. Один з них, Степан Величенко, відзначив спроби Хмельницького легітимізувати свою владу, посилаючись на «право завойовника» («jus

occupationis») – середньовічну правову норму, за якою територія, завойована під час війни, законно належала переможцю¹. Проте ґрунтованих на праві окупації претензій було не досить, щоб розрубати Гордіїв вузол суперечностей, пов'язаних з потребою легітимізувати гетьманську владу. Це право, зазвичай, стосувалося лише королів і князів, та війн, які між ними точилися.

Гетьман Війська Запорозького ще мав довести своє право перебувати в ексклюзивному клубі європейських володарів. Для цього він конче потребував додаткових політичних і правових концепцій, які підтвердили б його претензії на владу та дозволили застосовувати право завойовника. Саме цього намагалися досягти українські інтелектуали середини XVII століття своїми спробами легітимізувати володарювання Богдана Хмельницького через сакралізацію гетьманської влади. На такі спроби, очевидно, впливали дві тенденції, які набули поширення при дворах європейських володарів. По-перше, це був розвиток ідеї божественного права володарів («*jus divinum*»), яка невпинно поширювалася по всій Європі, від Московії на сході до Британії на заході; по-друге – вплив конфесіялізації на внутрішню та зовнішню політику європейських країн, який зумовлював дедалі більшу сакралізацію кожної форми влади.

Концепцію божественного права володарів найповніше розвинули західноєвропейські автори XVII століття. Формування національних держав та посилення абсолютизму допомогло надати остаточної форми цій концепції, походження якої можна простежити з початку Середньовіччя. Її основними складниками були ексклюзивні права монарха, зокрема, право володарювати на підставі спадкоємства і божественної волі, а також твердження, що король стоїть понад законом, іншими словами, що його влада абсолютна². Квінтесенцією теорії божественного права володарів було твердження, що владу королю дарує (делегує) сам Бог. Отож, король відповідав лише перед Богом, але не перед підданими, які намагалися обмежити його абсолютну владу (хоч

¹ Velychenko, «The Influence of Historical, Political, and Social Ideas». P. 199 ff.

² Про концепцію божественного права володарів див. класичне дослідження: John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, introduction by G. R. Elton (New York, Evanston, London, 1965). Див. також: Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*. – P. 5, 27–60.

ким би вони були – аристократами чи представниками інших станів)³.

Конфесіялізація громадського життя та політичної теорії ранньомодерної Європи спричинила певну «демократизацію» концепції божественного права володарів – відтак уряди кожної форми та урядники всіх рангів аж до магістратів почали застосовувати формулу «з Божої ласки» як невідмінну частину своїх титулів. Ці уряди та цих урядників регулярно згадували в молитвах і релігійних відправах у церквах на підконтрольній їм території. У конфесіялізованій Європі окремі церкви дуже залежали від місцевих правителів і залюбки платили їм за протекцію, сакралізуючи світську владу та надаючи їй релігійну легітимність⁴.

У який спосіб концепцію божественного права володарів було застосовано в козацькій Україні? Як саме її основні елементи було перенесено на владу козацького гетьмана? Нарешті, чи досягли козацькі гетьмани успіху саме в такій легітимації своєї влади?

Спробуємо відповісти на ці питання, розглянувши спершу характер гетьманської влади, що склалася напередодні та в роки Хмельниччини, а також ставлення козаччини до різних форм урядування.

Козаки та монархізм

Козацтво, саму появу якого в XVI столітті уможливила слабкість королівської влади «на кресах» та всевладдя тут князів і магнатів, згодом рішуче повстало проти своїх первинних патронів і в цій боротьбі сподівалося на підтримку королівської влади. Про традиційні симпатії козаків до сильної королівської влади добре знали у Варшаві. Спочатку Владислав IV намагався використати їх у своїй турецькій кампанії, що мала на меті зміцнити королівську владу та послабити її залежність від волі сейму. Згодом, у найтяжчі для Речі Посполитої часи шведського Потопу, Ян Казимир сподівався на підтримку козацтва, добре знаючи про його симпатії до абсолютної монархії⁵.

³ Allen, *History of the Political Thought in the Sixteenth Century*. – P. 367.

⁴ Про вплив конфесіялізації на політичну теорію та практику ранньомодерної Європи див.: Schilling, «Confessional Europe». – P. 647–648, 655–658.

⁵ Про плани Владислава IV, а згодом Яна Казимира та королеви Марії Людвіки пише Михайло Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 2. – С. 18–21; Т. 10. – С. 299.

Теза, що 1648 року козаки повстали не проти короля, а проти магнатів, українних державців і польських полковників реєстрового козацького війська, істотно сприяла політичній і правовій легітимізації повстання на його первинному етапі⁶. Не менш популярною була теза, що козаки повстали з дозволу Владислава IV, який начебто заохотив їх взятися за шаблю для захисту своїх прав⁷. У контексті цієї звичної для ранньомодерної Європи повстанської ідеології цілком логічно виглядають і заяви самого Богдана Хмельницького в перші роки повстання про необхідність встановлення в Польщі абсолютної монархії.

Саме так можна трактувати слова Хмельницького до шляхтича Собеського, посланця від кодацької залоги до Варшави, в червні 1648 року: «Ви, панове поляки, короля не слухаєте і з ним не рахуетесь, кожен радить своєю головою і нічого не робить»⁸. У лютому 1649 року, під час переговорів у Переяславі з польськими комісарами, гетьман ще точніше визначив свій ідеал устрою Речі Посполитої: «Король королем будет, щоби карал і стинал шляхту і дуки і князі, щоби вольний був собі – згріши князь – урізати йому шию, згріши козак – тоє ж йому учинити»⁹. Розчарувавшись у можливості досягнення українсько-польського компромісу та встановлення абсолютної монархії в Польщі за Яна Казимира, Хмельницький на різних етапах повстання пов'язував свої надії з обранням на польський трон за допомогою козацької шаблі московського царя або трансильванського князя.

Симпатії Хмельницького та козаччини до монархічної форми врядування знайшли вияв як у підтримці встановлення необмеженої влади короля в Речі Посполитій, так і в погрозах відокремитися від Корони Польської, якщо король не стане самодерж-

⁶ Див., зокрема, лист Богдана Хмельницького до короля Владислава IV з 2 (12) червня 1648 року: «Ми в часне думали, що нам завдано таких збитків, щоби зробити прикрість Вашій Королівській мості, бо (нам) все казали: «Ось вам і король, та чи ж допоможе вам король, такі-сякі сини» (ДБХ. – С. 33).

⁷ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 2. – С. 144-145.

⁸ ДОВ. – С. 81. Собеський свідчив перед польським сеймом, що «серед козацького посольства шириться чутка, ніби дрібну шляхту обернуть на боярів, тільки пани будуть шляхтою, а король сам буде головою для всіх». (Там само. – С. 82).

⁹ Див. щоденник комісарів (грудень 1648 – лютий 1649), що його вів Войцех Мясковський, член посольства: ВУР, Т. 2. – С. 117.

цем. На скликаній восени 1649 року, незабаром після Зборівської битви, старшинській раді Хмельницький вбачав вихід зі складної для козацтва ситуації в тому, що козаки «... за допомогою зброї самі поставлять до влади самодержавного короля і рівною мірою підкорять самодержавній владі монарха як себе самих, так і поляків, королев'ят і шляхту»¹⁰. Московський посол в Україну Григорій Унковський повідомляв у квітні 1649 року, що Хмельницький «...под державою королевскою величества и у панов рад в подданстве быть не хочет для того, что у них не один король и паны рада, все называются королями и Войском Запорозким владеют»¹¹.

Теорію про монархічну владу та династичні аспірації Хмельницького розвинув свого часу В'ячеслав Липинський (1882–1931), засновник державницької школи в українській історіографії. Погляди Липинського підтримали та розвинули інші історики державницької школи, зокрема, Іван Крип'якевич – автор класичного дослідження про державу Богдана Хмельницького. З другого боку, Михайло Грушевський ставив під сумнів погляди Липинського про монархізм Хмельницького та вказував на спроби гетьмана знайти *modus vivendi* для козацької державности всередині Речі Посполитої, а згодом Московії. Хоча суперечку, яка точилася між Липинським і Грушевським, ще не вичерпано, більшість науковців погоджуються, що в роки Хмельниччини відбулася безпрецедентна концентрація влади в руках козацького гетьмана¹². Цей процес розпочався з перших місяців гетьманування Хмельницького¹³.

¹⁰ Анонімний лист з квітня 1650 року: *ДОВ*. – С. 328.

¹¹ *ВУР*, Т. 2. – С. 167.

¹² Про суперечку між Липинським і Грушевським див.: Ярослав Федорук, «Монархізм Богдана Хмельницького в оцінці В'ячеслава Липинського: критична інтерпретація», у кн.: *В'ячеслав Липинський: Історико-політологічна спадщина і сучасна Україна* [Студії, Т. 1], ред. Ярослав Пеленський (Київ, Філадельфія, 1994). – С. 288–231. Розвиток теорії монархічного правління Богдана Хмельницького ілюструють такі праці: В'ячеслав Липинський, *Україна на переломі, 1657–1659* (Київ – Відень, 1920); Крип'якевич, «Студії над державою Богдана Хмельницького»; Оглоблин, *Думки про Хмельниччину*.

¹³ Перетворення гетьманської влади на владу близьку до абсолютної не було непомітним для уважних спостерігачів козацького повстання, і один з них, співавтор тексту Гадяцької унії волинський воєвода Станіслав Бенювський, зазначав, що він добре пізнав цю «хлопську монархію» (*ПКК*, Т. 3, № 62).

Еволюція гетьманської влади в Україні за часів Богдана Хмельницького певною мірою нагадує генезу королівської (князівської) влади в середньовічній Європі. Шлях від військового провідника, ватажка військових експедицій, до володаря окупованих територій, чия влада була спочатку обмежена інститутами військової демократії, але згодом набувала майже абсолютного характеру, був шляхом Богдана Хмельницького. Головними інститутами Війська Запорозького, у внутрішній боротьбі з якими формувалися визначальні риси гетьманської влади Хмельницького, були загальна та старшинська ради. За словами Івана Крип'якевича, спочатку повноваження загальної ради були дуже широкі:

Рада устанавлювала весь устрій війська, давала та війську закони і порядок. Вона рішала про війну і мир, вела переговори й заключала умови, висилала посольства і укладала інструкції для них, приймала чужих послів і давала їм відповіді. Рада вибирала гетьмана і всю старшину і по своїй волі відбирала від них уряди. Рада відбувала суд над козаками і мала та право карати їх, навіть карою смерті¹⁴.

За гетьманування Хмельницького головні прерогативи загальної ради було істотно обмежено. Це сталося не тільки внаслідок бажання козацької еліти обмежити доступ військового загалу до реальних важелів влади, але й через неспроможність (тепер вже суто фізичну) скликати загальновійськову раду. Це однозначно було неможливо за умов миру, але навіть під час військового походу, коли полки збиралися разом, механізм ради не спрацьовував за наявності сто- чи трьохсоттисячного людського загалу.

Неефективність загальної ради вповні проявилася вже в перші місяці повстання. Після травневих перемог під Жовтими Водами та Корсунем військо зібралося на загальну раду під Білою Церквою. З огляду на традиції Запоріжжя, потреба скликання такої ради була цілком очевидна. Треба було обговорити надзвичайно важливі питання – усвідомити та вірно оцінити здобуті перемоги й визначити плани на майбутнє. Про перебіг цієї ради маємо кілька повідомлень. Серед них лист Адама Кисіля, чий

¹⁴ Крип'якевич, «Студії над державою Богдана Хмельницького», *ЗНТШ*, 138-140 (1925). – С. 68.

посланець, православний чернець Петроній Ласко, був на той час у таборі Хмельницького. За даними Кисіля, в раді брало участь 70 тисяч козаків, а обговорення питання чи продовжувати воєнний похід далі на захід, тривало серед повсюдного галасу сім годин¹⁵.

Попри очевидну неефективність ради як владного органу (а також неможливість приховати від польського війська плани повстанців), загальні ради надалі скликали протягом літа 1648 року¹⁶. Період спонтанного розвитку повстання диктував його провідникам свої умови. Доля повстання перебувала цілковито в руках покозаченого селянства, і загальна рада була органом всевладдя повстанської маси. Мірою того, як повстання дедалі більше набувало організованих форм, роль мас в ухваленні рішень, а отже, і роль їхнього рупору – загальної ради – неминуче зменшувалася та втрачала своє колишнє значення. За слушним зауваженням Івана Крип'якевича, «Богдан Хмельницький, як тільки закріпився на гетьманському уряді, старався скликати повну раду як найрідше»¹⁷. Вже компанія 1649 року розпочалася без загальної ради, не було її також під час обговорення умов Зборівського миру.

Надалі до авторитету загальної ради гетьманові доводилося звертатися тільки в моменти найбільшої нестабільності та загрози козацькій державі. Такою була ситуація напередодні та відразу після невдалої для повстанців Берестецької битви 1651 року. У першій половині 1651 року гетьман так і не зміг отримати реальної військової допомоги від Османської імперії, а союз із кримським ханом виглядав досить непевним (ці побоювання Хмельницького згодом виявилися цілком обґрунтованими), тому треба було змобілізувати військо психологічно. Саме для цього й скликали загальну раду, про яку повідомляли полякам у червні 1651

¹⁵ Див. лист Кисіля з липня 1648 року до гнізненського архієпископа Мацея Лубенського: *ДОВ*. – С. 71–72. Згідно з реляцією самого Ласки, рада приймала також черкеських і московських послів і ухвалила рішення відрядити козацьке посольство до Варшави. Див.: *ВУР*, Т. 2. С. 44–47.

¹⁶ *ДОВ*. – С. 72. Крип'якевич, «Студії над державою Богдана Хмельницького», *ЗНТШ*, 138–140. – С. 68–69.

¹⁷ Крип'якевич, «Студії над державою Богдана Хмельницького», *ЗНТШ*, 138–140. – С. 69.

року українські бранці. За їхніми повідомленнями, на раді чернь мусила присягти на вірність Хмельницькому та запевнити гетьмана, що не відступить від нього, хоч куди б він пішов. Берестецька катастрофа знову змусила гетьмана та козацьку старшину шукати підтримки та підтвердження легітимності своєї влади від повстанської маси. В обложеному козацькому таборі під Берестечком, за відсутності Хмельницького, загальна рада спробувала виробити плани прориву з оточення¹⁸.

Після Берестецької катастрофи Хмельницький зібрав загальну раду в Паволочі, де «оголосив плебсу, що ляхів на Україні не треба сподіватись раніше ніж за два місяці»¹⁹, проте коли небезпека минула, гетьман знову припинив практику скликання повних рад. Навіть Переяславська рада 1654 року, яка формально підтвердила українсько-російський союз, не була загальною радою. За підрахунками Івана Крип'якевича, в ній взяло участь трохи більше за 200 осіб²⁰. Протягом 1649–1651 років польське командування менше користалося зі свідчень українських бранців, порівняно з кампанією 1648 року: бранці повідомляли, що ради в них не було, і вони не знають, коли гетьман збирається скликати наступну. Отже, функція загальної ради докорінно змінилася: замість визначення певної політики, раду скликали для підтвердження та легітимації політики, яку диктував гетьман і його коло.

Козацька чернь і селянство не раз намагалися повернутися до практики загальних рад Запоріжжя та першого року повстання. Було кілька спроб скликати й провести такі ради, але відбувалися вони вже не з ініціативи гетьмана або генеральної старшини. Ці ради скликали знизу, і вони отримали назву чорних, або черненьких рад. Про перебіг однієї такої ради, що відбулася 1653 року, ми знаємо зі слів полковника Силуяна Мужиловського, в записі російських посланців в Україну Артамона Матвеєва та Івана Фоміна. Поштовою для ради стала невдала військова операція гетьманича Тимоша Хмельницького на річці Яловиця, де начебто загинуло 4 тисячі козаків:

¹⁸ Див. повідомлення Григорія Богданова з серпня 1651 року: *ВУР*. Т. 3. – С. 108.

¹⁹ Див. лист коронного гетьмана Миколая Потоцького до коронного канцлера Анджея Лещинського з 26 липня 1651 року: *ДОВ*, С. 586.

²⁰ Крип'якевич, «Студії над державою Богдана Хмельницького», *ЗНТШ*, 138–140. – С. 71.

І черкасы де видя свои упадки – и после того пришел голод – и стали приходять к отаманам и к сотникам чтоб они с ними шли к гетману Богдану Хмельницкому. И пришед с невежеством большим, а говорили: ви диш де последнею свою беду, что бегаешь от смерти своєї и даешь волю сыну своему Тимофею... И только б де гетман молыл хотя малое слово жестоко им, чаю б де было большое дурно.

Хмельницький прибув до невдоволених і почав роз'яснювати засади своєї політики: причини союзу з Кримом, стан відносин з російським царем, і виклав найближчі військові плани. «*И как де их гетман отпустил, и от тово де тот шум унялся*», – повідомляли російські послы²¹. Тепер рядові учасники повстання вимагали вже не того, щоб реальна влада в Гетьманщині належала повній раді за їхньої участі, а щоб гетьман та старшина бодай радилися з ними. Але часи, коли гетьман робив це добровільно, без тиску знизу, вже минули.

Втрата головної прерогативи загальної ради – права обирати гетьмана – також свідчила про занепад її владних повноважень. Самого Богдана Хмельницького обрала на гетьманство козацька рада на Запоріжжі, і хоча докладніших відомостей про цю раду та її склад не збереглося, судячи з того, що згодом законність обрання Хмельницького ніхто в козацькому середовищі під сумнів не брав, можна зробити висновок, що це була саме загальна рада, і що вибори було проведено згідно з традицією. Інакшою була ситуація 1657 року, коли Івана Виговського на гетьманство обрала старшинська рада. Вже Богдан Хмельницький спробував вирішити питання про обрання своїм наступником сина Юрія не через загальну, а через старшинську раду, що зібралася у квітні 1657 року. Рада, на якій Івана Виговського обрали де-факто регентом Юрія Хмельницького, відбулася після похорону Богдана й також не була загальною. Автор «Літопису Самовидця» згодом нарікав, що на раду впустили тільки людей «превротних», а потім зачинили ворота до двору Хмельницьких, де й відбувалася рада²².

²¹ ВУР. Т. 3. – С. 300–301.

²² «І так, будто учинивши раду часть козаков зобравши в двор Хмельницкого, а найбільше тих людей превротних, а тим зичливих, которих на тот уряд гетманства прягнули, а востатку двор замкнули, не пуцаючи никого» (*Літопис Самовидця*. – С. 75).

Виразно старшинський характер мала скликана в жовтні 1657 року Корсунська рада, яка обрала Виговського «повним» гетьманом²³. Не була загальною і рада, яку зібрав на початку 1658 року царський посол Богдан Хітрово і яка підтвердила гетьманські повноваження Івана Виговського. На раді була присутня старшина, новообраний митрополит Дионісій Балабан з вищим духівництвом, але й автор «Літопису Самовидця», і посольство, що його вирудив до Москви 1658 року полтавський полковник Мартин Пушкар, нарікали, що рада не була повною – в ній взяли участь тільки прихильники Виговського²⁴. Очевидно, що і Хмельницький, і Виговський намагалися замінити запорозьку традицію обрання гетьмана на загальній раді практикою реєстрового козацького війська, за якою гетьманів обирали полковники²⁵.

Перехід від форм військової демократії, серед яких важливе місце посідала загальна рада, відбувався паралельно з поширенням урядових функцій козацьких інституцій із Запорозького Війська як такого на всю підконтрольну йому українську територію. Старшинська рада, скликання якої практикували на Запоріжжі задовго до Хмельниччини, за Богданового гетьманування перетворилася на керівний орган, що витіснив загальну (повну) раду на периферію владної сфери та полегшив перехід всієї повноти влади в руки самого гетьмана. Можна припустити, що наради з генеральною старшиною, які майже постійно відбувалися в гетьманській резиденції, проходили «в робочому режимі». Гетьманові, однак, дуже залежало на підтримці окремих регіонів Гетьманщини, що їх великою мірою представляли полковники, яким належала виконавча та судова влада на місцях. Іван Крип'якевич, який наводить перелік більшості знаних старшинських

²³ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 10. - С. 60–63.

²⁴ Там само. – С. 180–181. Говорячи про раду в Переяславі. Самовидець зазначає «Тільки на одну полковники з сотниками з іншою старшиною зіхалися, оприч черні, і Виговській боярина так словами лестивими, яко і подарунками уконтентовавши, до того повернул, же оному гетманство потвердил в Переясловлю, любо на тоє войско і не позво яло» (*Літопис Самовидця*. - С. 77).

²⁵ Див. повідомлення Старовольського та Боплана про обрання підтвердження козацького гетьмана полковниками в кн.: Грушевський. *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 295–296, 301–302.

рад Хмельниччини, зазначає, що полковники відігравали на радах вирішальну роль. Крім них, участь у старшинських радах брала генеральна старшина, а найнижчими урядовцями, що їх допускали до таких рад, були сотники²⁶.

Принаймні в перші роки повстання, коли де-факто відбувався перехід повноважень від загальної ради до старшинської еліти, Хмельницький дуже залежав від підтримки старшини. Польським комісарам у Переяславі в лютому 1649 року він говорив, що не може самостійно ухвалювати рішення щодо зносин з Польщею: «полковники і старшина далеко, без них не можу і не смію нічого робити, – йдеться про моє життя»²⁷. Це був, очевидно, не тільки дипломатичний маневр гетьмана, але й констатація реальної ситуації. Відомо, що умови всіх важливіших договорів, зокрема, Зборівського, Берестейського та Переяславського, обговорювали на старшинських радах, і там таки ухвалювали рішення про початок нових воєнних кампаній.

Вміння Хмельницького маніпулювати старшинською радою вповні відображено в латиномовному переказі його промови на раді, яку він скликав після укладення Зборівського миру. Як виглядає з цього документу, Хмельницький завершив промову такими словами:

Брати мої, що ви думаєте про цю складну справу? Якщо те що я пропоную здається вам правильним, так і вчинимо, якщо у вас є інші, прийнятніші пропозиції, говоріть. Те що я зробив, зробив не для себе, а для вас, для дітей і дружин ваших, для свободи та релігії козацької. Сподівайтесь на краще. Бог допоможе нам. Я є брат і кров ваша, готовий жити задля вас і з вами померти²⁸.

Хоча Хмельницький закликав усіх до слова, цитоване джерело нічого не розповідає про саме обговорення: «Козаки вислухали його із схваленням і керівництво всім доручили його мудрості та фортуні, одноголосно обіцяючи бути готовими до війни, щоб завоювати собі щастя»²⁹. Очевидно, рада полягала лише в тому,

²⁶ Крип'якевич, «Студії над державою Богдана Хмельницького», *ЗНТШ*, 138–140. – С. 72.

²⁷ Див. щоденник комісії: *ВУР*. Т. 2. – С. 106.

²⁸ Анонімний лист з квітня 1650 року: *ДОВ*. – С. 328.

²⁹ Там само. Реакція зібраних нагадує реакцію черні, що скликала чорну раду 1653 року та вимагала присутності на ній Хмельницького. Пор.: *ВУР*, Т. 3. – С. 300–301.

що її учасники вислухати гетьмана й офіційно схвалили його політичний курс.

Вже з літа 1651 року маємо перші повідомлення про те, що Хмельницький уникає порад не тільки черні, але й старшини. Козаки, які потрапили в полон до польського війська під Почаєвом наприкінці травня 1651 року, повідомляли, що «Хмельницький ані зі старшиною, ані з черню ради ніколи не мав. Сам і править з Виговським»³⁰. Однак несприятливі для козацького війська наслідки Берестецької кампанії незабаром змусили Хмельницького знову вдатися до підтримки старшинської ради, і навіть повних рад за участі черні³¹. Формування абсолютної влади гетьмана було тимчасово призупинено, але процес поновився після Переяславської угоди. Після 1654 року повідомлення про скликання старшинських рад дедалі рідшають, а після смерті гетьмана старшина починає відверто говорити, що старий Хмельницький рад не скликав.

Павло Тетеря, який був у посольстві в Москві саме тоді, коли надійшли новини про смерть Хмельницького, відраджував московським дипломатам посилати в Україну військо та скликати раду для обрання нового гетьмана, оскільки на гетьмана вже обрано Юрія, і йому могли порадити *«чтоб он, гетманов сын, рады (не) собирал для того, чтоб ему своего владения не убавить, также как и отец его рад не собирал, а владел всем один: что расскажет, то всем войском ... делают»*³². Обіцянки Івана Виговського на старшинській раді в Корсуні у жовтні 1657 року (на другий день

³⁰ Див. польське повідомлення з червня 1651 року про допит козацьких бранців: ДОВ. – С. 430. Про особливу роль Виговського при гетьмані свідчить також датоване червнем 1651 року повідомлення польського агента в козацькому таборі: «Виговський править абсолютно всім і відряджає послів сам без Хмельницького... Йому належить рада і рішення навіть у питаннях війни» («przy tym rada i konkluzja i powod do wojny», ДОВ. – С. 444).

³¹ Про ради 1651 року див. польське повідомлення: там само. – С. 447

³² *Акты ЮЗР*, Т. 11 (1879). С. 764. Представники польського табору намагалися використати вивищення гетьмана над полковниками для розпалювання конфліктів серед козацтва. В листі прибічника польської орієнтації, шляхтича Павла Олексича до Івана Богуна, писаному невдовзі після Переяславської ради, Богунові було запропоновано гетьманство, якщо він перейде на бік короля, і зазначено: *«Как и сами видите, на что уже завелось, что Хмельницкий, будучи ваш товариш, стал ныне вашим паном...»* (*Акты ЮЗР*, Т. 10 [1878]. – С. 556).

після затвердження його на гетьманстві) також свідчать, що старий Хмельницький в останні роки свого правління відмовився від скликання старшинських рад. Намагаючись повернути на свій бік старшину, Виговський заявив, що за Хмельницького рад не було, а він, Виговський, нічого не робитиме без військової ради³³. Можна припустити, що на цьому наполягала старшина, і що це була одна з умов обрання Виговського на гетьманство.

Ще з-перед Хмельниччини маємо добре задокументовані свідчення про дії гетьманів всупереч ухвалам загальної та старшинської ради, але тільки за гетьманування Хмельницького виразно проявилася тенденція відсунення спочатку загальної, а згодом і старшинської ради на периферію владної сфери і зосередження не тільки виконавчої, але також судової та почасти законодавчої влади в руках самого гетьмана. Судова влада, яка в запорозькій традиції належала до прерогатив повної ради, за часів Хмельниччини опинилася також у гетьманських руках, і відбулося це навіть швидше, ніж у випадку з іншими функціями повної ради. В цьому старшинська рада не була посередником у переході влади, і з занепадом повної ради як найвищого судового органу верховним суддею став сам гетьман. Він делегував суддівські повноваження нижчим судам, а генеральні судді стали фактично його заступниками³⁴.

Зростання ролі гетьмана у виконанні вищої судової влади тягло за собою занепад значення уряду генерального судді в козацькій державі. У квітні 1649 року на уряді військового судді згадано такого собі Матіяша. І тільки в січні 1654 року маємо перше виразне свідчення, що уряд військового судді посідала впливова в козацькому середовищі особа – Самійло Богданович-Зарудний³⁵. Так само не вповні сформувався в роки Хмельниччини й уряд полкового судді. Отже, судова влада тоді була функцією виконавчої влади, яку очолював гетьман³⁶. Належність судової

³³ Див. свідчення російського міщанина Ніколая Юдіна. *Акты ЮЗР*, Т. 4 [1863]. – С. 43–44.

³⁴ Крип'якевич, «Студії над державою Богдана Хмельницького», *ЗНТШ* 147 (1927). – С. 76–77.

³⁵ Там само. – С. 77–78.

³⁶ Там само. – С. 78. Про судову практику Гетьманщини див.: Ярослав Падох, *Суди і судовий процес старої України. Нарис історії*. (Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто – Львів, 1990) – С. 25–37, 73–83.

влади гетьманові вважали важливим і природнім аспектом повноважень Хмельницького не тільки в Україні, але й у сусідів, насамперед, у Московії. Російські послы в Варшаві 1650 року, брати Грігорій і Степан Пушкіни, у відповідь на чутки про бунти серед козаків, внесли до статейних списків свого посольства таку інформацію (що ґрунтувалася на розмові з козацькими послами у Варшаві):

А гетман де их Богдан Хмельницкой ныне живет в Чигирине, и их, запорожских казаков, ведает и судит и росправу меж ими чинит; и розни де меж запорожскими казаки никакие нет³⁷.

Гетьман, зазвичай, не мав жодних проблем, караючи не тільки рядових козаків, але й полковників та генеральну старшину. Зокрема, добре знаним є випадок, коли він наказав прикувати до гармати полковника Максима Кривоноса під час літньої кампанії 1648 року. Незадовго до своєї смерті Хмельницький тримав прикутим до землі генерального писаря Івана Виговського, підозрюючи його в інтригах з метою здобути гетьманство³⁸. Лише в особливих випадках, коли йшлося про покарання полковників найтяжчою, смертною карою, гетьман звертався по санкцію до старшинської ради. Страта полковників Матвія Гладкого та Лук'яна Мозирі відбулася 1652 року за рішенням старшинської ради. За інформацією російських послів Матвеєва та Фоміна, які в червні 1653 року бачилися з полковником Силуяном Мужилівським, той розповів, що за конфлікт з полковником Павлом Тетерею рада присудила до страти брата генерального писаря Івана Виговського – полковника Данила Виговського. Це рішення скасував сам гетьман на прохання генерального писаря³⁹. Радше

³⁷ Див. повідомлення посла Пушкіна (березень-листопад 1650 року): ВУР. Т. 2. – С. 342.

³⁸ Про випадок із Кривоносом див. лист Адама Кисіля до коронного канцлера Єжи Осолінського: ДОВ. – С. 97–98. Про те, як Виговського прикували за наказом Хмельницького, див.: Грушевський. *Історія України-Руси*, Т. 19, Ч. 2. – С. 1472.

³⁹ Див. повідомлення послів Матвеєва та Фоміна з червня-липня 1653 року: ВУР. Т. 3. – С. 301. Характерно, що за самим лише наказом гетьмана стратили його дружину – Гелену Чаплинську, яку син гетьмана Тиміш звинуватив у подружній невірності та розкраданні гетьманського скарбу. Страта ця не викликала жодних знаних протестів чи звинувачень проти Хмельницького (ДОВ. – С. 453).

за все, гетьман не міг засуджувати полковників до смерти, але міг дарувати їм життя. В останні місяці свого правління Богдан Хмельницький, очевидно, спробував відкинути й це обмеження своєї влади щодо полковників. Він наказав скарати на горло полковника Антона Ждановича, який командував відрядженим проти Польщі козацьким корпусом, але не впорався з керівництвом і не зміг виконати свого завдання. Гетьман помер ще до повернення Ждановича з походу, і вирок Хмельницького не виконали. Невідомо, що сталося б, якби Хмельницький прожив трохи довше⁴⁰.

Як можна судити з чуток, що ширилися серед рядових козаків, симпатії до абсолютизму поділяла також основна маса козацтва. Політика Хмельницького на посилення власної влади, її абсолютизацію та закріплення гетьманства в родині Хмельницьких знаходила підтримку, насамперед, у середовищі рядового козацтва. Поведінка козацької черні та дрібної старшини (сотників) на Чигиринській елекційній раді після похорону Богдана Хмельницького, яку описує «Літопис Самовидця», засвідчує, що саме цей соціальний прошарок підтримував кандидатуру Юрія Хмельницького на гетьманський уряд, а практично – ідею створення гетьманської династії Хмельницьких⁴¹. Орієнтація на ствердження певної форми абсолютної влади була характерна не тільки для політичного світогляду Хмельницького, але мала багато прибічників у тогочасній Речі Посполитій⁴².

Інституції військової демократії мало чим могли допомогти Хмельницькому в процесі державотворення, а надто тоді, коли період спонтанного розвитку повстання та пов'язаної з ним «отаманщини» минув, а життя, і військове, і цивільне, стало набирати більш визначених та організованих форм. З другого боку, прин-

⁴⁰ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 10. – С. 10.

⁴¹ *Літопис Самовидця*. – С. 75–76.

⁴² На початку 1648 року польський коронний гетьман Міколай Потоцький нарікав на неефективність політичної системи Речі Посполитої порівняно з системою Османської імперії: «Турецький султан не грає словами; як він виршує, так і роблять, чере з його абсолютну владу....» (*ДОВ*. – С. 25). Розбіжність поглядів польської еліти на подальшу долю монархії вповні виявилася після смерти Владислава IV у травні 1648 року та під час періоду безкоролів'я. Див. лист канцлера Єжи Осолінського щодо виборів короля: там само. – С. 50–52.

цип неподільності військової влади гетьмана під час походу сприяв формуванню інституту абсолютної гетьманської влади в новій козацькій державі. В цьому сенсі Військо Запорозьке 1648 року вирушило в перманентний похід. Здобувши підтвердження своїх гетьманських повноважень від загальної ради на самому початку повстання та шукаючи підтримки козацької маси лише в найкритичніші моменти його розвитку, Хмельницький дедалі більше зосереджував владу в руках старшинської ради та у своїх власних руках. Абсолютизація гетьманської влади в Україні за часів Богдана Хмельницького виглядає цілком природною і навіть закономірною, якщо взяти до уваги оточення, в якому формувалася козацька державність: безпосередні сусіди козацької України – Річ Посполита, Московія, Крим та Османська імперія – мали саме монархічну форму врядування. Гетьманська влада в Україні явно багато чого запозичила з досвіду Речі Посполитої, особливо щодо інституції виборного володаря, але також намагалася подолати очевидні вади польської моделі, з її слабкою та часто неефективною королівською владою. В цьому Богдан Хмельницький і його оточення орієнтувалися на взірць Москви та Стамбула, де на той час склався інститут необмеженої, абсолютної влади монарха.

Божественне обрання

«Правда то ест, жем лихий і малий чоловік, але мі то Бог дав. жем есть єдиновладцем і самодержцем руським»⁴³, оголосив Хмельницький у розмові з комісарами Речі Посполитої в лютому 1649 року. Це твердження, яке відображає віру Хмельницького в те, що його влада практично необмежена й походить безпосередньо від Бога, він повторював у різних формах під час зустрічей з іноземними послами. Часто, як наприклад, у переговорах Хмельницького з комісарами Речі Посполитої в Переяславі, це твердження було пов'язано з ідеєю володарювання за правом завойовника (це знайшло вияв у знаному висловлюванні гетьмана, що Бог дав йому право володарювати певними територіями за допомогою меча).

Віру Хмельницького в божественне походження його влади явно поділяло та підсилювало його оточення та рядові учасники

⁴³ Див. щоденник комісарів: ВУР, Т. 2. – С. 108.

повстання. Перші свідчення про таку віру в повстанському середовищі ми знаходимо в польських та єврейських джерелах. Пишучи про візит Хмельницького до його рідного Чигирина після перших перемог над польським військом у травні 1648 року, Натан Гановер змальовує таку сцену, що відбиває месіянські погляди на Хмельницького серед його прибічників:

Всі люди з міста вийшли привітати його з бубнами й танцями та з великою радістю. Вони благословляли його як князя та провідника над ними та їхніми дітьми. І вони казали йому: «Ти князь Божий і визволитель. Ти врятував нас від польських шляхтичів, які гнобили нас тяжкою працею»⁴⁴.

Інший сучасник, Войцех Мясковський, посланець Речі Посполитої до Хмельницького на початку 1649 року, занотував у своєму щоденнику дуже схожу сцену, коли Хмельницького вітали учні Київської колегії після перемог 1648 року: «Весь народ, все посполство вийшло з міста, щоб привітати його, й Академія вітала його промовама та вигукама як Мойсея, збавителя, спасителя, визволителя народу від польського гніту, щасливо іменованого Богданом, тобто Богом даним»⁴⁵. Порівняння провідних українських діячів з Мойсеєм не було новиною для учнів і викладачів Київської братської школи. Ще 1633 року вони називали митрополита Петра Могилу Мойсеєм у написаному на його честь панеґірику⁴⁶. Погляд на Хмельницького як «визволителя» зафіксовано в нотатках московського посла Грігорія Унковського, зроблених на підставі його розмов з українцями навесні 1649 року: «И Запороского Войска всяких чинов люди говорят [...]: “Господь Бог дал нам ныне християнской вере оборонителя и от проклятой

⁴⁴ Hanover, *Abyss of Despair*. – P. 46.

⁴⁵ «Effusus populus, tota plebs witała go w polu i Akademia oracjami, aklamacjami, tanquam Mojsem, servatorem, salvatorem, liberatorem populi de servitute Lechaica, et bono omine Bogdan, od Boga dany, nazwany» (ВУР, Т. 2. - С. 109). Хоча не виключено, що Гановер, пишучи про зустріч Хмельницького в Чигирині, спирається на усні розповіді про в'їзд Хмельницького до Києва в грудні 1648 року, зміст його повідомлення свідчить, що погляди на Хмельницького як визволителя нації були досить поширені серед повстанців.

⁴⁶ «Шану громовладному Пану віддаваймо, Він же для нас Мойсея дав в останні роки, / той при східній матері нам дасть життя кроки», *Українська поезія XVII століття (перша половина) Антологія*, укл. В. В. Яременко (Київ, 1988). С. 258.

веры освободителя гетмана Богдана Хмельницького..”⁴⁷. Ще важливішим у випадку, який реєструє Мясковський, є той факт, що порівняння гетьмана з Мойсеєм посилено тлумаченням імені «Богдан» як «Богом даний». Наголос на семантичному значенні гетьманового імені, що вперше зустрічається в повідомленнях про привітання студентів при в'їзді Хмельницького до Києва, незабаром став підґрунтям, на якому православні інтелектуали побудували концепцію божественного походження влади Хмельницького.

Гетьманські канцеляристи перекладали ім'я Хмельницького латиною як «Theodatus»⁴⁸. Цей переклад передає семантичні елементи імені «Богдан», але в українській мові йому відповідає ім'я «Федот / Теодот», а не «Богдан». У випадку Хмельницького ім'я «Богдан» вживали, насамперед, як світське, а не церковне, оскільки у формальних ситуаціях гетьмана завжди називали «Зиновій» або «Зиновій Богдан»⁴⁹. Цілком можливо, що, як твердить Веспасіян Коховський, при хрещенні Хмельницький отримав ім'я «Зиновій». Можна також припустити, що внаслідок непопулярності імен мучеників в Україні, а ім'я «Зиновій» належало до саме таких, гетьмана зазвичай називали його другим іменем – «Богдан»⁵⁰. Саме це ім'я стало основою легітимації владних повноважень Хмельницького.

⁴⁷ ВУР, Т. 2. – С. 160.

⁴⁸ Див., наприклад, копію універсала Хмельницького з 18 (28) квітня 1657 року про вільний проїзд пос'тів від австрійського імператора Фердинанда (ДБХ. – С. 575).

⁴⁹ Див. листи від патріярха константинопольського до Сильвестра Косова та Йоасафа, митрополита коринтського (ДОВ. – С. 383–386), а також лист від митрополита македонського до царя (ВУР, Т. 3. – С. 232). Лист від полковника Прокопа Шумейка наведено у ВУР, Т. 2. – С. 381–382. Уривки зі щоденника Павла Алепського, який називає Хмельницького «Зиновій», подано в публікації: Павло Халєбський, «З подорожніх записок». Пор.: *Ukraina w połowie XVII wieku*.

⁵⁰ Український літописець початку XVIII століття Григорій Грабянка поділяв твердження Веспасіяна Коховського про те, що першим іменем Хмельницького було «Зиновій», і лише згодом його стали називати «Богдан». Див.: *Hryhorij Hrabianka's «The Great War of Bogdan Xmelnyuc'kyj»*, introduction by Yuri Lutsenko (Cambridge, Mass., 1990). – Р. 313. Ім'я «Зиновій» як перше ім'я Хмельницького вживає також Самійло Величко. Див. його *Літопис*, переклад Валерія Шевчука (Київ, 1991). – С. 33, прим.

Першим збереженим документом української політичної думки, в якому в такий спосіб висловлено ідею про божественне обрання Хмельницького, є вірші, долучені до козацького реєстру 1649 року⁵¹. Практично немає сумніву щодо часу написання віршів – це друга половина 1649 року, тобто час складання реєстру. Місцем складання була, очевидно, канцелярія генерального писаря Івана Виговського, де документ отримав свою остаточну форму. Про участь Виговського в складанні реєстру свідчить той факт, що вірші ушлавляють не тільки Хмельницького, але й Виговського, тоді як інших представників старшини, не менш поважних за генерального писаря, там не згадано⁵².

⁵¹ Ці вірші знані у двох копіях – одна в латинській транскрипції, друга в кириличній. Див. публікацію першої версії віршів (у кириличній транскрипції) у виданні: *Українська поезія. Середина XVII ст.*, укл. В. І. Кречотень і М. М. Сулима (Київ, 1992). – С. 101–104. Другу, кириличну копію наводить Михайло Грушевський у додатках до дев'ятого тому «Історії України-Руси», (*Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 2. – С. 1523–1526). Перша копія мала бути долучена до реєстру. Походження другої копії, яку зробили писарі Посольського приказу Московії, свідчить про досить широкий обіг цих віршів у середовищі руської елти. Вірші потрапили до Москви разом із посольством Пушкіних: в липні 1650 року посла познайомилися з віленським торгівцем Гнатом Лискевичем, від якого, очевидно, й отримали цю копію. Лискевич також повідомив посла, що ці вірші було надруковано у Вільні. Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 1. – С. 218–219.

⁵² З огляду на порядок переліку старшини в реєстрі 1649 року, Іван Крип'якевич твердить, що уряд генерального писаря мав на той час другорядне значення: самого гетьмана в реєстрі було згадано першим, другим – його сина Тимоша, далі – генерального обозного (на той час це був Іван Чернята, який і складав реєстр разом із полковниками), двох осавулів, і тільки після них – генерального писаря. Значення генерального писаря згодом зросло: у документах, що стосуються Переяславської угоди 1654 року, уряд генерального писаря значиться на другому місці після гетьмана («Студи над державою Богдана Хмельницького», *ЗНТШ* 138–140 (1925). – С. 74–75). Зростання влади Виговського та його впливу при гетьманському дворі відбиває не тільки особисті здібності Виговського, який перетворив уряд військового писаря на першорядну посаду, але й дедалі важливішу роль секретарів і державних бюрократів при дворах європейських володарів. Про цю тенденцію див: Salvatore Nigro, «The Secretary», *Baroque Personae*, ed. Rosario Villari, trans. Lydia G. Cochrane (Chicago and London, 1995). – P. 82–99.

Автор віршів і тумачить ім'я Хмельницького, а також зображення хреста на його гербі, як явний знак божественного походження його влади:

Слушно в гербі Хмельницьких хрест воздружаєт –
Во імені «Богдан» своїм ім'я Бога маєт⁵³.

Ідею божественного проходження влади Хмельницького автор також стверджує, порівнюючи Богдана Хмельницького з Яном Казимиром:

Богдан Хмельницький Яна-короля признаваєт,
Кроль Казимир Богдана за гетьмана маєт,
Помазанець Божий кроль, а Богдан єст даний
Од Бога, сего ради Богданом названий⁵.

У перших двох рядках ми бачимо, що визнання королівської влади залежить від певної умови: гетьман визнає владу Яна Казимира (кандидатуру якого він підтримав 1648 року), якщо той визнає владу Хмельницького як гетьмана. Спроба трактувати Хмельницького на рівних із королем ще очевидніша в наступних двох рядках, де тлумачення імені Хмельницького як «Богом даний» (на думку автора, ім'я лише підтверджує цей факт) дозволяє порівняти його з королем – Божим помазаником.

Між рядками цього уривка міститься ідея про поділ влади між Яном Казимиром і Богданом Хмельницьким. Автор твердить, що Богдана Хмельницького і Яна Казимира Бог послав, щоб вони посіли місце Владислава IV:

На славу Владислава зезволил Бог взяти,
Не іншого хіба Бог Богдана міл дати.
За одного Бог Два рази нагороджаєт,
Гди гетьмана Богдана [і] Яна-короля даєт⁵⁵

⁵³ *Українська поезія. Середина XVII ст.* – С. 103.

⁵⁴ Там само. – С. 101. У копії Грушевського (*Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 2 – С. 1524) останні два рядки мають такий вигляд: «помазанник єсть Божий король, а Богдан єсть даний».

⁵⁵ *Українська поезія. Середина XVII ст.* – С. 101. У копії Грушевського: «На славу Владиславу произволил Бог взяти Не іншого разве Бог Богдана іміє дати. За єдново дві крати Бог надаваєт Когда гетмана Богдана Яну королю подаваєт» Перша копія, як виглядає, точніше передає авторський задум, оскільки важко припустити, що автор наважився оцінити Хмельницького вдвічі дорожче за покійного короля Владислава.

Цей «дуюмвірат» (точніше, його ідею) ще ясніше висловлено в іншому місці:

За Владислава права в Росії псовано [порвано?]
 За Богдана а Яна справа направяно [...]
 Гди кроль Казимир єст в По льщі пан,
 В Русі єст гетьман Хмельницький Богдан⁵⁶.

Отже, божественне обрання Хмельницького обґрунтовано у зв'язку з божественним правом короля та, певною мірою, як протиставлення до нього. Сама ідея божественного права гетьмана постає в першому випадку як реакція на зовнішній виклик, можливість налагодити владні відносини з королем, і лише згодом як засіб зміцнення та легітимації цього права в козацькому середовищі.

Концепція божественного обрання Хмельницького на гетьманування, ґрунтована, насамперед, на семантиці його імені та величезних воєнних успіхах, надовго утвердилася в українській інтелектуальній традиції⁵⁷. Окрім згадок у щоденнику посольства Речі Посполитої наприкінці 1648 – початку 1649 року про привітання Хмельницького з боку студентів Києво-Могилянської колегії та віршів з канцелярії Івана Виговського, ідею про божественне походження влади Хмельницького відображає інше тогочасне джерело, «Піснь о пану Миколаю Потоцькім, гетьмані короннім...», що входить до складу хроніки Йоакима Єрлича. Автор «Пісні» так характеризує Хмельницького:

Бог єго вказал і войску подал, аби ім справовал,
 Ажеби покорних од рук сиих гордых мощно обваровал.

⁵⁶ *Українська поезія. Середина XVII ст.* - С. 102.

⁵⁷ Ця концепція співіснувала з тенденцією українських книжників підкреслювати у своїх творах семантичний зв'язок між іменами російських царів і словом «Бог». Наприкінці 1670-х років Лазар Баранович та Іван Армашенко тлумачили царські імена (Алексей – Божий чоловік; Фьодор – дар Божий) у манері, схожій до тлумачення імені Хмельницького в панегіристів XVII століття. Див., наприклад, «Плач о преставленіи великаго государя Алексея Михайловича» Лазара Барановича: «Яко Феодор, Божий Дар, нам дарованный єсть от Бога, за царя отцем преизбранный» (*Українська поезія. Середина XVII ст.* – С. 224).

Вчини ж нам Боже, всім нам гоже, аби булавою
Войсько тоє славно всему світу явно [було] з єго головою⁵⁸.

У «Пісні» підкреслено не так роль Хмельницького-визволителя (що характерно для студентських привітань) або рівність його влади з королівською (що ми бачимо у віршах із канцелярії Виговського), як божественне походження його влади над Військом – мотив, що згодом випаде з поля зору тих українських інтелектуалів, які писатимуть про Хмельницького та його добу. Коли ж посмертний культ Хмельницького починає оформлюватися в панегіриках та інших присвячених йому літературних творах XVIII століття, трактування гетьмана як Богом даного провідника відроджує гься, але вже за цілковито інакших обставин та з іншою метою⁵⁹.

⁵⁸ «Піснь о пану Миколаю Потоцькім, гетьмані короннім, а о Хмельницькім р[оку] П[анського] 1648», *Українська поезія. Середина XVII ст.* – С. 100.

⁵⁹ Можна сказати, що глорифікація Хмельницького, яка (судячи з кількості присвячених йому панегіриків) набрала повних обертів у XVIII столітті, продовжувала традицію київських церковних кал., а не козацьких писарів. Іншими словами, підкреслювали саме божественне походження Хмельницького як визволителя від польської неволі (мотив Мойся), натомість не було жодних спроб розвинути ідею про рівний статус гетьмана з Божим помазаником польським королем, не кажучи вже про російського царя. В очах багатьох українських авторів XVIII століття божественною владою Хмельницького було наділено лише з однією метою – визволення від польського панування. Таке трактування притаманне панегірикам на честь Хмельницького, що були створені в Києво-Могилянській академії в 1710–1720-х роках. Див., наприклад, «Плач Малої Росії» в рукописі 1719–1720 років:

І тог би уже стало,
Щоб ім'я наше пропало,
Єсли б Богдан, муж ізбранный,
Не був од Бога нам данний.

(*Українська література XVII ст.* . С. 290).

Див. також вірш про Богдана Хмельницького із книжки Гната Бузановського «Congeries praeceptorum rhetoricorum» (1729 рік):

Месник і вождь і герой наш Богдан, він нам посланий Богом,
Геть гордовитих панів вигнав за межі Русі.

(*Українська література XVIII ст.* . С. 50).

Ідея божественного божественне походження гетьманської влади, що знайшла відображення в літературних пам'ятках, також відбилася в гетьманській титулатурі. Вже в липні 1648 року, в листі до московського воєводи Симона Болховського, гетьман називав себе «*Богдан Хмельницький, Божию милостью гетманъ Воиском Запорозким*»⁶⁰. Формулу «*Божію милостью*» також регулярно зустрічаємо в листах представників козацької адміністрації до царських воєвод з 1648-1654 років, де вона перекликається з аналогічним елементом царської офіційної титулатури. Цей паралелізм вповні проступає в листі з серпня 1651 року від глухівського сотника Сахна Вейчика до севського воєводи Тимофєя Щербатова. За взірць титулу Хмельницького Вейчик бере титул царя: замість «*Божею милостью великого государя царя и великого князя Алексея Михайловича всея Руси самодержца*» він пише: «*Божею милостью великого государя нашего пана Богдана Хмельницкого, пана гетмана всего Войска Запорозкого*». Сотник також виступає проти практики воєводи постійно звертатися в різних справах до «старост да до подстарост, которіе уже третій рок як за Віслу поутекали. А до господаря нашего не пишеш пана Богдана Хмельницкого, гетмана всего Войска Запорозкого»⁶¹.

Ідею про однаково божественне походження як королівської, так і гетьманської влади відбиває титулатура в гетьманському листуванні того періоду. У грудні 1650 року вона виглядала так: «*Божією милостію наяснішого Яна Казимира, короля Полского ... і тою ж Божією милостію уроженого Богдана Хмельницкого над великим Войском его королевського величества Запорозким*». Два титули в аналогічний спосіб наведено в листі полтавського полковника Мартина Пушкаря від грудня 1652 року: «*Божією милостію великого государя Яна Казимира короля Полского ... тоєю ж Божією милостію от Богдана Хмельницкого, Гетмана Войска Запорозкого*». Обидва листи було адресовано московським прикордонним воєводам⁶².

⁶⁰ ДБХ. – С. 64.

⁶¹ Див.: ВУР, Т. 3. С. 25–26. У деяких листах козацьких полковників і сотників до московських прикордонних воєвод Хмельницького навіть названо «*милостью Божею великии гетманъ*». Див. листи від Богдана Хмельницького та гетьманської адміністрації з формулою «*милостью Божею*»: ВУР, Т. 2. – С. 66, 219; Т. 3. – С. 85, 88.

⁶² Див.: Оглоблин, *Думки про Хмельниччину*. – С. 64.

Якщо звернутися до хронології вживання формули «Божею милостью» козацькими писарями, впадає в око, що ті листи, де цю формулу вжито щодо гетьмана, відповідають періодам найбільших успіхів повстання. Це стосується листа Хмельницького до воєводи Сємьона Болховського, а також листа чигиринського полковника Федора Коробки з липня 1649 до воєводи Фьодора Арсенєва - в обох листах вжито формулу «Божею милостью»⁶¹. Можна також припустити, що навесні та влітку 1651 року, тобто до Берестецької битви, гетьманська канцелярія спробувала запровадити цю формулу як неодмінну частину гетьманського титулу. Свідчення цього можна знайти у вищезгаданому листі Вейчика, а також у листах двох інших представників козацької старшини - Михайла Ратченка та Петра Яковенка. Всі вони походять з квітня-серпня 1651 року та вживають щодо Хмельницького той самий титул: «Божею милостью великий государь Богдан Хмельницкий, гетман Войська Запорозкого»⁶⁴.

Берестецька битва на певний час поклала край вживанню формули «Божею милостью» в гетьманському титулі. Хмельницький знову мусив визнати верховну владу короля. Проте коли ця влада під час підготування Переяславської угоди опинилася під сумнівом, було здійснено нову спробу запровадити у вжиток знайому формулу: на офіційній зустрічі з московським посольством під проводом боярина Василія Бутурліна переяславський полковник Павло Тетеря знову говорив про «*Богом данного нам гетмана Зеновия Хмельницкого*»⁶⁵. Переяслав дещо змінив статус, якщо не повноваження, гетьмана та ускладнив (не перекресливши остаточно) перспективу його виходу на міжнародну арену як самостійного володаря. Однак в останні роки правління Хмельницького, коли стосунки з Московією були напружені, стара модель виринула знову. В латиномовному листі з червня 1654 року до господаря Валахії гетьманський титул знову містить формулу «Божею милостью»: «*Clementia Divina Generalis Exercituum Zaporoviensium*»⁶⁶. Однак і тоді гетьманська канцелярія не нава-

⁶¹ Див.: ДБХ. - С. 64; ВУР, Т. 2. - С. 219.

⁶⁴ Як ми вже зазначали, Вейчик дещо змінив модель царського титулу. Полтавський наказний полковник Петро Яковенко пропустив слово «государь» явно випадково: замість «*великий государь*» вийшло «*великий Богдан Хмельницкий*». Див.: ВУР, Т. 3. - С. 25-26.

⁶⁵ ВУР, Т. 3. - С. 454.

⁶⁶ ДБХ. - С. 591.

жилася зробити цю формулу постійною частиною титулу гетьмана⁶⁷.

Гетьманські свячення

На думку Фрица Керна, одним з найважливіших складників ідеї про божественне право європейських володарів була вимога їх посвячення церковною ієрархією⁶⁸. Богдан Хмельницький також постав перед проблемою посвячення та церковного благословення, і ця проблема виявилася для нього досить складною з кількох причин, зокрема, через його напружені стосунки з головою руської церкви – митрополитом Сильвестром Косовим. Гетьманська адміністрація знайшла своєрідне розв'язання цієї проблеми, звернувшись до східних ієрархів, як ми пам'ятаємо, саме такий хід дозволив Запорозькому Війську відновити церковну ієрархію 1620 року. Адміністрація Хмельницького знову скористалася з географічного розташування українських земель на шляху зі Сходу до Московії, куди православні достойники їздили по пожертви, й отримала від східної ієрархії підтримку, якої гетьманові бракувало вдома.

Як ми вже зазначали, важливу роль у релігійній легітимації влади Хмельницького відіграв єрусалимський патріярх Паїсій, який відвідав Україну наприкінці 1648 – на початку 1649 року. У грудні 1648 року патріярх у супроводі великої групи духовних осіб, серед яких був митрополит Косов, зустрів гетьмана, коли той із тріумфом в'їжджав до Києва. Перебування Паїсія в Києві саме в той час не було випадковим – так влаштував гетьман. У таборі під Пилявцями Хмельницький дізнався про бажання Паїсія проїхати до Московії через Україну, очевидно, з листів самого патріярха та господаря Молдавії Василе Лупу. Хмельницький відрядив полковника Силуяна Мужилівського з Пилявців, щоб той зустрів патріярха на україно-молдавському кордоні. Мужилівський супроводив поважного гостя до Вінниці, там його

⁶⁷ Див. титули, приписані Хмельницькому в сатиричних фальсифікованих листах того часу в кн. ДБХ. – С. 634–635 (універсал з 10 квітня 1653 року, який нібито належав Хмельницькому), а також у листі, що його Хмельницький нібито написав до Олівера Кромвеля (НБУ ім. Стефаніка, «Ossolineum», справа № 10, арк. 83).

⁶⁸ Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*. – P. 5, 27–60.

полишив і повернувся до гетьмана по подацьш інструкції. Хмельницький наказав йому супроводити патріярха до Києва та чекати там на його власний приїзд⁶⁹.

Зустріч у Києві виправдала гетьманові очікування, а можливо, навіть їх перевершила. Патріярх поблагословив його на війну проти Речі Посполитої, в такий спосіб надаючи повстанню довгоочікувану релігійну легітимацію, публічно розгрішив гетьмана від усіх провин та повинчав його з Геленою Чаплинською *in absentia*. Ще важливіше для нас те, що Паїсій порівняв Хмельницького з імператором Константином, захисником християнства, і назвав гетьмана «князем Русі». Ширилися чутки, що їх занотував, зокрема, краківський урядник Марцін Голінський, ніби патріярх (якого Голінський називає александрійським) привіз із собою митру, щоб коронувати Хмельницького на Руське князівство⁷⁰. У розмові з комісарами Речі Посполитої 1649 року гетьман назвав Паїсія святійшим та оголосив, що патріярх наказав йому «винищити ляхів» і спитав співрозмовників: «Як же мені його не слухати, такого великого старшого, голови нашої та гостя любого?»⁷¹

⁶⁹ Московські документи про подорож патріярха Паїсія до Московії див в кн.: ВУР, Т. 2. – С. 85, 92, 125, 129. Пор.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 3. – С. 123. Грушевський припускав, що молдавський господар доручив Паїсіє ві певне дипломатичне завдання щодо гетьмана, яке зацікавило Хмельницького, і він схотів обговорити це доручення з патріярхом у Києві. Ця гіпотеза викликає кілька застережень: по-перше, якби Паїсій справді мав до Хмельницького серйозні дипломатичні пропозиції, той не відкладав би зустріч на невизначений час, а зустрівся б із патріярхом раніше, на шляху до Львова. Як вишлядає, час і місце кийвської зустрічі були не випадкові й зумовлені не так міркуваннями дипломатичного характеру, як планами отримати необхідну гетьманові підтримку від найвищої православної ієрархії.

⁷⁰ Див. щоденник комісарів ВУР, Т. 2. – С. 125-126; Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 3. – С. 125-126. На підставі зібраних у Варшаві чуток московський посланець Грігорій Кунаков повідомляв царський двір, що «...был в Кieve ерусалимскоу патриарх и ево, Богдана посветил и благословил благочестивую християнскую веру в королевской державе очиститъ и инею сломать. А успокоя Богдани Хмельницкоу грецкую веру, велел патриарх ляхи учинитъ покой как знает, чтоб вера благочестивой от ляхов и от унеят вперед утесенья не было...» (Заборовский, ред., *Православные, католики, униаты*. – С. 36; пор: *Акты ЮЗР*, Т. 3 [1861]. – С. 278-307).

⁷¹ ВУР, Т. 2. – С. 109.

Щоденник комісарів Речі Посполитої також зберіг для нас цікаве спостереження, що Паїсій величав гетьмана «*illustrissimus princeps*»⁷². Ця звістка дуже цікава для визначення рівня повноважень Хмельницького, як їх розумів і санкціонував східний патріярх. Українською мовою того часу «*illustrissimus*» означало «ясновельможний». Можна припустити, що, надаючи Хмельницькому титул «*illustrissimus princeps*», патріярх Паїсій ставив його на один щабель із господарями Молдавії та Валахії – залежними володарями під протекторатом великої держави. Саме таке звертання Хмельницький вживав у польськомовних і латиномовних листах до цих володарів, використовуючи слово «*princeps*» як відповідник титулу «господар»⁷³. Слід зауважити, однак, що слово «ясновельможний» вживали писарі гетьманської канцелярії, звертаючись до вищих урядників Речі Посполитої – коронного гетьмана, канцлера чи обозного. У листах до київського воєводи Адама Кисля гетьман також називав його «ясновельможний»⁷⁴.

Існують певні свідчення, що сам Хмельницький прийняв титул «*illustrissimus*» і навіть називав себе так у латиномовних документах. Зокрема, в листі до трансильванських князів Дьордя та Жигмонта Ракочі з лютого 1649 року, писаному незабаром після в'їзду Хмельницького до Києва та його зустрічі з патріярхом, гетьман називає себе «*illustrissimus campiductor*»⁷⁵. Аналогічний титул він має в інструкції козацьким послам, яких було виряджено до Дьордя Ракочі в липні 1649 року⁷⁶. Хоча слово «*campiductor*» відповідало «польному гетьману» або «гетьману», Хмельницький іноді титулував себе «*dux*» («князь»). Два найприкметніші випадки такого вживання подибуємо в документах, що їх гетьман підписав незадовго до своєї смерті, – в листі до імператора Фердинанда Габсбурга з квітня 1657 року та в універсалі до козацького війська про вільний проїзд імператорських послів⁷⁷.

⁷² Там само.

⁷³ ДБХ. – С. 289–290, 484–485, 591–592.

⁷⁴ Литовського польного гетьмана Януша Радзивіла та руського воєводу Ярему Вишневецького, які належали до князівських родів, за тогочасною практикою Речі Посполитої, титулували «*illustrissimus*» – «ясноосвічений» (пор. ДБХ, № 44, 64, 120, 133, 158, 159).

⁷⁵ ДБХ. – С. 99–101.

⁷⁶ Там само. – С. 524–526.

⁷⁷ Там само. – С. 574–575, 577–578. Пор. лист з березня 1652 року до Адама Кисля (там само. – С. 256–258).

Патріярх константинопольський Партеній II також величав Хмельницького титулом «*illustrissimus*». У листі до Косова з лютого 1651 року він називає гетьмана «найпобожніший ясновельможний православний гетьман (“*piissimum et illustrissimum et orthodoxissimum generalem*”) найщасливішого та Богом хранимого великого Войска Запорозького пан Зиновій Хмельницький улюблений у [святому] душі та бажаний син [наш]»⁷⁸. У цьому контексті латинське слово «*illustrissimus*» слід перекладати як «ясновельможний», але в іншому листі константинопольського патріярха, що зберігся лише в польській копії, Хмельницького названо «найясніший» («*najjasniejszy*»)⁷⁹, що у зворотньому перекладі на латину дає «*serenissimus*» – титул, який уживали щодо незалежних володарів.

Інтитуляція документів Хмельницького показує, що слово «*serenissimus*» у гетьманській канцелярії вживали у звертаннях до незалежних володарів – польського та шведського короля, а також напівнезалежних – курфюрста Бранденбурзького та князя Трансильванії⁸⁰. Австрійського імператора «короля королів» у листах Хмельницького названо «*augustissimus*»⁸¹. У трьох-щаблевій ієрархії ранньомодерної Європи, яку відображала тогочасна титулатура, вживана козацькою адміністрацією, гетьманові надавали місце на найнижчому щаблі – серед залежних правителів, прирівнюючи його до господарів Молдавії та Валахії. Такий статус Хмельницького визнавали східні патріярхи, і в такий спосіб його сприймав архиєпископ Павло Алепський. Архиєпископ наводив скромність гетьмана за вірність для господарів, додаючи, що навіть один полковник Хмельницького має більше потуги, ніж господарі⁸². Цим він підкреслював більшу владу

⁷⁸ ДОВ. – С. 384.

⁷⁹ Там само. – С. 385.

⁸⁰ ДБХ, № 206, 416, 457 та ін. Характерно, що польський король називав Ракочі «*illustrissimus princeps*», вказуючи в такий спосіб на залежну природу його влади (там само. – С. 704).

⁸¹ ДБХ, № 443.

⁸² Див. український переклад уривків зі щоденника Павла Алепського. Павло Халебський, «З подорожніх записок», С. 46: «Де ваші очі, господарі Молдавії і Валахії? Де ваша гордовитість? Кожен з вас нижчий за будь-якого з полковників, його підлеглих... А щодо порядку за столом, то він рівнище, а нашого патріярха посадив на першому місці – згідно з честю, яка

Хмельницького, але масштаб порівняння залишався той самий: гетьман, господар.

У порівнянні з реальним обсягом влади Хмельницького, титул, який надали йому патріярхи, а також його місце в ієрархії європейських володарів можуть здатися незначними, але вживання цього титулу все ж слід уважати великим політичним здобутком гетьманської адміністрації. Напрямок дипломатичної активності Хмельницького показує, що для самого гетьмана визнання його місця серед східноєвропейських володарів (навіть найнижчого рангу) зовсім не було дріб'язком. Його молдавська політика явно свідчить про намагання породичатися з володарями, яким належав титул «*illustrissimus*».

В цілому ж виглядає, що у вживанні титулів Хмельницького не сформувалося хоч якоїсь послідовної традиції. І піддані, і закордонні адресанти могли назвати гетьмана «ясновельможний» чи просто «шляхетний». Зазвичай, перший титул найчастіше вживали в листах з тих країн, чії володарі не претендували на зверхність над Гетьманщиною. Ця тенденція зберігалася і після смерті Хмельницького, за гетьманування Івана Виговського. Найважливішим у випадку Виговського було те, що титул належав вже не особисто Хмельницькому, а гетьманському урядові. Наприклад, князь Степан Святополк Четвертинський, звертаючись до Виговського з проханням про військове втручання 1658 року, називав і його, і Хмельницького, «ясновельможними гетьманами». Той самий титул міститься в листі до Виговського від шведського короля Карла X. І знову, як за часів Хмельницького, за гетьманування Виговського не існувало чіткого правила. У договорі між Гетьманщиною та Швецією, проект якого склав Юрій Немирич, він називає і себе самого, і шведських послів «ясновельможними», тоді як у Гадяцькій угоді Виговського та представника Речі Посполитої на переговорах Станіслава Беншовського названо «шляхетними»⁸³. Як виглядає, в часи Хмельницького та Виговського було розпочато вживання щодо гетьмана титулу «ясновельможний», але це була лише тенденція,

йому належить у зібраннях. Не так, як господарі Валахії та Молдаві, що самі засідали перше місце, а архиєрея садовили нижче за себе» (пор.: *Ukraina w połowie XVII wieku*. – S. 42).

⁸³ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 10. – С. 66–67, 280–281, 334.

і подальші події не дали їй шансу перетворитися на повсюдну практику, а з часом на традицію.

Питання, чи здійснив патріарх Паїсій формальне посвячення Богдана Хмельницького, залишається відкритим. Чутки, ніби він привіз із собою митру для цієї мети, не підтверджуються даними про офіційну «коронацію» Хмельницького. Щоденник комісарів Речі Посполитої, який ми не раз згадували вище, оповідає про урочисту церемонію в церкві (ймовірно, в Софійській) в день гетьманових іменин.

[Хмельницький] стояв на першому місці, а всі йому вклонялися, а інші ноги цілували. Патріарх, цей негідник, правив службу і казав йому підійти до причастя. Той спершу не хотів, бо ще хміль був у голові, бо не сповідався, але він публічно розгрішив його від усіх теперішніх і майбутніх гріхів без сповіді і закликав його: «Ходи, ходи до святого причастя причащатися» [...] Одразу після цього з усіх гармат стріляли салют, що наш визволитель, наш господар великий гетьман причащається⁸⁴.

Автор щоденника, який занотував цю сцену, очевидно, з усної розповіді, фіксує важливий нюанс у ставленні мешканців Києва до Хмельницького: гетьмана названо «великим самодержцем», але змальована сцена не дуже нагадує офіційне посвячення, якщо таке посвячення (таємне чи публічне) справді відбулося під час перебування Хмельницького в Києві. Натомість Степан Величенко вважає, що церемонія, яка нагадувала свячення, відбулася 8 (18) листопада 1650 року, і посилає ться на повідомлення московського ченця Арсенія Суханова, який, серед іншого, був посередником у взаєминах між патріархом Паїсієм і московським урядом⁸⁵.

Церемонія, свідком якої був Суханов, відбулася 8 листопада 1650 року в Чигирині під час літургії, яку при гетьманському дворі правили митрополит коринтський Йоасаф і митрополит назаретський Гавріїл. За повідомленням Суханова,

гетман стоял у обедни с сыном на правом крылосе. По заамвонной молитве оба митрополиты вышли из алтаря царскими дверями, а пред царскими дверями послали ковер, и призвали к себе

⁸⁴ ВУР, Т. 2. – С. 110.

⁸⁵ Див: Velychenko, «The Influence of Historical, Political, and Social Ideas». – Р. 186.

гетмана и с сыном, и велели им обеим стать на ковер на коленях, а митрополиты положили им на главы омофоры свои, и наперед чел молитву по гречески коринфской, потом чел две молитвы назаретской по русски по киевскому по требнику; во многолетии и в октеньях митрополиты поминают гетмана государем и гетманом Великия Росии. После обедни гетман пошел до дому, а митрополитам и нам велел ити за собою⁸⁶.

Однак, попри урочистий характер та участь двох митрополитів, церемонія, що її описує Суханов, не виглядає як свячення. Буденна поведінка гетьмана після церковної відправи, покладення двох омофорів водночас на голову Хмельницького та його сина (найімовірніше, Тимоша) та брак будь-яких згадок про специфічні церемоніальні елементи «вінчання» Хмельницького як гетьмана свідчать про те, що 8 (18) листопада 1650 року відбулося не свячення гетьмана, а звичайна церковна відправа в його домашній каплиці. Деякі елементи (покладення омофорів, титулування Хмельницького «государем и гетманом Великия Росии») дозволяють припустити, що справжнє свячення відбулося раніше. Можливо, воно мало місце під час перебування в Києві патріарха Паїсія, або його згодом здійснив митрополит коринтський Иоасаф.

Деяке уявлення про те, як відбувалася (або могла відбуватися) церемонія свячення Хмельницького, дає нам опис церемонії свячення на гетьманство Івана Виговського, про яке повідомляв цареві 1657 року воєвода Андрій Бутурлін. Після Корсунської ради, на якій було ухвалено обрати Виговського не просто регентом Юрія Хмельницького, а справжнім гетьманом, новий гетьман приїхав до Києва. Місцєблюститель митрополичого престолу Лазар Баранович відслужив урочисту молитовну відправу в київському Братському монастирі за присутности царського воєводи, а після відправи окропив свяченою водою гетьманські клейноди – булаву, шаблю та бунчук⁸⁷. Церемонію в'їзду до Києва для Виговського не влаштовували, як це було, наприклад, з формальним в'їздом до Богдана Хмельницького. Виговський прибув незаплановано, для того, щоб відвідати похорон своєї сестри, та й умови були вже цілковито інакші: гетьмана вітав не патріарх

⁸⁶ ВУР, Т. 2. – С. 187.

⁸⁷ Див.: *Акты ЮЗР*, Т. 4 (1863). – С. 45.

єрусаїмський, а московський воєвода. Іншими словами, обставини перших років Хмельниччини змінилися кардинально, і го не на користь гетьманської влади. Однак впадає в око, що церковна легітимація гетьманського уряду, яку спромігся здобути Хмельницький, породила певну традицію, що не зникла після смерті великого гетьмана.

Згадування імені Хмельницького в церковних відправах – практика, що відбиває інший важливий аспект сакралізації влади місцевих володарів у конфесіялізованій Європі, – почалося одразу після перших перемог 1648 року⁸⁸. Однак 1654 року Павло Алепський фіксує іншу практику – згадування не тільки імені Хмельницького, але й імені царя. Пишучи про відправу в Успенській церкві Києво-Печерського монастиря, він зазначає: «Тоді диякон вийшов на круглу амвону серед церкви і проголосив: Ще молимося за отця господина патріярха Макарія антиохійського, за архимандрита Йосифа, гетьмана Зиновія і Богом храненного царя Олексія»⁸⁹.

З огляду на зростання впливу Московії в Україні та особливу форму двовладдя, яка сформувалася в Москві за часів Алексея Михайловича та енергійного патріярха Никона, Хмельницький прагнув здобути підтримку та благословення московського патріярха. Можна припустити, що напівофіційна (не відображена в жодних документах гетьманської канцелярії) пропозиція відвідати Київ, яку передало патріярхові Никону козацьке посольство на чолі з Федором Коробкою, походила від самого гетьмана. Патріярх мав прибути на висвячення нового митрополита (наступника Косова) та свячення Юрія Хмельницького на гетьманство. Патріярше благословення означало б визнання династичних претензій Богдана Хмельницького з боку як духовної, так і світської влади Московії, чий протекторат прийняла козацька Україна⁹⁰. Важливо, однак, і те, що в пропозиції, яку

⁸⁸ Як повідомляв православний чернець Петроній Ласко в червні 1649 року, «в тих краях і церквах короля немає, іншої влади не чути, крім гетьмана з Військом Запорозьким» (ДОВ. – С. 231).

⁸⁹ Цит. за: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 2. – С. 991. Пор. *Ukraina w połowii XVII wieku*. – Р. 36, 51–52.

⁹⁰ Оскільки офіційні листи гетьмана до царя та інструкції послам не згадують про запрошення патріярха, один з дослідників цієї проблеми, Віталій Ейнгорн, припустив, що ініціатива словесної пропозиції походила не

передав Коробка, не йшлося про участь патріярха в обранні нового митрополита або нового гетьмана⁹¹.

Іван Виговський також прагнув отримати «благословення» московського патріярха. Відомо, що Виговський після свого обрання на гетьманство розмовляв з московським воєводою та запропонував – знову неофіційно, – щоб цар і патріярх відвідали Київ: «*И буду просить тово, что они, государи, были в вотчину свою в Киев град на обрадование и на потвержденье всеи войску Запорозкому, паче же и в диховных, и им то будет всем надобно – видеть их государские очи*»⁹². Якби такий візит тоді відбувся, він прислужився б інтересам Виговського, додаючи легітимності його владі та стабільності становищу його родини. Щоправда, немає підстав припускати, що з боку Виговського це було щось більше, ніж звичайна спроба здобути прихильність Московії в боротьбі проти внутрішньої опозиції. Однак важливіше те, що обидва прецеденти, і посольство Хмельницького, і запрошення Виговського, засвідчують, що ідея підтвердження гетьманської влади патріяршим благословенням набула певного поширення в пост-перейславській Україні.

На різних етапах Хмельниччини проблему здобуття церковної санкції для успіхів повстання та легітимачії чимраз потужнішої влади гетьмана Хмельницький і його оточення розв'язували в різні способи, здобуваючи визнання від різних церковних інституцій. Вирішальним моментом стала підтримка з боку східних патріярхів, насамперед, ерусалимського патріярха Паїсія. Залежні від щедрости православних володарів, перебуваючи в невпинному пошуку московських пожертв, східні патріярхи та менші за рангом православні достойники охоче надавали потрібну Хмельницькому легітимачію, благословляючи його на війну

від Хмельницького, а від Виговського (В. Эйнгорн, *Очерки из истории Малороссии в XVII веке. Сношения молороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича* [Москва, 1899]. – С. 100). Однак навряд чи це припущення має підстави, оскільки патріярше благословення Юрія Хмельницького на гетьманство не відповідало інтересам колишнього генерального писаря, який сам претендував на гетьманську булаву.

⁹¹ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 2. – С. 1374–1375. Тривалий час у Москві навіть не знали про смерть Косова.

⁹² Цит. за: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 10. – С. 131

проти католицької Речі Посполитої та заохочуючи гетьмана в його зусиллях здобуття прихильності православної Московії. Цього рівня підтримки навряд чи можна було сподіватися від українського духовництва, і вже допевне годі – від київського митрополита Сильвестра Косова, який вагався й не наважувався благословити гетьманову політику та владу (частково через непевні перспективи повстання).

Орієнтація Хмельницького на Московію, укладення Переяславської угоди та посилення контролю Москви в козацькій Україні змусили самого Хмельницького (у справі можливого свячення Юрія на гетьманство), а згодом Виговського шукати благословення патріярха московського, яке мало би підтвердити законний характер успадкування гетьманської булави. З другого боку, розрив з Московією та відновлення союзу з Річчю Посполитою могло легітимізувати лише місцеве українське духовництво, чії представники мали підтримку козацтва та належали до еліти Гетьманщини. Московське духовництво або східні ієрархи, до послуг яких раніше вдавався Хмельницький, навряд чи б на це погодилися. Отож не дивно, що Виговського підтримав новий київський митрополит Дионісій Балабан, якого обрали на митрополичий престол за підтримки гетьмана.

Розглядаючи питання церковного визнання гетьманської влади в Україні за часів Хмельницького та Виговського, слід зазначити, що таке визнання ніколи не було абсолютним чи безумовним. Відносно нетривалий період рішучих успіхів повстання не дав можливості для формування традиції: формальна процедура висвячення гетьмана так і не постала. Титул, що його надав Хмельницькому патріярх Паїсій, також не набув істотного поширення, не кажучи вже про повсюдне визнання. Однак, оцінюючи зусилля гетьманської влади зі здобуття церковного визнання та підтримки, слід брати до уваги не тільки скромні масштаби успіху (порівняно з обсягом фактичного контролю гетьмана над територією та населенням), але й значення цього успіху для майбутнього розвитку церковно-державних взаємин в Україні.

Розділ 7

Гетьмани та митрополити



За часів Петра Конашевича-Сагайдачного та Йова Борецького стосунки між козацькою елітою та православною ієрархією набули особливої ваги, але ніколи до Хмельниччини вони не зосереджувалися так прямо та відверто в особистих взаєминах гетьмана та митрополита. Причину цього можна шукати в кількох площинах. По-перше, статус і гетьмана, і митрополита в середині XVII століття був іншим, ніж у 1620-х роках. На початку століття гетьмани змінювалися один за одним, і їхні дії, здебільшого, залежали від примхливої волі козацької ради. Митрополити також не мали неподільної влади над церквою та не могли одноосібно представляти її інтереси у відносинах з козацтвом. На початок Хмельниччини ситуація цілковито змінилася. З одного боку, Хмельницькому вдалося зосередити у своїх руках майже необмежену владу над військом та підконтрольною йому територією, з другого боку, митрополит Сильвестр Косов успадкував від свого попередника на митрополичому престолі Петра Могили міцну владу над церквою та непересічний авторитет у усьому руському суспільстві.

Іншою важливою зміною у відносинах гетьмана та митрополита за часів Хмельниччини стало залучення до цих відносин цілого комплексу проблем, пов'язаних з формуванням козацької державности та влади гетьмана як де-факто незалежного володаря. Оскільки визначення параметрів православно-уніятських взаємин під час переговорів з Річчю Посполитою Хмельницький взяв на себе, пряме зіткнення інтересів гетьмана та митрополита було неминуче.

Взаємини козацтва з київською ієрархією в роки Хмельниччини були також зустріччю двох культурно-політичних сил і традицій. Першу представляла митрополича влада, яка зберегла традицію «старої» князівсько-шляхетської Русі, другу – гетьманська адміністрація, яка, хоча й увібрала багатьох представників шляхти, все ж орієнтувалася переважно на козацькі, а почасти – селянські та міщанські маси, соціально та культурно відмежовані від шляхетської традиції. На середину XVII століття козацчина зберегла у своєму ідейному арсеналі гасла захисту «грецької» релігії, але насправді була так само далека від носіїв ідеї «старої» Русі, як і козаки кінця XVI століття. З багатьох причин союз київської ієрархії з козацькою верхівкою 1620-х років виявився відносно нетривалим і не зміг зміцнити зв'язку між козацтвом і політичною та культурною традицією старої Русі.

У цьому розділі ми розглянемо три аспекти взаємин між козацтвом і церковною владою та традицією в середині XVII століття. Перший підрозділ присвячено ролі митрополита Петра Могили в перетворенні митрополії на незалежний від козацтва центр духовної влади. У другому йдеться про зіткнення інтересів гетьмана та митрополита в добу Хмельниччини – конфлікт, у якому гетьман переміг; у третьому – про змагання за першість у козацькій Україні між старою князівською та митрополичою столицею Києвом і гетьманською резиденцією Чигирином. Метою нашого аналізу є не лише реконструювати складні взаємини між гетьманами та митрополитами козацької України, але й дати повніше уявлення про розбіжні культурні та політичні тенденції, які знайшли свій вияв у суперництві між церквою та державою.

Спадщина Петра Могили

Від часу висвяти нової православної ієрархії восени 1620 року козацтво заявило про себе як найвпливовіший елемент у трикутнику, що складався з королівської влади, православної ієрархії та самого козацтва. Нових ієрархів висвятили без формального обрання на шляхетських сеймиках та без подання короля, що зробило їх заручниками козацчини. Митрополит

Йов Борецький у своїх діях, здебільшого, спирався на козацьку підтримку, але нерідко також потерпав від безцеремонного втручання козацьких ватажків у церковні справи, приміром, у випадку соборного засудження Мелетія Смотрицького та зриву спільного православно-уніятського собору 1629 року. В обох випадках Борецький не наважився піти проти волі та тиску козацтва і до кінця свого життя зберігав вірність обтяжливому союзові з войовничим степовим товариством.

Виразним показником важливої ролі, яку відіграло козацтво в церковних справах, стали події навколо смерти Йова Борецького навесні 1631 року та обрання його наступника. На важливість козацького фактору в обранні нового митрополита прямо вказував у листі до київського воєводи Януша Тишкевича сам король Сигізмунд III. Він застерігав свого кореспондента, щоб «чоловік якийсь несфорний і бунтівник на місце козаками не був всаджений, який би потім бунтував їх та проти католиків і [проти] уніятів підбурював». Король доручав воєводі «козаків застерігати, аби без волі та подання нашого не ставили собі митрополита, оскільки подавати його належить нам, згідно з нашим королівським правом і коронними законами». Король пропонував на митрополичу катедру кандидатуру Германа Тишкевича, але радив воєводі бути обережним, не зачіпати козаків, уникати кровопролиття та не провокувати козацьких заворушень по всій Україні¹. Отже, з погляду короля, козаки прямо загрожували його патронатові над церквою та праву подання.

Як і слід було сподіватися, на виборах переміг кандидат, котрого підтримувало козацтво – Ісає Копинський, якому протистояли Петро Могила та його прибічники. У грудні 1631 року загін козаків на чолі з полковником Дем'яном Гарбузом насильно випроводив з Михайлівського монастиря – тодішнього осідку православної митрополії – прихильника Могили, Філотея Кизаревича, і вселив туди Копинського. Згідно з чутками, які ширилися тоді в православних духовних колах, козаки «посадили» на престол Копинського, оскільки він стояв за православну віру, і не дозволили обрання Могили, який начебто «піддавався ляхам і тримався з

¹ Див. публікацію листа Сигізмунда III в кн.: Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т. 1, додатки. – С. 399–400.

ними проти козаків»². Фактично, сталося саме те, про що писав король: козаки поставили собі «несфорного» кандидата, цілковито знехтувавши королівську волю. Отож, тріщину, яка з'явилася у взаєминах між козацтвом і православною ієрархією за останніх років митрополитства Борецького, було подолано. Однак у самій церкві залишилася потужна опозиція щодо козацького диктату, яка чекала тільки слушної нагоди, щоб змінити курс митрополії та зробити її якомога незачежнішою від козацьких впливів. Такою нагодою стала смерть Сигізмунда III та обрання його наступника.

Як ми вже зазначали, козацька рішучість сприяла затвердженню на коронаційному сеймі в перші місяці 1633 року королівського диплома, який підтверджував «Статті заспокоєння народу руського», що легалізували православну церкву на території Речі Посполитої. Король і сейм не могли знехтувати вимог війська, без якого годі було провадити розпочату тоді війну проти Московії. Проте головну роль у легалізації православної церкви відіграли не козаки, недопущені до обрання короля, а православна шляхта, яка домоглася від короля та сейму саме такого «заспокоєння народу руського», яке посилювало б її позиції у відтак легалізований на державному рівні православної церкві. Королевич Владислав фактично усунув від влади в церкві козацького висуванця Ісаю Копинського, а на його місце затвердив Петра Могилу, якого обрали православні депутати сейму. У такий спосіб православна шляхта за підтримки королівської влади розпочала в церкві антикозацький переворот.

Про успіх шляхти, однак, говорити було зарано, доки в Києві залишався на митрополичому престолі Копинський. З огляду на це, висвята Могили відбулася у Львові, а не в Києві, попри міцну базу, яку Могила створив у Києво-Печерській лаврі. Перш ніж Могила приїхав до Києва, його прихильники відібрали в уніятів

² Михайло Грушевський уважав, що, призначивши Могилу опікуном Михайлівського монастиря та свого власного майна, Борецький торував йому шлях до митрополитства. (*Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. — С. 133–134). Див. тестамент Борецького, датований 11 березня 1631 р. в кн.: Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т. 1, додатки С. 395–399.

Софійський собор – то була ефективна демонстрація рішучості Могили в боротьбі проти уніятів і його сили, що спиралася на коротівське визнання та доляльність київських приборників. Характерно, що одним із перших кроків Могили після приїзду до Києва був брутальний арешт Копинського, якого доправили до Києво-Печерської лаври і там змусили підписати заяву про зречення з митрополії. Могила оволодів Києвом, не зустрівши поважного спротиву місцевого населення, але без підтримки козацтва це важило небагато³.

Не дивно, що навіть після висвяти Могили як митрополита Військо Запорозьке надалі підтримувало усунутого Копинського. За полагодження суперечностей і можливого конфлікту між військом і новим київським митрополитом довелося взятися Адамові Кисілю. Влітку 1633 року в супроводі Могили та православної шляхти Кисіль поїхав до козацького табору, який було розташовано під Переяславом, очевидно, щоб уникнути візиту козаків до Києва для з'ясування стосунків. Кисіль спромігся впо-ратися з цією місією, і військо, зрештою, привітало Могилу як митрополита. Могила відслужив службу Богу посеред табору, благословив козацьку армату та самих козаків на війну з Московією, а козаки приступили до цілування його руки та хреста. Проте козацтво прийняло Могилу як митрополита не безумовно. Увесь день точилися переговори між двома партіями, в результаті яких ухвалили, що Могила зробить певні поступки Копинському та віддасть йому Михайлівський Золотоверхий монастир в обмін на письмову обіцянку надалі не вживати митрополичий титул і не втручатися у справи митрополії⁴.

³ Прихильну Могилі інтерпретацію подій, пов'язаних з усунуванням Копинського, подає Аркадій Жуковський, *Петро Могила і питання єдності церков* (Київ, 1997). – С. 88–91. Див. добірку документів про захоплення Могилою Софії та уривок зі щоденника Йоакима Єрлича про арешт Копинського в кн.: Голубев, *Київський митрополит Петр Могила*, Т. 1, додатки. – С. 530–548, 550–552.

⁴ Спочатку Могила зі своїм почтом зупинився за дві милі від табору, а Кисіль, який переконував козаків виступити під Смоленськ на війну з Московією, взяв на себе місію захистити Могилу перед козаками у справі конфлікту з Копинським. Див. публікацію уривка з ретячі шляхтича Павловського, посла гетьмана Конєшпольського до козаків, в кн.: Lipinski, ed., *Z dziejow Ukrainy*. – S. 195–196.

Козаки фактично погодилися на шляхетський переворот у церкві. Ідейно вони не могли нічого протиставити Могили та його прибічникам. Король начебто пішов назустріч козацьким вимогам про «заспокоєння грецької релігії», і цілковито відкидати його висуванця на митрополичому престолі якось не випадало. Гасло захисту православної церкви козацтво свого часу перейняло від шляхти, і це гасло не передбачало конфлікту зі шляхтою в царині релігії, а тим паче не могло його виправдати. Рішучі дії Могили проти уніятів у Києві вибивали ґрунт з-під ніг козаччини й унеможливлювали звинувачення в таємному переході на унію чи сприянні уніятам, що їх козаки висували проти Борецького та Могили 1629 року, а згодом – проти власних поміркованих гетьманів Григорія Чорного та Івана Кулаги-Петражицького. Отже, козацтво мусило передати «контрольний пакет акцій» відновленої ним церкви до рук православної шляхти.

За часів Могили київська митрополича катедра не тільки звільнилася від впливів козацтва та козацького гетьмана, але також, спираючись на підтримку православної шляхти, перетворилася на силу, майже цілковито незалежну від прямого світського втручання. Щодо самої церкви, Могили вповні вдалося підпорядкувати митрополичій владі ставропігійні монастирі та колись напівнезалежних єпископів. У цьому аспекті могилянська доба залишила по собі глибокий слід в історії української церкви. Зміцнення особистої влади митрополита в церкві не могло не позначитися на ролі, яку відігравав митрополит у всьому руському суспільстві.

Могила ж явно претендував на лідерство в руському світі та прагнув перебрати на себе функції представництва інтересів руського суспільства – які раніше належали князівській верстві. Вже перші панегірики, написані та видані за часів його архимандритства, свідчили, що аспірації молодого Могили виходили поза церковну сферу. Панегіристи часто підкреслювали той факт, що Могила належав до родини молдавських господарів, і постійно називали його воєводичем³. Тарасій Земка у вірші на родинний

³ Див. посвяту Могили в «Имнологіі» (1630 рік), де його названо «воєводичем земель молдавських». *Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст.* Упорядники В. П. Колосова, В. І. Крекотень. (Київ, 1978). – С. 359. Хоча на одному з малюнків Могила в архимандричом вбранні відкида-

герб Могили з 1628 року писав, звертаючись до самого Петра Могили:

Надер слушне цар царем столець господарства
Даровал ти и скипетр отцевского царства,
Же то в собі всь ма ш, што герб выражает
И не тебе, лєч з тебе сам ся оздобляет⁶.

На різних етапах духовної кар'єри Могили панегіристи по-різному представляли його владні амбіції. За часів архимандритства Могили й особливо тісних відносин між православною ієрархією та Військом Запорозьким панегіристи знаходили паралелі між владою Петра Могили та владою козацького гетьмана. В «Имнології», яку склали 1630 року києво-печерські друкарі та піднесли «Петрови Могили, архимандриту Святия чудотворния великія Лаври Печерскія Київскія, Воєводичу земель Молдавських». Павло Макарієвич писав про Могилу:

Дай же смртьи зв'язцо, і нашому пану
Воє водичу, а днесь нашому гетману
І пастиру, смертію смрть бити духовне⁷.

Вступ Могили на митрополичу катедру приніс нові мотиви у твори київських панегіристів. Оскільки новий митрополит орієнтувався на князівсько-шляхетську Русь, відійшли в минуле паралелі між ним та українськими гетьманами. Їх заступили традиційні для князівсько-шляхетської Русі паралелі з київсь-

атрибути світської влади – корону, скипетр і горностаєву мантию, цей малюнок, як і більшість панегіриків і віршів на герб Могили, підкреслював, а не відсував на задній план його високе походження. Див репродукцію малюнку з «Евхаристеріону» в кн.: *Українська література XVII століття*. – С. 241.

⁶ *Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст.* – С. 346.

⁷ Там само – С. 364. Порівняння верховної духовної влади до влади гетьмана на той час набуло такої популярності, що автори «Имнології» навіть Христа називали гетьманом. Партеній Малковичський, наприклад, називав Могилу «наш вож и пастир, при Христі гетмане». (Там само. – С. 363). «Можним гетманом» називав Христа ще один автор «Имнології», Леонтій Єрусалимович (Там само. – С. 365). Гетьманом, у сенсі провідника, називав Бога в «Протестації» 1621 року Йов Борецький: «У цій святій справі Гетьманом нашим Бог у Трійці єдиний». (Див.: Жукович, «Протестація». – С. 152).

кими князями. Ці паралелі, у випадку Могили, явно нагадували порівняння українських книжників щодо князя Костянтина Острозького, та були ознакою продовження давнішої градиції, хоча вже не щодо світського князя, а щодо князя церкви.

Важко переоцінити роль Могили у «фундуванні» та відбудові історичних пам'яток Києва княжої доби. Реставраційна діяльність Петра Могили мала чітке ідеологічне спрямування. Він відновлював не просто стародавній Київ, а Київ часів хрестителя Русі князя Володимира. Образ святого Володимира набув неабиякого значення у полеміці та ідейній боротьбі на Русі навколо церковної унії, і Могила робив усе від нього залежне для «приватизації» спадщини Володимира у боротьбі з конкурентами-уніятами. Здобувши права на свого часу зайняті уніятами церкви, зокрема, Софійський собор, Петро Могила доклав багато зусиль до їх відбудови та реставрації, намагаючись, як йому здавалося, повернути їм вигляд часів Київської Русі. Серед церков, відновлених і реставрованих з його ініціативи, були Софійський собор, Десятинна та Трьохсвятительська церкви, Михайлівська церква Видубицького монастиря. Також було оновлено живопис церкви Спаса на Берестові – усипальниці Мономаховичів і Юрія Долгорукого⁸.

Головним реставраційним проектом Могили була відбудова Софійського собору, що його митрополит перетворив на центр поновленого культу святого Володимира. Ось як схарактеризовано в одному з панегіриків роль митрополита у відбудові Софії:

Тебе ж Софії руїни чекали,
Із рук твоїх і піднятися мали,
В свою столицю вступай же щасливо,
Жий святобливо⁹.

Собор було побудовано за часів Ярослава Мудрого, але цей князь не мав такого символічного значення для руської церкви та суспільства, яке б можна було порівняти з Володимиром-хрестителем, і Могила прийняв для себе версію, за якою

⁸ Пугачева Н.Т. «Идейно-полемический смысл реставрационной деятельности Петра Могилы», в кн.: *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов* (Київ, 1987). С. 132-139.

⁹ *Українська поезія XVII століття (перша половина)*. – С. 253.

Ярослав тільки завершив справу, що її розпочав Володимир. У зробленому 1634 року на центральній бані собору написі Могила відніс початок будівництва собору до 1011 року, зробивши його в такий спосіб спадщиною Володимира, який помер 1015 року (насправді будівництво собору, найімовірніше, розпочалося 1037 року). «Виправлення» історії проявилось також у тому, що портрет Володимира додачі до стінного розпису, на якому первісно було зображено Ярослава Мудрого з моделлю храму в руках. Один з вівтарів собору Могила присвятив святому Володимирові. Софія ж мала стати усипальницею Володимира, чий моці, як уважав Могила, виявили під час розкопів Десятинної церкви. Для моці Володимира до собору було прибудовано окрему каплицю, а 1640 року Могила звернувся до царя Московії з проханням «зробити раку на моці прапрадіда», а те позитивної відповіді так і не отримав¹⁰.

Посилаючись на руські літописи, митрополит виводив свою генеалогію з часів князя Володимира. Зв'язок між київським князем – хрестителем Русі та київським митрополитом підкреслено і в написі в реставрованій з ініціативи Могили церкві Спаса на Берестові. Зокрема, тут зазначено, що церкву побудовано «великим всія Росії князем і самодержцем святим Володимиром», а оновлено «Петром Могилою, архиєпископом і митрополитом Київським, Галицьким і всієї Росії». На думку Ігоря Шевченка, вживання імені Могили поряд з іменем Володимира, а також схо-

¹⁰ Див.: Надія Нікітенко, «Володимирський меморіал у Софії Київській часів Петра Могили, в кн.: *П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч* (Київ, 1997). – С. 159–177.

Не в останню чергу завдяки зусиллям Петра Могили, на середину XVII століття культ святого Володимира набув широкої популярності серед православних. У переговорах між православними та уніятами на сеймі 1650 року у Варшаві митрополит Сильвестр Косов вимагав повернення церков і церковної власності від уніятів, оскільки ті «єще от Владимера Святого создания». Відповідаючи Косову, уніятський єпископ зауважив, що уніятський митрополит «виводил би віру свою не от Владимера, но от Христа и Петра святого, на которих костел основанный наш» (Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 2. – С. 1512). Уніяти, зі свого боку, доклали чимало зусиль до формування та популяризації культу Йосафата Кунцевича і, як можна судити з повідомлення про варшавські переговори 1650 року, мали його іконічні зображення в церквах («йосафатами писаними», там само. – С. 1523).

жа титулатура, що вказує на владу над усією Руссю-Росією, засвідчує, що Могила уявляв себе спадкоємцем і продовжувачем справи Володимира¹¹.

За умов певного вакууму, який утворився в суспільстві під час переходу від князівської до козацької доби, Петро Могила спромігся взяти на себе функції не тільки релігійного провідника, але й голови та символу цілої православної Русі. В цій ролі конкурентом Могили був лише лідер православної шляхти Адам Кисіль, який став провідною постаттю в 1630-х, а надто в 1640-х роках. Могила та Кисіль утворили певного роду дуумвірат на чолі православного руського суспільства; при цьому роль Могили була важливіша, оскільки він був провідником не тільки шляхти, але й усього руського суспільства¹². Роль незаперечного лідера й оборонця церкви та руського суспільства в цілому, яку взяв на себе Могила, знаменувала різкий розрив з усією попередньою традицією руської церкви, яка шукала та знаходила протекторів в особі князів чи козацтва. У панегірику, виданому з нагоди вступу Могили до Києва, йшлося:

Маєш, Россія, юж тепер отміну,
Фортуни маєш триумфу годину:
Ото прав твоих Петр єсть оборона,
Тарча Сіона. [...]
Помниш яко пред тим Россія бивала,
Славна, яко много патронов мівала?
Тепер их мало; тобі хочет міти,
В Сарматском світі¹³.

Деякі твори Петра Могили дозволяють певною мірою відтворити його особисте ставлення до співвідношення світської

¹¹ Див. Ігор Шевченко, «Багатоликий світ Петра Могили», *Україна між Сходом і Заходом*. – С. 194. В першій публікації цієї статті (*НІС*, № 1–2 [June 1984]. – Р. 9–14) подано також фоторепродукцію напису з церкви Спаса на Берестові.

¹² Свідчення сприйняття Могили та Кисля як найвизначніших провідників православ'я зустрічаємо в «Києво-Печерському патерику» видання 1635 року, що був прикрашений зображенням їхніх гербів. Див. Sylwestr Kossow, *Paterikon abo Zywoły SS. Ojcow Pieczarskich* (Kijow, 1635). Уривки з патерика див.: *Архив ЮЗР* (1914), Ч. 1, Т. 8, – С. 448–472.

¹³ *Українська поезія XVII століття. Середина XVII століття*. – С. 63–74.

та духовної влади. На перший погляд, воно було до іть суперечливим, адже здійснене з ініціативи Могилы видання перекладу візантійської пам'ятки – настанов диякона Агапіта імператорові Юстиніану, – можна трактувати як підтримку повного підпорядкування духовної влади світській, тоді як митрополитову передмову до «Євангелія учительного» та деякі частини славетного «Требника» можна сприймати як аргументи на користь зверхності духовної влади над світською¹⁴. Однак ці суперечності в трактуванні проблеми співвідношення світської та духовної влади були радше уявні, ніж реальні, й покритикані до життя тими конкретними обставинами, за яких доводилося діяти Могилі.

Могила мусив розв'язувати для себе та своєї митрополії проблему ставлення до світської влади та світського чинника за умов безупинного втручання світських патронів і світського елементу в цілому у внутрішні справи церкви. Могила, якого номінував на митрополію король, ніколи не ставив під сумнів права польського монарха номінувати київського митрополита, але невпинно боровся за обмеження ролі світського елементу в церкві – було це бунтівне козацтво чи об'єднане в братства міщанство. Саме тут, у рамках церкви як інституції та в духовних справах, як це добре видно з «Требника». Могила наполягав на абсолютній зверхності церковного елементу над світським.

Ствердивши свою абсолютну владу в церкві, Могила став визнаним лідером, який представляв інтереси та сподівання всієї Русі. Спроби Могилы тримати у своїх руках важелі духовної влади не тільки над церквою, але також над світським загалом досить

¹⁴ Про погляди Могилы на співвідношення світської та духовної влади в суспільстві див.: Наталя Яковенко «Розтятий світ: культура України-Руси в добу Хмельниччини», *Сучасність* (1994), № 4. – С. 59-70; її ж, «Символ Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ві роки)», в збірнику її праць *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.* (Київ, 2002). – С. 319–322. Див. також критику оцінок Яковенко в праці Валерії Нічик, яка намагається розглядати спадщину Могилы в контексті українського націєтворення: *Петро Могила в духовній історії України* (Київ, 1997). – С. 119–129. Про публікацію Могилою праці Агапіта див.: Ihor Sevcenko, «Ljubomudresij Kyj' Agapit Diakon: On a Kiev Edition of Byzantine *Mirror of Princes*», in idem, *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture* (Cambridge, Mass. – Naples, 1991) – P. 497–558.

вдало характеризує поезія, написана 1647 року, вже після смерти митрополита:

Цей ось владика в покорі держав за життя всіх русинів.
Зараз могила сумна й небо тримають його.
Тіло Могили – в могилі, душа ж десь у небі літає.
Світ же і тут, і отам буде йому замалий¹⁵.

Панегіристи часто зображували Могилу єдиним речником Русі та її ексклюзивним лідером. Важко не погодитися з думкою Михайла Грушевського, що панегіристи приписували Могилі успіхи в обороні Русі та православної церкви, які насправді були заслугою його попередників на митрополії та Києво-Печерській архимандрії, а також заслугою лідерів православної шляхти, які довели до успішного завершення тривалу боротьбу в польських сеймах¹⁶. Проте головним у даному випадку є не так те, заслужив чи не заслужив Могилу адресовані йому похвали, як їх політична та культурно-історична орієнтація на силу та важливість митрополічної влади.

За митрополитства Петра Могили шляхи нової православної ієрархії та козаччини явно розійшлися. Досить симптоматичним був перехід на католицизм козацького гетьмана Івана Сулими перед його стратою у Варшаві 1635 року¹⁷. Тісний союз між церквою та козацтвом за гетьманування Петра Конашевича-Сагайдачного в часи Могили заступило охолодження та обопільні підозри. Козацька еліта, якій київська митрополія завдячувала відновленням своєї ієрархії в 1620-х роках, була відверто невдоволена антикозацьким спрямуванням церковної політики за часів Петра Могили. Нова ієрархія, зі свого боку, явно не підтримувала бунтівного запалу запорожців, і вживання релігійних гасел під час козацького повстання 1637–1638 років свідчило не

¹⁵ *Українська поезія XVII століття (перша половина)*. – С. 330.

¹⁶ Див.: Грушевський, *Історія української літератури*, Т. 6. – С. 665.

¹⁷ Сулиму стратили за напад козацького загону під його проводом на польську фортецю Кодак 1635 року. Раніше Сулима відзначився, захопивши на Середземному морі турецьку галеру й передавши полонених турків папі Павлові V. Папа нагородив героя золотою медаллю, яку Сулима перед стратою, перейшовши на католицизм, просив покласти з собою до труни. (див.: Albrycht Stanisław Radziwiłł, *Pamiętnik o dziejach w Polsce*. – P. 493–495).

про зближення, а про відчуження між козаками та могилянською церквою.

1636 року Могила на прохання Кисля намагався втримати козаків від повстання, закликаючи їх не бунтувати заради добра церкви. Коли ж переможний Миколай Потоцький увійшов до Києва після кривавих розправ з повстанцями у Переяславі, православні школи вітали його віршами, а митрополит Могила особисто відвідав коронного гетьмана¹⁸. Згодом провідники православної церкви уславляли одного з придушувачів «козацької ребелії» князя Іллю Четвертинського. Йому присвятив «Тератургему» Атанасій Кальнофойський (1638 рік), а успіхи князя в приборканні козаків згадав у похоронній промові Климентій Старишич (1641 рік)¹⁹. Не тільки король підтримував Могила, що дозволило митрополитові обходитися без козацької протекції, але й Могила підтримував королівську політику щодо козацтва. Соціальною опорою Могили було не Запоріжжя, а православна шляхта Волині та Центральної України.

Богдан Хмельницький і Сильвестр Косов

Не дивно, що коли вибухнула Хмельниччина, взаємини козацької старшини та православної ієрархії були аж ніяк не ідеальні. Хоча старий союз між козацтвом і частиною православної шляхти під час повстання відновився, стосунки між гетьманською адміністрацією та митрополитом надалі були складні й напружені. Недовіра козацьких ватажків до православної ієрархії знайшла вияв у словах козацького полковника Федора Вешняка до польських комісарів у січні 1649 року: «і ваші ксьондзи, і наші попи – всі курвини сини»²⁰.

Труднощі, які постали перед церковними проводирями на початку повстання, були пов'язані, насамперед, з тим, що режим

¹⁸ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. – С. 233–234, 279.

¹⁹ Опис цих публікацій подано в кн.: Запаско. Ісаєвич, *Пам'ятки книжкового мистецтва*, Т. 1, № 266, 289. Біографію Іллі Четвертинського подає Владислав Томкевіч (Władysław Tomkiewicz), «Czetwerynski-Swiatopek, Elias», *Polski Słownik Biograficzny*, Т. 4 (Kraków 1938). – С. 360.

²⁰ «... і nasi [очевидно помилка; має бути «wasi»] xięża, і nasi popi, wszyscy z kurwy synowie!» (*Jakuba Michałowskiego... księga pamiętnicza*. – С. 373). Пор. цитування тієї самої фрази у ВУР, Т. 2. – С. 107: «I wasi księża i nasi popi wszystko tacy synowie».

Хмельницького, з одного боку, надав православ'ю безпрецедентного престижу, фактично зробивши його панівною релігією на території Гетьманщини; з другого боку, Сильвестр Косов, наступник Могили на київській митрополичій кафедрі, а також його оточення, були досить тісно пов'язані з панівними колами Речі Посполитої та за умов повстання потребували захисту від своїх власних вірян – селян, міщан і рядових козаків. Ба більше, церковні ієрархи не могли дозволити собі знехтувати реальну можливість відновлення польської влади в Україні, якщо козацькі сили зазнають поразки.

Реакція Косова на початок повстання добре продемонструвала його ставлення до козаччини та її гетьмана. Як писав Адам Кисіль у листі з 31 травня 1648 року, «найс лаветніші духовні та світські особи обох визнань» покинули Київ напередодні гаданого вступу Хмельницького до міста²¹. Косов, зокрема, вирушив на сейм, де мали відбутися переговори про укладення «універсальної унії» з Римом. Ці унійні плани зазнали краху внаслідок воєнних перемог повстанців восени 1648 року, і Косову довелося шукати союзу з гетьманською адміністрацією²². Наприкінці того самого року Косов мусив разом із патріярхом Паїсієм виявляти особливу пошану до Хмельницького під час його тріумфального в'їзду до Києва. Митрополит вважав за потрібне визнати важливу, а в багатьох випадках провідну роль козацтва серед «народу руського». Це була явна зміна порівняно з традицією Могили, який відмовився від козацьких послуг під час свого перебування на митрополичій кафедрі. Хоча нова влада, здебільшого, не зазіхала на церковну владу митрополита, і навіть посилила її внаслідок перемог 1648–1649 років, у політичній сфері прерогативи митрополита було суворо обмежено²³.

²¹ ВУР, Т. 2. – С. 25.

²² За чутками, які занотував московський посланець Григорій Кунаков, митрополит Косов був членом польської делегації, яку відрядили до Хмельницького восени 1648 року. Після завершення переговорів він нібито відвідав Київ і звідти хотів їхати на сейм, але «... черкасы де с дороги его воротили назад в Киев и приставили к нему варту по сту человек и говорили ему[:] какое ему до того дело [?], знаи де он келью свою, а в такие дела не вступаися» (Заборовский, ред., *Православные, католики, униаты*. – С. 28 Пор.: *Архив ЮЗР*, Т. 3 [1861]. – С. 247–250).

²³ Олександр Оглоблин, який написав окрему статтю про відносини між гетьманською та митрополичою владою за часів Хмельниччини, розглядав

Богдан Хмельницький багато в чому був типовим представником козацької старшини шляхетського походження і поділяв як козацьке, так і шляхетське ставлення до релігії. Молодий Богдан навчався в православної школі на Наддніпрянщині, а згодом у львівській єзуїтській колегії, де викладав, зокрема, священник Анджей Гумель-Мокрський, який згодом був послом до гетьмана²⁴. Очевидно, що учень єзуїтів, який, проте, зберіг вірність православію, добре знав релігійні проблеми з власного досвіду. В роки повстання в гетьмана був особистий душпастир або капелан²⁵. Однак хоча Хмельницький був цілковито відданий право-

взаємини Хмельницького та Косова в перші роки повстання як приклад двовладдя. (Див. його статтю. «Проблема державної влади на Україні за Хмельниччини і Переяславська угода 1654 року», *Український історик* 2, № 3-4 [1965] С. 1-16, тут С. 8-9). У цьому висновку Оглоблин ґрунтується на повідомлення московського посланця Григорія Кунакова про переговори між Хмельницьким і комісарами Речі Посполитої в Переяславі в лютому 1649 року. За словами Кунакова, артикули, що їх піднесли гетьманові комісари, містили вимогу, щоб усі маєтності на Лівобережжі належали «митрополитові київському та гетьманові всього Війська Запорозького», і щоб король не мав повноважень проголошувати війну з іншими країнами без відома гетьмана та митрополита (див.: *Архив ЮЗР*, Т. 3 [1861]. С. 288-289).

Вимоги, що їх наводить Кунаков, не мають підтвердження в щоденнику комісарів або в інших варіантах «пунктів», запропонованих Хмельницькому. Найімовірніше, вони були плодом власної інтерпретації Кунакова, оскільки він добре знав засади двовладдя в політичній практиці Московії, де і цар, і патріярх називали себе «государями», або відбивали чутки, що циркулювали в руських православних колах, де могли сприймати будь-які переговори з Руссю як переговори з митрополитом, особливо якщо той і справді зустрічався з комісарами. Інші документи з періоду 1648-1654 років також не підтверджують думки Оглоблина про взаємини між Хмельницьким і Косовим як прояв двовладдя.

²⁴ Крип'якевич, *Богдан Хмельницький*. - С. 67-79.

²⁵ Цю «посаду» обіймали по черзі кілька осіб. У листопаді 1648 року львівський райця Самійло Кушевич писав, що під час облоги Львова Хмельницький передав листа до обложеного міста через свого душпастиря та швагра Федора Радкевича (Кушевич, «Листи зі Львова», № 4. - С. 119). Збереглося свідчення, що приблизно в той самий час члени львівського братства зустрічалися з гетьманським особистим капеланом Іваном Голобовським (Микола Квчернюк, «Підпільний фронт Богдана Хмельницького», *Жовтень*, № 10 [1987]. - С. 139). У повідомленні московського посла

слав'ю, в церковно-державних взаєминах він був радше прагматиком.

Ствердивши свою владу на більшій частині української території, Хмельницький також прагнув перебрати королівське право патронату та «подавання хлібів духовних». Ця роль гетьмана щодо православної церкви, яка фактично заланувала на підвладній повстанцям території, здавалася цілком природною новій козацькій владі, але зустріла поважний спротив київського вищого духовництва. Митрополит Сильвестр Косов був живим свідком і послідовником могилянських традицій в українському церковному та суспільно-політичному житті, коли церква шукала способу співіснування з королівською владою та вважала себе – за браком руської держави – єдиною національною інституцією, а митрополит, і в очах влади, і в очах суспільства, був лідером усєї ранньомодерної нації.

Успіхи повстанців у 1648–1649 роках посилили позицію Хмельницького в неоголошеній боротьбі проти митрополита. Майстерно використавши релігійні вимоги в переговорах з Річчю Посполитою, гетьман спромігся не тільки досягти важливих поступок від короля, але й залучити митрополита Косова до власних дипломатичних маневрів. Жоден епізод не демонструє тіпше успіхів Хмельницького в маніпулюванні релігійними вимогами православного духовництва, ніж ратифікація Зборівського договору. Умови договору мав ратифікувати сейм, який відбувався у Варшаві з листопада 1649 по січень 1650 року. Хоча за умовами договору питання про церковну унію мали вирішувати за участі Косова, а сам митрополит мав отримати місце в Сенаті, королівська адміністрація спробувала не допустити Косова на сейм. Мало того, положення Зборівського договору про місце в Сенаті розглядали в такий спосіб, що це місце, замість православного митрополита, міг отримати уніятський^{2b}. Сейм став ареною

в Україну Василя Унковського з грудня 1650 року згадано ще одну наближену до Хмельницького духовну особу: «Дан соболь Спаскому попи Левонтю, гетманову отцу духовному» (ВУР, Т. 2. С. 4 і 2).

^{2b} Див., наприклад, лист литовського підканцлера Лева Сапєги до папського нунція Хуана де Тореса (ЦДІА у м. Києві, фонд 1230, опис 1, № 61, арк. 31–32). Напередодні сейму світська і духовна влада Речі Посполитої прагнула заспокоїти де Тореса і самого папу – які були занепокоєні обіцян-

складних маневрів козацької дипломатії, чиєю кінцевою метою була ратифікація договору²⁷. За повідомленням папського нунція Хуана де Тореса, найзапекліші дебати з релігійних питань відбулися 8–9 та 14–15 січня 1650 року. Косов наполягав на поверненні православним тих церков, якими володіли уніяти, а також вимагав сенаторського місця для себе. Напередодні від'їзду Косова на сейм, Хмельницький нібито попереджав його: «*А ты, отче митрополите, если в тѣх наших рѣчах заданных не будешь стоят(ь) на ляхов, и аще бы инако помыслил наш совет пременити и на что новое изволити над нашу волю, то конечнѣ будеш в Днепрѣ*»²⁸. Під час сеймових нарад Кисіль, який шукав компромісу та підтримував вимогу митрополита про повернення церковного майна православним, попросив задовільнити вимоги Косова, посилаючись на слова Хмельницького. Як писав до Риму де Торес, київський воевода запевняв сейм, що в разі невиконання вимог козаки знову збунтуються, а Хмельницький накаже кинути митрополита до Дніпра. Ця заява Кисіля не пробудила великого співчуття до митрополита: король відповів, що як Косов не вгомониться, він сам кине його до Вісли або накаже втопити та четвертувати²⁹.

Під час переговорів у Варшаві Косов часто посилався на погрозу Хмельницького й наголошував, що не може змінити своєї позиції, оскільки на сейм його, проти власної волі, відрядили козаки. Згідно з суплікою до короля, яку підготував Кисіль і підписав Косов, «Приїхали єсми зді на сейм повелінієм і постановленієм Вашей к. м., а потом і от гетмана і Войско Запорожского в той пут(ь) бол(ь)ши нуждею нежели волею послани»³⁰. Така

кою короля частково задовільнити релігійні вимоги козаків. Див. лист до папи від гнєзненського архієпископа Мацея Лубенського з 11 вересня 1649 року (ЦДІА у м. Києві, фонд 1230, опис 1, № 61, арк. 33–34; пор.: ДОВ. – С. 309–310).

²⁷ Див. інструкції Хмельницького козацьким послам: ДБХ. – С. 195. Про релігійне питання на сеймі див.: Antoni Mironowicz, *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza* (Białystok, 1997). – S. 100–111; Łucja Częścik, *Sejm warszawski w 1649/1650 roku* (Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdansk, 1978).

²⁸ ВУР, Т. 2. – С. 505; Грушевський, *Історія України-Руси*. Т. 9, Ч. 2. – С. 1511.

²⁹ Welykyj, *Litterae nuntiorum*, Vol. 7. – P. 108.

³⁰ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 2. – С. 1517.

тактика, звісно, полегшувала митрополитові ведення переговорів і відстоювання власної позиції, але водночас вказувала на реалії взаємин митрополита з козащиною. Косов фактично виконував функцію посла та і представника Хмельницького у Варшаві, якому невільно було відійти від гетьманської лінії. Під час однієї з дискусій з митрополитом Кисіль прямо посилався на «приказ» Хмельницького, а Косов, як зазначає невідомий православний автор звіту про переговори, «не разсуждал гетманского приказания»³¹.

У кулуарах Кисіль намагався переконати православних єпископів погодитися на дрібні поступки короля, погрожуючи, що як козаки одержать перемогу, православні ієрархи стануть «слугами с туг». Не змігши переконати Косова змінити свою позицію, Кисіль, кінець кінцем, звернувся по допомогу до гетьманських послів, які закликали митрополита не «розривати» сейму. Хоч яке важливе було релігійне питання, воно було лише частиною вимог Війська Запорозького, і негайно після прибуття на сейм Адам Кисіль повідомив, що переконав Хмельницького зняти питання про скасування унії, пославшись на аргумент, що коли хтось вимагає свободи релігії для себе, то не може позбавляти цієї свободи інших³².

Косову доводилося бути гнучким, шукаючи компромісу між вимогами й потребами православної церкви з одного боку, та інтересами гетьмана та козацької адміністрації з другого. Козаки, досягши ратифікації Зборівського договору, були готові на поступки, щоб не допустити зриву сейму³³. Кінець кінцем, ієрархія вирішила вдовільнитися королівським привілеєм, що його Ян Казимир підписав 20 січня (хоча датовано цей документ 12 січня – останнім днем сеймових нарад)³⁴. Привілей гарантував звільнення православного кліру від повинностей і визнавав за православними вітебсько-мстиславську єпархію в Білорусі, а в Україні – луцьку, холмську та перемишльську єпархії (перемишльську православні мали отримати після смерті тамтешнього уніятського єпископа). Православному митрополитові

³¹ Повідомлення надруковано там само. - С 1509–1523, тут С 1515.

³² Там само. - С.1509–1523.

³³ Częścik, *Sejm warszawski*. - S. 123.

³⁴ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 2. - С 1509- 1523.

було надано Жидичинський та Лещинський монастирі³⁹. Той факт, що гетьман накинув власні умови релігійного порозуміння, звісно, не вдовольняв митрополита, але він був неспроможний щось тут вдіяти.

Загалом, позиція Косова на сеймі не надається до простих та однозначних оцінок. Як можна дійти висновку на підставі вищезазначеного повідомлення про сеймові наради, на Косова тиснуло власне духівництво, яке наполягало на виконанні зборівської домовленості про повне знесення унії. Проте під впливом Кисіля та Хмельницького митрополит мусив погодитися на поміркованішу вимогу, яка передбачала повну передачу православним уніятських добр. З відповідним наказом від Хмельницького він і виїхав на сейм. Кисіль, однак, з огляду на настрій сейму, слушно вважав навіть цю вимогу нереалістичною та переконував митрополита погодитися на передачу є пархій і маєтностей православним тільки після смерті відповідних уніятських владик. Косов опирався цьому щосили, посилаючись на чіткі інструкції Хмельницького. Тільки після того, як Кисіля підтримало в цьому питанні козацьке посольство на сейм, Косову довелося відступити й погодитися на Кисілеві умови.

Після завершення сейму та ратифікації Зборівського договору Хмельницький був готовий зробити трохи більше для задоволення вимог православного митрополита. Вже в березні 1650 року Хмельницький почав переглядати свою релігійну політику, нарікаючи на небажання уніятів дотримуватися положень королівського привілею. Інструкції козацькому посольству, яке відвозило до Варшави сорокатисячний реєстр, веліли наполягати на знесенні унії. Хмельницький явно вважав, що надійшов час знову висунути релігійні вимоги на перший план. Навесні 1650 року Климентій Старушич, уповноважений представник митрополита Косова й автор антикозацького панегірика князеві Іллі Четвертинському (1641), також прибув до Варшави. Він отримав докладні інструкції щодо переговорів з королівською адміністра-

³⁹ Про дебати з релігійних питань на сеймі 1649–1650 років див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 3. С. 257–262; Т. 9, Ч. 1. С. 24–30; Ч. 2. – С. 1508–1523; Sysyn, *Between Poland and Ukraine*. – P. 178–180; Czescik, *Sejm warszawski*. Перелік маєтностей, що їх отримали православні після Зборова та повернули собі уніяти після Берестечка, зберігся в рукописі. Див.: ВН, відділ рукописів, № 4228, арк. 105.

цією, де бу то чітко зазначено кожен випадок невиконання уніятми королівського привілею³⁶. Як і слід було сподіватися, ці зусилля Хмельницького та Косова не дали відчутних результатів. Так само безплідні були вимоги козацьких пос тів щодо знесення унії на сеймі наприкінці 1650 року. Нова війна була неминуча, і лише воєнна перемога чи поразка могла вплинути на статус двох руських церков – православної та уніятської. Дипломатія тут була безсила.

Косов допевне не був покірний козацькому гетьманові. Під час повстання він якщо й не дотримувався пропольської орієнтації, то, як і Адам Кисіль, його сподвижник часів «універсальної унії», був прибічником українсько-польського компромісу. У вищих ешелонах гетьманської адміністрації митрополит міг розраховувати на порозуміння зі старшиною шляхетського походження, незаперечним лідером якої був генеральний писар Іван Виговський. Перебуваючи в повстанському таборі, Косов послідовно підтримував королівських послів та інших представників королівської адміністрації при дворі Богдана Хмельницького. Вже в серпні 1648 року відряджені до Хмельницького комісари Речі Посполитої доповідали, що тільки Косов закликає повстанців до миру³⁷. Схожу позицію митрополит займав під час переговорів у Переяславі в лютому 1649 року, шкодуючи, що комісари не мають повноважень вирішити питання про церковну унію³⁸.

Протягом наступних років Кисіль раз у раз користався з послуг митрополита. У серпні 1650 року Кисіль знову звернувся до Косова, дізнавшись про переговори Хмельницького з послом Османської імперії. Боячись несприятливих для Речі Посполитої наслідків, Кисіль поквапився до Чигирина й відрядив посланця

³⁶ Див. текст інструкції Хмельницького козацьким послам в кн.: *ДБХ*. – С 153–154. Текст інструкцій Косова Старушичу зберігся у копії відділу рукописів НБУ ім. Стефаніка, «Ossolineum», № 225, арк. 314–314 зв.; № 240, арк. 318–319; Пор. копію чернетки королівського універсалу в релігійних справах, там само, № 225, арк. 315–316. Про місію Климентія Старушича пише Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 1. – С. 31–32. Пор. Сергій Плохий, «До історії формування політичного секуляризму на Україні (Богдан Хмельницький і Сильвестр Косов)», *Секуляризація церковного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації*, ред. Євген Гринів (Київ 1991). – С 76–91.

³⁷ НБУ ім. Стефаніка, «Ossolineum», № 225, арк. 162.

³⁸ Там само, арк. 200.

до митрополита, який тоді перебував у Переяславі, із закликом втрутитися та перешкодити союзіві з «невірними». Під час трьохденних нарад Косов обмінявся думками з Кисілем щодо ситуації навколо приїзду османського посла³⁹. Косов підтримував тісні зв'язки з королем і військовими керівниками Речі Посполитої також наприкінці 1650 та на початку 1651 року⁴⁰. Почувши від Яна Казимира, що Хмельницький прийняв мусульманство, Косов написав кілька листів, поширюючи цю чутку, але йому мало хто повірив⁴¹.

До воєнної кампанії 1651 року, яка завершилася поразкою повстанців, Косов не наважувався відкрито виступити проти політики Хмельницького. Лише в липні 1651 року, коли війська литовського коронного гетьмана Януша Радзивіла підходили до Києва, митрополит висловився за капітуляцію, що призвело до конфлікту з гетьманом. Кінець кінцем, козацькі сили мусили відступити з Києва, а київське духовництво на чолі з митрополитом вийшло привітати нового правителя міста Януша Радзивіла. У листі до Радзивіла з 24 липня, коли литовський полководець уже ввійшов до міста, Косов присягався у вірності Речі Посполитій і писав, що він сам і його духовництво провели чотири роки в неволі, в постійному страху перед козаками та своїми власними вірянами⁴². Це твердження ґрунтувалося не на самих лише політич-

³⁹ Див. лист Адама Кисіля до Яна Казимира з 13 серпня 1650 року: ВУР, Т. 2. – С. 385–387.

⁴⁰ Див., наприклад, копію листа Косова до коронного підканцлера Ієроніма Радзєйовського, де митрополит виступає за примирення Речі Посполитої з козаками. Він також надіслав Радзєйовському копію листа Хмельницького та повідомив, що Хмельницький погодився прийняти комісію для переговорів про умови миру (НБУ ім. Стефаніка. «Ossolineum». № 189, книга записів Марціна Голінського, арк. 467–468; пор.: AGAD, «Archiwum Radziwiłłowskie», dział 6, № 36, арк. 556).

⁴¹ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 1. – С. 172–173.

⁴² ДОВ. – С. 580. Це спостереження в листі Косова до Радзивіла перекликається з однією темою дискусії за участі митрополита на сеймі 1649–1650 років у Варшаві. Не приймаючи аргументи Косова щодо його залежності від козаків, один католицький єпископ зауважив, що вівці мають слухатися пастиря, а митрополитом, навпаки, керують ті, хто мав би його слухати. Косов на це не менш уципливо відповів, натякаючи на неспроможність поляків упоратися з повстанням, що і підданні мали б слухатися своїх панів, а вони «нам не токмо яко овци, но яко подданія паном своїм повелівають». Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 2. – С. 1514).

них і тактичних міркуваннях, і митрополит отримав нагороду за свою відданість. Саме цим є тід пояснювати появу універсалу короля з 31 серпня 1651 року, який гарантував королівську протекцію православному духовництву⁴³. Результат кампанії 1651 року не міг не вплинути на ставлення правос. ієрархії до гетьманської адміністрації. Тимчасова втрата Києва свідчила, що цілком покладатися на козаків для митрополита може бути досить небезпечно, а надто з огляду на те, що гетьман контролював лише частину київської митрополії.

З огляду на велику непевність у своїх стосунках з Косовим, Хмельницький спромігся укласти тісний союз зі східними патріярхами, насамперед, для того, щоб легітимізувати повстання та здобути політичну владу. Крім єрусалимського патріярха Паїсія, який відіграв важливу роль у легітимації влади Хмельницького в перший рік повстання, гетьман скористався послугами кількох інших східних ієрархів. Одним з найвизначніших серед них був митрополит коринтський Йоасаф, якого Хмельницький, кінець кінцем, зробив своїм придворним митрополитом. Йоасаф, якому, за його власними словами, Бог довірив *«бути на чесном апостольском Павлове престолі»*⁴⁴, вперше з'явився в Україні навесні 1649 року, на шляху до Москви⁴⁵. На осінь 1650 року він звідти очевидно, повернувся, оскільки в листопаді того року правив службу в гетьманській церкві в Чигирині разом з митрополитом назаретським. У листах до царя навесні 1651 року він повідомляв: *«пребываю я у благочестивого гетмана и служу божественные обедни»*, та називав Хмельницького «своїм паном» і своїм «духовним сином»⁴⁶. Посада особистого гетьманового душпастиря

⁴³ *Архив ЮЗР*, (1914), Ч. 3, Т. 4. - С. 603.

⁴⁴ Див. лист з 3 березня 1651 року до царя Алексія Михайловича: *ВУР*, Т. 3. - С. 20.

⁴⁵ Укладачі третього тому *ВУР* пишуть, що Йоасаф був в Україні навесні 1651 року, на шляху до Москви (Т. 3. - С. 577). Ця інформація явно стосується весни 1649 року. Зберігся розлогий лист Хмельницького до царя з 3 травня 1649 року, в якому гетьман просить посприяти Йоасафу та його супутникам, які їхали за подаянням до Москви через Україну (див.: *ВУР*, Т. 2. - С. 174-175; *ДБХ*. - № 59 С. 116-117).

⁴⁶ Див. тогочасні російські переклади грекомовних листів до царя з березня і травня 1651 року (*ВУР*, Т. 3. - С. 19-20, 61). На відміну від митрополита назаретського, Йоасаф, очевидно, погано знав слов'янські мови. Про це свідчать не тільки його листи, але й повідомлення Арсенія

зробила Йоасафа впливовою постаттю в чигиринському середовищі. Принаймні він часто допомагав іншим грекам, які опинялися при дворі Хмельницького. Наприклад, він сприяв дипломатичній кар'єрі Йоана Тафларі, а в лютому 1651 року константинопольський патріярх Партеній звертався до нього, разом із Сильвестром Косовим, з проханням посприяти місії представника Партенія при дворі Хмельницького⁴⁷.

Сам гетьман також уповні використовував присутність Йоасафа в Чигирині. Чутки, які тоді ширилися в Україні, представляли Йоасафа як патріярха константинопольського, який нібито жив при дворі Хмельницького та правив там службу Божу⁴⁸. Природно, що такі чутки серед повстанців додавали легітимності не тільки владі гетьмана, але також його війні проти Речі Посполитої. Події Берестецької кампанії прояснили справжні взаємини гетьмана з ієрархом. Хоча Хмельницький справді був духовним сином Йоасафа, насамперед, він був його «паном». Потребуючи підтримки духовної влади у військовій кампанії, Хмельницький наполіг, проти волі митрополита, щоб той супроводжував його військом в поході. За свідченнями грека «Мануїлова» та серба «Данілова», які прибули до Москви з табору Хмельницького під Зборовом у червні 1651 року,

А коринфской де митрополит в войске при гетмане. А как де гетман пошел ис Чигирина, и он де у гетмана просил того, чтоб ево оставил в Чигирине у сына. И гетман де ево не оставил, а взял с собою для службы. А служит он, митрополит, завтреню, и часы, и вечерню повседневно⁴⁹.

Перед вирішальною битвою і польська, і українська сторона намагалися здобути благословення церкви. Відомо, що напередодні кампанії папський нунцій передав Янові Казимиру

Суханова про те, що Йоасаф у домашній церкві Хмельницького в листопаді 1650 року правив службу грецькою (*ВУР*, Т. 2. – С. 187).

⁴⁷ Див. листи від Партенія до Косова та Йоасафа з 18 та 20 лютого 1651 року (*ДОВ*. – С. 383–386). У травні 1651 року молдавський господар Василе Лупу також просив Йоасафа сприяти молдавським ініціативам при гетьманському дворі. Див. текст його листа: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 1. – С. 251, прим.

⁴⁸ Див. повідомлення польського агента про табір Хмельницького з червня 1651 року (*ДОВ*. – С. 443–444).

⁴⁹ *ВУР*, Т. 3. – С. 81.

благословення від папи, а також дари, серед них меча, щоб воювати зі «схизматиками». У польському таборі під Берестечком уніятський єпископ холмський Яків Суша правив службу за успіх польського війська⁵⁰. Відомо також, що Хмельницький просив у митрополита Косова благословення на цю війну⁵¹. Митрополит коринтський, якого рядові козаки вважали не менше як патріярхом константинопольським – головним пастирем православного світу, – очевидно, краще, ніж митрополит Косов, символізував церковну підтримку повстання. Доля Йоасафа під Берестечком була трагічна (годі тут не згадати про його небажання покидати Чигирин). Він загинув під час відступу козацьких військ. Ця подія була настільки важлива, що новину про загибель «архієпископа коринтського та пелопонеського» було залучено до офіційної польської реляції про Берестецьку кампанію, а символи духовної влади Йоасафа презентовано королю. У латиномовній розповіді, призначеній, насамперед, для західно- та центральноєвропейського читача, новину про це поєднали з повідомленням, що поляки захопили козацькі штандарти, що їх колись подарував Запорозькому Війську король⁵².

З поразкою під Берестечком період безперервних успіхів повстання завершився. Реальну владу гетьмана було підірвано й обмежено територіально. Відповідно, пошуки способів легітимації цієї влади відійшли на задній план. Відтак ми вже не побачимо східних ієрархів, котрі були б так само близькі до Хмельницького, як Йоасаф. Проте східні достойники та навіть патріярхи надалі їздили до Московії через Україну. Гетьман намагався використати їхню присутність в Україні як для досягнення своїх дипломатичних цілей у Москві, так і, звісно, для посилення своєї влади.

Зберігся лист Хмельницького з лютого 1653 року до путивльського воєводи Фьодора Хілкова. В цьому листі він доручає воєводі патріярха Атанасія, «которий праве з пасчеки бисурманскоє

⁵⁰ Див. згадку про благословення нунція в латиномовній польській реляції про Зборівську виправу (ДОВ. – С. 289). Про присутність Суши під Берестечком див.: Назарко, «Яків Суша – єпископ Холмський (1610–1687)».

⁵¹ Див. копію листа до Лукаша Третьяка від його батька, ймовірно, з лютого-березня 1651 року (AGAD, «Archiwum Radziwiłłowskie», dział 6, № 36, арк. 499).

⁵² ДОВ. С. 553, 558.

вирвавшись, едет до єго царского величества в справах поважных»⁵³. Якщо про деталі перебування Атанасія в Україні ми не знаємо, то подорож іншого, антіохійського патріярха Макарія, добре висвітлено в докладному щоденнику його племінника архидиякона Павла Алепського. Макарій подорожував Україною на шляху до Москви 1654 року та на зворотньому шляху 1656 року й обидва рази зустрічався з гетьманом. Нотатки Павла Алепського містять цікавий матеріал про ставлення Хмельницького до східних ієрархів і про те значення, яке гетьман надавав цим контактам.

Павло Алепський описує першу зустріч із Хмельницьким у такий спосіб: «Побачивши нашого патріярха здалека, він зійшов з коня, що зробили й інші, хто був з ним, підійшов до нього, поклонився і двічі поцілував край його одежі, приклався до хреста і той обцілував його в голову»⁵⁴. Наступного дня, коли патріярх їхав з Богуслава до Києва, його шлях проліг через табір Хмельницького. З цієї нагоди Макарій поблагословив Хмельницького «на війну і побіду». Павло пише про це так:

Ми вїхали в середину війська і ти, читачу, міг би побачити, як тисячі і сотки тисяч випереджували оден одного, юрбами поспішали, щоби поцілувати правицю і хрест патріярха. Кидались на землю, так що коні [патріяршої підводи] спинялись і ми сердились на таку їх силу. Та нарешті ми доїхали до шатра гетьмана Хмеля – маленького і непоказного. Гетьман вийшов назустріч патріярхові і поклонився до землі. Тоді патріярх прочитав над ним молитву на війну і побіду, просячи божого благословення йому і війську. Гетьман, підтримуючи патріярха під руку, запровадив його до свого шатра⁵⁵.

Поза сумнівом, зваживши на побожність і повагу Війська Запорозького до патріярха, благословення Хмельницького перед усім козацьким табором мало бути особливо значуще для легітимації гетьманської влади.

На час візиту Макарія до України Хмельницький зміг також досягти порозуміння з місцевим православним духівництвом.

ДБХ. – С. № 196. – С. 282.

⁵⁴ Павло Халєбський, «З подорожніх записок». – С. 46.

⁵⁵ Цит. за: Грушевський, *Історія України-Руси* Т. 9, Ч. 2. – С. 988. Пор. *Ukraina w polowie XVII wieku.* – S. 42.

Зміна зага том негативного ставлення митрополита Косова до козацького гетьмана була дещо несподівана, і її спричинили події, що їх, принаймні теоретично, мав би схвалити православний ієрарх. Переяславська рада 1654 року та вступ Московії до війни з Річчю Посполитою разюче змінили характер церковно-державних взаємин в Україні. Тепер Хмельницькому доводилося здобувати підтвердження влади над митрополитом у змаганні не з королем, а з московським царем і патріярхом. За такої ситуації завдання гетьмана дещо спростилося. Опинившись перед альтернативою підпорядкування московській владі та патріярху московському, Косов віддав перевагу Хмельницькому.

Прийнявши протекторат царя, Хмельницький зміг залучити на бік козацтва не тільки москвофільські елементи українського духовництва, але також антимосковські, пропольські елементи, які тепер потребували його захисту та посередництва. Гетьманові довелося розв'язувати конфлікти між московськими воєводами та київським духовництвом. Це дозволило йому перебрати право патронату над церквою, яке раніше належало королю. Номінація ігуменів, архимандритів, єпископів, а з часом навіть самого митрополита стала прерогативою гетьмана, запевнивши, в такий спосіб, церковне благословення гетьманській владі.

Перше непорозуміння між Косовим і представниками Московії виникло відразу після Переяславської ради. Боярин Василій Бутурлін, який прибув до Києва 16 січня 1654 року і якого зустріли митрополит і духовництво на в'їзді до міста, в приватній бесіді з Косовим поцікавився, чому митрополит нічого не писав цареві про своє бажання бути під його рукою. На це Косов відповів, що він нібито нічого не знав про зносини гетьмана з царем. Згодом митрополит взяв під захист своїх підданих у Києві, які відмовлялися присягати на вірність цареві. Він пояснив це тим, що якби про присягу дізналися поляки, то винищили б усе православне духовництво на своїх територіях. Кінець кінцем, митрополічч піддані таки мусили прийняти царську присягу, але щодо цього до судів у «польській Україні» від імені митрополита було внесено протест. Новий, ще серйозніший конфлікт спалахнув у лютому 1654 року. Московські воєводи збиралися будувати фортецю на митрополіччй землі, але зіткнулися з протидією Косова, який погрожував навіть збройним опором. Митрополит заявив:

[...] гетман Богданъ Хмельницькій посылалъ битъ челомъ государю и поддался со всѣмъ Войскомъ Запорожскимъ подъ государеву высокую руку, а онъ, митрополитъ со всѣмъ соборомъ. бити челомъ государю о томъ, что му битъ подъ государевою рукою, не посылавалъ, и живеть он с духовными людьми о себѣ, ни подъ чьею властью...⁵⁶.

Теоретично така позиція Косова, ворожа щодо Московії та її представників у Києві, водночас являла собою виклик новій політиці Хмельницького⁵⁷. Проте гетьман після деяких вагань узяв митрополита під захист перед воєводами та царем. Спочатку поведінка Косова явно не подобалася гетьманові. Серед київських ченців ширилися чутки, що Виговський навіть писав до митрополита й архимандритів київських монастирів, закликаючи їх на зустріч із Хмельницьким. Хоча церковні провідники й справді прибули на цю зустріч, однак не для того, щоб вибачитися, а для того, щоб переконати гетьмана не брати участі у війні між Московією та Річчю Посполитою, а зачекати розвитку подій і приєднатися до переможця⁵⁸. Зрештою, Хмельницький, здається, «відта-яв» і взяв митрополита під свій захист. Захищаючи Косова в листі до патріярха Никона, він писав:

А что твоє великоє святительство опалился бил на преосвященного пастиря нашего, яко би он православия святого російского соединеніє благодарованное портил и великому государю нашему его царскому величеству спротивлялся: сему не вірьте всячески и прочіим по сих клеветам⁵⁹.

З одного боку, гетьман усвідомлював непросте становище Косова, більша частина митрополії якого перебувала під владою польського короля; з другого, він був зацікавлений взяти під захист свого старого суперника, перетворивши його, в такий спосіб, на нового союзника.

⁵⁶ Див. московське повідомлення про цей епізод: *Акты ЮЗР*, Т. 10 (1878). – С. 387–396. Див. також: Г. Ф. Карпов, «Киевская митрополия и московское правительство во время соединения Малороссии с Великой Россией», *Православное обозрение* (1871), кн. 8. – С. 172–195; кн. 9. – С. 308–327; Власовський, *Нарис*, Т. 2. – С. 299–301.

⁵⁷ Таку інтерпретацію подібусь мо в прац. Оглоблин, «Проблема державної влади на Україні», *Український історик* 2, № 3–4 (1965): 13–14.

⁵⁸ Див. повідомлення священника Михайлівського монастиря до московських воєвод: Заборовский, ред., *Православные, католики, униаты*. – С. 184.

⁵⁹ ДБХ. – С. 353

І справді, втручання гетьмана спричинилося не тільки до того, що митрополит пішов на поступки воєводам, погодившись узяти в обмін на віддану під фортецю ділянку іншої землі, але й до того, що Косов визнав владу Хмельницького в безпрецедентному обсязі. В грамоті на ім'я царя митрополит назвав Хмельницького «нашої землі начальником і повелителем»⁶⁰. У виборі між царем Московії та гетьманом Війська Запорозького Косов явно віддавав перевагу гетьманові. Однак вибір між гетьманом і королем був значно складніший. Московські воєводи, і то не безпідставно, підозрювали Косова в пропольських симпатіях, і сам гетьман скаржився, що митрополит надсилає до Польщі повідомлення про події в Києві та в Україні. Царський посол Артамон Матвєєв в навіть докоряв за це Хмельницькому: *«А то дело немалое, что жит[ь] им под высокою рукою великого государя нашего, его царского величества, а писат всякие ведомости к полскому королю»*, – і просив гетьмана повідомляти царю про такого роду діяльність⁶¹.

Як виглядає, Косов не виключав можливості покинути Київ і вдатися до протекції Речі Посполитої, зокрема, литовського коронного гетьмана Януша Радзивіла, який чимраз рішучіше провадив власну, незалежну від Варшави українську політику. Восени 1654 року, в інструкціях послу, якого він відряджав на переговори з Хмельницьким, Радзивіл особливо підкреслював своє власне толерантне ставлення до православ'я й таке саме ставлення своїх предків. У листі до гетьмана Війська Запорозького Радзивіл просив відрядити до нього архимандрита й ігумена Михайлівського монастиря в Києві, Теодосія Василевича, з яким хотів обговорити, *«что в том краю до чину и украшения церкви и до службы Божией древенеи рускои належит»*⁶². Василевич і справді зустрівся з Радзивілом і зробив йому послугу, агітуючи мешканців Могилева навесні 1655 року покинути царську службу та перейти на бік Радзивіла. Від імені митрополита Косова Василевич закликав їх припинити спротив і писав про митрополитові плани перебраться до Білорусі:

Мы же убогие и придумати о себе инако не можем с его милостью
отцем митрополитом и со всеми духовными, полагаючи едину

⁶⁰ *Акты ЮЗР*, Т. 10 (1878). С. 709.

⁶¹ Заборовский, ред., *Православные, католики, униаты*. С. 226.

⁶² Див. уривки з листа та інструкцій Радзивіла: там само. – С. 222–223

надежду на Бога, в жалованье княжати его милости пана гетмана [Радзивіла] токмо тут в Литве⁶³.

Кінець кінцем, московська влада звинуватила Косова в тому, що він уповноважив діяльність Василевича в Білорусі⁶⁴, був шпигуном Варшави та чинив інші неподобства. Причина звинувачень частково полягала в небажанні Косова визнати юрисдикцію московського патріярха. У цій справі зазнавала гиску делегація київських духовних осіб, що прибула до ставки царя під Смоленськ улітку 1654 року. На митрополита гакож тиснули через гетьмана царські послы та воєводи. На позір, Хмельницький зберігав у цьому питанні нейтралітет. З одного боку, в листі до Никона він називав патріярха московського «зверхнійший пастыр наш» (так київське духовництво зверталось тільки до константинопольського патріярха)⁶⁵. З другого боку, він запропонував Москві компроміс: чинний митрополит залишиться в підпорядкуванні Константинополя, а юрисдикція його наступника залежатиме від волі царя⁶⁶. Фактично, в такий спосіб гетьман підтримав Косова.

Хмельницький високо цінував нове порозуміння з православною ієрархією і намагався захистити київське духовництво від втручання Московії, надалі контролюючи церковні справи. Після Переяславської угоди митрополит фактично визнав особливі прерогативи гетьмана щодо призначення вищих духовних достойників. У червні 1655 року Богдан Хмельницький своїм універсалом затвердив вибір Теодосія Софоновича ігуменом київського Михайлівського Золотоверхого монастиря⁶⁷. Отже, гетьман перебирав на себе права, які традиційно належали королеві⁶⁸.

⁶³ Див. текст листа Василевича з квітня 1655 року до могилевських міщан: там само. – С. 231.

⁶⁴ Див. текст царського послання до боярина Васілія Бутурліна (літо 1654 року): там само. – С. 228.

⁶⁵ ДБХ. – С. 353. Пор. текст петиції Гізеля, поданої до царя в таборі під Смоленськом: Заборовский, ред. *Православные, католики, униаты*. – С. 213.

⁶⁶ Див. повідомлення Артамона Матвеєва про його розмову з Хмельницьким (січень 1655 року): там само. – С. 225.

⁶⁷ ДБХ. – С. 431–432

⁶⁸ Фактично, за польським королем залишилося право патронату щодо уніатської церкви, а аналогічне право щодо православних, зокрема, на під-

Коли в листопаді 1655 року московські воєводи заарештували довірену особу митрополита Косова – священика Макарія Криницького (який 1654 року їздив до Луцька та вніс до гродських книг протест проти дій московської влади в Києві), на його захист виступив київський полковник Василь Дворецький. Представники Московії були вражені цим проявом солідарності між українською духовною та світською владою. Перспектива скарги митрополита до гетьмана та «певного роду бунту серед людности» змусила воєвод звільнити Криницького на поруку Косова⁶⁹.

Як і слід було сподіватися, після смерти митрополита Косова 1657 року Хмельницький не чекав на те, що цар або патріарх назве кандидатуру наступного митрополита та визначать, до чієї юрисдикції він належатиме. Хмельницький наказав скликати собор для обрання нового митрополита, перебравши на себе королівське право номінації. Собор відбувся вже після смерти гетьмана, в жовтні 1657 року, і став першим проявом розколів, що почалися зі смертю Хмельницького як у церкві, так і в усьому суспільстві. Собор так і не вирішив питання про наступництво київської катедри: голоси розділилися між висуванцями Виговського луцьким єпископом Гедеоном Балабаном та архимандритом Йосифом Тукальським – з одного боку, та кандидатурою львівського єпископа Арсенія Желиборського – з другого. Тільки в грудні 1657 року Виговському вдалося змінити перебіг подій на свою користь.

Вибір на митрополію Дионісія Балабана та його вірність новому курсові Виговського означала, що в змаганні між гетьманом, королем і царем щодо патронату над київською митрополією переможцем був саме гетьман. У липні 1658 року Балабан підтримав акцію Івана Виговського, що розірвав союз з Моск-

контрольній козацтву території перейшло до гетьмана. Пор. датовані вереснем 1657 року привілей Яна-Казимира про призначення адміністратором уніятської митрополії Гавриїла Коленди та універсал Івана Виговського про надання Лазарю Барановичу привілею на Новгород-Сіверський монастир. Див.: Василь Гарасимчук, *Матеріали до історії козащини XVII віку*. – С. 27–29.

⁶⁹ Пор. документи про цей епізод у книжці: Заборовский, ред., *Православные, католики, униаты*. – С. 240–247. Про внесення протесту Криницького до луцьких судових книг див.: там само. – С. 172.

вою та намагався знайти «modus vivendi» для молоді української державності в рамках нової Речі Посполитої⁷⁰.

Дві столиці

Непрості взаємини між світською та духовною владою в Гетьманщині часів Хмельниччини знайшли відображення також у суперництві між Києвом, який був митрополичою столицею та осідком Сильвестра Косова, і Чигирином – резиденцією Богдана Хмельницького та фактичною столицею козацької державності. Крім нелегких відносин між гетьманом і митрополитом, конкуренція між цими двома центрами козацького краю відображає, певною мірою, також конкуренцію шляхетської та козацької програми серед старшини. Це була, фактично, боротьба між двома концепціями побудови козацької держави: милою серцям рядових козаків моделлю «Війська Запорозького», зі столицею в Чигирині, та омріяною ідеєю руської шляхти про «Велике князівство Руське» зі столицею в княжому Києві.

Наприкінці XVI – в першій половині XVII століття відбулося досить драматичне, кількестадпне пересування центрів українського релігійного та культурного життя. Спочатку Галичина заявила про себе діяльністю львівського братства, згодом Волинь – вченим гуртком князя Костянтина Острозького, нарешті, на перше місце вийшов Київ, внаслідок відновлення православної митрополії та появи козацтва як провідного фактора в українському релігійному житті. Поза Україною визначну роль у культурному та релігійному житті православної Русі відігравало Вільно.

Початок контрреформації в Речі Посполитій змусив багатьох православних діячів шукати притулку в Києві. З міграцією православних інтелектуалів на кшталт Йова Борецького та Захарії Копистенського з Галичини до Києва, на береги Дніпра перенісся і центр українського православного життя. «Далекосхідне» розташування Києва, здалеку від основних центрів Речі Посполитої, а також його відкритість перед татарськими нападами послаблю-

⁷⁰ Про Балабана див.: Г. Ф. Карпов, «Дионисий Балабан, митрополит киевский. Из истории отношений киевской церковной иерархии к московскому правительству 1654–1661 гг.», *Православное обозрение* (1874), кн. 1 – С. 103–145.

вали польський контроль над містом⁷¹. Це перетворило Київ на об'єкт козацького впливу, що, у свою чергу, уможливило відновлення православної ієрархії та відродження значущості Києва як церковної столиці Русі. З погляду церковних діячів, в історичному та релігійному аспекті Київ як колишня столиця князя Володимира та місце хрещення Русі значно випереджав Львів.

Пам'ять про Київ як князівську столицю, тобто традиційний політичний центр Русі, хоча й ніколи цілковито не зникала, але, безперечно, її притлумили реалії прикордонного життя⁷². Як виглядав Київ початку XVII століття, можна уявити собі з латиномовної поеми Яна Домбровського «Дніпрові камени», яку він написав 1618 року з нагоди вступу на київську катедру римокатолицького єпископа Богуслава Радошовського-Бокші:

Київ великий, що був на лідійські [золоті] дахи багатий,
дорівнюючись найбільшим укріпленням світу, нині порожній.
Тут немов скелі височіли будинки і храмів три сотні.
У святилищах сяяла сте́пя, оздобле́на дорогоцінною смальтою,
Сяяли найвишуканіші рельєфи та відполіровані колони.
Нині із давньої тої краси небагато лишилось, –
Храми бо й мури зубчасті лежать у руїнах повсюди⁷³.

⁷¹ Анонімний автор латиномовної поетики, читаної в Києво-Могилянському колегіумі в 1647–1648 роках так писав про небезпечне розташування Києва:

Глянь, як білють кругом від костей людських Київські гори
Що їх постійно гризе хви́тя шумлива Дніпра.
Марс віддав місто татарам, і доки наш зір досягає,
Тільки ле кить де-не-де зеленню вкрита земля.

(Українська поезія XVII століття (перша половина). С. 33).

⁷² Про київську спадщину в середньовічній і ранньомодерній Русі див.: Omeljan Pritsak, «Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea», *Harvard Ukrainian Studies* 10 (1986): № 3/4. – Р. 279–300; Яковенко, «Символ «Богохраномого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ві роки)». Відновлення історичної пам'яті про Київ відбувалося частково через читання польських хронік, насамперед, хроніки Мацея Стрийковського (ї в польських, і в українських віршах були відчитання на дані Стрийковського, що Володимир заснував у Києві триста церков), і частково через поновлення історичної традиції у власних літописах.

⁷³ *Українська поезія XVII століття (перша половина)*. – С. 113. Пор.: Наталя Яковечко, *Паралельний світ*, С. 288.

Увага до київських руїн у працях тогочасних поетів і художників свідчила не тільки про занепад Києва в перших десятиліттях XVII століття, але також про смаки та зацікавлення, пробуджені європейським Відродженням з його культом давньоримських руїн. Головною проблемою, яка цікавила поділене між унією та православ'ям українське суспільство, була історія хрещення Русі – тісно пов'язаний із Києвом сюжет. Релігійна полеміка навколо хрещення Русі сприяла зростанню інтересу до Києва як історичного центру руського християнства та збільшувала його престиж.

У написаній 1584 року поемі «Роксоланія» польський поет Себастьян Кльонович⁷⁴ підкреслював зв'язок Києва зі славною минувшиною:

Києве древній, колишня великокнязівська столице,
Скільки зберіг ти слідів с тавної старовини!
Знайте, що Київ для чорного русина значить стільки,
як правдивий
Рим для старих християн, має таку ж він вагу.
Києву див не бракує – всіма чудесами своїми
Завжди пишається він. все це покаже тобі.
Глибоко є під землею великі печери, й уздріти
Давні гробниці князів можна у тьмі підземель.
У щонайглибших печерах спочили нетлінні останки
Руських героїв⁷⁵.

Той факт, що православну ієрархію в Києві 1620 року відновив єрусалимський патріарх Теофан, дав поштовх для трактування Києва як другого Єрусалима. В окружному посланні з серпня 1620 року Теофан закликав вірних: «да не отступит ваша память от святого града Іерусалима»⁷⁶. І ця пам'ять справді надовго закри-

⁷⁴ Бібліографію праць Кльоновича (Arcenus, бл. 1514–1602) подано в кн.: *Bibliografia literatury polskiej «Nowy Korbut»*. Т. 2. – С. 321–327. Про його діяльність як одного з керівників Замойської академії див.: Stanisław Lempicki, *Mecenat Wielkiego Kanclerza. Studia o Janie Zamoyskim* (Warszawa, 1980). – С. 123–132.

⁷⁵ Себастьян Фабіан Кльонович, *Роксоланія*. Переклад Михайла Білика. (Київ, 1987). – С. 70–72. Пор.: Sebastian Fabian Klonowic, *Roxolania/Roksolania czyli ziemie Czerwonej Rusi*, ред. та переклад Mięczysław Mejor (Wrocław, 1996).

⁷⁶ Див.: Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила*, Т. 1, додатки. – С. 258.

пилася в Києві. Митрополит Йов Борецький у своїх посланнях наголошував на тому, що відновлення «святини всходньої» у Києві відбулося «з самого благословенного міста Ієрусалима». Митрополит навіть порівнював Київ з Єрусалимом: «богоспасаємо місто Київ, второй руський Єрусалим»⁷⁷. У листах до своєї пастви та до московського царя він писав про «святейший престол митрополии киевскоя ірусалимское» та посилав «милости Христови і благословения пресвятого і живопріємного гроба владичня, іже в Ієрусалиме, от митрополии київскоя...»⁷⁸. Посилання на Київ як другий Єрусалим досить часто подибуємо також у праці Атанасія Кальнофойського «Тератургема», виданій в друкарні Києво-Печерської лаври 1638 року, тобто вже за митрополитства Петра Могили⁷⁹.

За Могили започаткована Борецьким традиція порівняння Києва з Єрусалимом тривала, але в дещо відмінній формі. Могила, який, на відміну від свого попередника, отримав посвячення на катедру не від єрусалимського патріярха, а з Константинополя, вже не був настільки зацікавлений репрезентувати Київ як другий Єрусалим. За часів Могили Київ порівнювали не так з Єрусалимом, як із Сіоном, а сам митрополит у присвячених йому панеґіриках виступав творцем руського «Сіону». Чи не першу згадку про Сіон подибуємо в панеґірику Петрові Могили, що його написали студенти Київської братської школи та видрукувала лаврська типографія 1633 року:

⁷⁷ Там само. – С. 263.

⁷⁸ В окружному посланні з травня 1626 року Борецький згадав Єрусалим п'ять разів, посилаючи благословення від «святейшого престола митрополии Київскоя» та називаючи Київ «нинешней из Ієрусалима отновленою святинею» та «святинею правдивою Ієрусалимскою». Див.: Голубев, *Київский митрополит Петр Могила*, Т. 1, додатки. – С. 279–283. Пор. лист Г. Борецького до царя: *ВУР*, Т. 1. – С. 48.

⁷⁹ Athanasius Kalnofoyski, *Teratourgema lubo cuda, ktore byly tak w samym swiętocydotwornym Monastyru Pieczarskim Kiiowskim* (Kijow, 1638). Уривки подано в книжці: *Сборник материалов для исторической топографии Киева* (Київ, 1874); *Архив ЮЗР* (1914), Ч. 1, Т. 8. – С. 478–504. Про поширення в Україні ідеї «другого Єрусалиму» див.: Velychenko, «The Influence of Historical, Political, and Social Ideas». – Р. 82–86; Яковечко, «Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ві роки)». С. 71–75.

Ними ж турбував зірок творця ти самого.
 Щоб дав нам, що хотіли ми за часу свого.
 Нам бажа юсь Сіону в роксоланським краї,
 Повитому віддавна в святі обичаї⁸⁰.

Тема Сіону ще виразніше звучить в «Ефонії веселобрмчій...», яку піднесли Могилі 5 липня 1633 року «типографи» Києво-Печерської лаври з нагоди вступу на митрополичу катедру⁸¹. Хоча Могила значною мірою відтворив блиск Києва як старої князівської столиці, реставраційна діяльність була не єдиним його заходом з повернення Києву ролі найпершого руського міста. У контексті розбудови зв'язку княжого Києва з Києвом митрополичим слід розглядати й видання гуртком Петра Могили однієї з найвизначніших пам'яток давньоруської літератури – «Патерикону», тобто Києво-Печерського Патерика⁸².

Хмельницький уповні вшанував князівські та релігійні традиції Києва під час свого урочистого в'їзду до міста в грудні 1648 року. У перші місяці Хмельниччини, коли активно ширилися чутки про бажання повстанців створити «удільне князівство», Київ часто називали столицею цього «уділу». Вже влітку 1648

⁸⁰ *Українська поезія XVII століття (перша половина)*. – С. 259.

⁸¹ Сіон в значенні Києва тут згадано кілька разів:

Вже Белона їхньої теж пізнала сили
 Потрудилися не раз на Сіон Могили;
 Що то за радість у руським Сіоні
 В київській зоні;
 «Петро дасть гідну тобі оборону
 І щит – Сіону;
 Хто ж не відає, що ти Парнасів афонських
 Є фундатор, пастир ти і країв Сіонських?

Див.: *Українська поезія XVII століття (перша половина)*. С. 251–255.

⁸² Польськомовне видання здійснив Сильвестр Косов; опубліковано його було в друкарні Києво-Печерської лаври 1635 року. У «Патериконі» Косов стверджує думку про тяглість київської традиції з князівських часів та порівнює Київ з небом, на якому сяють зірки побожності києво-печерських святих. Про створення в Києві в 40-х роках XVII століття «Канону Печерським святим» див.: Євген Кабанець, «Петро Могила і печерська канонізація 1643 року», в кн.: *П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч*. – С. 149–155.

року, тобто на початковому етапі повстання, польські листи поширювали чутки про амбіції Хмельницького щодо володіння Києвом і створення окремого князівства. Наприкінці травня 1648 року, після перших перемог повстанців, Адам Кисіль писав, що Хмельницький проголосив Київ своєю столицею та повелів мешканцям міста готуватися його зустрічати⁸³. На початку червня холмський католицький єпископ твердив, що Хмельницький титулує себе князем київським і руським⁸⁴.

Коли йшлося про територіяльне визначення майбутнього «уділу», польські джерела називали переважно Київське воєводство, долучаючи до нього, залежно від умов, часу повстання тощо, воєводства Чернігівське та Брацлавське (власне Україну, в термінології Боплана), а також Поділля, Волинь і воєводство Руське. Київське воєводство, у кожному разі, залишалось незмінною частиною цього гіпотетичного володіння. Сам Хмельницький під час переговорів з польськими послами у Переяславі в лютому 1649 року хоч і говорив про князівство по Львів, Холм і Галич, підкреслював, насамперед, своє право урядувати в Києві: «... мій Київ, я є паном і воєводою Київським»⁸⁵. Традиції сприйняття Києва як політичної столиці воєводства та цілої Русі були пов'язані з розвитком політичних уявлень української шляхти, що відіграла значну роль у повстанні Хмельницького. Ця традиція у своїх витоках сягала історії ліквідованого та перетвореного на воєводство Київського удільного князівства й заклала підґрунтя для бачення Києва як головного політичного центру Великого князівства Руського.

В часи Хмельниччини уявлення про Львів як руську столицю збереглося хіба тільки в самих львів'ян. Провідну роль Львова в українському культурному житті зумовлювали три фактори: історична традиція столичного княжого міста, наявність тут, хоч і з великими перервами, православної єпископської катедри, та статус Львова як столиці Руського воєводства. Під час першої облоги міста восени 1648 року делегація зі Львова просила гетьмана не нищити «столичне руське місто»⁸⁶. Хмельницький, хоча й пощадив Львів, був, очевидно, далекий від того, щоб уважати

⁸³ ВУР, Т. 2. – С. 25.

⁸⁴ Див.: ДОВ. – С. 43.

⁸⁵ Див. щоденник переговорів у Переяславі: ВУР, Т. 2. – С. 109, 111.

⁸⁶ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 2. – С. 90.

його своєю столицею, і трактував його радше як місто, розташоване на кордоні української етнічної території, в небезпечній близькості до Польщі. У 1651 році він навіть дозволив кримському ханові брати за Львовом український «ясир», тоді як до Львова хан не мав права брати в полон українців⁸⁷.

Під час повстання Київ став місцем, де православна ієрархія благословляла на гетьманську владу, якщо й не коронувала гетьманів. Як ми вже зазначали, в'їзд Хмельницького до Києва та зустріч із єрусалимським патріархом Паїсієм мали для гетьмана неабияке значення⁸⁸. Через дев'ять років у Києві отримав благословення на гетьманство наступник Хмельницького – Іван Виговський. Практика коронування (свячення) світських володарів у давній столиці замість нової, чинної, була добре знана в Україні, зваживши на те, що польських королів коронували в Кракові, хоча їхньою столицею була Варшава⁸⁹. Гетьманська адміністрація явно брала до уваги значення Києва як релігійної столиці Русі, коли Хмельницький листовно вичитав київського полковника Антона Ждановича, який влітку 1651 року, після Берестецької катастрофи, залишив Київ без бою. Хмельницький писав Ждановичу, що той «... *самой стольной город, и церкви божии, и святые мощи, откудава православная христианская вера зачалась*

⁸⁷ Див.: ВУР, Т. 3. – С. 79.

⁸⁸ Цікаво, що в збережених джерелах про перебування Паїсія в Києві ми не знаходимо порівнянь Києва з Єрусалимом чи згадок про те, що 1620 року православному ієрарху висвятив інший єрусалимський патріарх, Теофан, що виглядало б доречно. Чи міг на час «Сіон» Могили вповні заступити «Єрусалим» Борецького, або ж ідеться просто про недостатність джерел або нестійкість самої традиції порівняння Києва з Єрусалимом? Пізніші джерела свідчать, що і єрусалимська, і сіонська традиції збереглися в середовищі українського, зокрема лівобережного, духівництва.

⁸⁹ У цьому контексті неоднозначне ставлення Хмельницького до проблеми столиці, коли Києву належала роль давнього, насамперед, релігійного центру, вступ до якого був пов'язаний з релігійною легітимациєю гетьманської влади, а Чигирину – роль чинної столиці, не було чимось незвичним і незрозумілим для його оточення. З Краковом були, наприклад, пов'язані плани Хмельницького посадити на польський престол Дьордя Ракочі. В початках літа 1651 року, напередодні Берестецької компанії, в польському таборі ширилися чутки, що Хмельницький хоче разом із Ракочі захопити Краків і коронувати там цього князя на польське королівство (ДОВ. – С. 440).

и возсияла, яко солнце, выдал в лятицкие в еретические руки на поруганье»⁹⁰. У листі Хмельницького до царя з березня 1653 року гетьман писав про оборону «украинных домов божих и самой столицы Киева, також части сие Малые Руси нашия»⁹¹.

Київ як старий релігійний і князівський центр вважали можливим місцем козацької присяги цареві в січні 1654 року. За російськими повідомленнями, в грудні 1653 року кальницький полковник Іван Федоренко (Богун) говорив боярину Бутурліну: «А крест де гетману целовать, что им быть под государевою высокою рукою, в Киеве, в соборной церкви Софеи Премудрости Божии, или в Печерском монастыре, или в Переяславле»⁹². Згадка про Софію та Печерський монастир свідчить про релігійне значення присяги й про те, що гетьманська адміністрація сприймала Київ як релігійну столицю краю. Кінець кінцем, Київ не став місцем присяги, можливо, із суто практичних міркувань (задалеко їхати), або ж у гетьманському оточенні вирішили не надавати надмірного значення новому союзові. Не виключено також, що до уваги взяли ворожу до Москви (як незабаром з'ясувалося) позицію одного з київських провідників – митрополита Сильвестра Косова.

Символічне значення Києва як давньої князівської столиці, політичного центру колись могутньої держави, добре усвідомлювали і в Речі Посполитій. Автор одного з творів про військові перемоги Януша Радзивіла, звеличуючи свого патрона, який плетив плани відокремлення від Польщі, зазначав, що литовський гетьман 1651 року в'їхав до Києва через Золоті Ворота, через які свого часу вступили до міста два польські королі⁹³. Якщо в'їзд до Києва через Золоті ворота мав таке важливе символічне значення для князя Радзивіла, тим паче він повинен був мати значення для «худородного» Хмельницького. Після смерті Хмельниць-

⁹⁰ Див. звіт московського гінця Грігорія Богданова з серпня 1651 року: ВУР, Т. 3. – С. 114.

⁹¹ ДБХ. – С. 286.

⁹² ВУР, Т. 3. – С. 437.

⁹³ Див.: [Albertus Kojalowicz], *Rerum in Magno Ducatu Lithuaniae per tempus rebellionis Russicae gestarum commentarius* (Regiomonti [Konigsberg,] 1653). – Р. 120. Я використав єдину знану сьогодні копію видання 1653 року, що зберігається у відділі рідкісної книжки Російської Національної бібліотеки в Санкт-Петербурзі.

кого в Польщі ходили чутки, що гетьмана було поховано саме в Києві⁹⁴. Отож, київська традиція освячувала права нових володарів в очах їхніх підданих і сусідів.

Проте Київ не став столицею нової козацької держави, принаймні її єдиною та загальновизнаною столицею. Відмова Хмельницького від постійного мешкання в Києві та від перетворення його на політичний центр мала поважні негативні наслідки для самого козацтва. Не наполягаючи на визнанні за собою уряду київського воєводи, Хмельницький практично перетворював Київ на осідок королівської влади в регіоні, тобто на політичний центр, що вступав в очевидну конкуренцію з козацьким центром влади в Чигирині. Навіть той факт, що на вимогу повстанців київським воєводою призначили православного — Адама Кисіля, і що він не був прихильником войовничої партії серед польської адміністрації, а шукав компромісу з козаччиною, не впливав на образ Києва як осідка чужої влади, як не змінювало справи й те, що фактична влада в Наддніпрянщині належала гетьманові, а київський воєвода перебував у Києві фактично на його ласці. Про статус Києва як центра саме королівської влади дещо говорить такий епізод. У грудні 1649 року Хмельницький разом з Кисілем перебував у Києві, коли наспіли звістки про приїзд до Чигирини московського, татарського та литовського послів. Попри те, що Кисіль незабаром покинув Київ і поїхав на сейм до Варшави, гетьман не наказав послам прибути до Києва, а від'їхав приймати послів до Чигирини⁹⁵.

Чигирин — укріплена фортеця на південному кордоні українських поселень, центр коронного староства і козацького реєстрового полку, посів провідне місце і став гетьманською резиденцією досить швидко — вже в першу військову компанію 1648 року. З середини червня до початку липня 1648 року Хмельницький перебував у Чигирині⁹⁶ й, очевидно, тоді ж зробив потрібні приготування та вказівки щодо перетворення міста на гетьманську резиденцію. На початку жовтня 1648 року, під час походу армії Хмельницького на захід, Чигирин був осідком наказного полков-

⁹⁴ Див. уривки з книги записів Марціна Голінського: Василь Гарасимчук, *Матеріали до історії козаччини XVII віку*. — С. 13.

⁹⁵ Див. повідомлення путив. ьських воєвод до Москви з грудня 1649 року: *ВУР*, т. 2. — С. 294.

⁹⁶ Див. ітинерарій Богдана Хмельницького в кн.: *ДБХ*. С. 664.

ника Федора Коробки. Тут-таки перебувала й гетьманша⁹⁷. Наприкінці грудня 1648 року, після того, як патріярх Паїсій урочисто зустрів Хмельницького в Києві, гетьман поїхав до Чигирина, і туди ж патріярх послав дари для гетьманши⁹⁸.

У переговорах з польськими комісарами та договорах із Річчю Посполитою Хмельницький виокремлював справу Чигирина та Чигиринського староства, яке залежно від обставин, або визнавали особисто за гетьманом, або давали «на булаву». Навесні 1649 року сам Хмельницький пояснював російському послові Григорію Унковському умови Переяславського перемир'я в такий спосіб: «...мне, гетману дают город Чигирин да к тому 4 города, где я хочу, да воеводство Киевское, и на том нам ляхи и литва присягают». Аналогічні застереження щодо Чигирина містилися також у Березневих статтях та в тексті Гадяцької угоди (1658)¹⁰⁰.

З розвитком і зміцненням козацької держави роль Чигирина як осідка гетьманської влади дедалі зростала, а надто – в останні роки життя Хмельницького, коли через погіршення здоров'я гетьман перебував там майже безвиїздно. Понад половину знаних сьогодні універсалів, листів та інших офіційних документів гетьмана було підписано саме в Чигирині. Чигирин також був місцем прийняття іноземних послів і переговорів з ними. Вїзди гетьмана до Чигирина супроводжувала спеціальна церемонія: йому назустріч виїжджала чигиринська сотня, стріляли гармати, гетьман вїжджав до міста під бунчуком, під звуки бубнів і військових сурм¹⁰¹.

Наскільки можна судити зі збережених джерел, в українській свідомості середини XVII століття Чигирин був радше не столичним, а як «булавним» містом, тобто резиденцією козацького гетьмана. У «Пісні про пана Миколая Потоцького», що походить, імовірно, з того часу, Чигирин представлено саме так:

⁹⁷ Див. повідомлення польських жовнірів, членів козацької залоги, взятих козаками в полон і надісланих до Чигирина: *ДОВ*. – С. 204. Влітку 1649 року Федора Коробку також згадували як наказного чигиринського полковника. Див.: George Gajecski, *The Cossack Administration of the Hetmanate* (Cambridge, Mass., 1978), vol. 2. – P. 595.

⁹⁸ Див. щоденник польських комісарів в Переяславі: *ВУР*, 2: 110.

⁹⁹ Див. посольське повідомлення: *ВУР*, Т. 2. – С. 154.

¹⁰⁰ Див.: *ВУР*, 2: 154; 3: 171, 568; Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 10. С. 343.

¹⁰¹ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 1. – С. 59.

І ти, Чигирине, місто українне, не меншую славу
 Тепер в собі маєш, коли оглядаєш в руках булаву¹⁰².

Богдан Хмельницький у своїх листах не зазначав статусу Чигирини. Зазвичай, лист або універсал завершувала фраза: «дан в Чигирині», і далі містилася дата. Тільки в одному з відомих нам листів, що його було писано латиною в березні 1657 року до командира турецьких яничарів, датування виглядає інакше: «Datum ex sede nostra Czehirin...». Хоча перекладачі цього документу в збірнику «Документи Богдана Хмельницького» переклали «sede» як «столиця», йдеться, радше, про гетьманську резиденцію¹⁰³. Майже не зустрічаємо визначення Чигирини як столиці козацького краю і в листах інших представників гетьманської адміністрації. Одним з небагатьох винятків тут є лист Юрія Немирича з кінця 1657 року, де він називає Чигирин столицею Війська Запорозького¹⁰⁴.

У Чигирині як гетьманської столиці було чимало стратегічних, соціальних та політичних переваг перед Києвом. Соціальний склад мешканців Чигирини, очевидно, був важливим чинником у змаганні між цією прикордонною «вотчиною» Хмельницького та величавим Києвом. Київ на той час мав приблизно 15 тисяч мешканців, більшість яких складала об'єднані в цехи міщани під проводом місцевого патриціату. Численною групою також були представники духовництва та ченці багатих київських монастирів. Козаки становили тут меншість населення. В роки повстання в Києві було сформовано тільки сім козацьких сотень, тоді як Черкаси, приміром, дали 13 сотень¹. Інакша ситуація була в Чигирині. Хоча місто отримало Магдебурзьке право ще 1592 року, більшість його мешканців становили не міщани, а козаки. Це було характерно для переважної більшості українських міст і містечок. Отож, Чигирин, з погляду рядового козацтва та козацької старшини, був цілковито своїм¹⁰⁶. З другого боку, і

¹⁰² *Українська поезія XVII століття (перша половина)*. -- С. 333.

¹⁰³ *ДБХ*. – С. 573.

¹⁰⁴ *Архив ЮЗР*, Т. 15 (1892). – С. 41.

¹⁰⁵ Див.: Компан. *Міста України*. – С. 76; Крип'якевич. *Богдан Хмельницький*. – С. 307. Пор.: *Рештр Війська Запорозького 1649 року. Транслітерація тексту*, укл. О. В. Тодійчук (Київ, 1995). С. 61–94, 291–312.

¹⁰⁶ «Козаки «їх соціально-економічними прагненнями, писав Іван Крип'якевич, були в місті новим елементом. Козацтво не визнавало ніяких

козаччина в цілому, і сам гетьман аж ніяк не почувалися в Києві повними господарями, як це було в Чигирині. Важливим фактором, який, імовірно, схилив Хмельницького на бік Чигирина, була активність у Києві відносно незалежного від гетьманської адміністрації митрополита Сильвестра Косова та місцевого православного духівництва – конкурентів Хмельницького в боротьбі за вплив на руське суспільство.

Що стосує гетьманський військово-стратегічний аспект, то тут Чигирин також випереджав Київ. Він був розташований ближче до головного союзника перших років повстання – Кримського ханства – і далі від головних центрів Корони Польської та Великого князівства Литовського. Київ повсякчасно перебував під загрозою з боку збройних сил Литви, і його навіть окупували війська польського гетьмана Януша Радзивіла після трагічної для України Берестецької кампанії 1651 року. Київ також значно програв Чигирину у фортифікаційному аспекті. Він не мав укріплень, тоді як Чигирин, з його практично неприступною фортецею, побудованою на високій горі, славився своїми фортифікаційними спорудами навіть поза межами України: на думку Павла Алепського, який відвідав цю козацьку твердиню 1654 року, це було найукріпленіше місто країни козаків. У Києві нове укріплення з'явилося тільки з приходом туди московських воєвод, і ті відразу ж увійшли в конфлікт із митрополитом Косовим щодо вибору місця під фортецю. Як ми вже писали, Хмельницький допоміг залагодити цю суперечку, але вона вказує на труднощі, які постали би перед самим гетьманом, якби він обрав своєю резиденцією Київ.

Чигирин також був кращим за Київ осідком гетьманської адміністрації, з огляду на взаємини між городовою козаччиною та запорожцями. Мало того, що запорожські козаки ставили під сумнів статус Києва як столиці держави, їх не влаштовував навіть статус Чигирина як гетьманської резиденції, оскільки вони вважали, що столицею козацького краю має бути лише Січ.

обмежень у землеволодінні, в організації сільського господарства, в ремеслах і промислах, у торгівлі. Козаки ве ти боротьбу проти шляхетського ладу і так само вороже ставилися до старого міського устрою. Неминуючими бу ти конфлікти між козацтвом і міщанством, зокрема між козацькою старшиною і міським патриціатом». (Крип'якевич *Богдан Хмельницький*. С. 308)

Наприкінці 1657 року в Москві посланці кошового отамана Якова Барабаша, який був невдоволений тим, що на гетьманство обрали Виговського, пропонували скликати нову раду для обрання гетьмана на Запоріжжі. Вони називали Запоріжжя військовою столицею, де традиційно обирали запорозьких гетьманів. Посли відкинули пропозицію московських дяків скликати раду в Києві — столиці Малої Русі, як зазначено в документі, і наполягали або на Запоріжжі, або на Солониці чи Лубнах — середньому місці, куди «всім було близько з'їхатися». Ставлення запорожців до Києва також проявилось в їхніх наріканнях на те, що боярин Хітрово віддав Виговському булаву в «місті церковному» — Переяславі, а не на Запоріжжі, згідно з козацькою традицією, або деінде «в полі»¹⁰⁷.

Позиція запорозьких послів у Москві наприкінці 1657 року, серед іншого, свідчить про те, що для запорожців, які відіграли надзвичайно важливу роль на першому етапі повстання, Київ був коли й не чужим, то далеким містом, однозначно поза сферою запорозьких впливів. Чигирин, отже, був компромісом між запорозькою вольницею та шляхтою, яка долучилася до повстання. Крім того, Чигирин був ідеальним вибором для гетьмана з огляду на близьке розташування його родинного маєтку Суботова та добре знайомство з тамтешнім козацтвом. Практично, за Хмельницького Чигирин стає військово-політичним центром Війська Запорозького та всієї підконтрольної йому території, яка, зазвичай, охоплювала землі Київського, Чернігівського та Брац-

¹⁰⁷ Див.: *Акты ЮЗР*, Т. 7 (1872), №. 68; Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 10. — С. 115–116. Щоправда, коли в Посольському приказі посланцям Барабаша дали зрозуміти, що саме Київ вважають у Москві столицею Малої Русі, оскільки там перебувають влада й урядники, посланці склали заяву («челобитную»), де вже самі назвали Київ (а не Запоріжжя) столичним містом, де слід було би зберігати скарб для роздачі жалування Війську Запорозькому. У даному випадку бунтівним запорожцям, що покладалися на московську підтримку, довелося визнати Київ столицею Запорозького Війська, але їхні справжні уявлення про те, де саме мала бути столиця козацької державності, цілком ясно прозвучали під час переговорів.

Про традицію трактування Запоріжжя як центру козащини свідчить також цікава згадка в листі гетьмана Якова Бородавки до Криштофа Радзивіла з весни 1621 року, де гетьман, який перебував на той час у Києві, писав про «Запоріжжя, козацьке наше мешкання». (Юрій Мицик, «Два листи гетьмана Нероди [Бородавки]». — С. 440).

лавського воєводств. Вибір Чигирин як місця постійного перебування гетьмана та цілої гетьманської адміністрації розпочав традицію кочування гетьманських резиденцій незначними містами та містечками України. У довшій перспективі, Чигирин не зміг зберегти за собою статусу єдиної гетьманської резиденції, а виникнення на різних історичних етапах кількох козацьких Україн з розбіжною політичною орієнтацією та власними гетьманами спричиняло існування кількох гетьманських осідків водночас, що вкрай заплутувало й без того складне питання гетьманської резиденції/столиці.

За Виговського протягом певного часу існувала думка про перенесення гетьманської резиденції до Переяслава. Очевидно, незабаром після свого обрання на гетьманство 1657 року Виговський звернувся до царя з проханням дозволити йому жити в Переяславі і такий дозвіл отримав¹⁰⁸. Ця ініціатива відповідала загальному курсові гетьмана на послаблення впливу рядового козацтва, хоча неясно, чого в запиті Виговського було більше – бажання засвідчити свою вірність цареві чи справжніх намірів перенести резиденцію. Очевидно, що вибір Переяслава як нової гетьманської резиденції пересунув би політичний центр козацтва ближче до нового союзника – Московського царства – і далі від потенційних противників – поляків і татар. Не дивно, що з початком антимосковського повстання ця ідея втратила для Виговського актуальність. Тепер його влаштувала б резиденція якнайдалі від Москви. Коли в липні 1658 року воевода Шереметьєв в закликав Виговського з Чигирин до Києва на переговори, гетьман не виїхав до воєводи, а відрядив до Києва двадцятитисячне військо, проте було вже запізно. Зміцнена зусиллями Шереметьєва фортеця вистояла проти атак козаків, які зазнали істотних втрат, отож, українські війська повернулися з нічим¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 10. – С. 141, 186. Переяслав не оминав своєю увагою ще Богдан Хмельницький. Тут він приймав польське посольство на початку 1649 року, тут підписав близько 20 листів та універсалів. Перша дружина гетьмана походила з Переяслава, а близькі контакти Хмельницького з самим містом і багатьма переяславцями навіть спонукали історика Миколу Петровського бачити в Переяславі місце народження Хмельницького. Див.: Крип'якевич, *Богдан Хмельницький*. – С. 66.

¹⁰⁹ Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 10. – С. 25, 249, 261–270.

Якщо з польського погляду Україна складалася з трьох воєводств – Київського, Чернігівського та Брацлавського, то московські політики розглядали Україну (Магу Русь як два давні князівства зі столицями в Києві та Чернігові¹¹⁰). Для Московії Київ був безперечною столицею цих її володінь. Українське духівництво поділяло погляд на Київ як столицю Русі¹¹¹, але до нас дійшло дуже мало свідчень про популярність такого погляду серед козацтва. За іронією, та сама козацька верства, яка повернула Києву статус центру руського православ'я в 1620-х роках, не виявила практично жодного бажання відновити його в ролі світської та політичної столиці в 1650-х.

Припинення князівських династій, які претендували на спадщину великого князя Володимира, і поява козащини як політичної сили, що змагалася зі шляхтою, призвели до розриву спадкоємності в руській політичній традиції та зробили Київ значно менш привабливим для козацтва, ніж для відновленої православної ієрархії, яка неодмінно пов'язувала своє походження з діяльністю Володимира. Причину цього, очевидно, слід шукати в політичній культурі козацької верстви. З одного боку, як ми показали, Хмельницький здійснив чимало зусиль для того, щоб відновити козацький контроль над київською православною митрополією та перебрати на себе колишні королівські прерогативи подавання «духовного хліба». З другого боку, встановлюючи контроль над православною церквою – головним інституційним носієм політичної та культурної традиції «старої Русі», козащина відмовилася стати частиною та спадкоємцем цієї традиції.

Змагання між двома різними концепціями політико-правової побудови козацької державності – ідеєю подальшої розбудови

¹¹⁰ Польсько-литовська сторона, природно, відкидала московські претензії на спадкові права на Україну. Згідно з московськими джерелами, під час переговорів між Річчю Посполитою та Московією у Вільні влітку 1656 року комісари Речі Посполитої твердили: *«И до того дошло, что те черкасы под царского величества высокую руку приняты со многими княжествами и городами и землями, которые к Московскому государству никогда не належали...»* (Заборовский, ред., *Православные, католики, униаты*. – С. 266).

¹¹¹ За гетьманування Івана Виговського, один з прихильних до Барабаша ігуменів висловлював побоювання, що шведський король поставить Ракочі київським князем. Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 10. – С.166.

Війська Запорозького та побудови Великого князівства Руського – визначило й роль двох центрів влади, Чигирин та Києва. Оскільки серед козаків, у підсумку, перемогла саме ідея «Війська Запорозького», гетьманські резиденції надалі залишалися поза Києвом, фактично відлучені від його князівської традиції. Козацтво, яке в середині XVII століття було ще дуже новим явищем в українській політиці, не змогло чи не схотіло перехопити від князівської верстви давню традицію політичної думки, а отже, полишило Київ тим соціальним групам, які зберегли давньоруську традицію: київському духовництву та українській шляхті.

Розділ 8

У пошуках православного монарха



З початком Хмельниччини нова і ще не сформована козацька державність дедалі більше залучалася до системи міжнародних відносин. Ця система, позначена релігійними розмежуваннями та традиціями релігійних міждержавних союзів, які багато в чому визначили перебіг Тридцятилітньої війни, була одним з наслідків конфесіялізації європейської політики. Повставши проти католицької Речі Посполитої, козащина майже автоматично перетворила на своїх ворогів католицькі країни Європи, і навпаки, знайшла потенційних союзників у країнах некатолицьких: мусульманських, як це було у випадку з Кримом та Османською імперією, і протестантських, як у випадку з Трансильванією та Швецією, що набирала ваги в тогочасній європейській політиці. Православна Московія одразу зацікавилася козацьким повстанням по той бік її кордону, так само як і православна Молдавія¹.

¹ Див. загальний огляд впливу релігійних війн на політичний лад Європи в кн.: Elliott, *Europe Divided*. – Р. 70–106; Richard S. Dunn, *The Age of Religious Wars* (New York and London, 1979). – Р. 1–9, 12–18, 294–301.

Загальний огляд дипломатичної активності Хмельницького подає Володимир Голобуцький, *Дипломатическая история освободительной войны украинского народа 1648–1654 гг.* (Київ, 1962). Як і більшість виданих в СРСР праць на цю тему, ця книжка явно тяжіє в російський бік, як у змісті, так і в інтерпретації подій. Характеристику європейської зовнішньої політики часів Хмельниччини подає Борис Поршнев. Див.: Борис Поршнев, *Франция, Английская революция и европейская внешняя политика в середине XVII века.* (Москва, 1970); він же. «К характеристике международной обстановки освободительной войны украинского народа 1648–54 гг.», *Вопросы истории* (1954), № 5: 44–58.

На ранніх етапах Хмельниччини козацтво намагалося залишити відкритими всі можливості щодо релігійної належності своїх потенційних партнерів і союзників. Першим важливим кроком у пошуку нових союзників козащини було укладення союзу між Хмельницьким і Кримом, який забезпечив блискучі перемоги козаків у перші місяці повстання та був важливим складником військової стратегії Хмельницького в наступні роки². З політичного та релігійного погляду цей союз був більше ніж контроверсійним. Союз із татарами викликав невдоволення та численні нарікання українського населення на поведінку татар, які часто брали ясир на українських землях, інколи навіть з дозволу козацького гетьмана. Звинувачення в зраді християнства та союзі з його ворогами мусульманами сипалися на Хмельницького як з боку римо-католиків поляків, так і з боку православних росіян, але не мали великого впливу на козацьку політику.

Хмельницький, керуючись військово-стратегічними міркуваннями, зберігав союз із Кримським ханством так довго, як тільки міг – протягом майже шести років. Заради цього союзу він відмовився від пропозицій венеціанського сенату розпочати спільну акцію проти турків 1650 року, а після берестецької поразки 1651 року навіть формально прийняв підданство турецького султана. Цьому кроку сприяла релігійна політика Османів, які толерували православ'я та протестантизм серед своїх східноєвропейських підданих, протиставляючи ці релігійні традиції нетолерантності своїх головних суперників в Європі – католиків Габсбургів. Тільки неготовність Османів підперти цей акт військовою силою та надати дієву допомогу (фактично протекцію) козацькій Україні в її виснажливій боротьбі з Польщею зупинили тоді подальше просування Гетьманщини шляхом, який уже проторували васали Стамбула в Південній та Східній Європі, і зокрема, православні Молдавія та Валахія³.

² Про початок козацько-татарського союзництва напередодні та в роки Хмельниччини див.: Wiesław Majewski, «Planu wojny tureckiej Władysława IV a rzekome przymierze kozacko-tatarskie z 1645 r.», *Przegląd Historyczny* 64, № 2 (1973): 265–282. Іван Стороженко, «Українсько-кримсько-татарський союз 1648 року», *Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття*, ред. В. Смолій та ін. – С. 81–91.

³ Про відносини Хмельницького з Кримом та Туреччиною див.: Омелян Прицак, «Союз Хмельницького з Туреччиною 1648 року», *ЗНТШ*

Щодо протестантських країн, то Хмельницький виявив неабияку активність у стосунках із залежною від Османської імперії Трансильванією, а згодом зі Швецією. Не залишав він поза увагою також відносини з Янушем Радзивілом – литовським польним гетьманом і протектором литовських протестантів, який мав православну дружину – доньку молдавського господаря Василе Лупу. Найприроднішою з погляду тогочасної практики міжнародних відносин була для Хмельницького та Гетьманщини православна альтернатива. Хмельницький з першого року повстання приділяв особливу увагу Молдавії, спочатку сам бажаючи посісти молдавський престол, а згодом змусивши Лупу віддати його доньку Розанду заміж за свого сина – Тимоша. Цей шлюб споріднював Хмельницького не тільки з родиною православних господарів, але також із протестантською гілкою Радзивілів⁴.

156 (1948): 143–64; він же, «Ще раз про союз Богдана Хмельницького з Туреччиною», *Український археографічний щорічник* 2 (1993): 177–92; Лев Заборовский, «Борьба русской и польской дипломатии и позиция Османской империи в 1653–54 гг.», *Освободительные движения на Балканах* (Москва, 1978). – С. 63–75; він же, «Крымский вопрос во внешней политике России и Речи Посполитой в 40-х – середине 50-х годов XVII века», *Россия, Польша и Причерноморье в XV–XVIII веках* (Москва, 1979). – С. 263–275; Геннадий Санин, *Отношения России и Украины с Крымским ханством в середине XVII века* (Москва, 1987); Федорук, *Міжнародна дипломатія*; Jan Sereyka, «Nieudana próba włączenia w 1650 r. Kozaków Zaporoskich do antyrosyjskiego sojuszu polsko-tatarskiego», *Między Wschodem a Zachodem. Rzeczpospolita XVI-XVII w. Studia ofiarowane Zhigniewowi Wójcikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* (Warszawa, 1993). – S. 125–132. Про венеціанську місію до Хмельницького див.: Мирон Кордуба, «Венетське посольство до Хмельницького 1650 р.», *ЗНТШ* 78 (1907): 51–89; Teresa Chynczewska-Hennel, Piotr Salwa, «Alberta Viminy "Relacja o pochodzeniu i zwyczajach Kozaków"», *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 30 (1985): 207–222. Про Віміну та його твори див. також статтю: Domenico Caccamo, «Alberto Vimina in Ucraina e nelle "Parti settentrionali": Diplomazia e cultura nel seicento veneto», *Europa Orientalis* 5 (1986): 233–283.

⁴ Про козацьке втручання в молдавські справи див. Н. А. Мохов, *Очерки истории молдавско-русско-украинских связей* (Кишинев, 1961); В. В. Панашенко, «Допомога українських козаків братньому молдавському народові в боротьбі проти турецьких поневолювачів (XVI ст.)», *Феодалізм. Економіка. Класова боротьба. Культура* (Київ, 1986). – С. 42–59; Demetris Dvoichenko-Markov, «The Ukrainian Cossacks in the Early Anti-Ottoman Struggle

Головним потенційним союзником козацької державности у православному світі була, однак, не маленька та переважно орієнтована на Річ Посполиту Молдавія, а могутня та традиційно антипольська Московія. Контакти козащини з Московією мали довгу та суперечливу історію. Один з «батьків» козащини, Остафій Дашкович, разом із татарами брав участь у походах на московські землі в 1515 та 1521 роках. Натомість інший козацький «батько», Дмитро Вишневецький-Байда, 1556 року разом із московськими військами брав участь у поході проти кримських татар. У 1557-1561 роках він перейшов на службу до московського царя, започаткувавши у такий спосіб традицію козацької «служби» цареві, коли козаки, на замовлення з Москви чи з власної ініціативи, виступали проти Криму й отримували за це царське «жалування». Збереглися відомості про кілька козацьких походів на Крим, які ініціювала Москва в 1570-х і 1590-х роках⁵.

У 1590-х роках козаки розглядали та приймали «замовлення» на антикримські та антитурецькі походи також від інших володарів, зокрема, від імператора Рудольфа II та папи Клементя VIII. Пізніше вони брали активну участь у подіях Тридцятилітньої війни в Європі⁶. Попри те, що московський цар був лише одним

for Independence of Moldavia», *East European Quarterly* 14 (1980): 241–250. Про торгівлю козаків з Молдавією див.: Лариса Гвоздик-Прицак, *Економічна і політична візія Богдана Хмельницького та її реалізація в державі Військо Запорозьке* (Київ, 1999). – С. 19–96. Про козацькі стосунки з Янушем Радзивілом див.: Я. Смирнов, «Рисунки Києва 1651 года по копиям их конца XVIII века», *Труды XIII археологического съезда в Екатеринославе* (1905) (Москва, 1908), Т. 2, Ч. 1. – С. 197–512.

⁵ Див. огляди козацьких стосунків з Московією в нарисі Бориса Флоря: кн.: В. Т. Пашуто, Б. Н. Флоря, А. Л. Хорошкевич, *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства* (Москва, 1982). – С. 183–85, та в статті Ганса-Йоахима Торке: Hans-Joachim Torke, «The Unloved Alliance: Political Relations between Muscovy and Ukraine in the Seventeenth Century», *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*. Ed. Peter J. Potichnyj and others. (Edmonton, 1992). – P. 40–42.

⁶ Про спроби Габсбургів та папства залучити козаків до антитурецької боротьби див.: Винар, «Дипломатична місія Комуловича в Україні 1594 року»; він же, *Ukrainian Cossaks and the Vatican in 1594*.

Міжнародні контакти українського козацтва в 1620-х роках досліджував Іван Крип'якевич, «Козащина в політичних комбінаціях»; і Ярослав Дашкевич, «Українсько-іранські переговори напередодні Хотинської війни», *УІЖ*, № 9 (1971). – С. 124–131

зі східноєвропейських володарів, які готові були платити за військові послуги запорожців, контакти з Московією виявилися найстійкішою міжнародною орієнтацією козаччини, а царські ви плати козакам тривали протягом перших десятиліть XVII століття. Крім того, близькість московського кордону та готовність царів заселяти прикордоння переселенцями з Речі Посполитої робили Московію особливо привабливим союзником українського козацтва під час козацьких повстань.

Вже Криштоф Косинський, перший ватажок козацького повстання проти Речі Посполитої, планував перейти зі своїми козаками на царську службу. Намагалися перейти до Московської держави також учасники повстання під проводом Наливайка. З кожною новою кризою в козацько-польських відносинах серед козаків виникали плани переселення, або навіть переходу «з городами» під владу московських царів. У 1621 році козаки обговорювали ідею захоплення Сіверщини, яка тільки-но відійшла від Московії до Польщі, та переходу, разом з цією територією, під царську протекцію. У 1625 році козаки сподівалися на військову підтримку Московії в обмін на визнання влади московського царя над підконтрольними їм територіями та зондували через київських духовних осіб можливість переходу до Московської держави. У 1630-1632 роках серед козацтва знову ширилися ідеї переходу під царську владу. Масове переселення козаччини на територію Московської держави відбулося під час та після поразки козацького повстання 1637-1638 років. Московія була зацікавлена в заселенні своїх «україн» і захисті їх від Кримського ханства, козаки, натомість, прагнули мати безпечний притулок на випадок поразки в конфліктах із Річчю Посполитою⁷.

Важливо, однак, зазначити, що пошук царської служби та переселення козаків на територію Московської держави після невдалих повстань не були проявами якоїсь тривкої стратегічної

Про участь козаччини в подіях Тридцятилітньої війни див.: Oleksander Baran, George Gajecski, *The Cossacks in the Thirty Years War*.

⁷ Див.: Флоря, «Древнерусские традиции». – С. 185, 207–216, 219–221. Про переселення на московську територію під час повстання 1637–1638 років див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 2. – С. 65–78. Про запорозько-донські відносини див. монографію Віктора Брехуненка, *Сто-сунки українського козацтва з Доном*.

лінії козацтва й впливали радше з потреб поточного моменту. Коли козацькі інтереси вимагали участі в польських війнах з Московією, козаки робили це так само охоче, як раніше шукали «царської служби». Участь козаків у подіях *Смути*, похід Сагайдачного на Москву 1618 року та участь у Смоленській війні (1632–1634 роки) свідчать про опортунізм козацької політики щодо Московії. Ця політика протягом тривалого часу була позбавлена будь-якого ідейного, зокрема, релігійного, підґрунтя. Залучення козацтва до православно-уніятського конфлікту на боці православних небагато змінило в козацькому ставленні до участі в міжнародних справах. Досить характерним є те, що козаки використали участь у Смоленській війні для поліпшення статусу православної церкви в Речі Посполитій, а похід Сагайдачного на Москву стався лише за два роки до висвяти нової православної ієрархії⁸.

Конфесійно чутливий єрусалимський патріарх Теофан заборонив козакам воювати з Московією і натомість благословив їх на війну з Туреччиною. Касіян Сакович у «Віршах на жалосний погреб Петра Конашевича-Сагайдачного» намагався певною мірою притлумити московський епізод у діяльності свого православного героя, але у стосунках з Московією козакам на той час явно бракувало відчуття належності до ширшої конфесійної спільноти, яка поєднувала б в одну релігійну громаду не тільки православних Речі Посполитої, але також православних мешканців Московії та османських володінь. Початки формування цієї свідомості сягають 1620-х років і пов'язані з діяльністю нового на той час союзника козащини – православної ієрархії. Для нововисвяченої ієрархії Московія була не просто однією з сусідніх країн, на яку періодично ходили походами їхні нові протектори

⁸ Про участь українського козацтва в подіях *Смути* див.: Tyszkowski, «Kozaczyzna w wojnach moskiewskich Zygmunta III (1605–1618)»; він же, «Aleksander Lisowski i jego zagony na Moskwę». Документи про козацький похід на Московію 1618 року див.: «Relacja Sahajdaczego z wyprawy na Moskwę w r. 1618»; ДРА, № 52–148. Про контакти Сагайдачного з Москвою 1620 року див.: В. Д. Корольок, «К вопросу о посольстве в Москву от запорожского гетмана Петра Сагайдачного в 1620 г.», *Славянский архив* 1 (1958): 34–38. Про участь козаків у Смоленській війні див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 8, Ч. 1. С. 200–206; Флоря, «Начало Смоленской войны и запорожское казачество».

запорожці. Це була велика православна держава, чиєї підтримки вони наполегливо шукали в протистоянні зі своїми ворогами в Речі Посполитій. Але цим значення Московії не вичерпувалося. Єдність із православною Московією була для ієрархів не тільки справою політичної орієнтації, але також підґрунтям для творення нової етнічної та релігійної ідентичності, яка пізніше набула поширення під назвою малоросійства⁹.

Інтелектуальні витoki малоросійства

Боротьба навколо укладення та реалізації Берестейської унії стала тим поштовхом, який збудив від інтелектуального сну інертне до того часу руське суспільство та спонукав його звернутися до книжки, навчання та переоцінки власного «я». Розкол невідворотно ставив на порядок денний потребу виробити нову самоідентифікацію, окрему від тієї, яку мала або на яку претендувала протилежна сторона. Важливою тенденцією в розвитку етно-релігійної свідомості православних стали пошуки нових форм релігійної ідентичності, які б відокремлювали їх від єдинородної, але іновірної уніятської Русі та водночас підкреслювали їхній зв'язок з православним світом поза межами Речі Посполитої. Передумовою цих пошуків стало почуття загрози та непевності серед руської православної еліти та намагання знайти союзників і допомогу за кордоном. Існувало два потенційні напрямки пошуків зовнішньої підтримки – православний Схід і православна Московія.

Вже під час підготовки церковної унії, а надто – в ході роботи Берестейських соборів православні Речі Посполитої намагалися максимально розбудувати свої зв'язки зі східними патріярхатами й активно використовували підтримку східного духовництва в боротьбі зі своїми опонентами-уніятами¹⁰. У 1620-х роках новий православний митрополит Йов Борецький повсякчасно підкрес-

⁹ Про розвиток малоросійської ідентичності в Україні див.: Когут, «Розвиток малоросійської свідомості і українське національне будівництво», *Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України* (Київ, 2004). – С. 80–101; Plokhyy, «The Symbol of Little Russia: Pokrova Icon and Early Modern Ukrainian Political Ideology», *JUS* 17, № 1–2 (Summer-Winter 1992): 171–188.

¹⁰ Див. докладніше: Gudziak, *Crisis and Reform*. – P. 209–244.

лював той факт, що нову ієрархію висвятив єрусалимський патріарх. Хоча православні ніколи не брали під сумнів залежність митрополії від Константинополя, давня традиція трактування зв'язку Русі з православним Сходом як зв'язку з усіма східними патріархами дозволяла Борецькому називати свою митрополічну катедру «київською єрусалимською»¹¹. Висвята нової ієрархії єрусалимським патріархом і спосіб, у який трактував цю подію Борецький, створили своєрідне підґрунтя для розвитку концепції Києва як другого Єрусалима, а також, що в даному випадку найважливіше, протягли нитку зв'язку між ізольованою ієрархією та православним світом на Сході.

Іншим напрямком виходу православних з ізоляції, що її наклав польський уряд, була Московія. Царська держава не була абсолютною terra incognita для руських православних. Перетворити її на значущий фактор у православно-уніятському конфлікті намагався ще на початку 1590-х років князь Костянтин Острозький, пропонуючи Іпатію Потію поїхати до Москви на консультації в справі унії¹². У руських землях Речі Посполитої, на загал, добре знали про московську практику надання царської милостині православним церквам, і руські православні були серед тих, хто нерідко користався з царської фінансової підтримки. У червні 1592 року просили царської «милостині» на відбудову погорілої Успенської церкви львівські братчики, єпископ Балабан, митрополит Рагоза та митрополит тирновський Дионісій¹³. 1593 року царську милостиню отримали сім православ-

¹¹ Див. лист митрополита Борецького до царя Міхаїла Фьодоровича та патріарха Філарета: ВУР. Т. 1. – С. 48.

¹² Див. текст листа від Костянтина Острозького до Іпатія Потія: Welykyy, ed., *Documenta Unionis Berestensis*. – Р. 18–20. Пор.: Константин Харлампович, *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь* (Казань, 1914). – С. 15.

¹³ Рекомендував братчиків цареві також князь Костянтин Острозький. Крім звернення до Москви 1592 року, братчики намагалися надіслати туди делегацію наступного, 1593 року, але невідомо, чи посланці туди дісталися і, якщо так, то який був результат цього посольства. Дорогу львівським братчикам до Москви проторували очевидно, східні патріархи: Арсеній Еласонський, який викладав у братській школі, відвідав Москву 1585 року та залишився там після візиту до Московської держави патріарха Єремії II а також Дионісій Тирновський, який був у Москві 1590 року та рекомендував московській владі братське посольство 1592 року. Див.: Ісасвич. *Братства та їх роль*. – С. 118–119.

них церков у Кам'янці-Подільському¹⁴. На той час просити й отримувати милостиню з Московії було, очевидно, справою суто релігійною, яка не ставила під сумнів лояльності православних до Речі Посполитої. Ситуація, однак, різко змінилася й набула виразно політичного забарвлення після укладення Берестейської унії 1596 року.

Вже наступного, 1597 року у Вільні було розпочато судовий процес проти місцевого православного міщанина тільки за те, що він начебто просив у Москві царської милостині на побудову братської церкви та хотів отримати звідти антимінс. Братчики відкинули висунуті проти них звинувачення, але вже сам факт такого судового процесу свідчить про різку зміну позиції державної влади щодо практики отримання милостині з Москви¹⁵. Якщо раніше звертатися по милостиню до Московії міг навіть лояльний до уряду митрополит Рогоза, то після Берестя сама підозра де-юре ліквідованої православної церкви в таких контактах була достатньою підставою для початку судового переслідування.

На початку XVII століття *Смута* в московській державі та втручання в російські справи польського уряду надали додаткової гостроти взаєминам між православними Речі Посполитої та Московією. Коли 1606 року посольство від львівського братства вирушило до Москви по нову милостиню, король Сигізмунд III наказав своїм власним послам, що їхали туди ж, заарештувати братчиків і повернути їх до Речі Посполитої¹⁶. Коли в Москві поширилася відозва єпископів Балабана та Копистенського про зв'язки Лжедмитрія I з єзуїтами та плани поширення католицизму в Росії, деякі польські шляхтичі звинуватили православних духовних у державній зраді¹⁷. Як публікацію пасквіля та потенційне сприяння Москві в боротьбі з Польщею сприйняли при королівському дворі також появу 1610 року «Треноса» Мелетія Смотрицького¹⁸.

¹⁴ Див.: Харлампович, *Малоросійське впливие*. – С. 13.

¹⁵ Див.: Жукович, *Сеймовая боротьба (до 1609 г.)*. – С. 306–312.

¹⁶ Див.: Флоря, «Древнерусские традиции». – С. 188–189.

¹⁷ Там само. – С. 192; Харлампович, *Малоросійське впливие*. – С. 16.

¹⁸ Реакція Скарги, який саме так трактував «Тренос», свідчить також про фактично миттєву появу цієї книжки в Москві (того самого 1610 року). За королівським розпорядженням, яке він дав у таборі під Смоленськом,

Отож, польська інтервенція в Московську державу ще дужче політизувала зв'язки руських православних з Московією й ускладнила їх на майбутнє. Московська держава, зі свого боку, переживши лихоліття *Смути* та польської інтервенції, вийшла з цих подій надзвичайно ослабленою та фактично поринула в прірву ізоляціонізму та ксенофобії, що не сприяло збереженню інтересу до неї з боку руського суспільства. Погром віленського братства, смерть Костянтина Острозького та єпископів Копистенського й Балабана – все це, разом з негативним ставленням влади до православних, також відіграло свою роль у занепаді контактів руського православ'я з Московією. Ситуація почала змінюватися тільки після того, як патріярх Теофан висвятив нову православну ієрархію. Перебування Теофана в Україні після висвяти Філарета на московську патріярхію, його спроби заборонити козакам воювати з єдиновірною Московією не могли не сприяти тому, що нова ієрархія звернула очі до Москви. Сприяла цьому також атмосфера безнадії та безвиході, яку створила навколо нових владик польська влада. Для поставлених поза законом єпископів зносили з Московією були вже не такі страшні, як для лояльних до уряду та визнаних ієрархів. Отже, психологічно шлях до Москви для київських духовних було відкрито.

Мабуть, першим звернувся до Москви по допомогу єпископ Ісаєя Копинський. Висвячений на перемишльську катедру, за умов королівської заборони Копинський не мав ані найменших перспектив туди потрапити. Його тимчасовою резиденцією став Мгарський монастир на Лубенщині, звідки в грудні 1622 року він відрядив до Путивля двох ченців просити дозволу для себе та всієї монастирської братії переселитися до Московії. У серпні 1624 року своє посольство до Москви відрядив сам митрополит Борецький. На відміну від Копинського, він намагався з'ясувати можливості переходу до Московської держави не невеличкої групи ченців, а всього наддніпрянського духівництва та запрошувати у разі, якщо польське військо розгромить козаків. Як свідчив у Москві посланець митрополита, луцький єпископ Ісакій

православну типографію у Вільні було закрито, обладнання конфісковано, частину накладу книжки спалено, а її видавця Леонтія Карповича заарештовано. Смотрицькому вдалося уникнути арешту, мабуть, не в останню чергу через те, що книжку було видано під псевдонімом. Див.: Frick, *Meletij Smotrvc'kij*. – Р. 57–58, 280–281

Борискович, «любо на них поляки наступят вскоре и им кроме государевой милости негде деться: все в то время митрополит и епископы и войско Запорожское – прибегут ко государской милости и поедут на государское имя»¹⁹. Важливим у місії Борисковича було те, що єпископ, очевидно, представляв у Москві інтереси не тільки митрополита, але й козацької старшини, адже він передав цареві прохання від нової київської ієрархії пробачити запорожцям їхній похід на Московію 1618 року²⁰. Про тісний зв'язок між новим православним єпископатом і козаicinoю свідчив і лист Борецького до царя, де київський митрополит зазначав, що нова ієрархія знайшла притулок від своїх ворогів «под криле христоролюбивого воинства черкасских молодцов»²¹.

Іов Борецький провадив досить регулярні контакти з Московією аж до своєї смерті 1631 року. Прихильником московської орієнтації був і його наступник на митрополичій кафедрі Ісає Копинський²². У 1625 році на «царське ім'я» вийшов один з найближчих до козацької ієрархії, Йосиф Курцевич, фактично зробивши те, про що тільки міркували Копинський і Борецький. У Москві його прийняли добре та навіть призначили на кафедру суздальського архиєпископа. Перехід Курцевича в Московську державу став найпомітнішою подією в процесі виходу туди цілої маси православного духовництва, який розпочався в 1620-х роках і тривав з різною інтенсивністю протягом наступної чверті століття²³. Прихід Петра Могили до влади в київській митрополії фактично заморозив відносини руського православного духовництва з Московською державою. Відносини між Києвом та Московією набули дещо більшої інтенсивності тільки в 40-х роках

¹⁹ Цит за: Грушевський. *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 524.

²⁰ Див. Флоря, «Древнерусские традиции». – С. 209.

²¹ Див.: ВУР, Т. 1. – С. 47.

²² Див. Харлампович, *Малороссийское влияние*. – С. 27–29. Про контакти Борецького з Московією 1625-го і згодом 1630 року див. публікацію документів у кн.: ВУР, Т. 1, № 24, 31–45, 49.

²³ Див. хронологію переходів духовництва на «царське ім'я» та розповідь про перехід Курцевича в кн.: Харлампович *Малороссийское влияние*. С. 29–74. Собор 1634 року позбавив Йосифа Курцевича єпископської кафедри: він отримав суздальську єпархію від патріярха Філарета, але не відбув ритуалу перехрещення. Очевидно, саме це стало приводом для дій проти Курцевича після смерті його благодійника.

XVII століття, що було пов'язано з амбітними проєктами Петра Могили з відбудови київських храмів та незмінною готовністю московського царя надавати фінансову допомогу православним святиням. У 1640 році Могила відрядив до Москви спеціальне посольство, яке мало просити допомоги у відбудові Софійського собору та грошей на раку святого Володимира. Мабуть, як жест доброї волі Могила пропонував надіслати з Києва до Москви викладачів для навчання місцевої людності²⁴. Подальші посольства від Могили, які відвідували Москву 1644 та 1646 року, очевидно, також були пов'язані з відбудовою собору святої Софії²⁵.

Проблема, яка найбільше цікавить нас у даному контексті – це характер уявлень, ідей і концепцій, з якими українська православна еліта кінця XVI – першої половини XVII століття підходила до відносин з Московією. Особливого значення тут набуває відповідь на питання, чим була для українсько-білоруської православної спільноти берестейської та пост-берестейської доби московська Русь. Як виглядає, образ Московії мав і позитивні, і негативні риси. Як відомо, в 90-х роках XVII століття Потій, відмовляючись їхати на пропозицію князя Острозького до Москви у справі унії, посилався на московську «негречність, впертість і забобонність»²⁶. Крім того, Московія була в очах представників руської еліти країною, яка програла Речі Посполитій (а отже, і їм самим) Лівонську війну, а згодом – під час *Смути* – була така безпорадна, що польські та козацькі загони дійшли до самої

²⁴ Див.: Харлампович, *Малороссийское влияние*. – С. 88, 115–116; Див.: Флоря, «Древнерусские традиции». – С. 225. Документи про видачу жалування посланцям Могили досить ясно засвідчують, що це було перше посольство цього митрополита до Москви: царське жалування посланцям видали з урахуванням попередніх прецедентів, зокрема, посольств Борецького з 1628 та 1630 років, посольства від єрусалимського патріярха Теофана 1636 року та від архимандрита Партенія 1637 року. Див.: ВУР, Т. 1. С. 300–301.

²⁵ Див. згадки про ці посольства у справі про видачу жалування київським ченцям 1649 року в кн.: ВУР Т. 1. С. 240–241. Пор.: *Акты ЮЗР*, Т. 3 (1861). – С. 332–336. Про відправку 1644 року та повернення з Києва 1645 року «сусальника» Якіма Євтіф'єва див. ВУР, Т. 1. С. 400–401. Пор.: *Акты ЮЗР*, Т. 3, № 60–62. Пере тік українських посольств, які жebraли в Москві «царську милос гиню», подає Харлампович, *Малороссийское влияние*. – С. 79–94.

²⁶ Див.: Харлампович, *Малороссийское влияние*. – С. 15.

столиці й окупували її. Однак як етно-релігійна спільнота польсько-литовська Русь співчутливо ставилася до одновірної та етнічно близької Московії, що протистояла польській агресії початку XVII століття. З конфесійного погляду Московію, безперечно, сприймали також як єдину незалежну православну державу, до якої, попри всю її слабкість, звертався по допомогу весь православний світ. Невпинний потік східних духовних, які їхали через Україну та Білорусь до Москви по царську милостиню, прямо вказував загроженій православній Русі, звідки можна було сподіватися допомоги⁴⁷.

Деякі спостереження про те, в який спосіб православні русини сприймали своїх московських сусідів, можна зробити також на підставі аналізу вживання термінів «Велика» та «Мала Русь Росія». Мабуть, перша відома сьогодні ранньомодерна згадка цих термінів міститься в тому самому листі львівських братчиків до російського царя з 1592 року, де тирновського митрополита Дионісія названо «екзархом Малої та Великої Росії»²⁸. Самі терміни «Велика» і «Мала Росія» не були новотворами кінця XVI століття. Більшість дослідників вбачає в їхньому походженні грецьке коріння і датує появу цієї термінології початком XIV століття, коли з утворенням львівської митрополичої катедрі та поділом київської митрополії в Константинополі постала потреба термінологічно розмежувати дві митрополії та дві Русі, на той час вже розділені і в державно-правовому, і в церковно-правовому стосунку.

У 30-х роках XIV століття термін «Мала Росія» вживали щодо цілого Галицько-Волинського князівства. Цей термін увійшов до офіційного титулу останнього галицького князя Юрія-Болеслава і в такий спосіб перейшов з церковно-юрисдикційної до державно-політичної сфери. Однак втрата галицької незалежності не дозволила закріпитися саме державно-політичним ознакам терміну. Тим часом, до кінця XIV терміни «Велика» і «Мала Росія» надалі вживали в церковно-юрисдикційному сенсі у

⁴⁷ Про те, як східні духовні жebraли милостиню в Москві, див.: Н. Ф. Каптерев, *Характер отношении России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях* (Сергиев Посад, 1914). – С. 103–247.

²⁸ Див. тексти листів, що їх братське посольство передало до Москви в кн.: АЗР, Т. 4 (1851), № 34. – С. 47–51, тут С. 48.

зв'язку з конфліктом навколо поділу колишньої київської митрополії. З початком XV століття термін «Мала Русь» майже цілковито зник з ужитку, тоді як термін «Велика Русь» (поруч із терміном «Біла Русь») надалі подекуди вживали в Московській Русі щодо царської держави²⁹.

Візит в Україну константинопольського патріарха Єремії, боротьба навколо укладення Берестейської унії, а згодом – навколо визнання висвяченої єрусалимським патріархом Теофаном нової православної ієрархії, створили атмосферу, в якій українські православні діячі відновили традицію вживання термінів «Велика» та «Мала Росія». Малоросійська термінологія прийшла до Києва зі Львова та західного регіону України (де ми вперше фіксуємо її відродження наприкінці XVI століття) разом із православними галичанами, які склали основу київського вченого гуртка початку XVII століття. Як свідчать тогочасні документи, побутування термінів «Мала» і «Велика Росія» в українсько-білоруських землях Речі Посполитої було пов'язане переважно з контактами з Москвою: звернення до терміну «Мала Росія» було однією з альтернатив самоокреслення Русі польсько-литовської щодо Русі московської. З часів Петра Могили київські митрополити, які зазвичай мали титул митрополитів «всієї Русі», в листах до Москви почали називати себе митрополитами «Малої Русі». Могила, наприклад, у посланнях до царя називав себе митрополитом «київським, галицьким і всієї Малої Росії»³⁰. Сильвестр Косов, хоч у своїх перших листах до Москви й уникав згадок про «Малу Росію», в листі до царя Алексея Михайловича з липня 1649 року також назвав себе пастирем «богоспасаемого

²⁹ Про вживання терміну «Мала Русь» див.: М. А. Максимович, «Об употреблении названия Россия и Малороссия в Западной Руси», *Собрание сочинений* (Киев, 1877), Т. 2. – С. 307–311; Грушевський, «Велика, Мала і Біла Русь», *Україна* (1917) № 1–2 – С. 7–19. (Передрук: *УІЖ* (1991) № 2. – С. 77–85); А. В. Сочовьев, «Великая, Малая и Белая Русь», *Вопросы и истории* (1947) № 7 – С. 24–38. Новіші публікації на цю тему: Петро Толочко, «Русь – Мала Русь – Руський народ в другій половині XIII–XVII ст.», *Київська старовина* (1993), № 3. – С. 3–14; А. С. Мильников, *Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVII века* (Санкт-Петербург, 1999). – С. 66–73.

³⁰ Див.: Грушевський, «Велика, Мала і Біла Русь». – С. 12.

града Києва, престола мого митрополитского и всея Малыя Росии»³¹. Згодом гермін «Малая Росія» міцно увійшов до титулатури Косова в його листах до Москви.

Певною мірою велико- та малоросійську термінологію прийняла в контактах з київською митрополією також московська сторона. Патріярх Філарет, який, зазвичай, титулував себе патріярхом «всієї Русі», в листах до Борецького називав себе «патріярхом всея великие Росии»³². На початок XVII століття Московська держава мала досить давню традицію вживання великоруської термінології. Що ж стосується терміну «Мала Русь», то до середини XVII століття він був, очевидно, маловідомий і маловживаний, а щодо руських земель Речі Посполитої в Москві у цей час вживали топонім «Белая Русь» та етнонім «беларусци»³³. Один з рідкісних знаних сьогодні випадків уживання терміну «Мала Русь» серед московських дипломатів походить з 1634 року. Тоді, під час переговорів про завершення невдалої для Московії Смоленської війни, польська сторона спробувала усунути з офіційної титулатури московського царя згадку про «всю Русь», твердячи, що вживання цього терміну свідчить про претензії царя на руські землі Речі Посполитої. Московські дипломати, як і слід було сподіватися, відмовилися змінювати царський титул і зазначили з цього приводу: «Этого начинать непригоже: ваша Малая Русь, которая принадлежит к Польше и Литве, к тому царского величества именованию всея Руси нейдет, применять вам этой своей Руси ко всея Руси нечего»³⁴. Отже, московські дипломати, принаймні в офіційних стосунках з польською стороною, відмовлялися вважати «Малу Русь» складником «усієї Русі».

Хто саме представляв, з погляду православної еліти, Московію та «Велику Росію»? Судячи з українських джерел кінця XVI перших десятиліть XVII століття, цим представником був не патріярх, а цар – єдиний незалежний православний володар. Саме до царя, а не до московського патріярха закликав їхати у

¹ ВУР, Т. 2. С. 221–222.

³² Див., наприклад, його лист з 25 квітня 1630 року в кн.: ВУР, Т. 1. – С. 81.

³³ Див. про це: Флоря. «О некоторых особенностях». – С. 22–24.

³⁴ Цит за: С Соловьев, *История России с древнейших времен* (Москва, 1854–1858; передрук 1959–1966), кн. 5. – С. 176.

справах унії князь Костянтин Острозький³⁵. 1592 року до Москви було надіслано п'ять листів у справі царської милостині на відбудову погорілої церкви Успенського братства: до царя, цариці, Бориса Годунова та дяка Андрея Щелкалова, і жодного – до московського патріярха. Як виглядає, про те, що константинопольський патріярх Єремія висвятив патріярха московського, на Русі або не знали, або не надавали цьому поважного значення. Навіть добре поінформований про перебіг унійного процесу православний автор «Перестороги» (ймовірно, Іов Борецький) дуже загально визначав мету місії Єремії до Москви як «строєніє» «потреб церковних»³⁶. Характерно, що протягом тривалого часу московського патріярха не згадували в православно-уніятській полеміці, де наголос робили на правах папи та чотирьох східних патріярхів³⁷. Зміна в стереотипі сприйняття Московії польсько-литовською Руссю простежується тільки в документах початку 20-х років XVII століття, коли з польського полону повернувся батько нового московського царя Міхаїла – московський патріярх Філарет (Романов), який почав відігравати провідну роль при царському дворі³⁸.

³⁵ Див. лист князя Костянтина Острозького до Іпатія Потія в кн.: Welykuj, ed., *Documenta Unionis Berestensis*. Р. 18–20. У публікації умов унії, що їх запропонував Острозький, у книжці Лева Кревзи було дещо неявно сформульовано, кого саме мав на увазі князь: московського царя чи патріярха. Однак Захарія Копистенський, відповідаючи Кревзі в «Паліноді», сприймав слова Острозького саме як пропозицію їхати до царя. Пор.: *Lev Krevza's «A Defence of Church Unity» and Zacharija Kopystenskij's «Palinodia»*. – Р. 128–870.

³⁶ Див. «Пересторога», *Українська література XVII ст.* С. 30. Утворення московського патріярхату спочатку породило в Московії чимало суперечок: церковні ієрархи протистояли цій ініціативі царського двору. Див. огляд літератури та джерел про утворення патріярхату у статті: Bogus Gudziak, «The Sixteenth-Century Muscovite Church and Patriarch Jeremiah II's Journey to Moscow, 1588–1589: Some Comments Concerning the Historiography and Sources», *HUS* 19 (1995): 200–225.

³⁷ Див., зокрема, полеміку між Левом Кревзою та Захарією Копистенським: *Lev Krevza's «A Defence of Church Unity» and Zacharija Kopystenskij's «Palinodia»*.

³⁸ Характерно, що навіть тоді, з погляду митрополита Йова Борецького, патріярх посідав тільки друге за значенням місце після царя. Див. порядок звернення до царя та патріярха в листах Борецького: *ВУР*, Т. 1. – С. 46–49.

Коли львівські братчики вирішили наслідувати приклад східних прохачів царської милостині та, як ми вже зазначали вище, надіслали до Москви 1592 року посольство з проханням субсидії на відбудову Успенської церкви, у листі до царя вони навели цілий комплекс аргументів на користь надання милостині комплекс, який став основою для всіх подальших контактів православного духовництва з Московією. Лист братчиків містить першу знану сьогодні розгорнуту аргументацію ідей релігійної, етнічної та історичної єдності Русі. Московського царя Фьодора Івановича в братському листі було зображено як покровителя православного світу, але також провідника всього «*многоплеменитого рода Російського*», до якого зараховували себе братчики. У листі вказівки на цю роль царя підпирало також посилення на його походження від князя Володимира Великого, хрестителя «всього роду Російського»³⁹.

На думку Бориса Флорі, наведена в братському листі аргументація на користь єдності Русі являла собою «ніщо інше, як переказ найзагальніших понять розробленої в Великоросії програми возз'єднання східнослов'янських народів»⁴⁰. Деякі ідеї з послання братчиків справді перекликалися з посиланнями московських дипломатів початку XVI століття на права Івана III на Київ, Смоленськ і «всю Руську землю» як спадщину його «*прародителей*»⁴¹. Не слід також відкидати можливість, що львівські братчики перебували під впливом московських літописів. Знайомство з цими пам'ятками, а також зі сформульованими в них історичними концепціями (насамперед, з ідеєю переходу руської столиці з Києва до Владіміра, а згодом до Москви) могло відбутися як прямо, так і за посередництвом польських хронік, автори яких активно використовували руські та московські літописи⁴².

³⁹ Див.: АЗР, Т. 4 (1851), № 34. - С. 47-49.

⁴⁰ Див.: Флоря, «Древнерусские традиции». - С. 191.

⁴¹ Там само. - С. 172.

⁴² Насамперед, це стосується Мацея Стрийковського, автора популярної «Хроніки польської, литовської, жмудської та всієї Русі». Про хроніку Стрийковського, опубліковану в Кенігсберзі 1582 року, див. Александр Рогов, *Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрийковский и его Хроника)* (Москва, 1966). Про ознайомлення руських читачів з московськими хроніками див.: Флоря, «Древнерусские традиции». С. 161-171.

Водночас, як зауважує Едвард Кінан, немає належних підстав припускати існування будь-якої програми «возз'єднання» в Московії XVI століття⁴³.

Важливо також зазначити, що, звертаючись 1592 року зі своїм листом до московського царя, львівські братчики пропонували не тільки призабуту в Москві ідею єдності⁴⁴, а те також застосовували цілком відмінний від московської державної традиції підхід. Звертання московських політиків до великокнязівських «*прародителів*», а львівських братчиків – до спадщини Володимира Великого відбувалися в рамках дуже різних інтелектуальних концепцій. Якщо московська дипломатія стверджувала, що руські землі були вотчиною московських великих князів, тобто наголошувала на династичних правах царя на певні території, то братчики проводили пряму лінію спадкоємності між князем Володимиром і царем Фьодором Івановичем, щоб підкреслити роль царя не як володаря певних земель, а як провідника «роду Російського» та покровителя православної церкви. Отже, замість елементів династично-патрімоніальних в листі братчиків перше місце належало ідеям етнічної та релігійної єдності польсько-литовської та московської Русі.

Погляд руського суспільства на проблему єдності Русі, представлений у листі львівських братчиків, відбивав політичні, суспільні та релігійні обставини й атмосферу, в якій відбувалося

⁴³ Див. критику аргументів на користь існування «програми возз'єднання» в праці: Edward E. Keenan, «On Certain Mythical Beliefs and Russian Behaviors», *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia*. – P. 1^o–40, твт P 21–25. Пор. український переклад цієї статті: «Російські міти про київську спадщину», в збірнику: Едвард Кінан, *Російські історичні міти*, 2-го вид. (Київ, 2003). – С. 12–37. Пор.: Edward E. Keenan, «Muscovite Perceptions of Other Eastern Slavs before 1654 – An Agenda for Historians», *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*, ed. Peter J. Potichnyj et al. (Edmonton, 1^o92). – P. 20–38, твт P 23–26.

⁴⁴ Ідея єдності Русі набула певної популярності в другій половині XV – на початку XVI століття у зв'язку з підкоренням Новгороду Московією та війнами з Великим князівством Литовським за білоруські й українські території, але відійшла на периферію та майже забулася в серіє дині – другій половині XVI століття. Поразка в Ливонській війні також не сприяла відновленню популярності таких ідей. Про «забуття» ідеї руської єдності в Москві див.: Keenan, «Muscovite perceptions». – P. 28–38

культурне відродження польсько-литовської Русі другої половини XVI століття. У листі до царя львівські братчики значною мірою продовжували інтелектуальну традицію вченого гуртка князя Костянтина Острозького. Культ святого Володимира як хрестителя Русі та будівничого храмів, уявлення про багатоплеменність «народу руського» і нарешті, трактування московського царя як «благочестива и в православи ізрядно сіательна государя и великаго князя» – всі ці складники подибуємо вже в передмовах Герасима Смотрицького до Острозької Біблії 1581 року⁴⁵. В основі цього комплексу ідей лежала спроба руської еліти захистити релігійні й етно-національні права та прерогативи руського суспільства. Звідси, а також з поширеної в Речі Посполитій традиції трактування Русі саме в етнічних та релігійних категоріях і впливав підхід до проблеми руської єдності, представлений у листі львівських братчиків.

Ідеї братчиків щодо єдності Русі пізніше розвинули та пристосували до нових умов київські православні ієрархи 20-х років XVII століття, зокрема, митрополит Йов Борецький. У листі до царя з серпня 1624 року митрополит якнайширше розбудував аргументи братчиків про історично-династичну спорідненість польсько-литовської та московської Русі. Він, зокрема, називав Міхаїла Фьодоровича *«царь от царей сый, отрасль и племя великих всея Россия самодержцов»*, який *«свою от заведения свобождая землю, десницею вышнего царскую восприял еси диадиму и Российская великая державы увенчеса венцем, и облечен бысть порфирию»*⁴⁶. Борецький, фактично, продовжував традицію, що її розпочав лист львівських братчиків, але робив це за цілковито нових обставин. Якщо братчики, цілком коректно з генеалогічного погляду, пов'язували з Володимиром останнього московського царя з династії Рюриковичів, то Борецький називав *«отраслю и племенем великих всея России самодержцов»* «хуторного» Міхаїла Романова.

Важко визначити, чи свідомо Борецький припустився цієї очевидної неточності, щоб здобути царську прихильність, або ж вона впливала з простого незнання обставин сходження Міхаїла на престол. З певністю можна зазначити лише те, що в

Див.: *Українська література XIV–XVI ст.* – С. 202, 215, 461.

⁴⁶ ВУР, Т. 1. – С. 47.

тогочасній дискусії між московською та польською дипломатією про належність Романових до династії Рюриковичів київський митрополит прийняв московську сторону⁴⁷. Лист Борецького знаменував, певною мірою, початок подальшої київської традиції трактування Романових як «сродників» князя Володимира. Цю традицію підхопив пізніше митрополит Могила. У 1640 році, відряджаючи посольство до Москви з проханням милостині для відбудови святої Софії, Могила, очевидно, хотів схилити на свій бік царський уряд, передавши до Москви частину мощей святого Володимира та закликаючи московського царя подбати про свого «прадіда»⁴⁸. Традиція трактування Романових як Рюриковичів проявилася також під час Переяславської ради 1654 року.

Важливим у листі Борецького до царя було й те, що він розвивав не тільки ідею історично-династичної спорідненості Русі, але говорив також про спорідненість етнічно-кровну. Відправним пунктом для цього стала біблійна легенда про двох братів: Йосифа Прекрасного та Веніяміна⁴⁹. Згідно з легендою, Йосиф, якого брати продали до Єгипту і який досяг там визначного становища, згодом милостиво поставився до своїх братів, і зокрема, Веніяміна. Сюжет цієї легенди був досить популярний свого часу в Києві і склав основу шкільної драми, яку з успіхом ставили в Києво-Могилянській колегії в 30-х роках XVII століття⁵⁰. Київський митрополит порівнював московського царя з

⁴⁷ Відколи Михайл Романов зійшов на престол, московські офіційні кола наполягали на тому, що в Москві не відбулося зміни династії і що новий цар був нащадком Рюриковичів. На земському соборі в Москві 1621 року, який розглядав справу можливого війни з Річчю Посполитою, поляків, зокрема, звинуватили в тому, що вони «*государей имя писали без государственного именованія, и от царя кого сродства го ударя отчитывають, царя Ивана Васильевича не велят писать ему дедом и царя Федора Ивановича дядею*». Див.: Соловьев, *История России*, кн. 5. – С. 159. Про собор 1621 року та його ухвали див.: Лев Черепнин, *Земские соборы Русского государства в XVI-XVII вв.* (Москва, 1978). – С. 236–238.

⁴⁸ Про це див. розділ 7 цієї книжки.

⁴⁹ Див. лист Йова Борецького до царя в кн.: ВУР, Т. 1. – С. 46–48.

⁵⁰ Відомо, що в одній з постановок цієї драми роль Йосифа виконував майбутній чернігівський єпископ Лазар Баранович, а роль Веніяміна його однокашник, майбутній перковний діяч і хроніст Теодосій Софонович. Див. передмову Юрія Мицика до видання: Феодосій Софонович, *Хроніка з ітописів стародавніх.* (Київ, 1992). – С. 9.

Іосифом та писав про своїх земляків як про «родом плюті» та «родом духа» єдиних із царською державою, вживаючи той самий термін («російський») як для назви Московської держави, так і для визначення руського населення Речі Посполитої. Він закликав царя: *«последи же и о нас, росийскаго ти племени единоутробным людем, [...] последи же о святей родительницы церкви, в нас обретающейся, и о нас, юнейших ти братиях.»*⁵¹. Фактично, Борецький пропонував царю трактувати відносини з польсько-литовською Руссю в категоріях не тільки династичних, але також релігійних та етнічних. У листі Борецького в образах біблійної легенди було започатковано традицію трактування українців-малоросів як молодших, а росіян-великоросів як старших братів, що складала одну родину.

Важливу інформацію про сприйняття Московії в руському суспільстві 20-х років XVII століття містить також лист Ісаї Копинського до московського патріярха з грудня 1622 року. У цьому листі, що став «першою ластівкою» в історії зносин київського духовництва з Московією, особливий інтерес привертає вживання відновленої на той час в Україні мало- та великоросійської термінології. Московського патріярха Філарета (Романова) Копинський називає в цьому листі патріярхом Великої та Малої Росії, а себе самого – єпископом та екзархом Малої Росії⁵². Практично, тут ми маємо до справи з першою зноюною спробою включити згадку про Малу Росію в титул московського патріярха і, потенційно, з першою спробою поширити його владу на цю Малу Росію – тобто частину київської митрополії, чи навіть всю митрополію. Слід зауважити, що ця спроба походила від православної Русі, хоча її мета поки що була досить обмежена обґрунтувати перехід руського православного єпископа на «царське ім'я».

В цілому ж поновлення традиції вживання термінів «Велика» та «Мала Росія» в київській митрополії відбулося, найімовірніше, не без допомоги греків і східних ієрархів. Підтвердження цього припущення, крім листа львівських братчиків з 1592 року, є те, що термін «Мала Русь» одним із перших почав уживати у своїх

⁵¹ ВУР, Т. 1. – С. 47.

⁵² Див.: ВУР, Т. 1. – С. 27–28.

творач Іван Вишенський, православний чернець і противник унії, що провів багато років на Афоні. Цей гермін вжив у своїй грамоті перед від'їздом з київської митрополії (січень 1621 року) також патріарх Теофан⁵³. Промосковська орієнтація багатьох нововисвячених єпископів, що її обґрунтувала ідея етнічної та релігійної спорідненості московської та польсько-литовської Русі, безперечно сприяла уживанню термінів «Мала» та «Велика Росія». Про Велику і Малу Росію як складові частини «яфетороського покоління» писав у «Палінодії» Захарія Копистенський. Він також наголошував на релігійній (літургійній і канонічній) єдності двох Русей, підкреслюючи, що московити («Москва»), які відвідували Річ Посполиту, мали «церковну сполечність» з «нашою Руссю», і навпаки⁵⁴. У своїй «Протестації» Йов Борецький писав про московитів (Москву), «з котрими у нас одна віра і набоженство, одне походження, мова та звичаї»⁵⁵. Отже, наголос на історичних, релігійних, етнічних і культурних елементах єдності був важливим складником малоросійської ідеї київського духівництва. Він свідчив про початок формування нової ідентичності, яка розвивалася у відповідь на виклик, що його кинула православній Русі церковна унія та королівська влада, і передбачала творення ширшої релігійної та етнічної свідомості, яка поєднувала би польсько-литовську Русь з Руссю московською. Але чи була готова сприйняти саме таке трактування єдності закоріненна в традиціях династично-патримоніального мислення московська Русь?

Останній оплот православ'я

Ідея релігійної та етнічної єдності польсько-литовської Русі з Руссю московською, про яку писали владики Теофанового свячення, не була чимось легко прийнятним у тогочасній Московії. Після тривалого періоду *Смути* та іноземної інтервенції в московській державі переважали настрої самоізоляції, підозрливості й настороженості щодо навколишнього

⁵³ Див.: А. Соловьев, «Великая, Малая и Белая Русь». – С. 35–36.

⁵⁴ Див.: Lev Krevza's «*Obrona iednosci serkiewney*» and Zakharija Kopystenskyj's «*Palinodija*». – Р. 513.

⁵⁵ Жукович, «Протестация». – С. 143.

світу»⁵⁶. Часи, коли московські духовні могли звертатися до князя Костянтина Острозького, як до «*пана християнского и во благочестии изрядного*» та закликали його «*радоватися и веселитися, что истинная наша и непорочная христианская вера тверда и непоколебима пребывает*»⁵⁷, як це було 1606 року після повалення Лжедмитрія I та обрання на царство Васілія Шуйського, здавалося, безповоротно минули. Навколишній світ, як уважали, опанував сатана. Як писав про Грігорія Отреп'єва (Лжедмитрія I) десь на початку другого десятиліття XVII століття автор «*Казанского сказания*», «*он же окаянный видел свет и избежа во тму, в Польшу*»⁵⁸.

За роки *Смути* та іноземної інтервенції в Москві утвердився погляд, за яким і неправославні, і православні опоненти панівного режиму були ворогами православної віри. Тісне поєднання світської та духовної влади спонукало сучасників трактувати опонентів царя як ворогів християнської віри в цілому. Цікавий приклад цього являють собою грамоти патріярха Гермогена, прибічника царя Васілія Івановича Шуйського, де повстанців Івана Болотнікова було схарактеризовано як «*отпадших кре-*

⁵⁶ Див. докладніше про це в кн.: Т. А. Опарина, *Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии* (Новосибирск, 1998). – С. 58–65. Про події *Смути* в Московії див.: S. F. Platonov, *The Time of Troubles. A Historical Study of the Internal Crisis and Social Struggle in Sixteenth and Seventeenth-Century Muscovy*. (Lawrence, Manhattan, and Wichita, 1970); Руслан Скрынников, *Социально-политическая борьба в Русском государстве в начале XVII века* (Ленинград, 1985); він же, *Самозванцы в России в начале XVII века* (Новосибирск, 1987); В. И. Буганов, *Крестьянские войны в России XVII-XVIII вв.* (Москва, 1976); Станиславский, *Гражданская война в России*, Jarema Maciszewski, *Polska a Moskwa: 1603–1618: Opinie i stanowiska szlachty polskiej* (Warszawa, 1964); В. Ульяновский, *Россия в начале смуты: очерки социально-политической и торжественно-источниковедения*, 2 ч. (Київ, 1993). Ульяновський також написав кілька праць про українські зв'язки Лжедмитрія I, зокрема: «Лжедмитрій I і Україна (політичні аспекти)», *Україна і Польща в період феодалізму* (Київ, 1991). – С. 73–85; *Лжедмитрий I и Украина*. Указатель архивных источников и материалов (Київ, 1991).

⁵⁷ Цит. за кн.: Харлампович, *Малороссийское влияние*. – С. 15–16.

⁵⁸ Див. публікацію уривків із «Казанского сказания» в кн.: *Восстание Ивана Болотникова*. Документы и материалы. (Москва, 1959). – С. 104–109, тут 104.

стьянския веры разбойников и губителей крестьянских». Він звинувачував повстанців у тому, що вони «святыя иконы обесчещишиа, церкви святые конечно обругашиа» і протиставляв їм «всех православных христиан», як він називав тих, хто виступав на боці Шуйського⁵⁹. Як ворогів православної віри сприймав Болотнікова та Ілью Горчакова (самозванця, що називав себе царевичем Пєгром) також автор написаного в 20-х роках XVII століття «Иного сказания»⁶⁰. Вже сам факт бунту проти царя, в очах тогочасної московської еліти, був достатньою підставою, щоб звинуватити повстанців у спробах замаху на всю православну віру.

За такою логікою, встановлення влади Міхаїла Романова в Москві та поступове її утвердження на периферії автоматично перетворювало все населення держави не тільки на царських підданих, але також на «православних християн». «Відступники», натомість, залишалися поза межами держави. Влітку 1616 року, після відновлення воєнних дій між Річчю Посполитою та Московією, цар наказав засилати на «литовський» бік вивідувачів із закликом до «руських людей» у польсько-литовській армії, щоб ті, пам'ятаючи про Бога та православну віру, не проливали християнської крові та переходили на бік царя. У відозві собору московських ієрархів, яку мали розповсюджувати вивідувачі, адресатів звернення було названо «отлучившимися благословения православными христианами, работающими в королевстве Польского государства» і трактовано як «відступників» від віри. «Не льстите себя, – йшлося у відозві, – что вы христиане: если четыре конца мира вопиют на мудрствующих с папою, то вы как будете христианами, поклоняясь зверю...?»⁶¹.

Навряд чи складене в такому дусі звернення справді могло заохотити його адресатів переходити на бік Московії, але в да-

⁵⁹ Див. публікацію уривків з грамот Гермогена з листопада 1606 року: там само. – С. 196–201.

⁶⁰ Див. публікацію уривків «Иного сказания»: там само. – С. 92–103, тут 92.

⁶¹ Цит за кн.: Соловьев, *История России с древнейших времен*, кн. 5. – С. 99. Пор.: Флоря, «Древнерусские традиции». – С. 194. Див. публікацію послань в кн.: *Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академии наук* (СПб., 1836, т. 3, № 327, 328).

ному випадку важливішим є переконаність авторів послання в тому, що «руські люди» на польсько-литовському боці не могли бути «християнами». Також цікаво, що автори послання (на відміну від грамот Гермогена) виводили «нехристиянство» своїх адресатів не стільки з того факту, що вони воювали проти царя («волею и неволею служите ищущим нашей погибели»), скільки з їхнього гаданого підпорядкування папі. Ієрархи представляють у своєму посланні вибір між «патріярхами з усім всесвітом» та «заходом із папою» і пропонують адресатам читати антипапські твори Кирила Єрусалимського, Стефана Зизанія та Мелетія Антіохійського. Той факт, що послання ієрархів було адресовано «руським людям», фактично відкидає гіпотезу деяких дослідників, ніби послання московського уряду було звернено до українців і білорусів у Речі Посполитій і знаменувало початок нового етапу у зовнішній політиці Московії⁶². Як свідчить тогочасне офіційне листування представників світської та духовної влади Московської держави, а також публіцистичні твори того періоду, етнонім «руські» вживали тільки щодо підданих Московського царя, тоді як руське населення Речі Посполитої називали «польськими» та «литовськими» людьми, а козаків – «черкасами»⁶³.

⁶² Див. оцінку послання в Бориса Флорі: «Древнерусские традиции». – С. 194. Харлампович (*Малороссийское влияние*. – С. 100) датував це послання 1613 роком і вважав, що його було адресовано уніатам. Татьяна Опаріна, приймаючи 1616 рік як дату послання, на загал, поділяє інтерпретацію Харламповича, вважаючи, що послання собору російських ієрархів було однією з перших оцінок Брестейської унії в Московській державі. Див. її праці: *Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии*. – С. 34–35; «Сприйняття унії в Росії XVII століття», *Держава, суспільство і церква в Україні у XVII столітті* (Львів, 1996). С. 131–164.

⁶³ Про чітке розрізнення між «руськими людьми» у сенсі підданих московського царя – з одного боку, та «литовськими людьми» й «черкасами» – з другого, в тогочасній московській кореспонденції свідчать, зокрема, документи про похід Петра Сагайдачного на Москву 1618 року. Наприклад, у грамоті царя Міхаїла Фьодоровича з жовтня 1618 року спостерігаємо чітку диференціацію між двома групами: «с черкасы боольшая половина русских людей полоненников, мужиков и робят, и жонак, и девок. И шли де с ними, меж их черкасских полков русские люди, мужики и робята, и жонки и девки верхи на шесть полков, а их де черкас, всех тыгчи и пять» (Див. ДРА.

Ієрархи погрожували своїм адресатам «вічною погибеллю» й тим, що їм не буде порятунку від «заступників російської церкви» термін, який, за тогочасною московською практикою, міг позначати тільки московську патріярхію. Згадки собору ієрархів про московських чудотворців Петра, Алексея та Іону також можуть свідчити, що послання було скеровано, насамперед, до колишніх підданих Московського царства та населення тих територій Смоленщини й Чернігівщини, які в результаті *Смути* опинилися під контролем Речі Посполитої.

Слід, однак, визнати, що в Московії початку XVII століття не існувало єдиного визначення того, хто саме був християнином. З одного боку, як показано вище, належність до «істинної християнської віри» була тісно пов'язана з ідеєю лояльності до московського царя. З другого боку, в Московії XVI століття усвідомлювали, що поза межами країни також існували православні, і підкреслювали роль московських великих князів і царів як єдиних незалежних православних володарів, про що найяскравіше свідчить znana фраза ченця Філофея про Москву як Третій Рим⁶⁴. Визнавали при царському дворі й повноваження східних патріархів. 1619 року московська влада охоче скористалася з послуг єрусалимського патріарха Теофана для висвяти свого нового патріарха Філарета (Романова).

С. 185). У листі воєводи Міхаїла Спешнева з листопада 1618 року зазначено, що ті, хто повернувся з полону «от литовских людей и руских воров» (тобто запорозьких козаків і підданих московського царя, які до них прилучилися), розповідали, що вони чули від «черкас и... казаков, что за ними идут большие литовские люди и руские воры». (Там само. – С. 190). Пор. Вживання термінів «польські», «литовські» та «руські» люди, а також «черкаси» в московських дипломатичних документах, які стосуються польсько-московських взаємин 1647–1648 років: РГАДА, фонд 79 («Сношения России с Польшей»), кн. 69, арк. 95, 95 зв.; кн. 72, арк. 2, 103 зв., 239 зв., 242 зв., 247 зв.; кн. 75, арк. 290–300.

⁶⁴ Про «теорію третього Риму» див.: Donald Ostrowski, *Muscovy and the Mongols. Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1580* (Cambridge, UK, 1998) – P. 219–243; Н. В. Синицина, *Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVII вв.)* (Москва, 1998). Огляд літератури з цієї теми подає David M. Goldfrank, «Moscow, the Third Rome», *Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History*, ed. Joseph Wiczynski (Gulf Breeze, Fla., 1981), vol. 23. – P. 118–121.

Однак, визнання належності до ширшого православного світу ще не означало, що московські еліти вважали цей світ цілком рівним собі та не підозрювали його в єресі. Це стосувалося як ставлення до «греків» – тобто східних ієрархів і духівництва, так і ставлення до православних з території Речі Посполитої. Підозри в правочірності тамтешніх русинів посилювалися за часів патріарха Філарета Романова. Провівши вісім років у польському полоні, зокрема, при дворі колишнього православного магната Лева Сапєги, який перейшов на католицизм, Філарет був добре поінформований про особливості релігійної боротьби в Речі Посполитій, де, як він згодом писав, було «багато незгод церковних». Сам факт співіснування православних з католиками та протестантами та релігійний плюралізм, який панував у польсько-литовській державі, був для Філарета не тільки нечуваною річчю, але й доказом того, що православні Речі Посполитої не дотримали істинної православної віри⁶⁵. У цьому він, очевидно, поділяв погляд московських ієрархів 1616 року про ушкодження віри «руських людей» у польсько-литовському війську.

Ставлення Філарета до православних Речі Посполитої вповні відображено в його *«Указе, како изыскивати и о самех бело-русцах»*, що його ухвалив Московський собор 1620 року. Цікавою є вже сама назва цього указу, оскільки православних мешканців українських та білоруських земель тут визначено не в державних категоріях («польські» або «литовські» люди), як це зазвичай робили в московських документах, а в етнічних – «білорусці». Позначення їх у релігійних категоріях (наприклад, «християни»),

⁶⁵ Див. докладніше про це праці Татяни Опаріної, *Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии*. С. 60–61, 63–65, 191; її ж, «Сприйняття унії в Росії». – С. 140–141. У вступі до «Указу», що його Філарет написав у формі пастирського послання, він так передає свої враження про перебування в Речі Посполитій: *«Понеже аз, смиренный Филарет, патриарх Московский и всея Руси, егда бых в Польском и Литовском государстве, и многая в них видя несогласия церковная. Мнози правила не соблюдают, да и во едином и бо оному у них у отца с детьми, и у мужа с женою, и у господина с рабы веры три или четыре, и ое держит в них веру христианскую, и инь новокрещенскую, и инь саскую, и ин арианскую и вкупе и бо на единой трапезе ядят и пиять и браком совокупают, а ини вкупе и молитву творят»* (Цит. за кн.: Опарина, *Иван Наседка*. С. 60).

як впливає з самого тексту «Указу», було просто неможливе: православ'я, або, в московських уявленнях, «християнство» польсько-литовської Русі було зіпсовано не тільки пануванням у Речі Посполитій католицизму та поширенням протестантизму, але також Берестейською унією, яку Філарет називав «ходінням двома шляхами». В указі проєднання православної («християнської») обрядовості та юрисдикційного підпорядкування Римові було представлено в такий спосіб: «А в якій у них церква, хоч вона й християнська, а молять Бога за папу, і така церква в них зветься унія»⁶⁶.

Православних Речі Посполитої також підозрювали в «обливанстві», тобто виконанні обряду хрещення через окроплення – як це було заведено в католицькій церкві, а не через потрійне занурення у воду, як це робили в Московській Русі – хоча навіть уніяти, а православні перших десятиліть XVII століття і поготів, не вживали окроплення. Московський собор 1620 року ухвалив рішення про перехрещування «обливанців», у тому разі, якщо вони переходять до Московської держави. Ухвали собору 1620 року щодо перехрещування були наслідком заперечення «гнучкої» практики – приєднання до православ'я не через перехрещування, а через миропомазання, як це було з дружиною Лжедмитрія I Маріною Мнішек та кількома польськими шляхтичами. Собор вирішив, що католиків можна тільки перехрещувати, і це означало, що їм відмовляли в належності до християнства. Те саме стосувалося і протестантів. Що ж до православних, то серед них пере-

⁶⁶ Цит за кн.: Опаріна, «Сприйняття унії в Росії». – С. 141. Як можна судити з московських записів розповідей українців і білорусів, які перетинали кордон, московська канцелярська практика аж до початку 30-х років XVII століття не вживала терміну «унія», визначаючи її, натомість, як католицьку або «лядську» віру. Див.: Флоря, «Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII століття». – С. 126–128. Борис Флоря трактує нерозрізнення між уніятською та католицькою церквами в московських писарів як нерозрізнення між католицизмом та унією серед самих православних українців і білорусів – вихідців з народних низів. На певну штучність такого підходу звернули увагу під час обговорення доповіді Бориса Флорі на четвертих Берестейських читаннях». Див. виступи Олега Турія та Ігоря Мицька в матеріалах дискусії: *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті*. – С. 141–143.

крещувати мали. крім «обливанців», також тих, чий священник поминав папу (тобто уніятів, або тих, кого хрестив православний священник, який згодом прийняв унію), і тих, хто ходив до причастія в католицькій церкві. Навіть той православний, який перебував поза підозрами в усіх вищезазначених провинах, міг приєднатися до московської церкви тільки після покаяння.

Крок собору щодо «обливанців» ставив під сумнів належність польсько-литовської Русі не тільки до православ'я, але навіть до християнства. Практично це означало, що «істинним християнином» міг бути лише той, хто жив у суто православній державі і не був зіпсований контактами з «нехристиянами»⁶⁷. Крім Московського царства, інших таких держав не було, отже, московське словництво того часу (в якому слово «християнин» стало синонімом слова «православний») відбивало поширений у тогочасній Московській державі погляд на світ, де поза московським православ'ям не могло існувати і християнства⁶⁸. Коли відбувався собор 1620 року, в Речі Посполитій православної церкви офіційно не було, а православна київська митрополія припинила своє існування (аж до осені 1620 року) не тільки де-юре, але й де-факто. Проте навіть після відновлення київської митрополії підозріле ставлення Московії до чистоти православ'я серед укра-

⁶⁷ Ще 1646 року московські чиновники заперечували проти можливих шлюбів між підданими царя та «польськими» й «литовськими» людьми. У переговорах з поляками вони твердили, що Московія була православною державою грецького закону. Але в Польщі та Литві є люди різної віри, тому не можна єднатися з ними в плоті і крові, бо це було б порушенням грецької віри. Див.: РГАДА, фонд 79 («Сношения России с Польшей»), кн. 69, арк. 95 зв.

⁶⁸ За оцінкою Тат'яни Опаріної, «в період правління патріарха Філарета уявлення про конфесійну винятковість переростали в переконання в конфесійній зверхності». Див. її працю: *Иван Наседка*. – С. 57–61 191. Руський православний священник і богослов Лаврентій Зизаній, який 1627 року провадив у Москві дискусії з «цензорами» свого «Катехизису», здивувався, коли на запитання, як московити називають свою віру, його опоненти відповіли, що називають її «Христовою вірою, що її передали Святі апостоли та підтвердили сім вселенських соборів». Це було загальнохристиянське визначення, тоді як прибулець із багатоконфесійної Речі Посполитої Зизаній домагався визначення, яке б відрізняло православних від представників інших християнських конфесій. Про це див.: Frick, «Zyzanij and Smotryc'kyj». – Р. 78–79.

їнців і білорусів не зазнало відчутних змін. У той самий час, коли Захарія Копистенський посилався в «Палінодії» на релігійну єдність Русі та Московії, в Москві цю єдність рішуче заперечували. У 1620-х роках, попри численні посольства та приїзди київських ієрархів до Москви, активно відбувалося перехрещування православних київської митрополії, а спроби київських богословів здобути московську апробацію для своїх творів і надрукувати їх у Москві породжували підозри.

У 1624 році, коли київський книжник Памва Беринда передав у Москві царю та патріярху чотири книжки київського друку, цей подарунок прийняли з подякою, надали милостиню, але ідею Беринди про спільні видання відхилили⁶⁹. Перебування Лаврентія Зизанія в Москві у 1626- 1627 роках з метою видання «Катехизису» добре демонструє не тільки ставлення московських «цензорів» до богословської традиції київської митрополії, але також небезпеки, які чигали на київських авторів у Москві. Хоча кінець кінцем патріярх Філарет таки схвалив «Катехизис», його перекладачі та цензори підозрювали Зизанія у впливах аріяства (щодо визначення суті святої Трійці), застосуванні ідей світської філософії (про устрій всесвіту) та підпаданні під вплив нових грецьких перекладів і писань. Зизанію довелося майже в усьому погодитися зі своїми опонентами. Кілька разів він стверджував, що прибув до Москви саме для того, щоб отримати настанови у справах віри, але ця капітуляція, судячи з логіки проваджених ним дискусій, не могла бути цілком щирою. Після дев'ятимісячного перебування в Москві Зизаній, найімовірніше, боявся, що його звинуватять у ересі з усіма наслідками, які з цього випливали⁷⁰.

⁶⁹ Див.: Харлампович, *Малороссийское влияние*. – С. 102; Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. – С. 524. Див. публікацію рекомендаційного листа Беринди від Іова Борецького до московських царя та патріярха: ВУР, Т. 1. – С. 48–49. Про ідею Беринди про спільні видання див.: Опарина, *Иван Наседка*. – С. 64. Серед книжок, що їх привіз Беринда, було також найсвіжіше київське видання: «Бесіди на діяння святих Апостолів» Йоана Златоустого. Памва Беринда разом з Іосифом Святогірцем поправив переклад «Бесід», що його зробив Гавриїл Дорофєйович. Див. опис видання в кн.: Запаско, Ісаєвич, *Пам'ятки книжкового мистецтва*, Т. 1, № 139.

⁷⁰ Текст дискусії московських «цензорів» із Зизанієм опубліковано під назвою «Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Ильєю и с правщиком Григорием по поводу исправления составленного

Перебіг дискусії над перекладом Зизанієвого «Катехизису» дає добре уявлення про етнічну, мовну та релігійну відстань між московською та польсько-литовською Руссю. Московські цензори «Катехизису», який було написано не церковно-слов'янською, а руською (старо-українською) мовою, зазначали, що вони цієї мови не розуміють, а головний представник Філарета в дискусії, впливовий при дворі князь Іван Борисович Черкаський, називав мову «Катехизису» «литовською». Інколи московські учасники дискусії називали її «польською»⁷¹. Застосований у назві «Указу» собору 1620 року етнонім «білорусці», очевидно, ще не набув поширення у Московії та явно поступався за популярністю політонімам «польські» та «литовські люди»⁷².

Показова також доля московського видання «Катехизису» Зизанія. Кінець кінцем, його з відповідними змінами надрукували в Москві в січні 1627 року, але за наказом Філарета цілий наклад вилучили, а за деякими даними, навіть спалили. 1627 рік

Лаврентием катехизиса» у виданні: *Летописи русской литературы и древности*, ред. Николай Тихонравов, Т. 2, (Москва, 1859). Огляд цієї дискусії подано в таких публікаціях: Харлампович, *Малороссийское влияние*. – С. 103–107; Frick, «Zyzanij and Smotryc'kyj». – Р. 67–93; він же, «Misrepresentations, Misunderstandings, and Silences». Р. 160–163. Невідомо, чи знав Зизаній про долю ув'язнених у Москві в XVI столітті Максима Грека та Ісаї Кам'янчина. Ближчим прикладом московської «опіки» над іноземними духовними могла бути для нього доля Йосифа Курцевича, якому дозволяли листуватися з батьківщиною тільки під наглядом московської цензури. (Див. про це: Харлампович, *Малороссийское влияние*. – С. 103).

⁷¹ Див.: Frick, «Zyzanij and Smotryc'kyj». – Р. 75.

⁷² Слід, однак, зауважити, що московські писарі вживали різні визначення щодо руськомовних та польськомовних листів із Речі Посполитої. Переклади листів, писаних руською мовою, зазвичай, позначали як «*список с белорусского листа*», а іноді як «*перевод с листа белорусского письма*». Переклади польськомовних листів позначали лише як переклади. Численні приклади цього див.: ВУР, Т. 1–3. Приклад вживання слова «перевод» щодо руськомовного листа див.: ВУР, Т. 3, № 213. Приклади чіткого розрізнення, яке робили московські дипломати між польською, «білоруською» та тогочасною московською канцелярною мовою, див. у звіті Василія Стрешнева про його місію до Речі Посполитої (1646): РГАДА, фонд 79 («Сношения России с Польшей»), кн. 71, арк. 266

був також позначений першою забороною київського видання у Москві. Цим виданням стало раніше засуджене київською митрополією «Учительне Євангеліє» Кирила Транквіліона-Ставровецького⁷³. Кілька десятків «Євангелій» було спалено в Москві у грудні 1627 року, а цар і патріарх заборонили своїм підданам купувати «литовські» книжки. Богословські книжки київського («литовського») друку воєводи вилучали в церквах та у мирян прикордонних міст і надсилали до Москви. Частина з них (зокрема, «Учительне Євангеліє» Ставровецького) згодом продавали московські агенти «за рубезжом», тобто в Україні та Білорусі⁷⁴.

Хоча московські можновладці й підозрювали польсько-литовську Русь у правдивості, протягом другої половини 20-х – початку 30-х років XVII століття вони нада ті підтримували тісні контакти з представниками київської митрополії та запорозького козацтва, надсилали милостиню для підтримки православних церков, монастирів і братств⁷⁵, а також зацікавлено спостерігали за релігійною боротьбою в Речі Посполитій, не відмовляючи тамтешнім православним у належності до християнства. Наприклад, у травні 1616 року московські воєводи повідомляли в Москву про боротьбу між «ляхами» та «крестьянами» в Речі Посполитій і зазначали, що «ляхи» «многие крестьянские церкви порушили и зделали костелы, [...] и видя то, крестьяня послали от себя семь князей в Черкасы, чтоб их веру ляхи не порушали, чтоб им против ляхов стояти за один»⁷⁶. Навесні 1620 року дяк Іван Грамотін

⁷³ До справи заборони «Євангелія» в Москві прямий стосунок мав один із київських духовних, який дав на нього негативну «рецензію». Див. докладніше про це: Харлампович, *Малороссійське впливие*. – С. 108–112.

⁷⁴ Див. відписку рильського воєводи з цього приводу від 12 грудня 1630 року в кн.: ВУР, Т. 1. – С. 90–92. Заборона читати київські видання поширювалася навіть на таких високопосадових «вихідців на царське ім'я», як суздальський архієпископ Йосиф Курцевич. 1629 року йому довелося виправдовуватися перед царем за те, що він прийняв передану з України друковану книгу. (Див.: Харлампович, *Малороссійське впливие*. – С. 103, 112–113).

⁷⁵ Див. листування православних Речі Посполитої з Московією у справах пожертв на храми, монастирі та братства з другої половини 20-х років XVII століття в кн.: ВУР, Т. 1, № 25, 33, 34, 41, 42.

⁷⁶ Див.: ДРА, Т. 1. – С. 92, пор. С. 100.

особливо цікавився в козацького посольства до Москви, чи польський король «*на их веру хочет наступати*» і чи «*на их веру... какова посяганья нет ли*»⁷⁷.

Найцікавішим і найнесподіванішим у запиті Грамотіна є те, що лише за два роки до того, коли козаки Петра Конашевича-Сагайдачного брали участь у польській кампанії проти Московії, в царських грамотах їх було названо «*разорители веры крестьянской*»⁷⁸. Закликаючи донських козаків виступити проти запорожців, які робили рейд територією Московської держави, цар Міхаїл Фьодорович писав:

только запорожские черкасы польские города [тобто міста на кордоні з Польщею] разорят . . . и вера наша хрестьянская в тех местех попрана будет, и церкви Божии и монастыри, где гробы родителей ваших и где вы сами для душ своих вкладчики, все разорится и будет безпамятно⁷⁹.

Звертаючись до іншого загону російських козаків, цар закликав, щоб вони «*служили за святые Божии церкви и за святую истинную православную крестьянскую веру. И за нас и за все крестьянство против литовских людей и черкас...*»⁸⁰. Ясно, що як і у випадку з «*руськими людьми*», «*черкаси*» припиняли бути християнами, коли піднімали зброю проти московського царя. Але щойно ворожнеча минала та козаки, як це було у випадку з посольством 1620 року, пропонували свою службу цареві, вони знову поверталися до лав «*християн*» і московські дипломати навіть цікавилися, чи не було їм утисків у їхній вірі від польського короля.

Як виглядає, у зовнішній політиці Московії було два протилежні підходи: «*ідеалістичний*» або ж ультра-православний, який не визнавав існування «*християнства*» поза межами царської держави, та прагматичний, спрямований на пошук потенційних союзників у некаатолицькому світі та готовий використовувати

⁷⁷ Див. публікацію документів, пов'язаних із перебуванням козацького посольства на чолі з Петром Одинцем у Москві: там само – С 246; ВУР, Т. 1. С. 3–7, 14–15.

⁷⁸ ДРА, Т. 1. – С. 161, 162, 165.

⁷⁹ Там само. – С. 133.

⁸⁰ Там само. – С. 139, пор. С. 152, 154

у власних інтересах православну опозицію в Речі Посполитій. З погляду цього другого підходу православні виглядали цілком правовірними та вартими підтримки в їхній боротьбі з католицькою державою⁸¹. Коли посольство на чолі з Ісакієм Борисковичем, яке провадило переговори в Москві в січні 1625 року, нарікаючи на переслідування православ'я, попросило надати московську допомогу козакам і прийняти їх під царську протекцію, князь Черкаський і дяк Грамотін не заперечували проти самої ідеї втручання Московії в справи сусідньої держави задля захисту православія. Водночас Московія тоді була ще не готова до конфлікту з Річчю Посполитою, і у військовій допомозі посольству відмовили, посилаючись на те, що, як сказано в московській документації, *«та мысль и в самих вас еше не утвержена и о том укрепления меж вас ещо нет»*. Попри негативну відповідь, київських духовних, однак, запевнили, що *«царское величество и святейший патриарх будут о том мыслить, как бы православную веру и церкви Божию и вас всех от еретиков в избавление видети»*⁸².

Відповідний час для *«избавленья»*, на думку московської влади, надійшов, очевидно, восени 1630 року. Тоді Московська держава готувалася до нової війни з Річчю Посполитою, і при царському дворі було вирішено піти шляхом, що його вказала шведська дипломатія, і використати релігійний фактор, залучивши на бік Московії українське козацтво. У стосунках з козаками, які займали, залежно від обставин, то пропольську, то антипольську позицію, московські кола намагалися діяти не прямо, а через київських духовних⁸³. Саме через них було вирішено пере-

⁸¹ У грудні 1622 року путивльські воєводи, які допитували посланців Ісаї Копинського, писали до Москви, що *«поляки де крестьянскую веру хотят теснить вскор»*. (Див.: ВУР, Т. 1. С. 28–29).

⁸² Див. публікацію уривків з переговорів у Москві: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 7. С. 523. Цими неповними матеріялами запису авдіччії Борисковича (РГАДА, фонд 124, 1625 год, дело 1) користувався також Боріс Флоря. Див. його нарис: *«Древнерусские традиции»*. С. 208–210.

⁸³ Показово, наприклад, що коли в серпні 1631 року, відповідаючи на запит уряду, московський агент Грігорій Гладкій пропонував відвести шведських посланців прямо до гетьмана Тимофія Стурендаренка, від «государів» вийшов наказ вести їх до Ісакія Борисковича, Андрія Боретського або інших київських духовних, які відвели б їх згодом до козаків,

дати запорожцям царські грамоти та листи східних патріархів із закликом «уклонитися» московському цареві⁸⁴. Царські та патріярші грамоти були важливою ознакою готовності московської еліти розіграти православну та козацьку карти в конфлікті з Річчю Посполитою. а те практичний результат цієї акції в підсумку виявився мізерним. Ісакій Борискович, до якого потрапили грамоти після смерті Борецького, передав їх Петрові Могилі, який грамоти козакам не переслав, а Андрієві Борецькому який про них розпитував, начебто заявив: «достойний ти з цими грамотами кола»⁸⁵.

Під час Смоленської війни 1632-1634 років, ініціатором якої з московського боку був сам патріярх Філарет, московський уряд зробив спробу якщо не перетягти на свій бік, то принаймні нейтралізувати українське козацтво. Ще перед початком військових дій прикордонним воєводам було наказано не зачіпати місцеве населення по той бік кордону (як це завжди робили перед початком війни), а навпаки, спробувати схилити його на царський бік.

але не йти самим до реєстровців. (Див.: Соловьев, *История России*, кн. 5. – С. 137).

⁸⁴ Див. про це: Флорія, «Древнерусские традиции». – С. 215. Мабуть, «найсвіжіше» на той час нагадування про готовність козаків перейти на царську службу, якщо вони не зможуть протистояти полякам, приніс до Московської держави син митрополита Борецького Андрій, якого розпитували в Путивлі місцеві воєводи в серпні 1630 року. (Див. *ВУР*, Т. 1. – С. 86–87). Про передачу козакам листа від ерусалимського патріярха Теофана з закликом захищати віру та прийняти підданство Москви згадував у Путивлі в травні 1630 року посланець патріярха грек «Андрей». Див. публікацію «распросных речей» «Андрея»: В. N. Floria, «New Evidence on the 1630 Zaporozhian Cossack Uprising», *HUS*, vol. 16, nos. 1–2 (June 1992): 167–173, тут Р. 172–171.

⁸⁵ Див. переказ звідомлення Грігорія Гладкого в кн.: Соловьев, *История России*, кн. 5. – С. 137. Зі звідомлення Гладкого випливає, що восени 1631 року він передав Андрієві Борецькому ще одну царську грамоту, про зміст якої ми не маємо жодних відомостей. Московська пропаганда на козацькому прикордонні, очевидно, сприяла атмосфері, яка утворилася на козацькій раді 1631 року в Черняхівій Діброві, де митрополит Копинський заявив, що як не вдасться встояти проти поляків, духовні перейдуть до Московської держави. Частина козацтва мала аналогічні плани. Див. звідомлення путивльських воєвод з жовтня 1632 року в кн.: *ВУР*, Т. 1. – С. 124.

У січні 1633 року на Чернігівщину, куди на той час увійшли московські війська, було навіть надіслано грамоту, яка забороняла місцевим прихильникам Московії нападати на «черкаські міста», оскільки «*черкасы стоят за веру против еретиков... и за то у них с польськими людьми за веру бои были великие да и ныне есть*»⁸⁶.

Релігійна агітація та обережність московської політики справді вплинула на настрої козаків на початку Смоленської війни, але не змогла втримати козацтво від участі у війні на її вирішальній стадії. Козаки спочатку справді намагалися не брати участі в боях з московськими військами, тиснучи в такий спосіб на Річ Посполиту та вимагаючи обрання на польський престол прихильного їм королевича Владислава⁸⁷. Ситуація, однак, змінилася після обрання Владислава – козаки повною мірою взяли участь у війні з Московією. Крім того, розігрування релігійної карти, до якого вдався Філарет, у підсумку мало негативні для Московії наслідки. Остерігаючись релігійної пропаганди з Московії та потребуючи козацької підтримки й лояльності в новій війні зі східним сусідом, польська влада виявилася поступливішою в справі «заспокоєння народу руського релігії грецької» та, як було показано вище, пішла на легалізацію православної ієрархії. Ця зміна була не на користь Московської держави не тільки з огляду на участь козащини в Смоленській війні на польському боці, але й через усунення з митрополії прихильного до Московії Ісаї Копинського та заміну його на королівського кандидата Петра Могили, який, власне, і благословив козаків на війну з православним сусідом.

Програш Московської держави в Смоленській війні, легалізація православної ієрархії в Речі Посполитій та укріплення на київській катедрі Петра Могили призвели до охолодження відносин між Києвом і Москвою. Смерть патріярха Філарета також не поліпшила, як можна було б сподіватися, відносин між двома православними центрами. Щодо православних українців та білорусів надалі провадили його курс, тільки в деяких випад-

⁸⁶ Цит. за кн.: Флоря, «Древнерусские традиции». – С. 216. Опубліковано у виданні: *Акты Московского осударства*, Т. 1, № 148.

⁸⁷ Див.: Флоря, «Начало Смоленской войны и запорожское казачество». – С. 443–450.

ках це робили послідовніше та без будь-яких реальних надій на використання релігійного фактора в майбутній війні проти Польщі, як це було за Філарета. Продовження старого курсу слід вбачати і в тому, що 1639 року в Москві було опубліковано «Требник», який містив текст «Указа како изыскивати и о самех белорусиех». У «Требнику» позицію Філарета щодо невизнання неправославних хрещень було підтверджено також аргументом київського походження – передруком Печерського видання Номоконану, окремі статті якого рекомендували перехрещувати тих, хто переходив на православ'я⁸⁸. Отже, з Києвом воювали його ж виданнями.

Ставлення московського духовництва до Києва почало змінюватися лише в середині 1640-х років. Сходження на престол 1645 року нового царя Алексея Михайловича призвело до зростання авторитету в церковних справах царського духовника Стефана Воніфатьєва, який протистояв впливам прихильника традиційної лінії – патріярха Йосифа. Воніфатьєв оточив себе гуртком людей (до якого належав і майбутній патріярх Никон), котрі, почавши з боротьби за «давнє благочестя», поступово перейшли до програми реформ московського православ'я на шляху кофесіялізації та пристосування до практик, поширених на той час у київській митрополії та на грецькому Сході. Новий курс московських еліт не був спонтанним – ґрунт для нього підготувало знайомство московських «західників» 1620-1630-х років, зокрема, князя Івана Хворостініна та поетів Печатного приказу, з тогочасними руськими творами⁸⁹.

⁸⁸ Див.: Харлампович, *Малороссийское влияние* С. 113; Опарина, *Иван Наседка*. – С. 65, 215–216.

⁸⁹ Про зміни в московській релігійній культурі в першій половині XVII століття див.: Paul Bushkovitch, *Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York and Oxford, 1992). – Р. 128–149. Костянтин Харлампович дотримувався погляду, що поштовхом до «відкриття» московського православ'я до грецької вченості стала неспроможність московських богословів провадити полеміку нарівні з лютеранськими богословами під час дискусій щодо можливого шлюбу данського королевича Вальдемара з великою княжною Іріною. Перші кроки реформ, що їх розпочала царська влада, на думку Харламповича, відповідали пропозиціям, які зробив московському урядові в 1645–1646 роках палеопатраський митрополит Теофан. (Див.: Харлампович, *Малороссий-*

Однією з перших ознак тих змін, які почалися в Москві щодо богословської традиції київської митрополії стало видання 1648 року за участі Стефана Воніфатієва «Книги о вере» – перекладу рукописного збірника київського походження, ґрунтованого на «Книзі про віру» Азарія та «Палінодії» Захарія Копистенського, перу якого часом приписують і твір Азарія. Того самого року вийшло друком інше видання київського походження – «Грамматика» Мелетія Смотрицького (без зазначення імені автора, який перейшов на унію). 1649 року в Москві було надруковано «Собрание краткое науки об артикулах веры» – катехизис Петра Могили та Ісаї Трофимовича-Козловського за його київським виданням 1645 року. Отож, Московія за посередництва київського катехизису відчиняла двері до ширшого православного світу⁹⁰.

Досить симптоматичним для тогочасного московського ставлення до київського православ'я була поведінка влади щодо Адама Кисля під час його посольського візиту до Москви 1647 року. Прикордонних воєвод поінформували з Москви, що Кисіль належав до «християнської православної віри грецького закону», а отже, йому слід було дозволити молитися в православних церквах на шляху до столиці. Єдиним обмеженням щодо Кисля та його одновірців з дипломатичної місії було заборонення відвідувати собори в містах. Ймовірно, це був радше прояв політики «quid pro quo» щодо офіційних представників Речі Посполитої, чий уряд заборонив московським послам відвідувати православні собори в Польсько-Литовській державі, аніж дискримінація щодо руських православних. Навіть цю заборону згодом зняли, оскільки Кисілеві та його супутникам – православним шляхтичам і духовним особам – було дозволено відвідати службу в Успенському соборі Кремля, де їх благословив патріарх Йосиф. Рівень

ское влияние. – С. 117, 119). Про дискусії у справі шлюбу та їх вплив на сприйняття київського богослов'я в Москві див.: Опарина, *Иван Наседка.* – С. 219–221.

⁹⁰ Див.: Харлампович, *Малороссийское влияние.* С. 117. Про видання «Книги о вірі» в Москві див. спеціальний розділ у праці Тат'яни Опаріної, *Иван Наседка.* – С. 245–286. Див. також її статтю: «“Да в люди ту книгу казать не для чего”»: библиотека Симона Азарьина и отношения к украинно-белорусской книжности в России первой половины XVII в.», *МУ* № 4 (Київ, 1995). – С. 86–102.

московського етно-конфесійного мислення того часу ілюструє той факт, що московські писарі, які повідомляли про візит Кисіля та інших православних русинів до Успенського собору, не пов'язували їхню релігійну належність з етнічною ідентичністю, називаючи їх поляками⁹¹.

Не менш важливою ознакою змін у ставленні московської влади до київського православ'я було те, що восени 1648 року цар Алексей Михайлович начебто відгукнувся на пропозиції київських богословів попередніх десятиліть про співпрацю та звернувся до чернігівського православного єпископа Зосими Прокоповича з проханням надіслати до Москви двох вчених ченців: Арсенія Сатановського та Дамаскіна Птицького. Згодом він повторив це прохання в листі до київського митрополита Сильвестра Косова, де, зокрема, зазначив, що

учители священноиноки Арсений да Дамаскин Птицкий божественнаго писания ведущи и елинскому языку навичны, и с еллинского языку на словенскую речь перевести умеют, и латинскую речь достаточно знают, а нашему царскому величеству такие люди годны⁹².

Як впливає з іншого московського документу того часу, йшлося про «*справку Библии греческие на словенскую речь*»⁹³. Ченці Арсеній Сатановський та Єпифаній Славинецький, що їх відрядив Косов, прибули до Москви вже в серпні 1649 року⁹⁴.

⁹¹ Див. московські матеріали про посольство Кисіля: РГАДА, фонд 79 («Сношения России с Польшей»), кн. 72, арк. 107 зв. – 109, 300–301 зв.

⁹² Харлампович, *Малороссийское влияние*. – С. 119–120. Див. текст царської грамоти до Косова в кн.: ВУР, Т. 2. – С. 196–197.

⁹³ Див. справу про видачу жалування київським монахам в кн.: ВУР, Т. 1. – С. 238–241.

⁹⁴ Разом Славинецький і Сатановський підготували російську версію латино-слов'янського словника, що його Славинецький ск тав у Києві 1642 року. Словник залишився в рукописах і був опублікований тільки 1968 року в Римі та 1973 року в Києві. Дамаскін Птицький, про якого йшлося в листі царя до київського митрополита, приїхав до Москви 1650 року. Московські «традиціоналісти» сприймали прибуття київських ченців з відвертою ворожістю. Славинецький заснував 1653 року греко-латинську школу в Чудовому монастирі, був активним учасником церковних реформ патріярха Никона. За 26 років перебування в Москві він написав близько 150 праць. Доля Арсенія Корецького-Сатановського трагічніша та демон-

Починалася справді нова ера в ставленні Московії до київського православ'я. Конфесіялізація московського православ'я вимагала поправки московських богослужбових текстів відповідно до грецьких «оригіналів», і київські богослови були тут дуже доречні.

Як ми вже зазначали, підхід Московії до православного світу характеризували дві протилежні тенденції. Першу позначала відкритість щодо закордонного православ'я, що виявлялося в підтримці іноземних православних церков і духовництва, яку надавав царський двір. Друга знайшла вияв у політиці ізоляціонізму, яка у своїх крайніх проявах схильна була розглядати кожного православного поза межами православної держави як меншовартісного християнина. Ізоляціонізм панував після *Смути*, визначаючи релігійне та значною мірою політичне мислення за часів патріярха Філарета. Політика ж відкритості вповні проявилася за царювання Алексея Михайловича та патріярха Никона. Тоді московське православ'я не тільки відкрилося до зовнішніх православних впливів, але й реформувало власну літургію та церковні практики для того, щоб долучитися до ширшого православного світу. Якщо в 1620-х роках утвердження підозрілого ставлення до київського православ'я було пов'язане із захисною реакцією Московії на інтервенцію католицької Польщі та протестантської Швеції, то поліпшення цього ставлення в 1640-х роках явно збігалось з переоцінкою відносин Московії з православним Сходом.

струє небезпеки, які чигали на київських ченців у Москві. 1653 року, попри цареву обіцянку дозволити йому вільно від'їхати до Києва, Сатановського заслали до монастиря. Про діяльність Славинецького та Корецького-Сатановського див.: Харлампович, *Малороссийское влияние*. – С. 119–146; Эйнгорн, *О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством*. – С. 39–40; И. Ротар, *Епифаний Славинецкий, литературный деятель XVII в.* (Київ, 1900, відбиток з КС, Т. 19 (1900), № 10. – С. 1–38, № 11. – С. 189–217); Про проповідницьку діяльність Славинецького в Москві див.: Paul Bushkovitch, *Religion and Society in Russia*. – Р. 152–160; вступну статтю В. В. Німчука до видання: *Лексикон латинський Є. Славинецького. Лексикон словено-латинський Є. Славинецького та А. Корецького-Сатановського*. Підготовка та видання В. В. Німчука. (Київ, 1973). – С. 5–58. Про роль київських ченців у поширенні ідей гуманізму в Московії див. Max J. Okenfuss, *The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia: Pagan Authors, Ukrainians, and the Resiliency of Muscovy* (Leiden, New York, and Koln, 1995). – Р. 45–63.

Релігійна дипломатія

Початок повстання під проводом Богдана Хмельницького навесні 1648 року перевів відносини між Московією та козащиною в інше річище, де релігійна тема була тісно пов'язана з питаннями військового та політичного характеру. Залежно від успіхів чи невдач повстання справа московської підтримки набувала більшого чи меншого значення в козацько-московському діалозі, але релігійна тема завжди була в ньому присутня. Як правило, вона ніколи не домінувала в цих відносинах, але майже завжди відображала динаміку козацько-московських переговорів⁹⁵.

Головні параметри майбутнього козацько-московського діалогу було визначено вже в першому листі Хмельницького до царя з 8 червня 1648 року. Релігійна тема посідала тут перше місце, відкриваючи шлях до обговорення цілком конкретних питань військово-політичного характеру «Пришло нам твою царскую велможност відомим учинити о повоженю віри нашеє старожитной греческой, за которую з давних часов і за волности свої криваве заслужоніє, от королей давних наданіє помираєм и до тих час от безбожных ариян покою не маєм»⁹⁶ – йшлося в листі. Ближче до кінця послання гетьман знову повернувся до релігійної теми: «Зичили бихмо собі самодержца господаря такого в своєй землі, яко ваша царская велможност, православний хрестиянский цар, азали би предвічноє пророчество от Христа Бога нашего ісполнилось, што все в руках его святоє милости»⁹⁷. Спосіб, у який Хмельницький пропонував здійснити пророцтво, був простий: цар мав атакувати Польщу зі свого боку, а козаки – зі свого. Йшлося, отже, про вступ Московії у війну з Польщею на боці повстанців, а посилення на захист «грецької релігії» та пророцтво про встанов-

⁹⁵ Про історію українсько-російських відносин під час Хмельниччини див. Ф. П. Шевченко, *Політичні та економічні зв'язки України з Росією в середині XVII ст.* (Київ, 1959); В. А. Голобуцкий, *Дипломатическая история освободительной войны*; Флоря «Древнерусские традиции». – С. 226–238; Hans-Joachim Torke, «The Unloved Alliance». – Р. 44–48.

⁹⁶ ДБХ. – С. 48.

⁹⁷ Там само. – С. 49.

лення влади православного царя мали переконати Москву саме до такого кроку⁹⁸.

Релігійна тема посідала важливе місце і в листі Богдана Хмельницького до хотомизького воєводи Семьона Болховського, в якому гетьман намагався запобігти можливим спільним діям Московії та Речі Посполитої проти козаччини. Хмельницький починав свого листа в такий спосіб: «Не сподівалихмося того по царському величеству великого царя і князя Алексія Михайловича і по вас самих, православних християн, шtbody есте на віру нашу християнскую, однакую з вашою, міли наступоват, а на нас ляхом памагат»⁹⁹. Гетьман, отже, стверджував принцип релігійної єдності польсько-литовської та московської Русі та вказував на неприродність війни між одновірцями. Така постановка питання була майже неприйнятна для Московії раніше, але часи змінювалися, і Алексій Михайлович згодом дав знати, що він згідний із твердженням Хмельницького про єдність віри.

У чернетці листа, яку цар надіслав воєводи Плещееву в липні 1648 року з наказом скопіювати та переслати від свого імені Богдану Хмельницькому, царська канцелярія зазначала, що козаки можуть не боятися нападу з московського боку, та і в Москві не чекають від них жодних неприємностей, бо *«вы с нами одное православные християнские веры»*. Чутки про союз Московської держави з поляками проти Хмельницького було відки-

⁹⁸ Відправлений того самого дня лист Хмельницького до севського воєводи Замятні Леонтьєва мав більш діловий характер, не зачіпав справи віри та продовжував традиційну для запорозьких стосунків з Московією тему козацького «служіння» цареві: «як з давна предкове наші з Войска Запорозького, цару его милості, вшелякую доброчинност чинили, і тепер при том стоїмо». (Там само. – С. 51.).

⁹⁹ Там само. – С. 54. Тема спільности релігії була провідною, якщо не єдиною ідеологемою, яку використовував Хмельницький для залучення Московської держави на свій бік. Її добре представлено в листі Хмельницького до путивльського воєводи Нікіфора Плещеева з 11 липня 1648 року, де гетьман писав: «Не сподівалихмося того по вас, шtbody есте ляхом, недовіркам на нас православних християн, на братю свою, помочи войсками своїми давали». (Там само. – С. 57). У листі до того самого адресата з 24 липня Хмельницький підсилив свою аргументацію погрозами на московську адресу: «Єстли собі того будете зичити, жеби есте на нас, на свою віру православную християнскую міли міч подняти, а ми будем бога прохати, жtbody так же потіхи не однесете, як і хто інший латво нам, кулко бившиися mezi со-

нуто як безпідставні і з цього приводу зазначено: *«то нехто вмес- тил вам неприятель христіянские веры, хотя тем в православной христіянской вере ссору учинить»*¹⁰⁰. Отже, лист приймав ідею Хмельницького про релігійну єдність без будь-яких зауваг чи обмежень і так само приймав нові рамки діалогу з козащиною, що його визначала відтак не тільки традиційна ідея козацької служби цареві, але й ідея православної солідарності. Водночас, у практичній сфері московська політика надалі орієнтувалася на уникнення війни з Польщею, і цар у своїх листах до Хмельницького закликав гетьмана примиритися з Річчю Посполитою, *«чтоб больши кровь христіянская не разливалась»*¹⁰¹.

Ідею конфесійної єдності православного світу, яка відіграла важливу роль у встановленні діалогу між Хмельницьким та Московією влітку 1648 року, підсилив в оточенні гетьмана єрусалимський патріарх Паїсій наприкінці того самого року. Так само, як колись патріарх Теофан намагався поширити конфесійний спосіб мислення серед козаків і забороняв їм воювати з православною Московією, тепер Паїсій намагався переконати козацького гетьмана у згубності союзу з татарами-мусульманами та благодатності спілки з Московією. Згідно зі звітом Паїсія в Москві, він

бою помирится, а помирившись, на вас обернутя, же за зраду Вашу Бог вас потлумит». (Там само. – С. 64). Отримавши від хотомизького воеводи Болховського повідомлення, що московські війська не збираються виступати проти повстанців, Хмельницький подякував воеводі, знову згадавши про спільність віри: «За такую братскую любовь, же сте ся до нас одозвали... с приязню і любовію христіянскою нашей православной віри, же ляхом на нас помагат не хочете, велико вам за тоє дякуєм». (Там само. – С. 65).

¹⁰⁰ Див.: ВУР, Т. 2. – С. 57. Про датування листа див.: Заборовський, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 22- 23, 287. Схожі слова було повторено у «взірцевому» листі до Хмельницького з серпня 1648 року. Див.: ВУР, Т. 2. – С. 74.

¹⁰¹ Див. переказ царської грамоти в листі-відповіді на неї Богдана Хмельницького з 8 лютого 1649 року кн.: *ДБХ*. – С. 94. Судячи з тогочасної московської термінології, йшлося про пролиття не христіянської крові взагалі, а тільки православної крові. Хмельницький у своїх листах до царя також уживав термін «христіяни» в значенні православних, але у своїй кореспонденці з представниками польської влади він уживав термін «христіянин» у західному сенсі цього слова, тобто як термін, що охоплював усіх представників христіянської релігії, від православних та католиків до представників різних відламів протестантизму. Пор. використання теми «пролиття крові христіянської» в його листах з 1648 року в кн.: *ДБХ*, № 6, 7, 8, 9, 19, 20, 23, 25, 26, 28 тощо.

закидав гетьманові, що *«он, человек крестьянские веры, а сложась с бусурманы, многие христианские крови пролил, а ему де было о том мочно сослатца с царским величеством»*. Гетьман виправдовувався тим, що поки він писав би до царя, поляки вже б розбили козаків і винищили православ'я, тоді як він разом з татарами виступив проти поляків і захистив православну віру¹⁰². Хмельницький, звісно, не збирався відмовлятися від союзу з Кримом, але, мабуть, був дуже радий чути від патріярха таку агітацію на користь православного союзу. Приймаючи патріярха та виявляючи до нього пошану, він намагався, очевидно, не тільки надати легітимності своїй новонабутій владі, як ми про це писали вище, але також скористатися з послуг Паїсія у своїх контактах з Московією.

Завдяки перебуванню Паїсія в Москві, козацька дипломатія справді досягла неабиякого успіху. По-перше, патріярх запевнив царську авдієнцію для козацького посольства на чолі з Силуяном Мужилівським, яке за інших обставин не мало б шансів побачитися з царем, а отже, піднести взаємини між двома сторонами на найвищий рівень. По-друге, сам Паїсій виявився переконаним і наполегливим прибічником союзу Хмельницького з Московією¹⁰³. Згідно з московською документацією про перебування Паїсія в Москві, Хмельницький просив патріярха, насамперед, клопотатися перед царем, щоб той взяв Військо Запорозьке *«под свою государскую руку»* і *«помочь учинил ратными людьми»*¹⁰⁴.

¹⁰² Див. публікацію документів про перебування Паїсія в Москві в кн.: ВУР, Т. 2. – С. 92.

¹⁰³ Цікаво, що сам Паїсій був незадоволений результатами своєї місії та нарікав Арсенію Суханову, що цар відмовився вступитися за Хмельницького. (Див.: Н. Ф. Каптерев, *Характер отношений России к православному Востоку*. – С. 357).

¹⁰⁴ ВУР, Т. 2. – С. 93. Ці записані в Москві заяви Паїсія цілком перегукуються з ідеями, висловленими Хмельницьким у його першому листі до царя, де він писав, що хотів би мати над собою такого государя, як Алєксєй Міхайлович, та просив у нього військової допомоги. Хмельницький у листі-відповіді з лютого 1649 р. , як і перед тим, робив наголос на релігійній темі, писав про те, що поляки *«несколько городов христиан высекли, попов и чернцов имаючи рубят и розные муки, яко Ирод чинят»*. Він також розвивав тему «пророцтва», висловлену в першому листі до царя: *«чтоб иновѣрцы западные под нозе твоего царского и всего православия покорились»*. На практичному рівні йшлося про вступ Московської держави у війну проти Речі Посполитої на смоленському напрямі. (ДБХ. – С. 94).

Паїсій повідомив царя про це дипломатичне доручення від гетьмана, але відповіді не отримав, і вже перед від'їздом з Москви ще раз нагадав придворним про те, що *«государева де указа о том не учинено»*. Царське рішення було оголошено через три дні (9 травня 1649 р.) і містило головні напрями та аргументацію московської політики щодо Хмельниччини, що зберігали чинність до 1653 року.

Як саме виглядає московська політика щодо козацького повстання на підставі царської відповіді? Патріярху повідомили, що цар не може послати війська на допомогу Богдану Хмельницькому або прийняти Військо Запорозьке з землями під свою владу, через існування *«вечного dokonчания»* з Річчю Посполитою. Водночас було зазначено, що в тому разі, як Хмельницький і козаки самі визволяться з-під влади короля й захочуть бути в підданстві у царя, він зможе їх прийняти під свою *«высокую руку»*, оскільки це не буде порушенням *«вечного dokonчания»*. Крім того, патріярха запевнили, що цар готовий приймати козаків на своїй території: *«будет черкасом от поляков за православную христианскую веру учинитца теснота и гоненье, а пойдут они в царского величества сторону»*. Це була єдина згадка про релігію у відповіді, яку отримав патріярх. Отож, цар як християнський володар не міг порушити присяги щодо католицького монарха, але задля захисту православ'я готовий був приймати козаків у своїй країні. Паїсій начебто, погоджуючись з позицією царя щодо *«докончания»*, зазначив, що не знав про існування мирного договору, і що *«и сам то знает, что ему великому христианскому государю его царскому величеству, того вечного утверждения по делу нарушитъ немочно, а надобно остерегати, а казаки де запорожские люди простые, говорят не знают ничего»*¹⁰⁵. Позиція московського уряду у відповіді патріярхові Паїсію згодом стала лейтмотивом офіційного московського ставлення до козацтва, і її було вповні розвинуто в царських листах і документції московських посольств на Україну¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Див.: ВУР, Т. 2. – С. 100–101.

¹⁰⁶ Див., наприклад, царську грамоту до Хмельницького з 13 червня 1649 року в кн.: ВУР, Т. 2 – С. 208–209; наказ послу Грігорію Неронову з вересня 1649 року (там само. – С. 258) тощо.

Козацька дипломатія також мала цілком визначену тактику і стратегію у своїх контактах з Московією: наголошуючи на ідеї релігійної єдності, вона постійно домагалася виступу царських військ на театр воєнних дій¹⁰⁷. Висуваючи власні аргументи, козацтву, однак, доводилося провадити діалог у параметрах офіційної московської позиції. Наприклад, коли царський посол Грігорій Унковський на переговорах із Богданом Хмельницьким навесні 1649 року заявив, що цар готовий прийняти Військо Запорозьке під свою владу, якщо воно саме визволиться від поляків, гетьман запропонував своє розв'язання легалістичної проблеми порушення «вечного докончання». Він, зокрема, сказав, що козаки присягали та «хрест цілували» тільки Владиславові, нового короля – Яна Казимира вони не обирали, не коронували і йому не присягали, а тому «*мы волею Божиєю тем от них стали свободны*». Аргумент цей був цілковито штучний, адже козаків не допустили до обрання не тільки Яна Казимира, але й Владислава IV, проте московської посол, очевидно, не міг заперечити проти такої заяви гетьмана¹⁰⁸.

Як свідчать бесіди Богдана Хмельницького з колишнім секретарем патріярха Філарета старцем Арсенієм Сухановим (1650 рік), козацька дипломатія мала також інший варіант розв'язання проблеми «вечного докончання» та хресного цілування, що його начебто не наважувався порушити Алексей Михайлович. Хмельницький намагався переконати Суханова, що як цар сам не порушить миру, то поляки зроблять це перші, оскільки папа «*их разрешает во всяких клятвопреступлениях*», і якщо цар вважає це за гріх, то його розгрішать і будуть за нього молитися всі чотири вселенські патріярхи зі своїми соборами. Далі Хмельницький намалював картину релігійного протистояння, де у двобої за визволення церкви Божої на одному боці виступав папа, а на другому – вселенські патріярхи. Хмельницький також намагався спокусити Суханова ідеєю всесвітньої православної держави, зазначаючи, що «*всеи благочестиви того желают – грецы и*

¹⁰⁷ Див. листи Богдана Хмельницького до царя з 8 лютого та 22 квітня 1649 року (ДБХ, № 43, 58) і запис його розмови з Грігорієм Унковським навесні того самого року (ВУР, Т. 2. – С. 151–153).

¹⁰⁸ Див. матеріали статейного списку Грігорія Унковського в кн.: ВУР, Т. 2. – С. 151–152.

серби и болгары и волохи и мунтяня – чтоб нам всем в соединении быть»¹⁰⁹.

Москва, наразі, не була готова прийняти ці аргументи з причин військово-політичних і відмовляла козацькому гетьманові в проханнях, котрі, як він із розпачем казав Суханову, були *«мне все в стыд и ни в чем пользы нет»¹¹⁰*. Водночас, коли царський уряд почувся дещо впевненіше і питання майбутньої війни з Польщею стало на порядок денний державної політики, в Москві почали розв'язувати проблему легітимності майбутньої війни у способи, подібні до тих, які пропонував козацький гетьман. У лютому 1651 року, коли було зібрано перший земський собор для розгляду «литовської справи», московський патріярх Йосиф разом з усім *«освященным собором»* висловив готовність звільнити царя від присяги щодо умов *«вечного докончания»*, звинувативши в його порушенні польську сторону. У листі щодо собору він, зокрема, зазначав:

И будет король польский в том деле против крестного целования и мирново вечного докончания . . . не справитца и управы на виноватых по договору и вечному докончанию не даст, и святая великая соборная апостолская церкви за великие королевские неправды и за нарушение крестного целования и вечного докончания может подати разрешение тебе, благоверному и благочестивому великому государю царю и великому князю Алексею Михайловичу всея Руси»¹¹¹.

Підготовка до вступу Московії в українсько-польський конфлікт, яка розпочалася взимку та навесні 1651 року, повною мірою

¹⁰⁹ Див. ВУР, Т. 2. – С. 189. Серед аргументів, якими Хмельницький переконував царя розірвати *«вечное докончание»*, були й такі, які свідчили, що гетьман добре знався на біблійній історії, та характеризували уявлення його самого та людей його кола про відносність гріха порушення присяги. Як зазначено в статейному списку Суханова, *«гетман же говорил: отче Арсение, Ирод истину сотворил, а предтечу убил, что ему польза в его истине? Не лучше было ему солгати? А Раав блудница солгала, что ей вина за ту ложь? Еще и вечное благословение за ту ложь получила; а инос писано: бивый пророка спасеся, а не бивый погине и по сему мочно было государю за нас стать, понеж мы едины християне з нами».* (Там само).

¹¹⁰ Див.: ВУР, Т. 2. – С. 188.

¹¹¹ Див.: ВУР, Т. 3. – С. 11–12. Про перебіг земського собору 1651 року див.: Черепнин, *Земские соборы*. – С. 319–327.

внесла релігійний мотив у контекст московсько-польських відносин і переговорів. Саме тоді, коли в козацькій легітимації війни релігійні гасла відійшли на другий план (важливішими стали аргументи щодо того, хто порушив не старі, а нові контрактні взаємини козацтва з королем – умови Зборівського та Білоцерківського мирних договорів), ті самі релігійні елементи вийшли на чільне місце в російсько-польських стосунках. Як і у випадку з козацькими аргументами релігійного характеру, московські аргументи було зосереджено навколо питання унії. Її трактували як головний (і практично єдиний) приклад порушення королівською владою прав «грецької релігії», і відповідно – умов контракту козацтва з королем.

Вперше питання про порушення королівською владою релігійних прав козацтва набуло істотної ваги в російсько-польських переговорах навесні 1651 року¹¹². У квітні 1651 року, під час перебування в Москві польської делегації на чолі з сандомирським каштеляном Станіславом Вітовським, російські дипломати запропонували полякам посередництво царя в їхньому конфлікті з козаками. Царські представники на переговорах підкреслили, що козаки повстали проти короля через релігійні утиски, *«что у них веру греческого закону отнимали и к своей римской вере неволили, церкви Божии печатали, и в православных церквах учинили унию, и всякое им утеснение чинили»*¹¹³. Вони також заявили, що король не має переслідувати козаків за віру, оскільки Владислав IV присягав на тому православним, і що в християнській державі переслідувань за віру не має бути¹¹⁴.

Польська сторона намагалася заперечити будь-які утиски релігійного характеру, посиляючись на права, гарантовані православним сеймовою конституцією 1635 року. Згідно з московським записом переговорів, посли стверджували, що після Зборова

¹¹² Історію російсько-польських відносин у перші роки Хмельниччини найповніше представлено в працях Лизлова: Г. М. Лызлов, «Польско-русские отношения в начальный период освободительной войны украинского народа 1648–1654 гг. (до Зборовского мира)»; *Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР* (Москва) 24 (1957). – С. 58–82; його ж, «Польско-русские отношения в период от Зборовского мира до Земского собора 1651 г.», там само, 27 (1959). – С. 45–61.

¹¹³ ВУР, Т. 3. – С. 37.

¹¹⁴ Там само. – С. 38.

Хмельницької, разлакоюсь воровскими добычами и надеясь на тех же бунтовников на запорожских черкас, учал мыс лить всякими мерами, как бы ему от королевского величества ис подданства высвободитца, и учал бунтовать, а славу пускать и причину задавать, будто они, черкасы, учали стоять за веру¹¹⁵.

Попри очевидну полемічність, польська оцінка співвідношення релігійних і військово-політичних факторів у політиці Хмельницького була досить слухна, але московську дипломатію важко було переконати відмовитися від релігійної теми.

До релігійного питання повернулися в липні 1653 року, під час переговорів у Львові російського посольства під проводом Бориса Рєпніна-Оболенського, Богдана Хітрово та Алмаза Іванова¹¹⁶. Оскільки розрив відносин і початок воєнних дій був неминучий, російська сторона поставила неприйнятні на той час для поляків вимоги: не тільки укладення миру з Хмельницьким на зборівських умовах, але також фактичне визнання московського царя посередником та арбітром у козацько-польських взаєминах. Головним зняряддям російського тиску на польську сторону стало саме релігійне питання. Московські послы наполягали на тому, що король не дотримався обіцянок, що їх дав під Зборовом, і надалі утискав православних. Обидві сторони вживали в дискусії, крім старих і вже апробованих, також низку нових аргументів¹¹⁷.

Спробуємо підсумувати аргументи обох сторін. Польські представники підкреслювали, що в православних вони церков не відбирали, *«а которые де благочестивые церкви в унее и учились, и те церкви не неволею в унею поворочены, сами тех благочестивых церквей попы волею к унеи престали и церкви благочестивые в унею поворотили»*¹¹⁸. Московська делегація, натомисть, надалі наполягала, що церкви було переведено на унію примусово, а король все ще переслідує православних. Частину

¹¹⁵ Там само. – С. 39.

¹¹⁶ Про підготовку посольства та обставини переговорів див.: Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 306–307.

¹¹⁷ Уривки зі статейного списку російської делегації опубліковано в кн.: ВУР, Т. 3. – С. 333–349 та кн.: Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 119–151.

¹¹⁸ ВУР, Т. 3. – С. 336.

аргументів на підтримку цієї тези послі зібрали вже під час їхнього посольства. Як приклад переслідування православ'я вони навели випадок у Мінську, де шляхта пускала стріли в будівлі православного Петровського монастиря, і ті стріли, що засіли в церковній стіні, послі бачили на власні очі. Короля звинуватили також у тому, що ті церкви, що їх повернули православним після Зборова, знову відібрали в них після Берестечка. Як приклад було наведено ситуацію навколо православної церкви в Любліні¹¹⁹. Після Зборова її повернули православним, а після Берестечка знову віддали уніятам (ігумена з братією «из монастыря выбили с великим безчестьем»). Висновок російської делегації був такий: Хмельницький відновив війну, оскільки король порушив Зборівський договір, «и большое еще к тому гонение в вере и разорение восточным церквам»¹²⁰.

Польська сторона на переговорах стверджувала, що православної церкви ніхто не переслідує (зазначали, що у Львові, де відбувалися переговори, не було жодної уніятської церкви), що король не тільки не обіцяв під Зборовом знести унію, але навіть у теорії не може цього зробити, оскільки, по-перше, це є справа папи римського та київського митрополита, по-друге, король присягав своїм підданам-шляхтичам, зокрема, уніятам, шанувати їхні свободи, і нарешті, король не може заборонити унії в приватних володіннях. Польська сторона також перейшла в контратаку. Було заявлено, що цар не має права втручатися у справи Речі Посполитої, що в Москві, хоча в країні є католики, немає жодного костелу, а московський патріарх порушує «вечное докончание» надсилаючи православних священників до прикордонних місцевостей Речі Посполитої¹²¹. Поляки стверджували також, що Хмельницький розпочав війну «для свого зиску», тільки прикриваючись релігією, і доказом цього є не лише те, що повстанці грабували православні церкви, а Хмельницький воював із православною Молдавією, але й те, що він прийняв підданство

¹¹⁹ У звіттовленні послів «любенська», або «любелська». Пор. публікацію звіту у ВУР, Т. 3. – С. 337; Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 130, 134.

¹²⁰ ВУР, Т. 3. – С. 337. Про зміни в релігійній політиці після Берестечка див.: Mironowicz, *Prawoslawie i unia*. – S. 114–117.

¹²¹ Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 135–138.

турецького султана та «бусурманську» віру¹²². Представники Московії на переговорах, натомість, уживали мусульманську карту, щоб підштовхнути поляків до примирення з козаками, бо інакше, як вони твердили, ті стануть підданими «бусурманів». В інструкції московському посольству було наказано заявити, що *«такова гонения и в вере християнской насилия от бусурманов не бывает каково им, черкасом, от поляков»*¹²³.

Союз козаччини з «бусурманами» - турками й татарами, справді був важливим фактором, який досить часто фігурував у козацько-московських переговорах 1648–1653 років. Підносили значення цієї теми цілком реальні московські побоювання щодо можливого козацько-турецько-татарського союзу, головною жертвою якого могла стати Московія. Крім того, козацькі переговори з Московією дискурсивно ґрунтувалися на засадах релігійної єдності та солідарності, і тому тема союзу з «бусурманами» набула тут особливого значення та пікантності. Хмельницькому часто-густо доводилося виправдовуватися за свій союз із татарами. Позиція гетьмана тут була досить чітка та визначена: оскільки татари допомагали в боротьбі з католицькою Польщею, яка переслідувала православних русинів, то союз цей стався з

¹²² Там само. – С. 336, 345–46; Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 148. (На нехристиянський вчинок Хмельницького, який уклав союз із невірними, вказував ще на початку повстання Адам Кисіль [див.: ВУР, Т. 2. – С. 25], а згодом ця тема стала постійним сюжетом у польських закидах гетьманові. Навесні 1651 року в Москві польські послы стверджували, що *«Хмельницкой, к султану писал, что он исстари от отца и от матери веры не християнские, но бусурманские»*. Див. запис переговорів в кн.: ВУР, Т. 3. – С. 49. Див. також російський переклад листа Яна Казимира до московського царя з лютого 1652 року, де йдеться про бунти *«наших королевского величества подданных, черкас запорожских, . . . с пособою бусурманскою хана крымского и всех орд татарских, которая с вечною их срамотою по всем свете есть»*, в кн.: ВУР, Т. 3. – С. 192. Див. також інструкцію польським послам до Хмельницького з серпня 1652 року, опубліковану в кн.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 1. – С. 456–457.

¹²³ Див. інструкцію посольству Рєпніна, Хітрово та Іванова з квітня 1653 року в кн.: ВУР, Т. 3. – С. 268, 270. Тогочасні московські документи, що стосуються переговорів як із польською стороною, так і з козаками, фіксують постійне вживання релігійного у своїй основі та негативного за значенням терміну «бусурмани» щодо кримських союзників Хмельницького. (Див. ВУР, Т. 2. – С. 268; Т. 3. – С. 49 тощо).

Божої помочі та благословення. Таку інтерпретацію союзу з Кримом Хмельницький подав і єрусалимському патріярхові Паїсію¹²⁴. Викладаючи в розмові з московським послом Грігорієм Нероновим релігійну мотивацію повстання, Хмельницький наголосив на утисках, що їх чинили поляки православної вірі, та заявив: *«Да им же де, православным християном, свобождая их, проклятых ляхов, в помощь дал Бог крымского царя со всею ордою»*¹²⁵. Піклуванням про православну церкву Хмельницький пояснював союз із Кримом і в листі до донських козаків: *«А нам для всего ла(ска) царя его милости крымского и всіх орд ест потребна, которими и церквей Божих, о которие усим нам потр(ебно) у)биватися, не мало одшукалося»*¹²⁶.

Намагаючись підштовхнути московський уряд до вступу у війну з Польщею, Хмельницький кілька разів пробував розіграти кримську та турецьку карту. На певному етапі гетьман навіть намагався спокусити московського царя можливим об'єднанням під його владою не тільки православних, але також мусульманських та, очевидно, протестанських народів і країн: *«А приходит де ныне то время»*, – казав він восени 1649 року московському послу Грігорію Неронову, – *«что все бусурманские и иных розных*

¹²⁴ Гетьман заявив патріярхові, що він *«по ссылке с татары сложася против поляков, за православную християнскую веру стоял»*. (Див.: ВУР, Т. 2. – С. 92). Проти союзу Хмельницького з Кримом виступав і його «придворний» митрополит Гавриїл. Як зазначав у серпні 1651 року в Посольському приказі подьячий Грігорій Богданов, який щойно повернувся з України, *«митрополит тому дивитца, что он, гетман, православной християнин, а держит братство и соединение с бусурманом (крымским царем)»*. Митрополит, згідно з цим повідомленням, радив гетьманові не вірити ханові, оскільки для мусульман не є гріхом порушення присяги щодо християн, а навпаки, гріхом є приязнь із ними. (Там само, Т. 3. – С. 122).

¹²⁵ Див.: ВУР, Т. 2. – С. 267.

¹²⁶ Див.: ДБХ. – С. 163. Характерно, що саме ця інтерпретація козацького союзу з татарами знайшла відображення в царському листі до учасників Земського собору 1653 року, який ухвалив рішення про початок війни з Польщею. Про козаків там, зокрема, йдеться: *«И они не хотя благочестивые християнские веры отбыти и святых Божиих церквей в разорении видети и видя себя в таком злом гоненье, поневоле призвав к себе в помощь крымского хана с ордою, учили за православную християнскую веру и за святые Божии церкви противно стояти»* (Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 152).

вер государства будут православные христианские веры за восточным великим государем вскоре»¹²⁷. В інший час Хмельницький погрожував спільними з Кримом діями проти Московії. У відповідь на такі загрози московські послы постійно нагадували гетьманові, щоб він *«памятуя Бога и общую православную христианскую веру, ... бусурман от всякого дурна унимал и с ними на православную христианскую веру и на Московское государство не посягал»*¹²⁸. Отже, царська дипломатія намагалася розігрувати карту православної солідарності, яку вперше досить успішно застосував сам Хмельницький.

Інша тактика Хмельницького полягала в закликах на адресу Московії надати допомогу козакам, аби вони не прийняли підданство Стамбула і не опинилися на боці московських ворогів. На небажанні козаків приймати татарське підданство наголошував у Москві навесні 1653 року козацький посол Іван Іскра¹²⁹. Наступне гетьманське посольство на чолі з Кіндратом Бурляєм і Силуяном Мужилівським заявило, що хоча турки й татари кликали козаків до себе в підданство, але вони *«мимо великого христианского государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Руси самодержца к бусурманом в подданство итти не хотят»*¹³⁰. Хмельницький погрожував цареві й через інші канали. Показово, що про ці погрози гетьмана згадував сам Алексей Михайлович у листі до Хмельницького з червня 1653 року, де вперше сповіщається про вступ Московії у війну з Польщею. Мотивуючи це рішення, цар відповів на погрози козацького гетьмана в такий спосіб: *«изволили вас принять под нашу царского величества высокую руку, яко да не будете врагом креста Христова в притчу и в поношение»*¹³¹.

¹²⁷ Див.: ВУР, Т. 2. – С. 273.

¹²⁸ Див. погрози Хмельницького та відповідь на них Неронова в кн.: ВУР, Т. 2. – С. 268–270. Пор.: запис переговорів з Хмельницьким Арсенія Суханова (там само. – С. 188) та наказ московському послу Васілію Унковському з серпня 1650 р. (там само. – С. 394–95). У наказі послу порадили вказати козакам, що *«на православных христиан с бусурманы складыватица им непригож и пред Богом грешно»*. Слова посла щодо цього наведено в його статейному списку (там само. – С. 431). Див. також: ВУР, Т. 3. – С. 148.

¹²⁹ Див.: ВУР, Т. 3. – С. 209.

¹³⁰ Там само. – С. 263.

¹³¹ Там само. – С. 323.

В офіційному листі до учасників Земського собору з травня 1653 року було відзначено, що до козаків «присылали мно- гижда турскои султан и крымскои хан, призывая к себе в подданство и на Московское государство войною в соединение», але козаки під бусурманами бути не схотіли. Однак учасників собору попередили, що в тому разі, як цар не прийме козаків у підданство,

они, не истерпя от поляков гоненья, поддадутца к турецкому султану или к крымскому хану в подданство, и в то время у них, черкас православныя христианская вера до конца искоренитца и святые Божии церкви будут в разоренье, и от них Московскому государству чаять всякого дурна»¹³².

Отже, релігійні та військово-політичні аргументи було поєднано, і вони підсилювали одне одного в урядовому заклику до собору прийняти козацьку Україну під владу царя та розпочати нову війну з Польщею.

З погляду сучасників Земського собору, українське питання складалося з двох частин. Першою була проблема розриву «вечного докончания» з Річчю Посполитою, укладеного 1634 року, другою – прийняття в підданство Війська Запорозького. У такий спосіб це питання було сформульовано в царській грамоті про скликання Земського собору від 19 лютого 1651 року, у такий самий спосіб його розглядали й під час засідань собору 1653 року¹³³. Соборні ухвали з цих двох пунктів були такі: 1) стояти за честь померлого царя Міхаїла Фьодоровича й нинішнього Алексея Михайловича та розпочати війну з «литовським королем»; 2) гетьмана «для православної християнської віри та святих Божих церков» прийняти під високу руку царя¹³⁴.

Причиною розриву «вечного докончания» з московського боку називали помилки в царських титулах, що їх припустилися польські урядовці в листах до Москви (в царській грамоті про скликання собору таких випадків було налічено 186, зокрема, іменування Міхаїла Фьодоровича Міхаїлом Філаретовичем Філаретом у чернецтві звали царевого батька Фьодора Рома-

¹³² Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 153.

¹³³ ВУР, Т. 3. – С. 7–11, 406–414.

¹³⁴ ВУР, Т. 3. – С. 414.

нова); видання в Польщі книжок, які титулували Владислава IV великим князем московським, і відмова короля покарати винних (і то на горло); дозвіл кримському послу проїхати до Швеції через територію Речі Посполитої, що було заборонено за мирним договором, і нарешті, конфлікти в прикордонних районах. Характерно, що головні юридичні аргументи російської сторони – помилки в царських титулах і вимоги покарати винних викликали сміх у польських урядовців під час перебування у Варшаві російського посольства Рєпніна-Оболенського (це з докором було зазначено в матеріалах собору), але їх надзвичайно серйозно сприймали в Москві. Саме ці аргументи лягли в основу ухвали собору стояти за честь государів¹³⁵.

До проблеми прийняття «під високу царську руку» Війська Запорозького собор підходив у двох площинах. По-перше, собор мав розв'язати питання про те, як цар може прийняти у своє підданство підданих іншого монарха. Цю суперечність було знято посиленням на те, що Ян Казимир, сходячи на престол, присягав не порушувати релігійні права своїх підданих, а оскільки щодо козаків він свою присягу порушив, то козаки вільні та можуть перейти в підданство до московського царя¹³⁶. Посилання робили на текст присяги Яна Казимира, яка містила елементи акту Варшавської конфедерації 1573 року¹³⁷. Отже, в матеріалах собору

¹³⁵ Питання помилок у царському титулі було надзвичайно важливе для Московії, з огляду на претензії Владислава IV на московський престол. Хоча польський король офіційно відмовився від цих претензій, вони не йшли московським придворним з голови. Їхні скарги на дрібні помилки в царському титулі стали однією з найважливіших тем у московсько-польських переговорах відразу після *Смути* і все ще залишаєть на порядку денному напередодні Хмельниччини. Див. список посольства Василія Стрґшнева до Речі Посполитої (1646): РҒАДА, фонд 79: («Сношения России с Польшей»), кн. 70, арк. 18 зв. 19; кн. 71, арк. 177–203 зв.

¹³⁶ «А как Ян Казимир король обран на королевство и на короновање присягал, и в присяге ево написано меж иных дел, что ему меж разньствующими в вере християнской острегати, и защишати, и никакими мерами для веры самому не теснити, и никою на то не попушати. А будет он тое своей присяги не здержит, и он подданных своих от всякия верности и послушания чинит свободными и разрешения о той клятве своей ни у ково просити не будет и не примет». (ВУР, Т. 3. – С. 412).

¹³⁷ Навздогін посольству Василія Бутурліна, що його відрядили після собору приймати присягу від українського населення, надіслали переклад

польський король виступав як порушник релігійних прав своїх підданих, а російський цар — як захисник православ'я та православних церков у цілому світі, зокрема, за межами Московії. Не випадково, саме до релігійної сфери належала юридична аргументація найважливішої в цьому контексті ухвали собору: *«гетмана Богдана Хмельницького и все Войско Запорожское з городами и з землями принять»*. Це робили *«для православные христианские веры и святых Божих церквей»*¹³⁸.

Православний протекторат: декларації та реалії

Аргументація релігійного характеру посідала важливе місце в обґрунтуванні українсько-російського союзу напередодні та під час Переяславської ради, яка в січні 1654 року затвердила встановлення московського протекторату над Військом Запорозьким. Подорож царського посольства на чолі з боярином Василієм Бутурліним територією України аж до Переяслава була фактично тріумфальною ходою православ'я. Майже в кожному більш-менш значному населеному пункті посольство прямувало до церкви та брало участь в урочистій відправі. Єдність московського та київського православ'я московські послы демонстрували в Україні ще до 1654 року, коли вони вільно відвідували козацькі церкви та молилися в них, тепер же цю єдність вже офіційно підтвердила група московських духовних, які перебували в складі посольства Бутурліна для того, щоби приймати присягу від місцевого населення. Московські свяще-

сеймової конституції з присягою Яна Казимира та повели показати цей текст Хмельницькому. (Там само. – С. 428–429). На те, що король Сигізмунд III фактично порушив коронаційну присягу про «затвердження прав, свобод і звичаїв наших, а також збереження релігійного миру» вказував у «Протестації» з 1621 року Йов Борецький. (Див.: Жукович, «Протестация». – С. 147–148). Цікаво, що копію присяги Яна Казимир московський уряд надіслав Хмельницькому на пораду присутнього на той час у Москві Теодосія Софоновича. (Див. *Акты ЮЗР*, Т. 10 (1878), стб 152–153). Проте самі козаки, мабуть не вважали цей аргумент уповні переконливим. У кожному разі, немає свідчень, що вони його вживали в переговорах із польською або московською стороною.

¹³⁸ ВУР, Т. 3. – С. 414.

ники на чолі з архимандритом Прохором брали участь у спільних з українським духівництвом релігійних процесіях, як це було в день Богоявлення, 6 січня 1654 року, коли вони несли царський дар – ікону Спаса. Вони також охоче брали участь у спільних відправах із переяславським протопопом Григорієм і місцевим духівництвом¹³⁹.

Козацька старшина та українське православне духівництво також підкреслювали релігійні ознаки нового протекторату. Про прийняття «православного і преславного» Війська Запорозького під «високу великодержавного благочестивого царя восточного руку» говорив, зустрічаючи посольство Бутурліна, переяславський полковник Павло Тетеря¹⁴⁰. На самій Переяславській раді Богдан Хмельницький представив вибір московського царя як протектора Війська Запорозького в релігійних категоріях. За повідомленням московських послів, які були присутні на раді, гетьман спочатку пояснив причини повстання утисками «Церкви Божої», а потім протиставив турецького султана та кримського хана, яких він назвав бусурманами, і польського короля (Хмельницький не підкреслював, що король був католиком, але нагадав про «*нещадное пролитие крови христианские*») – московському цареві, «*единого благочестия греческого закона, единого исповедания*». Реакція учасників ради на цю промову була, згідно з тим самим джерелом, також зумовлена релігійним фактором: «*волим под царя восточного, православного, крепкою рукою в нашей благочестивой вере умирати, нежели ненавистнику христову поганину достати*»¹⁴¹. Отже, до Переяслава українські

¹³⁹ Див.: ВУР, Т. 3. – С. 451, 452, 454, 458–59 і далі. Як пише Девід Фрик у своєму дослідженні про Виговського, «Постійний рефреном у зносінах між Руссю та Московією напередодні Переяслава. . . здається було обопільне підбадьорення [двох] православних церков». Див.: Frick, «The Circulation of Information about Ivan Vyhovs'kyj», *HUS*, Vol. 17, № 3–4 (December, 1993). – P. 271.

¹⁴⁰ Див.: ВУР, Т. 3. – С. 454.

¹⁴¹ Див.: ВУР, Т. 3. – С. 460–461. У промові Хмельницького виразно проступали складники конфесійного мислення, що репрезентувало руське православ'я як частину ширшого православного світу. Саме цим слід пояснювати той факт, що в промові йшлося не тільки про «восточного» царя Алексея Михайловича, але й про турецького султана, про якого було сказано: «*всем нам ведомо, как братия наши, православнии христиане греки, беду терпят и в каком суть от безбожных утеснений*».

та московські еліти прийшли торованим шляхом релігійно-політичних альянсів і союзів часів Тридцятилітньої війни 1618–1648 років, де роль релігійного фактора годі переоцінити.

Одним з важливих складників в інтерпретації Переяславської угоди з українського боку було трактування відносин між царем і Військом Запорозьким в категоріях протекції православного царя над православним військом. На образному рівні цей погляд було відображено в активно вживаній алегорії орла, який покривав своїми крилами маленьких орлят – козаків і всю «Малу Русь». Тема орла, орлиних крил і покрова (протекції) над Україною – Малою Руссю, була, очевидно, досить популярна в церковних і, певною мірою, політичних колах України в часах Переяслава. Цю тему трактували та розвивали в традиціях українського «гербового» віршописання та з активним застосуванням біблійної символіки.

Згідно зі статейним списком, тема орла звучала в зверненні Хмельницького та Виговського до Бутурліна в Переяславі: *«Яко орел покрываєт гнездо свое, тако и он, государь, изволил нас принять под свою царского величества высокую руку»*¹⁴². Після Переяславської ради, у промові з нагоди в'їзду Бутурліна до Києва, митрополит Косов також ужив цю алегорію: *«...яко да вашим пришествием обновитца, яко орлу юность наследия благочестивых великих князеи русских»*¹⁴³. Той самий мотив прозвучав і в промові протопопа Григорія: *«Радующе же ся внийдите в богоспасаемый град сей, ... – яко да вашим благоустроением под его царского пресветлаго величества тихо осияющими крылы почиет и наше Малья России православие»*¹⁴⁴. В усіх цих випадках відправним пунктом було зображення двоголового орла з розгорнутими крилами в царському гербі.

¹⁴² ВУР, Т. 3. – С. 460. Образ орла, який покриває своє гніздо, у даному випадку, очевидно, походить із Біблії: «Як гніздо своє будить орел, як ширяє він понад своїми малятами, крила свої простягає, бере їх, та носить він їх на рамені широкім своїм. . . » (П'ята книга Мойсеєва: Повторення закону, 32:11).

¹⁴³ ВУР, Т. 3. – С. 478. Косов, фактично, цитує слова псалма: «Він бажання твоє насичає добром, – відновиться, мов орел, твоя юність!» (Книга Псалмів, 103:5).

¹⁴⁴ ВУР, Т. 3. – С. 455.

Крім переяславського протопопа Григорія, про Малу Русь згадували також Хмельницький і Виговський у розмові з Бутурліним, а про православ'я Великої Росії гетьман говорив у своїй промові на Переяславській раді¹⁴⁵. У листі до царя, що його гетьман підписав 8 січня 1654 року, тобто в день Переяславської ради, він, замість називати Алексея Михайловича самодержцем всієї Русі, назвав його самодержцем *«всея Великия и Малыя Руси»*¹⁴⁶. Ця спроба запровадити в царський титул (і то в його коротшій, основній частині) новий складник стала важливим кроком у процесі самоідентифікації українців в етнічних, релігійних і політичних категоріях – процесі, що, як було показано вище, розпочався задовго до Переяслава.

Ще однією важливою темою, яка також була започаткована задовго до Переяслава і вповні прозвучала під час перебування московського посольства боярина Бутурліна в Україні, є репрезентація Києва як колишньої князівської/царської столиці. Цей мотив звучав у зверненні митрополита Сильвестра Косова до боярина Бутурліна. Косов, зокрема, зазначав, що саме Київ був *«седалище первейшее благочестие рускаго»*, а Володимир був *«первым благочестивым российским великим князем»*¹⁴⁷. *«Сродником»* великого князя Володимира, згідно зі статейним списком Бутурліна, називали царя Алексея Михайловича Богдан Хмельницький та Іван Виговський¹⁴⁸. Про надання, що їх робили давні князі Києву, *«яко столечному граду своему российскому»* писали цареві в травні 1654 року київські міщани¹⁴⁹, а ніжинський протопоп Максим Филімонович у промові перед царем восени того самого року, говорячи про занепад Києва, згадав і про його розквіт *«за княженія великих князей русских преславный град Киев быше по прямому мати градов, мати церквам Божие жилище, второй*

¹⁴⁵ Там само. - С. 460- 461.

¹⁴⁶ Див. ДБХ. - С. 316. Геннадій Карпов уважав, що гетьманського листа було, найімовірніше, написано 13 січня, а передано в Москву 20 січня. Див.: *Акты ЮЗР*, Т. 10 (1878). - С. 262.

¹⁴⁷ Див.: ВУР, Т. 3. - С. 478. Із тексту промови, що його записали московські писарі, не дуже ясно, кого саме Косов уважав спадкоємцем князя Володимира – себе самого або ж московських царів.

¹⁴⁸ Там само. - С. 460.

¹⁴⁹ Див. *Акты ЮЗР*, Т. 14 (1889). - С. 613.

*Іерусалим наришовашесья*¹⁵⁰. Отже, на рівні образів і символів українська сторона наголошувала на історичному зв'язку між Києвом і Москвою, підкреслюючи при цьому «першородність» Києва та його князів щодо Москви та її династії.

Так виглядає крізь призму урочистої риторики погляд української сторони на Переяславську угоду. Московський погляд на відносини з козаками в кількамісячний період між засіданнями Земського собору у вересні-жовтні 1653 року та Переяславською радою в січні 1654 року, зазнав кількох змін і модифікацій¹⁵¹. Ухвали та аргументація Земського собору щодо України стали основою для складання інструкцій посольству на чолі з боярином Василієм Бутурліним, що його відрядили до Богдана Хмельницького після завершення собору. Буквальні цитати з соборних ухвал подибуємо в тексті як офіційних інструкцій посольству, так і в промовах, що їх виголосив Бутурлін у Переяславі та в статейному списку посольства. Водночас у цьому документі спостерігаємо чимало аргументів і тем політико-правового, історичного та релігійного характеру, які були відсутні в матеріалах Земського собору. Деякі розбіжності між матеріалами собору та статейним списком Бутурліна можна пояснити різними завданнями, що стояли перед собором і посольством, але інші вказують на нові важливі складники, що з'явилися в трактуванні російською стороною питання про прийняття Війська Запорозького «під високу царську руку» вже після завершення Земського собору.

Згідно зі статейним списком, Бутурлін виголосив у Переяславі дві промови: першу – відразу після козацької ради з викладом аргументів на користь прийняття України в царське підданство, що їх сформулював Земський собор¹⁵²; другу – вже після того, як Хмельницький і старшина склали присягу цареві, коли боярин вручав гетьманові царський прапор, булаву та одяг (ферезею). Головною прикметою другої промови були нові елементи історичного та правничого характеру. У цій промові Бутурлін використав кілька мотивів, що були прямо запозичені з тогочасного

¹⁵⁰ Там само. – С. 145–148.

¹⁵¹ Про роль патріярха Никона в рішенні Росії вступити у війну з Річчю Посполитою див.: Torke, «The Unloved Alliance». – Р. 44–45

¹⁵² Див.: ВУР, Т. 3. – С. 462–463.

українського дискурсу¹⁵⁴. Одним з них був уже згаданий мотив орла, що покриває своїми крилами та захищає від небезпеки маленьких орлят. Цар, відзначав Бутурлін, «орла носяй печать, яко орел покрити гнездо свое и на птенца свое воздеде, град Киев с протчими грады царского своего орла некогда, хотяй милостию своею государскою покрити, с ним же и птенца своя верныя, некогда под благочестивых царей державою сущия в защищение свое прияти»¹⁵⁴.

¹⁵³ При вивченні статейного списку посольства Бутурліна 1654 року, а також інших тогочасних документів російської дипломатичної служби, постає проблема визначення достовірності внесених до цих документів слів і промов як самих членів посольства, так і їхніх співрозмовників, опитуваних осіб тощо. Є свідчення, що часом російські дипломати додавали до записів своїх слів або промов те, чого вони насправді не говорили, але вважали, що слід було б сказати з огляду на царську ласку або неласку. (Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 1. – С. 751–752). Ці застереження слід брати до уваги й щодо статейного списку Бутурліна, хоча Іван Крип'якевич, який досліджував цей список, відзначав, що вміщені у звіті Бутурліна промови відзначалися «характерними особливостями стилю», і припускав, що укладач списку користувався «записками самих промовців або їх секретарів» (Крип'якевич, *Богдан Хмельницький*. – С. 292). Сьогодні усталеною є думка про те, що опис Переяславської ради в статейному списку Бутурліна якщо й не належав перу самого Івана Виговського, то принаймні походив з його канцелярії. (Див.: Лев Заборовський, «Переяславская рада и московские соглашения 1654 года: проблемы исследования», *Россия-Украина: история взаимоотношений*. Ред. А. И. Миллер и др. [Москва, 1997] – С. 39–49, тут С. 43; його ж, *Католики, православные, униаты*. – С. 312–313). Якщо припустити, що авторами співавторами другої промови Бутурліна були українці, то слід поставити питання, де саме було створено цю текст: в Москві чи в Україні. Згадка статейного списку про те, що Бутурлін отримав з Москви текст промови для вручення царських інсигній, певною мірою розв'язує цю проблему. На те, що московська канцелярія на час посольства вже завоювала нову «мову» спілкування з українцями, вказує також царська похвала послам після їхнього повернення в Москву, де згадано святих Антонія і Феодосія. (Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 1. – С. 750). На нашу думку, саме стилістична спорідненість українських промов списку між собою та їх відмінність від основного тексту списку, стилістична різноманітність навіть промов самого Бутурліна свідчить про загальну вірогідність цього статейного списку та його придатність для вивчення тогочасного дипломатичного дискурсу.

¹⁵⁴ ВУР, Т. 3. – С. 468.

Знайомо нам ідея царської протекції-покровительства була фактично провідною в цій промові. Передаючи гетьманові одяг, Бутурлін відзначав символізм цієї частини царського жалування: *«В знамение таковыя своя царские милости тебе одежду сию дарует сею показуя, яко всегда непременно своею государскою милостию, тебе же и всех православных под его пресветлую царскую державу подкланяющихся изволи покрывати»*¹⁵⁵. Аналогічний мотив звучить і в тій частині промови, де йдеться про передачу гетьманові шапки: *«сию шапку пресветлое царское величество в покрытие дарует»*¹⁵⁶. Особливого розвитку ідея протекції набула в тих частинах промови, де згадано Богородицю. Зазначивши, що на царському прапорі зображено *«пресвятую Богородицу в покров»*, Бутурлін прямо послався на Влахернську легенду, з якою пов'язують виникнення культу Покрови на Русі¹⁵⁷.

Автор другої промови Бутурліна запозичив чимало складників культурного коду української сторони та намагався говорити до неї її ж «мовою». Матеріяли статейного списку виразно свідчать про те, що і перша, і друга промова Бутурліна не були його власним експромтом, а їх зачитали з наперед заготовленого тексту. Проте тоді як текст першої промови, очевидно, містився в загальній інструкції посольству (про це свідчить його стилістична та фразеологічна близькість до матеріялів земського собору), текст другої промови надійшов до посольства значно пізніше, вже після в'їзду посольства на українську територію. Земський собор ухвалив рішення розпочати війну з Польщею та прийняти в підданство «гетьмана з усім Військом Запорозьким» 1 жовтня, а вже 9 жовтня до Хмельницького було відряджено повноважне посольство на чолі з Бутурліним. Посольство відряджали поспіхом, і *«записки, почему гетмана и Войско Запорожское к вере привести и в города послати, и знамя, и булава, и фреся, и шапка»* послали з Москви вже йому навздогін. 17 грудня послали дістали повідомлення з Москви, що прапор і лист із текстом промови, яку Бутурлін мав виголосити під час передачі прапора та інших владних інсигній і царських подарунків, у доро-

¹⁵⁵ Там само. – С. 468.

¹⁵⁶ Там само. – С. 468.

¹⁵⁷ Там само. – С. 467.

зі зіпсувалися, і цар наказав виготовити новий прапор¹⁵⁸. Царський посильний із новим прапором і, найімовірніше, новим текстом промови, наздогнав посольство вже на українській території 1 січня 1654 року¹⁵⁹. Отже, 8 січня в Переяславі Бутурлін вручив Хмельницькому вже новий прапор і *«говорил гетману речь против государева указу»*¹⁶⁰.

Це була саме та промова, що виразно відрізнялася за своїм стилем і характером історично-правової аргументації від першої промови Бутурліна та інших матеріалів посольства й мала багато спільного з промовами українських діячів. Увага, яку Бутурлін приділив найшанованішим у Києві святим – Антонію, Феодосію та великомучениці Варварі, виглядає чимось неприродним для московського боярина, який у тому самому статейному списку приписує успіх своєї місії заступництву *«великих чудотворцов Петра, и Алексия, и Ионы, и Филлипа Московских и всеа Русии»*. Святі Антоній, Феодосій і Варвара аж ніяк не відповідали тогочасній московській «моді» й виразно належали до Києва¹⁶¹. Загадка про них, як і слова промови, що вказували на право першості Києва в поширенні православ'я на Русі, були не тільки розраховані на українців, але також, судячи зі стилю промови, походили від якогось представника київського духовництва¹⁶².

Попри проголошену на Переяславській раді релігійну єдність, перебіг переговорів продемонстрував також серйозні розбіжності між двома сторонами, що виявилися в різному розумінні характеру договірних відносин між військом і царською владою. Коли московське православне духовництво в Успенській церкві Переяслава вже приготувалося приймати присягу на вірність цареві

¹⁵⁸ Там само. – С. 442.

¹⁵⁹ Там само. – С. 454.

¹⁶⁰ Там само. – С. 467.

¹⁶¹ Там само. – С. 466.

¹⁶² Можливим кандидатом на цю роль, крім присутніх на той час у Москві Єпифанія Славинецького, Арсенія Сатановського та Дамаскіна Птицького, є також відомий хроніст і, на той час, намісник київського братського монастиря Теодосій Софонович. Відомо, що взимку 1653/1654 року (можливо, й раніше) він перебував у Москві й дораджував царському двору в справі посольства Бутурліна, якому навздогін, за рекомендацією Софоновича, надсилали додаткові документи. Це стосується, зокрема, копії тексту присяги Яна Казимира, про яку ми писали вище

від Богдана Хмельницького та його оточення, гетьман несподівано для московських послів запропонував спершу їм самим скласти від імені царя присягу, що той буде захищати Військо Запорозьке проти Польщі, не буде порушувати вольності й станові привілеї та затвердить майнові права. Бутурлін на це відповів, що в Московській державі тільки піддані присягають государеві, а не навпаки, і пообіцяв, що цар задовольнить їхні прохання. Тоді Хмельницький, пославшись на те, що йому треба обговорити цю справу з полковниками, вийшов з церкви, залишивши там розгублене духівництво та московських послів. Через деякий час до церкви увійшли два козацькі полковники, Павло Тетеря та Григорій Лісницький (Сахнович), які розпочали з Бутурліним дискусію, що демонструє різне уявлення обох сторін про характер договірних відносин між Військом Запорозьким і московським царем.

Полковники повторили вимогу Хмельницького про присягу послів від імені царя й послалися на заведену практику договірних відносин між військом і польським королем, коли дотримувати договір присягали як представники війська, так і польські комісари, що представляли королівську владу. Бутурлін, судячи з його статейного списку, відкинув це порівняння з такими аргументами: польські королі, на відміну від московських царів, є «невірними», тобто неправославними; вони не є «самодержцями», тобто не успадковують королівство, а їх обирають; до того ж, вони не варті довіри, оскільки *«на чем и присягают, и на том николи в правде своей не стоят»*. Московський посол вказував також на обмеження своїх повноважень, мовляв, його надіслали *«с государским милостивым словом»*, і він у жодному разі не може складати за царя присягу. Бутурлін наполягав, щоб козаки повірили царському слову. Нарешті, Хмельницький повернувся в церкву і тут разом з полковниками присягнув на вірність цареві, зазначивши, що у своїх справах вони звернуться до царя (*«учинут бити челом»*) пізніше¹⁶³.

Інцидент начебто було вичерпано, але через два дні козацька старшина спробувала (знову невдало) отримати грамоти хоча б від імені послів на підтвердження своїх свобод і привілеїв. Як і раніше, під час переговорів в Успенській церкві, старшина об-

¹⁶³ Див. публікацію уривків зі статейного списку Бутурліна в кн.: ВУР, Т. 3. – С. 464–466

грунтувала свої вимоги тим, що рядові козаки без присяги та грамоти будуть «сумніватися». Очевидно, ці посилання на козаків не були тільки прийомом в нелегких переговорах з московською стороною, але відбивали також закорінене в ширших козацьких масах уявлення про договірний характер відносин між монархом і Запорозьким Військом. Згодом старшина, очевидно, поширила чутки, що московські послы таки присягли дотримуватися українських прав і привілеїв. Поширення цих чуток явно мало допомогти старшині представити в позитивному світлі рішення Переяславської ради на полковому та сотенному рівнях¹⁶⁴.

Як бачимо, декларативну єдність обох сторін на основі спільної релігійної традиції підривало різне сприйняття характеру цієї єдності. Як слушно відзначив Девід Фрик, «історію Переяславської угоди можна інтерпретувати як довгу низку міжкультурних непорозумінь»¹⁶⁵. Як виглядає Москва, приймаючи головні параметри та словництво цього ініційованого українцями дискурсу, залишала за собою право наповнювати, доповнювати його своїм власним змістом, який відображав московську політичну та правову традицію. Яскравою ілюстрацією наповнення української форми московським змістом може бути реакція Москви на зміну в офіційному титулі московського царя. Відповідь Москви на спробу Хмельницького запровадити нові терміни – Мала і Велика Русь – до царського титулу була досить швидка: вже з лютого 1654 року походять перші листи царя, де він називає себе самодержцем Великої та Малої Росії¹⁶⁶. Водночас, прийнявши зміну

¹⁶⁴ Див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, Т. 9, Ч. 1. – С. 743–744, 752–759.

¹⁶⁵ Див.: Frick, «Misrepresentations, Misunderstandings, and Silences». – Р. 164.

¹⁶⁶ Див.: ВУР, Т. 3. – С. 543–546. Про те, що ініціатива запровадження нового складника до царського титулу походила саме з України й не була інспірована Москвою, свідчить заголовок копії цього листа в матеріялах Посольського приказу, що містить старий царський титул: «Список с листа белорусского письма, каков писал ко государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Руси Богдан Хмельницкой...». У заголовку та копії листа Хмельницького химерно поєдналися ознаки старої та нової епохи: старий царський титул, новий титул із поділом Русі на Велику і Малу, та традиційні московські уявлення про руське населення Речі Посполитої як про «білорусців», а їхню мову як «білоруську». (Див. копію листа в кн.: ВУР, Т. 3. – С. 516).

до титула, яка відображала більше українську, ніж московську традицію політичного мислення, цар додав до свого повного титулу й інший елемент, який уповні ґрунтувався на московській політичній традиції. Називаючи себе «государем Великой и Малой Руси» замість традиційного «государь всея Руси», цар називав себе також чернігівським і київським князем.

Боярин Бутурлін у своєму листі до царя від грудня 1653 року писав про «Київ, Чернігів і всю малу Русь»¹⁶⁷. Тоді ж Посольський приказ надіслав боярам Куракіну та Волконському, яких було призначено до Києва воєводами, лист-взірець із титулами козацького гетьмана та його полковників, але найцікавішими в ньому є титули самих воєвод. Їх було названо «его царского величества отчины великого княжества киевского бояря и воеводи»¹⁶⁸. У квітні 1654 року про Київ як свою вотчину писав Алексей Михайлович, і то не будь-кому, а самому Богданові Хмельницькому¹⁶⁹. Отже, історичний (династичний і церковно-релігійний) зв'язок московських царів зі святим Володимиром, на якому наголошували руські інтелектуали задовго до Переяслава, тепер перетворився на правове обґрунтування претензій на царську вотчину.

Ідею етнічної єдності двох Русей, яка посідала важливе місце в малоросійській ідеології київського духовництва 1620-х років, у Московії середини XVII століття, як виглядає, так і не прийняли чи принаймні не трактували серйозно. Однак ідея релігійної єдності польсько-литовської та московської Русі, на якій наполягали руські православні діячі ще наприкінці XVI століття, виявилася для Москви придатною основою легітимації Переяслава, завдяки різкому рухові московських еліт убік грецького, а отже, й руського православ'я в другій половині 40-х – на початку 50-х років XVII століття¹⁷⁰. З другого боку, ідея встановлення

¹⁶⁷ Ту сама формулу було вжито в царському листі до полковника Івана Богуну з квітня 1654 року та в царській грамоті до мешканців Могилева влітку 1654 року див. у кн.: Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 188, 218.

¹⁶⁸ ВУР, Т. 3. – С. 506.

¹⁶⁹ Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 181.

¹⁷⁰ На цих елементах єдності, здається, вже не наполягали й самі київські духовні та козацька старшина. Між тим, ідея етнічної і кровної близькості двох Русей київських духовних 1620-х років певною мірою перекликалася

всесвітньої православної монархії під зверхністю царя не набула істотного поширення в урядових колах Московії. Мовчання про це офіційних московських документів переяславського циклу свідчить, що московська світська влада та дипломатія у своїх планах і діях схилилася не так до ідеалізму, як до реалізму та обережності¹⁷¹.

з ширшою теорією загальнослов'янської етно-лінгвістичної близькості Корони Польської та Московії, що її представив у промові перед царем у серпні 1647 року Адам Кисіль. Кисіль, відряджений до Москви на чолі польського посольства для укладення антитатарського союзу, заявив: «*якоже два кедры ливанские от единого корени, так те оба великие государства сочте и создала есть десница вседержителя Господа от единой крови словенские и от единого языка словенского народу*». Див. публікацію тексту промови Кисіля з російської копії в праці: Frank E. Sysyn, «A Speech Before the Tsar: Adam Kysil's Oration on August 28, 1647 (N. S.)», *Między Wschodem a Zachodem*. – Р. 133–142, тут Р. 139–142. Ідею етнічної спорідненості Московії та Польщі в контактах з московською стороною висував не тільки Кисіль, але й інші дипломати Речі Посполитої. Див., наприклад, посилення на релігійну, етнічну [«*один язык*»] і географічну близькість Польщі та Московії в документах посольства Василя Стрешнева до Речі Посполитої (1646): РГАДА фонд 79 («Сношения России с Польшей»), кн. 71, арк. 218 зв. Московські посадовці, як і їхні польські колеги, часто обґрунтовували антикримські союзи Московії та Речі Посполитої в релігійних категоріях, репрезентуючи ці союзи як єднання християн проти мусульман (там само, арк. 203, 292 зв.), але невідомо, чи була в Москві якась реакція на польські заклики до слов'янської єдності. Коли аналогічні ідеї також у зв'язку з антиосманською боротьбою, запропонував у Московії хорватський католицький священник Юрій Крижанич, вони залишилися фактично без відповіді. Про Крижанича див.: Лев Пушкарев. *Юрий Крижанич: очерк жизни и творчества* (Москва, 1984). Див. також англійський переклад праці Крижанича «Політика»: *Russian Statecraft: the «Politika» of Iurii Krizhanich*, ed. John M. Letiche and Basil Dmytryshyn (Oxford, New York, 1985).

¹⁷¹ Аналіз «Статей Богдана Хмельницького» (березень 1654 року), які, разом з царськими відповідями на них, складають текст російсько-української угоди, див. у розділі 1 цієї книжки. Ідея всесвітньої православної імперії на чолі з московським царем, наявна в деяких листах Хмельницького, перекликалася з заявами московського старця Арсенія Суханова під час його переговорів з грецькими богословами (Див.: Каптерев, *Характер отношений России к православному Востоку* – С. 390–392). З українського боку, вплив цієї ідеї помітний у промові, яку виголосив перед московським посольством влітку 1653 року переяславський протопоп Григорій. Висловлюючи всілякі побажання на адресу московського царя, він, зокрема, побажав «*соединение веры во днех его, и благоуспех на безбожные, иже душут на вост(очныя) церкви и на вся православные христиан. Дабы был не токмо*

Царський уряд у Переяславі бачив і підкреслював скріплене присягою прийняття царського підданства з боку гетьмана та Війська Запорозького та їхній обов'язок служити цареві. Долучення 1655 року до офіційного царського титулу нового терміну Білої Русі, що позначала окуповані царськими військами руські території Великого князівства Литовського, запроваджувало градацію між двома Русями відповідно до ступеню царського контролю: завойовані, а отже, безправні території Білої Русі та приєднані на певних умовах, а отже, зі збереженням традиційних прав, території Малої Русі, де владу на місцях здійснювали не царські воєводи, а козацька адміністрація.

З козацького боку офіційний (з особливим наголосом на православній єдності) погляд на угоду був продуктом, призначеним переважно на експорт, і гетьманська адміністрація «ситуаційно» вживала його у відносинах з Московією. Як впливає з листів Богдана Хмельницького, його канцелярія на чолі з Виговським швидко переходила від однієї системи юридичних аргументів і культурних образів до іншої, залежно від того, кому було адресовано черговий лист: цареві, королеві, султанові або іншому європейському володареві¹⁷². Саме через зазначену «ситуаційність» спрямованої до Москви православної риторики Хмельницького в його релігійній політиці мирно співіснували і виголошений на початку повстання заклик до царя створити всесвітню православну монархію, і його позиція в Переяславі, де гетьман вимагав присяги від імені царя щодо дотримання прав і свобод козацтва та всієї Русі.

Козаччина, як виглядає, була готова прийняти для обґрунтування та підтримки своїх військово-політичних планів ідеї малоросійського циклу, але не ідею династичних прав московських царів на Малу Росію. У політично-правовому аспекті центром усіх прагнень козащини надалі залишалося «Військо Запорозь-

самодержцем, но и всего света властелен, яко вторый Август. У січні 1654 року Григорій висловив подібне побажання перед посольством боярина Бутурліна: «да не точию сию Господь Бог наш соединит Малую Росию, но и всего мира царства да покорит под его царского пресветлого величества непреоборимую руку». (ВУР, Т. 3. - С. 289, 455).

¹⁷² Про особливу вправність Івана Виговського в переході від однієї системи аргументів до іншої див.: Frick, «The Circulation of Information about Ivan Vyhovs'kyj». - P. 251–278.

ке» та його вольності. На практичному рівні, з погляду козацької старшини, Переяславська угода мала бути актом «повольного подданства», про що свідчить промова Хмельницького на раді, побудована як аргументація на користь вільного вибору одного з кількох монархів. Козаки готові були заприсягти, що вони дотримуються умов контракту зі свого боку, але цар мав би заприсягти про дотримання своїх зобов'язань. Це був погляд на Переяслав як на спілку історично та культурно близьких і, в рамках конкретної домовленості, рівних партнерів.

Розбіжності між московським і козацьким ставленням до єдності Великої та Малої Русі вповні проявилися з погіршенням взаємин між гетьманом Іваном Виговським і московською владою. Влітку 1658 року один з військових канцеляристів, відображаючи нову політику Виговського, заявив московському дякові Василію Кікіну, що раніше гетьман вірно служив царю і «*Малую Росию в подданство под его царского величества високою руку привел; а (теперь) буди Великая Росия Великою Росиею, а Малая Росия Малою Росиею, понеже суть и в Малой Росии войско незвितяж(ное)*». Кікін обурився і запитав, хто наказав йому відокремлювати Велику Росію від Малої, а довідавшись, що то був сам гетьман, заявив: «*Малую Росию, отторженную ветвь, ко естественному корени к Великой Росии присовокупил Бог*»¹⁷³. Логіка, яка стоїть за цією фразою Кікіна, перевертає догори ногами всі побудови руських духовних про історичну спорідненість Великої та Малої Русі, яку вони ґрунтували на ідеї про першість Києва як першої «російської столиці» та репрезентації святого Володимира як першого «російського монарха». Кікін, навпаки, представляв Малу Росію як щось похідне від Великої Росії – колись втрачену, а тепер повернуту царську вотчину.

Офіційний погляд козацької адміністрації на характер Переяславської угоди відбивав не стільки уявлення тогочасної політичної еліти Гетьманщини про юридично-правовий характер державних відносин, скільки традиції мислення київського духовенства, для якого пошук протекторів і перебування церкви під протекцією світської влади були речами цілком природними¹⁷⁴.

¹⁷³ Див.: *Акты ЮЗР*, Т. 4. (1863) - С. 145.

¹⁷⁴ Багато ідей, які в середині XVII століття наповнили писання київських ченців, сформулював ще київський митрополит Йов Борецький 1624 року.

Водночас, як продемонстрували конфлікти митрополита Сильвестра Косова з царськими воєводами, уявлення київських духовних постмогилянської доби та московської влади про релігійну єдність Русі кардинально різнилися. Для київських православних достойників нової генерації йшлося про протекцію православного царя в протистоянні з унією та польською католицькою державою за повного збереження прав і привілеїв митрополії, тоді як для московської сторони, і насамперед, для московського патріярха, йшлося про церковно-юрисдикційне підпорядкування київської митрополії. Вже в січні 1654 року митрополит Косов вирядив на захід ченця Макарія Криницького, який вніс у луцькі гродські книги протест проти спроб московських воєвод змусити київське духовництво присягати цареві. Судячи зі слів Криницького, в Києві вже тоді боялися, що відбудеться зміна церковного керівництва¹⁷⁵. Прихильник польської орієнтації православний шляхтич Павло Олекшич, який писав до полковника Івана Богуну в березні 1654 року, трактував присягу цареві як відступництво від константинопольського патріярха і фактично провів паралель між підпорядкуванням Москві та церковною унією¹⁷⁶.

Остаточно вся глибина розбіжностей між київським духовництвом і московською владою проявилася під час переговорів між делегацією київської митрополії, на чолі з ігуменом Микільського монастиря Інокентієм Гізелем, і царськими боярами. Делегація, яка прибула до царської ставки під Смоленськом у липні 1654 року, просила в царя підтвердження майнових прав і привілеїв церкви та духовництва. Головне завдання Гізеля полягало в тому,

У листі-чолобитній до тогочасного російського царя Михайла Фьодоровіча він, апелюючи до принципу світської протекції митрополії, назвав таким заступником-протектором Військо Запорозьке. *«Тем же мы, помняще реченое: укрийтєся в мале, дондє же мимо идет гнев, се zde, крющєсь под крыле христолюбивого воинства черкаских молодцов, восхотехом посещати и великопержавноє владычество твое»*. Див.: ВУР, Т. 1. С. 47. У 1649 році ченці Мгарського монастиря просили царя прийняти їх *«под крыла царства своего»*. (ВУР, Т. 2. – С. 202).

¹⁷⁵ Див. уривок зі звідомлення Макарія Криницького в кн.: Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 172.

¹⁷⁶ *«И мы для того и с костелом римским унеи принять не хотели есмы, в чем пастырю нашему старшему, которого нам Бог подал, не противились есмы»*. (Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 185. Пор.: *Акты ЮЗР*, 10 [1878]. – С. 555–558).

щоб цар визнав юрисдикційне підпорядкування київської митрополії константинопольському патріархові. Гізель також намагався переконати царя не посилати московське духівництво в Україну та не вивозити насильно українське духівництво до Московії. Текст «пунктів», що їх делегація отримала перед від'їздом з Києва, свідчить, що Косов боявся можливих наслідків поширення московської влади на Київ, і частково пояснює, чому митрополит вороже ставився до Переяславської угоди.

Проблема підпорядкування Києва Константинополю була однією з найпекучіших під час переговорів. На делегацію в цьому питанні, очевидно, чинили чималий тиск, і Гізельу довелося приділити особливу увагу справі церковної юрисдикції в складеній на ім'я царя *«челобитной»*. Він, зокрема, писав, що з Константинополем Київ пов'язує *«право Божие чрез святого апостола Андрея Первозванного и каноны святых отец прилучили и совокупили»*. Гізель також зазначав, що юрисдикційний поділ закріпив вселенський собор, і тільки собор може його змінити. Було вжито й інші аргументи, практичнішого характеру. Гізель, зокрема, писав, що поведінка Москви щодо Києва може викликати негативну реакцію за межами Московської держави серед православного кліру, який бажав би бути під владою царя. Йшлося, звісно, про Білорусь і західноукраїнські землі¹⁷⁷.

Цар відповів лише на деякі «пункти». Зокрема, він підтвердив майнові права церкви та визнав ексклюзивну судову владу митрополита над його підданими, яку не мали порушувати московські воєводи. Розгляд інших питань було відкладено. Оскільки війна набирала обертів, московські політики не бажали провокувати ворожість з боку українського духівництва, але були не готові дати позитивну відповідь на більшість його вимог, зокрема, питання юрисдикції так і залишилося нерозв'язаним¹⁷⁸. Москва надалі чинила тиск на київське духівництво та на козацького гетьмана. У розмові з Хмельницьким у січні 1655 року царський посланець Артамон Матвеев не тільки називав Никона патріархом *«всєа Великия и Малыя Росии»*, але також натякав на його зверх-

¹⁷⁷ Див. публікацію матеріалів посольства Гізеля та переговорів із царем у кн.: *Акты ЮЗР*, 10 (1878). - С. 707–764. пор.: Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. - С. 206–217.

¹⁷⁸ Там само, див. також: Власовський, *Нарис історії*, Т. 2. - С. 302–304.

ність над іншими патріярхами: «*приходят (к) великому государю нашему, его царскому величеству патриархи, цареграцкои и иеросалимскои... и от великого государя, святейшого Никона патриарха московского и всея Великия и Малыя Росии благословение приемлют*»¹⁷⁹. У Білорусі московський патріярх перебирав під свою владу православні парафії та цілі єпархії взагалі без жодних консультацій із Києвом¹⁸⁰.

Смерть митрополита Косова у квітні 1657 року поставила питання про обрання наступного митрополита, і, зваживши на обставини українсько-московського союзу та прагнення Московії встановити свою владу над київською митрополією, це питання набуло особливої ваги. Церковна і світська влада Гетьманщини відверто уникала консультацій з Москвою в цій справі. Коли митрополит Косов був уже на смертному одрі, виникла потреба поставити нового єпископа на чернігівську катедру. Зваживши на неспроможність митрополита здійснити висвячення, канди-

¹⁷⁹ Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 226. Перші звістки про титулування Никона патріярхом Великої та Малої Русі походять з попереднього, 1654 року.

¹⁸⁰ Див.: Харлампович, *Малороссийское влияние* – С. 164, 170–171. З початком воєнних дій у 1654 році під юрисдикцію московського патріярха почали переводити всі православні єпархії Білорусі. Про конфлікт Методія Біби, намісника Никона «в єпископии мстиславской, оршанской, могилевской, витебской и полоцкой», з міщанами Могилева навесні 1655 року див. публікацію документів в кн.: Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 248–520). Ще влітку 1653 року на польсько-російських переговорах у Львові питання про те, що московський патріярх ставив священників на Смоленщині, яка належала Речі Посполитій спричинило зіткнення між московськими та польськими послами. У деяких православних церквах на Дорогобужчині уніятський єпископ Андрей Квасницький-Злотий, який діяв, очевидно, від імені королівської влади, вилучив надіслані з Москви антимінси (київські при цьому було залишено). Польським дипломатам було також відомо про висвітчу 1653 року в Москві принаймні трьох священників з Дорогобужчини. Московські послани не заперечували цього й наполягали, що московський митрополит мав на це право, оскільки територія ця раніше належала Москві, а по «вечному докончанню» церкви було вирішено залишити на старих правах. (Див.: публікацію документів в кн.: Заборовский, ред., *Католики, православные, униаты*. – С. 124–125, 137–138, 142–143). Отже, на той час Москва претендувала на відновлення своєї церковної юрисдикції над колись втраченими на користь Речі Посполитої територіями.

дата на єпископську катедру Лазаря Барановича відрядили не до Москви, а до Ясів. Це було надзвичайно промовисте свідчення про настрої, які переважали серед духівництва Гетьманщини, та про його занепокоєння щодо прагнень Московії.

У підсумку, православний собор обрав митрополитом єпископа Дионісія Балабана, прибічника Виговського. Вибори відбулися згідно зі «старими законами», і з Москвою щодо цього не радилися. Незабаром, у лютому 1658 року, Балабанові довелося давати в цій справі пояснення московському послу. На запитання, чи він відрядив делегацію щоб «*подать челобитную*» цареві та патріярхові, Балабан відповів, що патріярх московський не міг би його висвятити без згоди патріярха константинопольського, і що Москва має розв'язувати це питання з єкуменічним патріярхом. По суті, це означало небажання підкорятися владі Москви¹⁸¹.

Попри разючі розходження в юрисдикційному питанні між Москвою, з одного боку, та київськими духовними й козацькою адміністрацією – з другого, православна релігія часом ставала тим ґрунтом, на якому можна було побудувати спільну козацько-московську платформу навіть тоді, коли політичні цілі двох партнерів були діаметрально протилежні. Це проявилось, зокрема, під час російсько-польських переговорів у Вільні 1656 року. Хмельницький був категорично проти укладення миру між Московією та Польщею, і його делегацію навіть не допустили до віленських переговорів, але московські представники досить наполегливо обстоювали релігійні пункти, що їх запропонувала для переговорів козацька адміністрація. Йшлося про повернення православним на території Речі Посполитої маєтностей, що їх забрали уніяти, та про ліквідацію церковної унії¹⁸². Спільним було і

¹⁸¹ Про події в київській митрополії в 1657–1659 роках див.: Власовський, *Нарис історії*, Т. 2. – С. 108–113.

¹⁸² Див. публікацію документів в кн.: Заборовський, ред., *Католики, православні, уніяти*. – С. 262–278. У справі оцінки унії московські дипломати, з одного боку, продовжували давню традицію ворожості до унії, а з іншого – цілком поділяли погляди української православної шляхти початку XVII століття, яка твердила, що унія не була окремою вірою, і що уніяти були вільні одразу перейти на католицизм. Для посилення цієї позиції московська дипломатія залучила також цитату з Євангелії: «*Христос Бог наш, во святом евангелии так рече (:) не может раб двема господином работать, единого возлюбит, а о друзем не радети учнет. Так и те унеяти*

бажання московського царя та козацького гетьмана дозволити на підвладній їм території існування тільки однієї релігії - православ'я¹⁸³. Царський двір активно вживав ідею захисту православної церкви в листах і зверненнях до населення Речі Посполитої¹⁸⁴. Цієї солідарності в справі захисту православ'я та ворожості до церковної унії та інших неправославних церков було, однак, замало для утворення міцного православного союзу між Московією та Гетьманщиною.

У маніфесті до іноземних володарів щодо свого розриву з Московією Іван Виговської подав офіційний погляд на роль релігії в повстанні Хмельницького: козаки повстали на захист східної церкви та своїх свобод і добровільно прийняли протекцію царя, який мав оберігати їхні свободи, зокрема, через свою любов до церкви. Москва, однак, хотіла порушити козацькі свободи, і, дізнавшись про це та будучи «тверді у вірі», козаки не мали іншого виходу, крім як повстати проти москалів¹⁸⁵. У дискусії з дяком Василієм Кікіним, пояснюючи причини свого виступу проти царя, гетьман Іван Виговський пішов навіть далі й поскаржився, що московські воєводи утискали в Україні православну церкву¹⁸⁶.

хотят две веры имети, единую любят, а другую ненавидят. Пристойно им в одной вере пребывать, в которой хотят, в том дати им поволность». (Там само. – С. 271).

¹⁸³ Про небажання царської адміністрації терпіти будь-які церкви, крім православних, на схід від Березини див. матеріали переговорів московської влади з білоруською шляхтою наприкінці 1655 – на початку 1656 року в кн.: Заборовский, ред. *Католики, православные, униаты*. – С. 233–238.

¹⁸⁴ Там само. – С. 188, 193–96.

¹⁸⁵ Див. публікацію «маніфеста» в кн.: *Архив ЮЗР*, Ч. 3, Т. 6 (Київ, 1908). – С. 362–369.

¹⁸⁶ Кікін закидав гетьманові, що козаки самі просилися під царську руку для визволення їх з латинського ярма, та що цар «*всему христілюбивому воїнству своєму повелел за вас страдати, крови своя проливати и голов своих не щадети не для чего иного, токмо для единые православные веры и для высвобождения от неволи и ига латынского вас православных христіян*». Виговський на ці закиди відповів так: «*А что его царского величества воеводы, боярин Василей Борисович Шереметев да окольничей и воевода Григорей Григорьевич Ромодановский, (много Малой) России зла починили и права наши поламали, паче же того, что и церкви Божии попалили и иноков и инокинь и иные многие христіянские души невинные помордовали, мстити будем и управлятись станем так пока нас всех станет; они де за права свои и при королях польских стояли и бились».* (Акты ЮЗРТ. 4 [1863]. – С. 150–151).

Білоруський шляхтич Канстанцін Паклонскі, колишній союзник Москви, який, зрештою, перейшов на бік Речі Посполитої, підсумував нарікання православних русинів та їхніх православних протекторів у такий спосіб:

...розумел есми, что та война имела быти на освобождение утисненной Руси, или восприяти потеху, яко от государя христианского; ажно вместо получения такое ж лупление домов Божиих, что и от татар бывало: христиан наших, которые в повседневном гонении от униятов пребывали, ныне их в вечную неволю забрали, а иных помучили . . . не толко мирских, но и духовных наших забрали в неволю, и в лутчей волности прежде за ляхами пребывали есмы, нежели ныне живут наши¹⁸⁷.

Отож, початкова згода між двома православними партнерами – польсько-литовською Руссю та Московським царством, незабаром залишилася в минулому.

¹⁸⁷ Див., зокрема, його лист до наказного гетьмана Івана Золотаренка з березня 1655 року, де він у такий спосіб представляє роль релігійного чинника спочатку у своєму переході на бік царя, а згодом – від царя до Януша Радзивіла (*Акты ЮЗР*, Т. 14 [1889]. – С. 542). Іван Виговський також нарікав на депортацію білоруських шляхтичів до Московської держави у своєму маніфесті до іноземних володарів. Про царську окупацію східної Білорусі в 1654–1655 роках див.: Генадзь Саганович, *Невядомая вайна, 1654–1667* (Мінск, 1995). – С. 28–33.

Висновки



«Те, за що інші народи борються словами та дискурсами, козаки самими [...] діями досягають», писав 1621 року київський православний митрополит Йов Борецький з приводу козацької участі в антиосманській боротьбі¹. Згадкою про полемічні дискурси та інші народи Борецький, фактично, ставить українське козацтво в контекст ширших релігійних конфліктів своєї епохи, а говорячи про схильність

козацтва до дії, замість слова, натякає на особливу роль козаччини в тогочасних конфліктах не тільки між християнством та ісламом, але й між православ'ям з одного боку та унією, римокатолицизмом, протестантизмом та іудаїзмом з другого.

Яким було б київське православ'я та його відносини з іншими християнськими та нехристиянськими релігіями, якби не залучення українського козацтва до релігійного конфлікту кінця XVI–XVII століть, і якою могла бути доля українського козацтва, за умови, що воно залишилося б осторонь релігійної боротьби того періоду? Ці питання, частково інспіровані працями в царині «віртуальної історії»², можуть допомогти нам зрозуміти справжній внесок козацтва в релігійні процеси ранньомодерної Східної Європи, а також оцінити вплив релігії на історичну долю козацтва. Пошук «реальних» відповідей на ці «віртуальні» питання та-

¹ Жукович, «Протестация». – С. 150.

² Див., наприклад: Niall Ferguson, ed., *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals* (London, 1998).

кож сприятиме формулюванню головних висновків нашого дослідження.

Відповідаючи на поставлені вище питання, варто від самого початку пригадати, що Запорозьке Військо не було єдиним учасником української політичної та релігійної боротьби, і козацький внесок у цю боротьбу (чи його відсутність) слід оцінювати у взаємозв'язку з діями інших суспільних груп та інституцій. Труднощі у виділенні ролі козаків у суспільній боротьбі XVII століття добре ілюструє проблема відновлення православної ієрархії 1620 року. З одного боку, без активної участі козащини важко уявити відродження православної ієрархії та подальше перебування нововисвяченого православного митрополита в Києві. З другого боку, тенденція повернення Києву функцій великого релігійного центру виникла майже одразу після Берестейської унії 1596 року і тривала в перші два десятиліття XVII століття. Вона була лише частково пов'язана з козацтвом: головними чинниками тут були витіснені з заходу України вчителі братських шкіл та українська православна шляхта. Однак у підсумку, не виникає сумніву, що без готовності козаків узяти під свій захист нову ієрархію та узалежнити урядову толерантність щодо неї від своєї участі в Хотинській війні, іншими словами, без козацької ролі в подіях 1620 року саме існування київської православної митрополії та, певною мірою, церкви в цілому виглядало б дуже проблематичним.

Чи могло відновлення православного єпископату відбутися пізніше, без участі козаків? Хоча таку можливість не можна цілковито відкидати, її ймовірність слід уважати дуже малою. На початок 20-х років XVII століття залишався тільки один православний єпископ – Єремія Тисаровський у Львові. Теоретично, міщани та шляхти могли б домогтися королівської номінації ще одного православного владики, але з відходом з політичної арени князя Костянтина Острозького, шляхта й міщани не готові були розпочати боротьбу з королівською адміністрацією саме в цьому питанні. Союз православної шляхти та її сеймових депутатів з протестантами був дієвою, але не універсальною зброєю в боротьбі за збереження православної церкви. Коли 1632 року, після смерти короля Сигізмунда III, спільна православно-протестантська акція, нарешті, спричинилася до відновлення легальної православної ієрархії, важливими чинниками, що сприяли цій

легалізації, була наявність нелегальних, з погляду влади, православних єпископів висвяти 1620 року та бажання уряду залучити козацькі контингенти до нової війни з Московією.

Висвята єрархії 1620 року під захистом козацьких шабель справила глибокий вплив на православно-уніятські взаємини та підштовхнула провід уніятської церкви, зокрема, митрополита Йосифа Веляміна Рутського, до пошуку компромісу з православними. Виникла навіть ідея скликання спільного собору з перспективою майбутнього поєднання двох відламів київської церкви, але козацтво протистояло цим спробам і опинилося тут в одній запрязі з Римом, оскільки обидві сторони зі своїх власних і дуже різних причин заперечували ідею спільного собору. Утворення нової, «легальної» єрархії 1632 року підірвало старий союз козащини з київською митрополією та відсунуло козацьких провідників на периферію релігійної боротьби та православно-уніятських і православно-католицьких взаємин в Україні. Відкрилися також нові можливості для православно-уніятського діалогу. У другій половині 1630-х років вивільнене від козацького контролю та заохочуване королівською владою київське духовництво було відкритіше до контактів з уніятами, і перед вибухом Хмельниччини вже говорили про укладення «універсальної» унії та створення спільного православно-уніятського патріархату. Йшлося до утворення певної форми зв'язку між київською православною митрополією та Римом, але початок повстання під проводом Богдана Хмельницького навесні 1648 року поклав край сподіванням на інкорпорацію цілої київської митрополії (а не тільки її уніятської частини) до складу католицької церкви.

Хмельниччина, яка досить швидко набула зовнішніх ознак «священної війни», битви на захист власної віри проти наступу віри чужої, майже моментально перетворила православ'я на воювну релігію. Козаки здавна оберталися у сфері ідей священної війни та антиосманського хрестового походу: в 1620-х роках їх благословив на війну з невірними-мусульманами єрусалимський патріарх Теофан, а 1648 року – дав своє благословення на війну з католиками-поляками патріарх Паїсій. Провідники повстання, за підтримки східних єрархів, фактично перебрали від розгубленого і, на загал, поміркованого в своєму негативному ставленні до інших релігій київського духовництва право на використання православної ідеології, словництва та символіки для формулю-

вання та легітимачії своїх стратегічних і тактичних цілей, було це обґрунтування законності повстання, або ж новий курс у відносинах з католицькою Польщею, протестантською Трансильванією, мусульманською Портою чи православною Московією.

Слід зазначити, що в першій половині середині XVII століття козаки були дуже далекі від здійснення будь-якої послідовної релігійно вмотивованої політики на зовнішній арені. Воюючи на боці Речі Посполитої, або беручи, з її благословення, участь у Тридцятилітній війні, козацтво, здебільшого, опинялося на боці католицьких держав, які воювали проти своїх протестантських сусідів. Активна участь козаків у відновленні православної ієрархії не завадила їм примиритися з Кримом та стати союзниками кримських татар у боротьбі хана Шахін-Гірея з Туреччиною в 1624–1625 роках. Відносини козаків з протестантами також мали, здебільшого, прагматичний характер. В середині Речі Посполитої козаки, вступивши в релігійну боротьбу на боці православної шляхти та міщанства, автоматично успадкували також їхнього давнього союзника в сеймовій боротьбі – польських і литовських протестантів. З другого боку, заклики шведських дипломатів до козаків на початку 1630-х років спільно виступити проти католицької Речі Посполитої не знайшли відгуку в середовищі козацької старшини. Повстання під проводом Богдана Хмельницького надовго покляло край поширенню в Україні протестантських течій, хоча Хмельниччина як така не мала антипротестантського спрямування. Богдан Хмельницький покладав чимало надій на порозуміння з лідером литовських протестантів Янушем Радзивілом і будував свою зовнішню політику в дусі тісної співпраці з протестантськими Трансильванією та Швецією. Проте сама природа повстання, яке на низовому рівні мало виразний антишляхетський характер, змусила багатьох шляхтичів-протестантів покинути охоплену повстанням територію та мігрувати в глибинні регіони Речі Посполитої. Саме такою була доля досить численних громад «польських братів» – соцініян-антитринітаріїв на Волині, а заборона антитринітаризму в Польщі після шведської інтервенції («потопу») змусила руську соцініянську шляхту обирати між еміграцією, католицизмом і православ'ям. Деякі її представники, наприклад, генеральний писар за гетьманства Виговського, Юрій Немирич, обрали православ'я, запевнивши собі, в такий спосіб, можливість по-

вернення до своїх володінь та перспективу продовження військової та політичної кар'єри в уже козацькій Україні.

Хмельниччина відбувалася під прапором православ'я, але тільки тією мірою, якою козацтво бажало цього зв'язку та дозволяло його. Повстанські маси, зі свого боку, практично не визнавали жодної духовної влади над собою та своїми безпосередніми ватажками. У перші місяці повстання некеровані маси не тільки вбивали католиків і євреїв, але навіть нападали на православні монастирі. Вище духівництво, зрештою, мусило звернутися по захист до Хмельницького та старшини. За таких обставин воно не мало альтернативи, навіть попри те, що до повстання взаємини між козацтвом і верховною православною ієрархією були досить холодні. У наступні роки в церковно-державному тандемі Гетьманщини провідну роль відігравав не київський митрополит, а запорозький гетьман, і цей факт справив потужний вплив на ідеологію та перебіг повстання. Протистояння між гетьманом і митрополитом, який позбувся конкуренції з боку інших конфесій на підвладній козакам території, але втратив контроль над власними вірянами, завершилося перемогою козацького гетьмана. Хмельниччина врятувала київське православ'я від підпорядкування Римові, але також сприяла його поглиненню Московією. Перехопивши прапор православ'я з рук київського митрополита, Богдан Хмельницький, проти митрополічної волі, прийняв сюзеренітет православного царя і створив, у такий спосіб, умови для майбутнього підпорядкування київської катедри московському патріархові.

Втручання козащини в релігійний конфлікт в Україні сприяло, однак, не тільки збереженню православної церкви та зміцненню її зв'язків з Московією, але й загостренню відносин між православними з одного боку, та уніятами, католиками й іудеями – з другого. Цілком очевидно, що без козацького втручання в релігійні справи відносини з цими церквами та релігіями склалися б у православних інакше. Насамперед, це були б менш ворожі відносини. Головною жертвою козацького втручання в церковні справи була, звісно, церковна унія, що її козащина трактувала як католицьку інтригу проти православ'я та головний доказ порушення власних релігійних свобод. Хоча жодне з козацьких повстань кінця XVI – середини XVII століття, зокрема Хмельниччина, не відзначалося масовими жертвами серед уніятів, анти-

уніятська спрямованість повстанської ідеології та насильницьке відбирання уніятських маєтностей неминуче спричиняли загострення православно-уніятських відносин. В цілому, повстання під проводом Хмельницького призвело до маргіналізації унії в Україні (і, меншою мірою, в Білорусі) та поставило уніятську церкву на межу виживання. Не випадково, козаки увійшли в українську історичну пам'ять і традицію як непримиренні вороги унії.

Іншою жертвою козацьких повстань та їхньої релігійної політики стали православно-католицькі взаємини. Козаки ніколи не брали під сумнів права католицької церкви на існування (як це було з унією), але, якщо судити з кількості жертв та інтенсивності релігійно вмотивованого насильства, рядове козацтво та повстанські маси були набагато ворожіші до католиків, ніж до уніятів. Очевидно, спрацьовував стереотип пов'язання католиків не тільки з іншою та ворожою релігією, але також з іншою та ворожою етнічною та соціальною групою: в українських степах католицтво було синонімом польськості та належності до шляхти. Рядові повстанці особливо ненавиділи католицьких ченців, які були найвиразнішим уособленням в усьому «чужої» релігії та культури. Не дивно, що підписуючи договори з польською владою, козацька старшина намагалася легально обмежити перебування на території своєї держави католицьких ченців і цілковито забороняла присутність там єзуїтів.

Як склалися би православно-іудейські взаємини в Україні, якби не було козацьких повстань або козаки не підняли прапор релігійної війни? Знаючи про стосунки євреїв з різними верствами руського суспільства, можна зробити висновок, що ці взаємини навряд чи були б ідилічні навіть без козацького втручання, але за козацької участі вони стали надзвичайно ворожі. Винищення цілих єврейських громад на початку Хмельниччини та переслідування євреїв у подальші роки перетворили козаків та їх провідника, Богдана Хмельницького, на уособлення абсолютного зла в єврейській історичній свідомості та традиції. Слід, однак, відзначити, що козацькі повстання, найімовірніше, тільки вивільнили до того часу притлумлені, але досить поширені антиєврейські сентименти. Впливи контрреформації сприяли формуванню в православній київській митрополії чітких антиєврейських засад, що їх православні священники намагалися поширити та утвердити серед своїх вірян. Королівські привілеї

єврейським громадам та їх чисельне зростання на українських землях спричиняли конкуренцію та протидію з боку українського міщанства. Наступ магнатського землеволодіння та використання євреїв як орендарів і збирачів податків на цих територіях наражали проти них українське селянство. Протягом певного часу козаки, на відміну від духівництва міщан і селян, не мали особливих, соціально зумовлених, причин ненавидіти євреїв. Лише в 1630-х роках, з огляду на поширення єврейської оренди в районах, де мешкали козаки, почало набирати обертів козацько-єврейське протистояння, наслідком якого стали напади на єврейські громади під час Хмельниччини. У перші роки повстання козаки охоче пішли на розв'язування «священної війни» проти євреїв та заохочували масові навернення іудеїв на християнство.

Проголосивши православну церкву панівною на території козацької держави та заборонивши або значно ускладнивши присутність в її межах організованих громад католиків, уніятів, протестантів та іудеїв, козащина фактично відмовилася від принципу релігійної толерантності православних діячів попередньої доби й узялася за проєкт побудови моноконфесійної держави. Певною мірою, ця політика перекликала з принципом, проголошеним 1555 року в Авґсбурзі – «чия влада, того й релігія», – та відбивала ситуацію, яка запанувала в країнах західної та центральної Європи на середину XVII століття, після завершення Тридцятилітньої війни та укладення Вестфальського миру 1648 року. Після козацьких війн і шведської інтервенції шляхом переслідування іновірців та утворення моноконфесійної католицької держави рушив також головний антагоніст козацької України – Річ Посполита. Отож, козацька держава у своїй релігійній політиці наслідувала загальні тенденції пост-реформаційної Європи, де після періоду релігійних війн або війн з істотним релігійним компонентом надійшов період утвердження моноконфесійної державності. Ці тенденції вітав і підтримував православний світ поза межами України. Переяславська Рада та прийняття протекторату Московії також не зміцнили курс козацької старшини на утворення моноконфесійної козацької держави.

Оцінюючи вплив козащини на розвиток релігійних стосунків на сході Європи, годі не зупинитися також на розвитку православно-мусульманських взаємин. Чи змінили вони свій характер

унаслідок козацької військової політики? Відповідь на це питання, попри сам факт виникнення та розвитку козацтва на конфліктному християнсько-мусульманському кордоні, та неодноразово задекларовану антимусульманську, загальнохристиянську позицію козацтва, має бути радше негативна, ніж позитивна. З одного боку, козацтво та його прибічники активно вживали розроблену переважно польськими католицькими публіцистами концепцію Речі Посполитої як християнського передмур'я Європи та представляли козацькі акції на морі проти турків та на суші проти кримських татар як дії на захист християнства. З другого боку, починаючи з 1620-х років козащина починає вступати в союзницькі відносини з певними фракціями в Криму, а за часів Хмельницького укладає союз із кримським ханом і навіть приймає номінальний протекторат Стамбулу, всупереч протестам і звинуваченням у зраді християнства з боку католицької Польщі, православної Московії та частково власного київського духовництва. Водночас ставлення православного духовництва в Україні до ісламу було традиційно вороже, і війни козаків з «бусурманами», як і їхні союзи з ними, могли тільки на певний час змінювати відтінки цього ставлення, але не його суть. Вже після Хмельниччини безпосереднє втручання Османської імперії в українські справи в 1670–1680-х роках, турецька підтримка гетьмана Петра Дорошенка, походи під Чигирин та окупація Поділля, що залишили по собі шок та справжню руїну на Правобережній Україні, сприяли посиленню антимусульманських настроїв в Україні та виникненню власної антимусульманської полемічної літератури³.

Таким був, у загальних рисах, вплив козащини та епохи козацьких війн кінця XVI – середини XVII століття на історичну долю православної церкви та її відносини з іншими релігіями.

³ Про гетьманування Петра Дорошенка див.: Дмитро Дорошенко, *Гетьман Петро Дорошенко: огляд його життя і політичної діяльності* (Нью-Йорк, 1985). Про антимусульманську полеміку в Україні див.: Николай Сумцов, *Иоанникии Галатовский (К истории южно-русской литературы XVII века)* (Київ, 1884), а також бібліографію творів Галатовського: *Українські письменники. Біо-бібліографічний словник Т. 1 Давня українська література (XI–XVIII ст.)*, укл. Леонід Махновець (Київ, 1960) – С. 278–286; *Bibliografia literatury polskiej «Nowy Korbut»*, Т. 2. – С. 172–173.

Але чи була б інакшою доля самих козаків та їхньої ідентичності без «конфесіялізації» козащини в перших десятиліттях XVII століття? Майже допевне можна стверджувати, що ця доля була б інакша. Без православної церкви та пов'язаної з нею суспільної ідеології значно довшим був би шлях козацтва до лав руської нації, і відповідно – процес творення та ствердження його власної ідентичності. Вироблення такої ідентичності було важливим проєктом, до якого залучилося козацтво в першій половині XVII століття, адже формування на основі козащини окремого суспільного стану неминуче супроводжувалося спробами його провідників знайти своє місце в традиційній структурі руського суспільства. Однак навіть за допомоги дружньої православної ієрархії цей процес не був ані простим, ані легким. Спробу запровадження козацтва до соціально ексклюзивного руського національного клубу, яку зробили представники ієрархії висвячення 1620 року, не було довершено, а нова могилянська ієрархія та її опора-шляхта вже не мали ані потреби, ані бажання перебувати в одному таборі з бунтівною козащиною. Водночас, ця невдала спроба показала козацтву шлях до майбутнього єднання з іншими групами руського суспільства на ґрунті захисту православ'я – шлях, яким козацтво впевнено крокувало під час Хмельниччини.

Застосування релігійних гасел, і зокрема, закликів до боротьби за права переслідуваного православ'я, надали козащині унікальну можливість легітимації своїх виступів не тільки в категоріях обстоювання власних станових прав і привілеїв, але й у категоріях захисту прав цілої руської нації. Релігійна ідеологія, з одного боку, збільшувала легітимність козацьких рухів в очах некозацької Русі, а з іншого – виступала важливим знаряддям мобілізації ширших селянських і міщанських мас на участь у козацьких повстаннях. Виразні спроби вживання релігійних гасел для поширення повстання спостерігаємо в козацьких виступах 1630, 1637-1638 років, а надто – під час Хмельниччини, коли на бік повстанців-козаків вдалося залучити не тільки міщан і селян, але й істотний сегмент руської шляхти. Можна впевнено ствердити, що без проголошення ідеї захисту релігійних і загальнонаціональних інтересів як однієї з головних цілей повстання, Хмельниччина навряд чи змогла би перевершити масштаби досить обмеженого в соціальному, територіальному та часовому

вимірі козацького бунту. Релігійна санкція, яку надали Хмельниччині східні єрархи, не тільки перетворила козацьке повстання на «священну війну», але й сприяла легітимації козацької влади над територією та станами нової держави. Насамперед, це стосувалося влади козацького гетьмана, якого руські інтелектуали трактували як лідера та правителя, даного самим Богом, що мало зміцнити статус і легітимність гетьманської влади як в очах самих козаків, так і в очах їхніх сусідів.

Відсутність чітко визначеної релігійної ідентичности та конфесійних зв'язків, швидше за все, ускладнила б і без того непросте завдання козацьких дипломатів щодо пошуку потенційних союзників на міжнародній арені. За умов поділу світу на сформовані за конфесійними ознаками блоки та союзи, козащина, піднісши православний прапор, цілком природно знайшла своє місце в таборі некаатолицьких противників переважно католицької (і дедалі більше моноконфесійної) Речі Посполитої. Мусульманські, протестантські та православні країни співчутливо спостерігали за ходом козацьких рухів і сприймали події Хмельниччини крізь призму ще одного релігійного конфлікту, яких було так багато в пост-реформаційну добу. Конфесіялізація київського православ'я в першій половині XVII століття призвела до популяризації тут ідеї єдности православної (Східної та Південно-Східної) Європи й дала козащині важливий інструмент у переговорах із православною Московією. Характерно, що переяславське порозуміння 1654 року між козацькою Україною та Московією було представлено й обґрунтовано з обох боків, насамперед, у категоріях православного єднання. Православ'я, у такий спосіб, перетворилося на те ідеологічне підґрунтя, на якому було побудовано ідею козацько-московської єдности під протекторатом російського царя.

У довшій перспективі православна релігія як елемент, що пов'язував козацьку Україну з царською Московією, а згодом – з Російською імперією, сприяла творенню в Україні специфічної національної ідентичности. З погляду творення модерних націй на східноєвропейському терені, вплив козацтва на характер взаємин київського православ'я з московським збільшив бар'єр між православною та уніятською Україною, і, навпаки, полегшив спілкування між православною Україною та Московією. Наприкінці XVII – початку XVIII століття, коли розвинулися концепції

окремої козацької нації та на основі поглядів козацької еліти почала формуватися українська національна ідентичність, релігійний фактор, який відрізняв українців від поляків, турків і татар, не можна було використати для ствердження окремішності від росіян. Політично та соціально окремішню Гетьманщину послаблював брак власної церкви. Кінець кінцем, протягом XVIII століття зроблений понад сто років тому вибір козацтва на користь православ'я сприяв розчиненню специфічної козацької свідомості та пов'язаних із нею політичних і соціальних форм у ширшій загальноросійській ідентичності. Однак слід зазначити, що інший гіпотетичний вибір – на користь унії, не тільки був нереальний за умов першої половини XVII століття, але й не відповідав потребам козащини як сили опозиційної до католицької держави⁴.

Для кращого розуміння тієї ролі, яку відіграла релігія, і, зокрема, зв'язок із православ'ям, в історії українського козацтва, досить показовим є приклад російського козацтва та його стосунків із розкольниками. Ніщо не демонструє унікальної ролі релігійного фактору в історії українського козацтва очевидніше, ніж невдача союзу між козацтвом та опозиційною церковною структурою в Росії. У цій країні переслідувана урядом та опозиційна щодо офіційного православ'я віра розкольників потенційно становила придатну релігійну платформу для легітимації козацьких повстань. Дон та Яїк, як і інші центри російської козащини, були також центрами поселення старовірів, які тікали від царських переслідувань, але жодне козацько-селянське повстання в Росії не мало чітко визначеної релігійної програми, і жодне з них не перетворилося на «священну війну» на кшталт Хмельниччини. Попри потужні впливи старовірів, російське козацтво, насамперед, його старшина, залишилися релігійно поділені. Спроба прихильників старовірів перебрати керівництво козацьким військом на Дону 1688 року завершилася перемогою Москви та прибічників офіційної церковної політики. Після цього православну церковну структуру на Дону було позбавлено своєї рідної

⁴ Про події в Україні наприкінці XVIII століття та долю козацької ідентичності див.: Зенон Когут, «Розвиток маюросійської свідомості і українське національне будівництво»; його ж, *Російський централізм і українська автономія*; Віктор Горобець, *Присмерк Гетьманщини. Україна в роки реформ Петра I* (Київ, 1998); Субтельний, *Мазепинці*.

ставропігії та підпорядковано місцевому єпископу. Не змогли старовіри перебрати контроль і над іншими козацькими військами, де існував справжній релігійний плюралізм та рідкісна на території Московської держави релігійна толерантність⁵.

Чому російський досвід так відрізнявся від українського? Було це наслідком браку в Росії зв'язку між переслідуваною церквою та пригнобленою нацією, що був наявний в Україні? Або ж причиною було те, що реформаційні та контрреформаційні поштовхи, дуже відчутні в Україні, не спричинили помітного впливу далі на схід? Відповіді на ці питання перебувають поза межами даного дослідження, але можна сказати, що ці та інші відмінності соціального, культурного та релігійного середовища, у якому перебувало українське та російське козацтво, зумовили формування різних стосунків між козацтвом та організованою релігією в Росії та Речі Посполитій.

Козацькі повстання в Україні кінця XVI – середини XVII століття, найважливіші з яких відбувалися під прапором православ'я, більшою або меншою мірою були частиною цілої серії релігійних конфліктів і війн, які охопили Європу у зв'язку з подіями та зрушеннями доби реформації та католицької реформи. В остаточному підсумку, унію та пов'язаний з нею релігійний конфлікт в Україні спричинила внутрішня криза в київській митрополії, викликана неспроможністю старої православної структури відповісти на виклик конфесіялізації європейського релігійного та суспільного життя. Підтримана королівською владою, яка в довшій перспективі мала на меті перетворити Річ Посполиту на моноконфесійну католицьку державу, унія не тільки порушила традиційний баланс у державі між католицизмом і православ'ям, але й викликала опір з боку «традиціоналістів» серед православного духовництва та більшості впливових прошарків руського суспільства – князів, шляхти та міщанства, до яких згодом приєдналася козаччина. Долучившись до релігійного конфлікту, козацтво досить швидко пристосувало та перетворило православ'я на повстанську віру, але ще більшою мірою трансформувало та змінило себе.

⁵ Про роль релігії в історії російського козацтва див.: Seaton, *The Horsemen of the Steppes. The Story of the Cossacks*. – Р. 56–7, 106–107, 111, 124, 171; Longworth, *The Cossacks*. – Р. 141–142, 158–159. Пор.: В. Г. Дружинин, *Раскол на Дону в конце XVII века* (Санкт-Петербург, 1889).

Список скорочень

<i>АЗР</i>	<i>Акты, относящиеся к истории Западной России</i>
<i>АИ</i>	<i>Акты исторические</i>
<i>Акты ЮЗР</i>	<i>Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России</i>
<i>Архив ЮЗР</i>	<i>Архив Юго-Западной России</i>
<i>ВУР</i>	<i>Воссоединение Украины с Россией</i>
<i>ДБХ</i>	<i>Документы Богдана Хмельницкого</i>
<i>ДОВ</i>	<i>Документы об Освободительной войне</i>
<i>ДРА</i>	<i>Документи російських архівів з історії України</i>
<i>ЗНТШ</i>	<i>Записки Наукового товариства ім. Шевченка (Львів)</i>
<i>ЗУНТ</i>	<i>Записки Українського наукового товариства в Києві (Київ)</i>
<i>КС</i>	<i>Киевская старина (Киев)</i>
<i>ЛНБУ</i>	<i>Наукова бібліотека ім. В. Стефаника Національної академії наук України (Львів)</i>
<i>ЛНВ</i>	<i>Літературно-науковий вісник (Львів)</i>
<i>НБЛ</i>	<i>Наукова бібліотека Львівського університету (Львів)</i>
<i>НБУ</i>	<i>Національна бібліотека України ім. В.І. Вернадського (Київ)</i>
<i>ПКК</i>	<i>Памятники, изданные Киевской комиссией для разбора древних актов</i>
<i>ПСРЛ</i>	<i>Полное собрание русских летописей</i>
<i>РГАДА</i>	<i>Российский государственный архив древних актов (Москва)</i>
<i>РГИА</i>	<i>Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург)</i>
<i>РИБ</i>	<i>Российская историческая библиотека</i>
<i>РНБ</i>	<i>Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург)</i>
<i>ТКДА</i>	<i>Труды Киевской духовной академии (Киев)</i>
<i>УЖ</i>	<i>Український історичний журнал</i>

ХЧ	<i>Християнское чтение</i>
ЦДІАК	Центральний державний історичний архів України в Києві
ЦДІАЛ	Центральний державний історичний архів України у Львові
ЧИОНЛ	<i>Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца</i> (Київ)
ЧОИДР	<i>Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете</i> (Москва)
AGAD	Archiwum Głowne Act Dawnych (Warszawa)
<i>Analecta OSBM</i>	<i>Analecta Ordinis S. Basilii Magni</i>
ASV	Archivio Segreto Vaticano (Vatican)
BN	Biblioteka Narodowa (Warszawa)
HUS	<i>Harvard Ukrainian Studies</i> (Cambridge, Mass.)
JUS	<i>Journal of Ukrainian Studies</i> (Edmonton and Toronto)
MU	<i>Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей</i> (Київ)
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> (Rome)
SRP	<i>Scriptores rerum Polonicarum</i>

Бібліографія

Джерела

Акты Московского государства, изданные Императорской академией наук. 3 т. Санкт-Петербург, 1890–1901.

Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией [=АЗР, 5 т.]. Санкт-Петербург, 1846–1853.

Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией [=Акты ЮЗР, 15 т.]. Санкт-Петербург, 1861–1892.

Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Академий наук. 4 т. Санкт-Петербург, 1836.

Антонович, В. Б. «Отрывки из дневника Станислава Освенцима, относящиеся к истории Южной Руси». *КС* (1882), № 1. С. 125–151; № 2. С. 366–385; № 5. С. 257–275; № 6. С. 433–450; № 9. С. 503–522; № 11. С. 328–348; № 12. С. 538–556. Також окремо: Київ, 1883.

Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа. 14 т. Вильнюс, 1867–1904.

Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов [=Архив ЮЗР], 8 ч., 34 т. Київ, 1859–1914.

Бевзо, О. А., ред. *Львівський літопис і Острозький літописець. Джерелознавче дослідження.* 2-ге вид. Київ, 1971.

Беринда, Памво. *Лексикон словенороський Памви Беринди.* Ред. В. В. Німчук. Київ, 1961.

Боплан, Гійом Левассер де. *Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн.* Київ, 1990.

Борьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану і унії (X – початок XVII ст.). Збірник документів і матеріалів. Київ, 1988.

Величко, Самійло. *Літопис.* 2 т. Пер. Валерій Шевчук. Київ, 1991.

«Волинская краткая летопись». В кн.: *ПСРЛ* [=Т. 35, Летописи белорусско-литовские]. С. 118–127. Москва, 1980.

Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы [=ВУР]. Ред. П. П. Гудзенко и др. 3 т. Москва, 1954.

Восстание Ивана Болотникова. Документы и материалы. Сост. А. И. Копанев, А. Г. Маньков. Москва, 1959.

[Верещинський, Юзеф]. Стороженко, А. В. «Старинный проект заселения Украины (1590 г.). Перевод с польского с предисловием А. С.». *КС* 14, (1895), № 3. С. 295–341.

Гаятовський, Йоаникій. *Месія правдивий, Ісус Христос, син Божий*. Київ, 1669.

Гарасимчук, Василь, укл. *Матеріали до історії козащини XVII віку* [=Львівські історичні праці. Джерела, вип. 1]. Ред. Ярослав Федорук. Львів, 1994.

Густинський літопис, див.: *Кройника, которая начинается от потопа первого мира*.

Документи російських архівів з історії України. Т. 1, *Документи до історії запорозького козацтва 1613–1620 рр.* [=ДРА]. Укл. Борис Флоря, Ярослав Ісаєвич, Франк Сисин та ін. Львів, 1998.

Документи об Освободительной войне украинского народа 1648–1654 гг. [=ДОВ]. Сост. А. З. Барабой, И. Л. Бутич, А. Н. Катренко та ін. Киев, 1965.

Документы Ливонской войны (подлинное делопроизводство приказов и воевод) 1571–1580. Москва – Варшава, 1998.

Дополнения к актам историческим. 12 т. Санкт-Петербург, 1846–1872.

Документи Богдана Хмельницького, 1648–1657 [=ДБХ]. Ред. І. Крип'якевич, І. Бутич. Київ, 1961.

Документы, объясняющие историю Западно-Русского края. Ред. М. О. Коялович. Санкт-Петербург, 1865.

Думи. Київ, 1969.

Жерела до історії України-Руси. 16 т. Львів, 1895–1924.

Жукович, П. Н. «Материалы для истории Киевского и Львовского соборов (1629 г.)». *Записки историко-филологического отделения Императорской академии наук* 8, № 15 (1911): 1–26.

Жукович, П. Н. «Протестация митрополита Иова Боредцкого и других западно-русских иерархов, составленная 28 апреля 1621 года». *Статьи по славяноведению*. Ред. В. И. Ламанский, вып. 3. С. 135–153. Санкт-Петербург, 1910.

Заборовский, Лев, ред. *Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польских отношениях конца 40-х 80-х гг. XVII века*. Ч. 1, *Источники времени гетманства Б. М. Хмельницкого*. Москва, 1998.

Зизаний, Лаврентій. *Лекси Лаврентія Зизанія. Синоніма славеноросская*. ред. В. В. Німчук. Київ, 1964.

Ипатьевская летопись [ПСРЛ, Т. 2]. Санкт-Петербург, 1843.

Йоан Златоустий. *Бесіди на Діяння Святих Апостол*. Київ, 1624.

Каманин, І. М. «Магерія.ты к Очерку гетманства П. Сагайдачного». *ЧИОНЛ* 15, № 3 (1901): вып. 3. С. 123–177.

«Киевская летопись (1241- 1621)». В кн.: *Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси*. Ред. В. Б. Антонович. Киев, 1888. С. 71–92.

Копистенський, Захарія *Палінодія или книга оборони Кафолической Святой Апостолской Восточней Церкви и Святих Патриархов*. В кн.: РИБ, Т. 4. С. 312–1199. Санкт-Петербург, 1878.

Кльонович, Себастьян Фабіан. *Роксоланія. Поема*. Пер. Михайло Білик. Київ, 1987.

Крип'якевич, Іван. «Нові матеріали до історії соборів 1629 р.». *ЗНТШ* 116 (1913). С. 5–39.

Кройника, которая начинается от потопу первого мира [=Густинський літопис]. В кн.: ПСРЛ. Т. 2. Санкт-Петербург, 1843. С. 233–373. Уривки в кн.: *Українська література XVII століття*. Київ, 1987. С. 146–166.

Кушевич, Самійло. «Листи зі Львова». *Жовтень* (1980), № 1. С. 119–127; № 2. С. 130–136; № 3. С. 99–106; № 4. С. 117–127.

«Летопись монастыря Густыньского». *ЧОИДР* 8 (1848): кн. 4, Материалы отечественные. С. 1–38.

Літопис Самовидця. Ред. Я. І. Дзира. Київ, 1971.

Мельник, Е. «Извлечения из записок Блеза де Виженер». В кн.: *Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси*, вып. 1. Киев, 1890. С. 59–88.

Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. Ред. В. Б. Антонович. Пер. Е. Мельник. 2 вып. Киев, 1890–1896.

Михалон Литвин. *О нравах татар, литовцев и москвитян*. Москва, 1994.

Мицик, Юрій. «Із листування українських письменників-полемістів 1621–1624 років». *ЗНТШ* 225 (1993). С. 310–347.

Мицик, Юрій. «Буремний 1648 рік (добірка неопублікованих джерел)». У кн.: *Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття: політика, ідеологія, військове мистецтво*. Ред. В. А. Смолій та ін. Київ, 1998. С. 277–318.

Мицик, Юрій. «Два листи гетьмана Нероди (Бородавки)». У кн.: *Marra Mundi*. Збірник наукових праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя. Ред. Ігор Гирич та ін. Львів – Київ – Нью-Йорк, 1996. С. 435–442.

Мицик, Юрій. «Два публіцистичні трактати про причини Національно-Визвольної війни українського народу середини XVII ст». *УІЖ*, № 6 (1999). С. 122- 135.

Мицик, Юрій. «З нових документів до історії міжконфесійних відносин у XVII- XVIII ст». У кн.: *Дніпропетровський історико-археографічний збірник* (Дніпропетровськ), № 1, *На пошану професора Миколи Павловича Ковальського* (1997). С. 134–145.

Мицик, Юрій. «Нові дані до біографії Петра Конашевича (Сагайдачного)». У кн.: *Prosphoneta. Історичні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ілєвича*. Ред. Богдан Якимович та ін. Львів, 1998. С. 413- 429.

[Могила, Петро]. *Евхологіон альбо Молитвослов или Требник імяй в себі церковная различная послідованія ієреєм подобающая*. Київ, 1646. (Передрук: Рим, 1988; Канбера – Мюнхен – Париж, 1988).

Могила, Петро, Ісає Трофимович-Козловський. *Сьбрание короткои науки о артикулах віри православно-кафолическои*. Київ, 1645; 2-ге вид. Львів, 1646. Російське видання: Москва, 1649.

Острозький (Суразький), Василь. [Книжниця]. Остріг, 1588. Передрук: «О единой вере. Сочинение острожского священника Василия 1588 года». В кн.: *РИБ*, Т. 7. Санкт-Петербург, 1882. Ст. 600–938.

Памятники, изданные Киевской комиссией для разбора древних актов [= ПКК]. 3 т. Киев, 1897–1898.

Патерик или отечник печерский. Київ, 1661. Критичне видання: *Киево-Печерський Патерик*. Ред. Д. І. Абрамович. Київ, 1930. Український переклад: *Патерик Києво-Печерський*. Ред. Ірина Жиленко. Київ, 1998.

Петрушевич, Антоній. *Дополнения к сводной Галицко-Русской летописи с 1600 по 1700 год*. Львов, 1891.

Почаський, Софроній. *Eucharisterion альбо вдячність Яснепревелебнішому в Христі Его Милости Господину Отцу кир Петру Могилі*. Київ, 1632. Передрук у кн.: Голубев, С. Т. *История Киевской духовной академии*, Т. 1. С. 46–72. Киев, 1888; Х. І. Титов, *Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI- XVIII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків*. С. 291–305. Київ, 1924; *Українська література XVII ст.* Ред. О. В. Мишанич. С. 239–256. Київ, 1987; *Українська поезія XVII століття (перша половина)*. Укл. В. В. Яременко, С. 221–250. Київ, 1988; *Українська поезія. Середина XVII ст.* Ред. В. І. Крекотень, М. М. Сулима. С. 174–188. Київ, 1992; Жуковський, Аркадій. *Петро Могила*, 2-ге вид. С. 230–245. Київ, 1997. Факсимільне видання: *HUS*, № 1–2 (December 1984). Р. 251–288.

Правда про унію. Документи і матеріали. Ред. В. Ю. Маланчук та ін. 2-ге вид. Львів, 1968.

Реєстр Війська Запорозького 1649 року. Транслітерація тексту. Укл. О. В. Тодійчук та ін. Київ, 1995.

Русская историческая библиотека, издаваемая Археологической комиссией [=РИБ]. 39 т. Санкт-Петербург (Петроград, Ленинград), 1872–1927.

Софонович, Феодосій. *Хроніка з літописців стародавніх.* Ред. Юрій Мицик, Володимир Кравченко. Київ, 1992.

Сакович, Касіян. *Вірші на жалосний погреб Зацного Рицера Петра Конашевича Сагайдачного, Гетмана Воиска Его Королевской Милости Запорозького.* Київ, 1622. Передрук у кн.: Голубев, С. Т. *История Киевской духовной академии.* Т. 1. Киев, 1888. С. 17–40; *Українська література XVII ст.* Київ, 1987. С. 220–238; *Українська поезія XVII століття (перша половина).* Укл. В. В. Яременко. Київ, 1988. С. 160–183.

Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. Ред. В. Б. Антонович. Киев, 1888.

Славинецький, Єпифаній; Корецький-Сатановський, Арсеній. *Лексикон латинський Є. Славинецького. Лексикон словено-латинський Є. Славинецького та А. Корецького-Сатановського.* Ред. В. В. Німчук. Київ, 1973.

Смотрицький, Герасим. *Ключ царства небесного* [а також *Календар римський новий*]. Остріг, 1587. Передрук у кн.: *Архів ЮЗР* (1887), Ч. 1, Т. 7. С. 232–265.

Суша, Яків. *Життя Мелетія Смотрицького, архієпископа гиєрапільського, архимандрита дерманського, чину св. Василя Великого.* Пер. Богдан Курилас. Бібліотека «Логосу», № 35. Йорктон, 1965.

Томашівський, Степан. «Матеріяли до історії Хмельниччини». *ЗНТШ* 16 (1896): 1–14. Також окреме видання.

Тихонравов, Н. С., ред. *Летописи русской литературы и древности.* Т. 2. Москва, 1859.

Тургенев, А. И., ред. *Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек [=АИ] [=Historica Russiae Monumenta].* 2 т. Санкт-Петербург, 1841–1842.

Українська література XIV–XVI ст. Апокрифи. Агіографія. Паломницькі твори. Історіографічні твори. Полемічні твори. Перекладні повісті. Поетичні твори. Ред. В. Л. Микитась. Київ, 1986.

Українська література XVII ст. Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. Ред. О. В. Мишанич, укл. В. І. Кречотень. Київ, 1987.

Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори. Ред. В. І. Кречотень, укл. О. В. Мишанич. Київ, 1983.

Українська поезія XVII століття (перша половина). Антологія. Укл. В. В. Яременко. Київ, 1988.

Українська поезія. Середина XVII століття. Укл. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. Київ, 1992.

Українська поезія: кінець XVI – початок XVII століття. Укл. В. П. Колосова, В. І. Кречотень. Київ, 1978.

Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. Ред. О. Х. Мороз. 2 т. Київ, 1995.

Універсали Богдана Хмельницького, 1648–1657. Укл. Іван Крип'якевич, Іван Бутич. Ред. В. А. Смолий та ін. Київ, 1998.

Флоря, Б. Н. «Новые свидетельства об отношении населения Украины к евреям первой половины XVII века (документы)». В кн.: *Славяне и их соседи.* Вып. 5. *Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века и Новое время.* Ред. Г. Г. Литаврин и др. Москва, 1994. С. 136–138.

Шевальє, П'єр. *Історія війни козаків проти Польщі.* Ред. А. З. Барабой, О. А. Бевзо, пер. Ю. І. Назаренко. Київ, 1960.

Acta Unii Polski z Litwą, 1387–1791. Red. Stanisław Kutrzeba, Władysław Semkowicz. Krakow, 1932.

Alberti Bolognetti nuncii Apostolici in Polonia epistolarum et actorum. Ed. Edward Kuntze [= *Monumenta Poloniae Vaticana*, vols. 5–6]. Cracovia, 1938.

Antelenchus, To jest odpis na skrypt vszczypliwy zakonnikow Cerkwie odstępney S. Ducha, Elenchus nazwany. Vilnius, 1622. Передрук в кн.: *Архів ЮЗР*, Ч. 1, Т. 8 (1914). С. 674–731.

Archiwum Jana Zamoyskiego, kanclerza i hetmana koronnego. Red. Wacław Sobieski et al. 4 t. Warszawa, 1904–1913; Krakow, 1948.

Barwinski, E., red. *Diaryusze sejmowe z r. 1597.* [= *SRP*, Т. 20]. Krakow, 1907.

Pisma Stanisława Żółkiewskiego. Red. August Bielowski. Lwow, 1861.

Chevalier, Pierre. *Histoire de la guerre des Cosaques contre la Pologne avec vn discours de levr Origine, Pais, Moeurs, Gouvernement et Religion. Et vn autre des Tartares Precopites.* Paris, 1663; 2 ed., Paris, 1668; 3 ed., Paris, 1859. Англійський переклад: *A Discourse of the Original, Countrey, Manners, Government and Religion of the Cossacks, With another of the Precopian Tartars. And the History of the Wars of the Cossacks against Poland.* London, 1672.

Floria, B. N. «New Evidence on the 1630 Zaporozhian Cossack Uprising». *HUS* 16, № 1–2 (June 1992). P. 167–173.

Grabowski, Ambrozy, red. *Ojczyste spominki w pismach do dziejow dawnej Polski.* 2 t. Krakow, 1845.

Grabowski, Ambrozy, red. *Starożytnoci historyczne polskie, czyli pisma i pamiętniki do dziejow dawnej Polski.* 2 t. Krakow, 1840.

- Grondski (Grądzki), Samuel. *Historia belli Cosacco-Polonici*. Ed. Carolus Koppi. Pestini [Budapest], 1789.
- Hannover, Nathan. *The Abyss of Despair (Yeven Metzulah)*. Trans. Abraham J. Mesch, foreword William B. Helmreich. New Brunswick, N. J. – London, 1983. Російський переклад: Соломон Манделькерн. *Богдан Хмельницький. Летопись еврея современника Натана Гановера*. Одесса, 1878.
- Harasiewicz, Michael. *Annales Ecclesiae Ruthenae*. Leopoldis, 1862.
- Heidenstein, Reinhold. *Rerum Polonicarum ab excessu Sigismundi Augusti libri XII*. Frankfurt am Main, 1672. Польський переклад: Michał Gliszczynski, *Dzieje Polski od Smierci Zygmunta Augusta do r. 1594*. 2 t. St. Petersburg, 1857.
- Herbest, Benedykt. «Wypisanie drogi», *Historia literatury Polskiej*. Red. Michał Wiszniewski, T. 7, S. 569–581. Krakow, 1845.
- Hryhorij Hrabjanka's «*The Great War of Bohdan Xmel'nyč'kyj*». Introduction by Yurii Lutsenko. [=Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, vol. 9]. Cambridge, Mass., 1990.
- Jerlicz, Joachim. *Latopisiec albo kroniczka*. Red. K. W. Wojcicki. 2 t. Warszawa, 1853.
- Kahana, Nathan Neta. *Sefer she'elot u teshubot dibrey renanach*. Ed. I. Herskovitz. Brooklyn, N.Y., 1984.
- Kalnofoyski, Atanasii. *Teratourgēma lubo cuda, ktore były tak w samym świętocydotwornym Monastyru Pieczarskim Kiiowskim*. Kijow, 1638. Уривки в кн.: *Сборник материалов для исторической топографии Киева*. Киев, 1874. С. 27–48; *Архив ЮЗР*(1914) Ч. 1, Т. 8. С. 478–504.
- Klonowic, Sebastian Fabian. *Roxolania czyli ziemie Czerwonej Rusi*. Red. i tłum. Mieczysław Mejor. Wrocław, 1996.
- Kochowski, Wespazjan. *Annalium Poloniae ab obitu Vladislai IV Climacter primus*. Cracovia, 1683. *Climacter secundus*. Cracovia, 1688. *Climacter tertius*. Cracovia, 1698. Польський переклад: *Historia panowania Jana Kazimierza*. Red. Edward Raczyński. 2 t. Poznan, 1840. 2-gie wyd. 3 t. Poznań, 1859; *Lata Potopu, 1655–1657*. Warszawa, 1966.
- Kojałowicz, Albertus (Wojciech Wijuk). *De rebus anno 1648 et 1649 contra Zaporovios cosacos gestis*. Vilnius, 1651.
- Kojałowicz, Albertus (Wojciech Wijuk). *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Lithuaniae Ducatu pertinum*. Vilnius, 1650.
- Kojałowicz, Albertus (Wojciech Wijuk). *Rerum in Magno Ducatu Lithuaniae per tempus Rebellionis Russicae gestarum commentarius*. Königsberg, 1653.
- Kossow, Sylwester. *Exegesis to iest danie sprawy o szkołach kiiowskich y winnickich w ktorych ucza zakonnicy Religiey Graeckiey*. Kijow, 1635. Передрук в кн.: *Архив ЮЗР*(1914) Ч. 1, Т. 8. С. 448–472.

- Krevsa, Leon. *Obrona jedności cerkiewney*. Wilno, 1617. Передрук у кн.: *РИБ*, Т. 4. С. 156-311; *Lev Krevza's «Obrona jedności cerkiewney» and Zacharija Kopystens'kyj's «Palinodija»* [=Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, vol. 3]. Cambridge, Mass., 1987. Англійський переклад: *Lev Krevza's «Obrona jedności cerkiewney» and Zacharija Kopystens'kyj's «Palinodija» Texts*. Translated with a Foreword by Bohdan Struminski [=Harvard Library of Early Ukrainian Literature, English Translations, vol. 3. pt. 1]. Cambridge, Mass., 1995.
- Kuszewicz, Samuel Kazimierz. «Arma Cosacica». *Жерела* (Львів) 6 (1913): 2-104.
- Lassota von Steblau, Erich. *Tagebuch des Erich Lassota von Steblau*. Ed. R. Schottin. Halle, 1866. Англійський переклад: *Habsburgs and Zaporozhian Cossacks. The Diary of Erich Lassota von Steblau, 1594*. Ed. Lubomyr R. Wynar. Tr. Orest Subtelny. Littleton, Colo., 1975.
- Lewin, Paulina, Frank Sysyn, eds. «The Antimaxia of 1632 and the Polemic over Uniate-Orthodox Relations». *HUS* 9. №. 1-2 (June 1985). P. 145-165.
- List do zakonnikow monastera cerkwie S. Ducha Wilenskiego*. Vilnius, 1621. Передрук в кн.: *Архив ЮЗР* (1914) Ч. 1, Т. 8. С. 732-761.
- Listy księcia Jerzego Zbaraskiego, kasztelana krakowskiego, z lat 1621-1631*. W ks.: *SRP* 5. S.1-171. Krakow, 1880. Також окреме видання.
- Listy Stanisława Zotkiewskiego*. Red. X-ze [Jan Tadeusz Lubomirski], Krakow, 1868.
- Michalon Lituanus. *De moribus Tartarorum, Lituatorum et Moschorum fragmina X. multiplici historia referta*. Basel, 1615.
- Michałowski, Jakub. *Jakuba Michałowskiego, wojskiego lubelskiego a później kasztelana bieckiego księga pamiętnicza (1647-1655)*. Red. Antoni Zygmunt Helcel. Krakow, 1864.
- Mohyla, Petro. *Lithos, abo kamien z procy prawdy Cerkwie Świętej Prawosławney Ruskiej... przez pokornego ojca Euzebia Pimina*. Kijow, 1644. Передрук в кн.: *Акты ЮЗР* (1893) Ч. 1, Т. 9. С. 1-446.
- Muzyłowski, Andrzej. *Antidotum, przezacnemu narodowi Ruskiemu*. Wilno, 1629.
- Niemcewicz, Julian Ursyn, red. *Zbior pamiętnikow historycznych o dawnej Polsce z rękopisow, tudzież dzieł w roznych językach o Polsce wydanych, oraz z listami oryginalnymi krolow i znakomitych ludzi w kraju naszym*. 5 t. 2-gie wyd. Leipzig, 1839-1840.
- Okolski, Szymon. *Dyaryusz transakcyi wojennej między wojskiem koronnem i zaporoskiem w r. 1637*. Zamosc, 1638. Перевидання: Red. Kazimierz Jozef Turowski. Krakow, 1859.
- Okolski, Szymon. *Kontynuacya dyaryusza wojennego*. Krakow, 1639. Перевидання: Red. Kazimierz Jozef Turowski, Krakow, 1859.
- The Ostroh Bible, 1581*. Winnipeg, 1983.

Oświęcim, Stanisław. *Dyaryusz 1643–1651*. Red. Wiktor Czermak [=SRP. T. 19]. Krakow, 1907.

Pamiętniki do panowania Zygmunta III, Władysława IV i Jana Kazimierza. Red. Kazimierz Władysław Woycicki. 2 t. Warszawa, 1846.

Pamiętniki o wyprawie chocimskiej r. 1621 Jana hrabi z Ostroroga, Prokopa Zbigniewskiego, Stanisława Lubomirskiego i Jakoba Sobieskiego. Red. Zegota Pauli. Krakow, 1853.

Pastorius, Joachim. *Bellum scythico-cosacicum seu de coniuratione Tartarorum, Cosacorum et plebis Rusicae contra Regnum Poloniae*. Gdańsk, 1652.

Pastorius, Joachim. *Historiae Poloniae pars prior*. Gdansk, 1680.

Pastorius, Joachim. «Relatio gloriosissimae expeditionis». В кн.: *ДОВ*. С. 288–308.

The Paterik of the Kievan Caves Monastery. Tr. Muriel Heppel. Cambridge, Mass., 1989 [=Harvard Library of Early Ukrainian Literature, English Translations, vol. 1].

Piasecki, Paweł. *Chronica gestorum in Europa singularium*. Krakow, 1645; 2-gie wyd. Krakow, 1646; 3-cie wyd. Kraków, 1648. Польський переклад: *Kronika Pawła Piaseckiego, biskupa przemyskiego*. Red. W. K. Wojcicki. Krakow, 1870.

Ukraina w połowie XVII wieku w relacji arabskiego podróżnika Pawła, syna Makarego z Aleppo. Red. i tłum. Maria Kowalska. Warszawa, 1986.

Pierling, Paul. «Novi izvori o L. Komulovicu». *Starine* 16 (1884). S. 209–241.

Pierling, Paul, Franjo Racki. «L. Komulovica izvjestaj i listovi o poslanstvu njegovu u Tursku, Erdelj, Moldavsku i Poljsku». *Starine* 14 (1882). S. 83–124.

Possevino, Antonio. «*The Missio Moscovitica*». Trans. with an introduction by Hugh F. Graham. *Canadian-American Slavic Studies* 6 (1972). P. 437–477.

Possevino, Antonio. *The «Moscovia» of Antonio Possevino, S.J.* Trans. with an introduction by Hugh F. Graham [UCIS Series in Russian and East European Studies, № 1]. Pittsburgh, 1977.

Radziwiłł, Albrycht Stanisław. *Memoriale rerum gestarum in Polonia, 1632–1656*. Ed. Adam Przybos, Roman Zelewski. 5 t. Wrocław – Warszawa – Krakow, 1968–1975. Польський переклад: *Pamiętnik o dziejach w Polsce*. Tłum. i red. Adam Przybos, Roman Zelewski. 3 t. Warszawa, 1980.

«Relacja Sahajdacznego z wyprawy na Moskwę w r. 1618». *Przegląd Historyczno-Wojсковy* 8 (1935). S. 117–119.

Relacye nuncyuszow apostolskich i innych osob o Polsce od roku 1548 do roku 1690. Red. Erazm Rykaczewski. 2 t. Berlin – Poznan, 1864.

Riedlmayer, Andras, and Victor Ostapchuk. «Bohdan Xmel'nyč'kyi and the Porte: A Document from the Ottoman Archives». *HUS* 8, №. 3–4 (December 1984). P. 453–473.

Roksolanski Parnas. *Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*. Cz. 2, *Antologia*. Red. Rostysław Radyszewskij. Krakow. 1988.

Russian Statecraft: The «Politika» of Iurii Krizhanich. Ed. John M. Letiche, Basil Dmytryshyn. Oxford – New York, 1985.

Ruszel, Paweł. *Fawor niebieski... miastu Lublinowi czasu gwałtownego niebezpieczeństwa od swawolnych Kozaków cudownym sposobem roku 1648 die 10 Novembr od Boga pokazany*. Lublin, 1648.

Rutsky, Iosyf Welamin. *Examen Obrony, To jest Odpis na Skript Obrony Werifikatij nazwany*. Wilno, 1621. Передрук у кн.: *Архив ІОЗР* (1914). Ч. 1, Т. 8. С. 562–596.

Rutsky, Iosyf Welamin. *Sowita wina. To jest Odpis na skript, Maiestat Krola Iego Mosci honor y reputatią Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrazając y nazwany, Verificatia Niewinnosci*. Wilno, 1621. Передрук у кн.: *Архив ІОЗР* (1887). Ч. 1, Т. 7. С. 443–510.

Sakowicz, Kasjan. *Epanorthosis albo Perspectiwa y obiasnienie błędow, herezyey y zabobonow w Greko-Ruskiey Cerkwi Disunitskiey*. Krakow, 1642.

Sakowicz, Kasjan. *Sobor kijowski schyzmatycki przez ojca Piotra Mohiłę zložony i odprawowany*. Krakow, 1641; 2 ed. Krakow, 1642. Передрук у кн.: *РИБ*, Т. 4, С. 21–48. Санкт-Петербург, 1878.

Sinopsis. Kiev 1681. Fascimile mit einer Einleitung [=Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven, vol. 17]. Ed. Hans Rothe. Cologne, Vienna, and Bohlau, 1983.

Skarga, Piotr. *O iednosci koscioła Bozego pod iednym pasterzem y o greckim od tey iednosci odstapieniu*. Wilno, 1577; 2 ed. *O rządzie i iednosci koscioła Bozego pod iednym pasterzem y o greckim y ruskim od tey iednosci odstapieniu*. Krakow, 1590. Передрук у кн.: *РИБ*, Т. 7. С. 223–526. Санкт-Петербург, 1882.

Smotryts'kyi, Meletii. *Collected Works of Meletij Smotryc'kyj* [=Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, vol. 1]. Cambridge, Mass., 1987.

Smotryts'kyi, Meletii. *The «Jevanhelije ucytelnoje» of Meletij Smotryc'kyj* [=Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts, vol. 2]. Cambridge, Mass., 1987.

Sobieski, Jakub. *Commentarium Chotinensis belli libri tres*. Gdansk. 1646. Польський переклад: *Pamiętnik wojny chocimskiej*. Red. Władysław Syrokomla. St. Petersburg, 1854.

Starowolski, Szymon. *Eques Polonus*. Venetia, 1628.

Starowolski, Szymon. *Sarmatiae bellatores*. Cologne, 1631. Польський переклад: *Szymona Starowolskiego Wojownicy sarmaccy*. Warszawa, 1978.

Starowolski, Szymon. *Wybor z pism*. Red. Ignacy Lewandowski. Wrocław – Warszawa – Krakow, 1991.

Strykowski, Maciej. *Która przedtym nigdy Światła nie widziała, Kronika polska, litewska, zmozdka i w szyskiej Rusi*. Königsberg, 1582. Перевидання: Red. Mikołaj Malinowski. 2 t. Warszawa, 1846.

Supplementum Synopsis. Wilno, 1632. Передрук у кн.: *Акты ЮЗР* (1887). Ч 1, Т. 7. С. 577–649.

Susza, Jakub. *Cursus vitae et certamen martyrii B. Iosaphat Kuncevicii, Archiepiscopi Polocensis Episcopi Vitepscensis et Miscislauiensis*. Rome, 1665. Repr.: Ed. Jean Martinov. Paris, 1865.

Susza, Jakub. *Saulus et Paulus Ruthenae Ecclesiae sanguine B. Josaphat transformatus*. Rome, 1666. Repr. Brussels, 1864.

Synopsis, albo krotkie spisanie praw, przywileiow, swiebod y wolnosci. Wilno, 1632. Передрук у кн.: *Акты ЮЗР* (1887). Ч 1, Т. 7 С. 532– 576.

Sysyn, Frank. «A Speech Before the Tsar: Adam Kysil's Oration on August 28, 1647 (N.S.)», *Między Wschodem a Zachodem. Rzeczpospolita XVI–XVIII w.* Red. Teresa Chynczewska Hennel et al. S. 133–142. Warszawa, 1993.

Theiner, Augustinus, ed. *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*. 4 vols. Rome, 1860–1864.

Twardowski, Samuel. *Wojna domowa z Kozaki i Tatars, Moskwą potym Szwedami i z Węgry*. Kalisz, 1681.

Vigener, Blaise de. *La description du Royaume de Pologne, et pays adiacens; avec les statuts, constitutions, moeurs, et façons de faire d'iceux*. Paris, 1573.

Vimina, Alberto. *Relazione dell'origine e dei costumi dei cosacchi, fatta l'anno 1656 da Alberto Vimina, Ambasciatore della Repubblica di Venezia*. Ed. G. Ferraro. Reggio nell' Emilia, 1890. Російський переклад: Н. В. Молчановський. «Донесение венецианца Альберто Вимины о казаках и Б. Хмельницком», *КС* 19 (1900). № 1. С. 62–75. Український переклад (з іншого рукопису): «Реляція про походження і звичаї козаків», *Київська Старовина* (1999), № 5: 64–69.

Volumina legum. Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarow w Warszawie od r. 1732 do r. 1782. 3 t. St. Petersburg, 1859.

Welykyj, Athanasius, ed. *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia*. 4 vol. Roma, 1953–1955.

Welykyj, Athanasius, ed. *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*. Roma, 1970.

Welykyj, Athanasius. *Epistolae Metropolitanum Kiowiensium R. Korsak, A. Sieliava, G. Kolenda (1637–1674)*. Roma, 1956.

Welykyj, Athanasius. *Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes*. 13 vols. Roma, 1959–1969.

Welykyj, Athanasius. *S. Josaphat Hieromartyr documenta Romana beatificationis et canonizationis*. 3 vols. Roma, 1952–1967.

Welykyj, Athanasius. Teodosii Halushchyns'kyi, ed *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj Metropolitae Kiowiensis Catholici (1613–1637)*. Roma, 1956.

Wereszczynski, Jozef. *Droga pewna do prędszego y snadnieyszego osadzenia w Ruskich krainach pustyni Krolestwa Polskiego iako tez względem droznieyszey obrony wszystkiego ukraińskiego położenia od nieprzyjaciol Krzyża świętego*. Krakow, 1590.

Wereszczynski, Jozef. *Pobudka (1594 r.)*. Перевидання: *Roksolanski Parnas. Polskojeczna poezja ukraińska od konca XVI do początku XVIII wieku*. Cz. 2, *Antologia*. Red. Rostysław Radyszewskij. Krakow, 1998. S. 36–46.

Wereszczynski, Jozef. *Publika... tak z strony fundowania szkoły rycerskiej synom koronnym na Ukrainie, jako tez Krzyżakom według reguły maltanskiej*. Krakow, 1594. Перевидання: Jozef Wereszyński. *Pisma polityczne*. Red. Kazimierz Jozef Turowski. Krakow, 1858.

Wielewicki, Jan. *Historici diarii domus professae Societatis Jesu Cracoviensis [=SRP, vol. 7, 10, 14, 17]*. 4 vol. Krakow, 1881–1889.

Zrodła dziejowe. Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Wydział 2: Nauk antropologicznych, społecznych, historyi i filozofii. Komisya historyczna. T. 4–6, 9, 11, 19–22. Warszawa, 1877–1897.

Література

Андрусак, Микола. *Історія козаччини (Курс викладів)*. Т. I. Мюнхен, 1956.

Антонович, В.Б. «Содержание актов о казаках. Исследование о казачестве по актам с 1500 по 1648 г.» *Архив ЮЗР* (1863): Ч. 3, Т. I, С. 1–120.

Антонович, В.Б. *Монографии по истории Западной и Юго-Западной России*. Т. I. Киев, 1885.

Антонович, Марко. «Переяславська кампанія 1630 р.» *Праці українського історично-філологічного товариства в Празі* 5 (1943). С. 5–41;

Антонович, Михайло. «Переяславська кампанія 1630 р.» *Праці Українського історично-філологічного товариства в Празі* 5 (1943). С. 5–41.

Апанович, Олена. *Українсько-російський договір 1654 р. Міфи і реальність*. Київ, 1994.

Бантыш-Каменский, Н.Н. *Историческое известие о возникшей в Польше унии, с показанием начала и важнейших, в продолжение оной через два века, приключений, паче же о бывшем от римлян и униатов на благочестивых тамошних жителей гонении*. Москва, 1805; 2-е изд. Вильно, 1864.

Баран, Олександр. «Козаки під французьким прапором в куруцьким повстанні», *Український історик*, 10, 37–38 (1973). С. 107–111.

Баранович, А. И. «Население предстепной Украины в XVI в.» *Исторические записки*. (Москва) 32 (1950). С. 198–332.

- Баранович, А. И. *Украина накануне освободительной войны середины XVII века (Социально-экономические предпосылки войны)* Москва, 1959.
- Барвінський, Євген. «Причинки до історії зносин цесаря Рудольфа II і папи Климента VIII з козаками р.1553 – 1594». *ЗНТШ*, 10 (1896). С. 1–34.
- Беднов, В. А. *Православная церковь в Польше и Литве по «Voluntina Legit»*. Екатеринбург, 1908.
- Бойко, І. Д. *Селянство України в другій половині XVI – першій половині XVII ст.* Київ, 1963.
- Боровой, С. Я. «Национально-освободительная война украинского народа против польского владычества и еврейское население Украины». *Исторические записки* (Москва) 9 (1940). С. 81–124.
- Борщак, Ілько. «Роки 1650 і 1651 на Україні по “Французькій газеті”». *Літопис політики, письменництва і мистецтва* (Берлін) I, № 15–16 (1924). С. 234–236.
- Борщак, Ілько. «Українські справи 1649 року по “Французькій газеті”». *Літопис політики, письменництва і мистецтва* (Берлін) I, № 6 (1924). С. 90.
- Брехуненко, Віктор. *Стосунки українського козацтва з Доном у XVI – середині XVII ст.* Київ - Запоріжжя, 1998.
- Бродель, Фернан. *Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV – XVIII ст.* Т. 1, *Структури повсякденності: можливе і неможливе*. Київ, 1995.
- Буганов, В. И. *Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв.* Москва, 1976.
- Будовниц, И. У. *Русская публицистика XVII века*. Москва – Ленинград, 1947.
- Бучинський, Богдан. «Початки політичної кар'єри Остафія Дашковича». *ЗНТШ*, 113 (1913). С. 23–43.
- Великий, Атанасий. «Анонімний проєкт Петра Могили по з'єдиненню української церкви 1645 р». *Analecta OSBM* 4 [10], № 1–4 (1963): 484–497.
- Величенко, Степан. «Володарі і козаки: замітки до проблеми історичної легітимності і тягlosti в українській історіографії XVII–XVIII ст». *МІУ* №1 (1992). С. 117–121.
- Вальденберг, В. Е. *Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVI века*. Петроград, 1916.
- Винар, Любомир. «Дипломатична місія Комуловича в Україну 1594 року». *Analecta OSBM* 4 [10], № 3–4 (1963). С. 513–526.
- Винар, Любомир. «Огляд історичної літератури про початки української козаччини». *Український історик* 2 (1965), №. 5–6. С. 28–37; № 7–8. С. 17–38.
- Винар, Любомир. *Князь Дмитро Вишневецький*. Мюнхен, 1964.

Владимирский-Буданов, М. Ф. «Церковные имущества в Юго-Западной России XVI века». *Акты ЮЗР* (1907). Ч. 8, Т. 4. С. 3–224.

Власовський, Іван. *Нарис історії Української православної церкви*. 4 т. (5 кн). Нью-Йорк, 1955–1966.

Возняк, Михайло. *Історія української літератури*, Т. 2, Ч. 1. Львів, 1922.

Возняк, Михайло. *Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові*. Львів, 1954.

Галадза, Петро. «Літургичне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття». *Берестейська унія і внутрішнє життя Церкви в XVII столітті*. Ред. Борис Гудзяк і Олег Турій. Львів, 1997. С. 1–29.

Галант, І. В. *Арендовали ли євреї церкви на Україні?* Київ, 1909.

Галенко, Олександр. «Лук та рушниця в лицарській символіці українського козацтва: парадокси козацької ідеології і проблема східного впливу». МІУ №5. (1998). С. 93–110. Інша версія цієї статті: «Лук та рушниця в лицарській символіці українського козацтва: до питання про східно-західні впливи на Україні в XVI – XVII ст.» *Наукові записки. Національний університет «Києво-Могилянська академія»* (Київ, 1998), № 3, сер. Історія. С. 49–66.

Гвоздик-Пріцак Лариса. *Економічна і політична візія Богдана Хмельницького та її реалізація в державі Військо Запорозьке*. Київ, 1999.

Герасимчук Василь. «Виговщина і Гадяцький трактат», *ЗНТШ* 87 (1909). С. 5–36; 88 (1909). С. 23–50; 89 (1909). С. 49–90.

Говорский, К. А. *Иосафат Куницевиц, полоцкий униатский архиепископ, канонизованный папой Пием IX*. Вильно, 1865.

Голобуцкий, В. А. *Дипломатическая история освободительной войны украинского народа 1648-1654 гг.* Киев, 1962.

Голобуцкий, В. А. *Запорожское казачество*. Киев, 1957.

Голобуцький, Володимир. «Проблема козацтва в українській та іноземній історіографії». *УІЖ*, № 1 (1960). С. 109–117.

Голубев, С. Т. *История Киевской духовной академии*. Т. I. Киев, 1888.

Голубев, С. Т. *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт церковно-исторического исследования)*. В 2 т. Киев, 1883–1898.

Горін, Сергій. «Право подавання (на прикладах волинських монастирів XVI – першої половини XVII ст)». *Київська старовина*, № 4. (1998). С. 3–11.

Горобець, Віктор. «Українсько-російські змагання за Білорусь» (1654 – 1659 рр.) *Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття: політика, ідеологія, військове мистецтво*. Ред. В. А. Смолій та ін. Київ, 1998. С.112–130.

- Горобець, Віктор. *При мерк Гетьманщини. Україна в роки реформ Петра I*. Київ, 1998.
- Грабовецький, Володимир. «Страта Підкови у Львові (1578 р.)». *Жовтень* (1966): № 6, С. 128–131.
- Грабович, Григорій. «До ідеології Ренесансу в українській літературі: “Вършѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного”». *До історії української літератури. Дослідження, есеї, полеміка*. С. 255–268. Київ, 2003.
- Грушевський, Михайло. «Велика, Мала і Біла Русь». *Україна*, № 1–2 (1917). С. 7–19. Передрук: *УІЖ*, № 2 (1991). С. 77–85.
- Грушевський, Михайло. «Байда Вишневецький в поезії і історії». *ЗУНТЗ* (1909). С. 108–139.
- Грушевський, Михайло. «Культурно-національний рух на Україні в другій половині XVI в.» *ЛНВ* 41–43, № 2 (1908). С. 182–196; № 3 (1908). С. 491–506; № 4 (1908). С. 87–107; № 8 (1908). С. 208–229; № 9 (1908). С. 428–451. Окреме видання: *Культурно-національний рух на Україні у XVI віці*. Київ – Львів, 1912; 2-е вид. [Відень], 1919. Передрук: М. С. Грушевський, *Духовна Україна. Збірка творів*. С. 136–225. Київ, 1994.
- Грушевський, Михайло. «Український рух на Схід. Розселення за московською границею до 1648 року». *Україна*, № 1 (1914). С. 20–53.
- Грушевський, Михайло. *З історії релігійної думки на Україні*. Львів, 1925. Передрук: М. С. Грушевський, *Духовна Україна. Збірка творів*. Київ, 1994. С. 5–135.
- Грушевський, Михайло. *Історія України-Руси в 10 т.* 1-е вид. Львів – Київ, 1898–1937. Передрук: Нью-Йорк, 1954–1958; Київ, 1991–1998.
- Грушевський, Михайло. *Історія української літератури*. Т. 5. Вип. 2 Київ, 1926–1927; Передрук: Нью-Йорк, 1960; Т. 6. Київ, 1995.
- Грушевський, Михайло. «Питання оборони замків В. Кн. Литовського в XVI в.» *Збірник Історично-філологічного відділу ВУАН* 46 (1928). С. 1–9.
- Гудзяк Борис, Олег Турій, ред. *Берестейська унія і внутрішнє життя Церкви в XVII столітті*. Матеріали «Четвертих Берестейських читань». Львів, 1997.
- Гудзяк Борис, Олег Турій. *Держава, суспільство і церква в Україні в XVII столітті*. Матеріали «Других Берестейських читань». Львів, 1996.
- Гурбик, Андрій. «Бойові дії на півночі України та битва за Київ влітку 1651 року». *Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття: політика, ідеологія, військове мистецтво*. Ред. В. А. Смолій та ін. Київ, 1998. С. 92–111.
- Гуслистий, Кость. «Крестьянско-казацкие восстания на Украине в 30-х годах XVII века». В кн.: *Воссоединение Украины с Россией*. Сборник статей. Ред. А. И. Баранович, Москва, 1954. С. 54–77.

Гуслистый, Кость. *Визвольна боротьба українського народу в другій половині XVI і першій половині XVII ст. Нариси з історії України*. Київ, 1941.

Дашкевич, Ярослав. «Українсько-іранські переговори напередодні Хотинської війни». *УІЖ* № 9 (1971). С. 124–131.

Дашкевич, Ярослав. «Родинний клан Хмельницьких». *Київська старовина* № 4 (1995). С. 95–101.

Дворниченко, Ю. *Русские земли Великого княжества Литовского (до начала XVI века): очерки истории общины, сословий, государственности*. Санкт-Петербург, 1993.

Дзира, Ярослав. «Татаро-турецькі напади на Україну XIII–XVI ст.» У кн.: *Український історико-географічний збірник*, Т. 1. Ред. І. О. Гуржій та ін. Київ, 1971. С. 83–102.

Дмитриев, М. В. «Посольство Ипатия Потия и Кирила Терлецкого в Рим в 1595–1596 гг.» *Славяноведение* (Москва) № 2. (1996). С. 3–21.

Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI в начале XVII*. Ч. 1.: *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*. Москва, 1996.

Дмитриев М. В., Заборовский Л. В., Турилов А. А., Флоря Б. Н., ред. *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI в начале XVII*. Ч. 2.: *Брестская уния 1596 г. Исторические последствия события*. Москва, 1999.

Дмитриев, М. В. *Православие и реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века*. Москва, 1990.

Дмітрієв, М. В. «Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст.» *Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління*. Ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. Львів, 1995. С. 39–73.

Добрянский, Антоний. *История епископов трех соединенных епархий, Перемышльской, Самборской и Санокской, от наидавнейших времен до 1794 г.* Львов, 1893.

Довбищенко, Михайло. «Уніатський нобілітет першої половини XVII ст. Погляд на проблему з позиції нових методологічних підходів». *Просемінарій: історія церкви, науки і культури*. Вип. 1. Ред. Василь Ульяновський. Київ, 1997. С. 52–64.

Доманицький, Василь. «Чи була реформа Баторія?» *Науковий збірник присвячений професорові Михайлові Грушевському учениками і прихильниками з нагоди його десятилітньої наукової праці в Галичині (1894–1904)*. Львів, 1906. С. 237–248.

Доманицький, Василь. «Козаччина на переломі XVI–XVII в. (1591–1603)». *ЗНТШ* 60 (1904). С. 1–32; 61 (1904). С. 33–64; 62 (1904). С. 65–

114; 63 (1905). С. 115–136; 64 (1905). С. 131–137. А також окреме видання: Львів, 1905.

Дорошенко Дмитро. *Гетьман Петро Дорошенко. Огляда його життя і політичної діяльності*. Нью-Йорк, 1985.

Дорошенко, Дмитро. *Огляд української історіографії*. Київ, 1996.

Дружинин, В. Г. *Раскол на Дону в конце XVII века*. Санкт-Петербург, 1889. Передрук. Slavic Printings and Reprintings. The Hague and Paris, 1969.

Дубровський, В. В. «Богдан Хмельницький і Туреччина». *Український історик*, № 3-4 (1975). С. 22–27.

Дубровський, В. В. «Про вивчення взаємин України і Туреччини у другій половині XVII ст». *Східний світ* (Київ) 5 (1928). С. 178–183

Елеонская, А. С. *Русская публицистика второй половины XVII века*. Москва, 1978.

Жукович, П. Н. «Архиепископ Мелетий Смотрицкий в Вильне в первые месяцы после своей хиротонии». *ХЧ* 221 (1906) Ч. 2. С. 533–551, 697–715, 858–877.

Жукович, П. Н. «Варшавский сейм 1627 года и его значение в истории борьбы православных с унией». *ХЧ* 233 (1910), Ч. 1. С. 173–192, 334–350; (1910) Ч. 2: 675–688.

Жукович, П. Н. «Варшавский сейм 1628 года и крушение униональных планов Мелетия Смотрицкого». *ХЧ* 234 (1910) Ч. 1. С. 935–959.

Жукович, П. Н. «Вопрос о примирении православных с униатами на Варшавском сейме 1629 года». *ХЧ* 234 (1910) Ч. 1. С. 1122–1135; (1910) Ч. 2. С. 1233–1248.

Жукович, П. Н. «За московским рубежом после великой московской смуты». *ХЧ* 216 (1903) Ч. 2. С. 630–651

Жукович, П. Н. «Запорожское казачество в смутную эпоху». *ХЧ* 215 (1903) Ч. 2. С. 570–594.

Жукович, П. Н. «Запорожские гетманы Бородавка и Сагайдачный в своих последних церковных и политических делах». *ХЧ* 222 (1906) Ч. 1. С. 189–212, 341–369.

Жукович, П. Н. «Исторические обстоятельства, предшествовавшие восстановлению патриархом Феофаном западно-русской церковной иерархии». *ХЧ* 219 (1905) Ч. 2. С. 634–657, 755–777.

Жукович, П. Н. «Казачий разгром и куруковский договор 1625 года». *ХЧ* 230 (1909) Ч. 2. С. 515–532, 769–798.

Жукович, П. Н. «Кобринский собор и торунский сейм 1626 года». *ХЧ* 233 (1910) Ч. 1. С. 14–35.

Жукович, П. Н. «Киевский собор 1629 года (по новым материалам)». *ХЧ* 235 (1911) Ч. 1. С. 74–92, 353–369.

Жукович, П. Н. «Львовский собор 1629 года в связи с политическими обстоятельствами времени». *ХЧ* 235 (1911) Ч. 2. С. 661–684.

Жукович, П. Н. «Московская смута начала XVII века и ее отражение в Литовско-Польском государстве». *ХЧ* 213 (1902) Ч. 2. С. 629–64, 820–845.

Жукович, П. Н. «Перед казацким разгромом (варшавский сейм 1625 года)». *ХЧ* 228 (1908) Ч. 1. С. 1111–1147.

Жукович, П. Н. «Первое вмешательство запорожских казаков в сеймовую борьбу с церковной унией». *ХЧ* 223 (1907) Ч. 1. С. 54–75, 167–189, 300–323.

Жукович, П. Н. «Первый польский сейм после восстановления патриархом Феофаном православной церковной иерархии». *ХЧ* 220 (1905) Ч. 2. С. 580–597, 723–747.

Жукович, П. Н. «Первый польский сейм после куруковского разгрома казаков». *ХЧ* 231 (1909) Ч. 1. С. 907–32.

Жукович, П. Н. «Первый польский сейм после убийства Иосафата Кунцевича». *ХЧ* 225 (1908) Ч. 1. С. 27–41, 385–401.

Жукович, П. Н. «Последний сейм в царствование Сигизмунда III». *ХЧ* 237 (1912) Ч. 2. С. 517–545.

Жукович, П. Н. «Православно-церковный вопрос на предпоследнем сейме царствования Сигизмунда III». *ХЧ* 237 (1912) Ч. 1. С. 72–87, 225–246.

Жукович, П. Н. «Религиозно-церковный элемент в казацком восстании 1630 года (под предводительством Тараса)». *ХЧ* 236 (1911) Ч. 1. С. 777–802, 987–1007.

Жукович, П. Н. «Убийство Иосафата Кунцевича». *ХЧ* 225 (1908) Ч. 1. С. 277–312.

Жукович, П. Н. *Сеймовая борьба западно-русского дворянства с церковной унией (с 1609 г.)*. Вып. 1–6. Санкт-Петербург, 1901–1912.

Жукович, П. Н. *Сеймовая борьба православного западно-русского дворянства с церковной унией (до 1608 г.)*. Санкт-Петербург, 1901.

Жуковський, Аркадій. *Петро Могила і питання єдності церков*. Київ, 1997.

Заборовский, Л. В. «Борьба русской и польской дипломатии и позиция Османской империи в 1653–54 гг.». В кн.: *Освободительные движения на Балканах*. Москва, 1978. С. 63–75.

Заборовский, Л. В. «Крымский вопрос во внешней политике России и Речи Посполитой в 40-х – середине 50-х годов XVII века». В кн.: *Россия, Польша и Причерноморье в XV–XVIII веках*. Москва, 1979. С. 263–275.

Заборовский, Л. В. «Переяславская рада и московские соглашения 1654 года: проблемы исследования». В кн.: *Россия – Украина: история взаимоотношений*, ред. А. И. Миллер, В. Ф. Репринцев, Б. Н. Флоря. Москва, 1997. С. 63–75.

- Завитневич, В. З. «Палинодия» Захарии Копистенского и ее место в истории западно-русской полемики XVI и XVII в. Варшава, 1883.
- Заикин, Вячеслав. *Участие светского элемента в церковном управлении. Выборное начало и соборность в Киевской митрополии в XVI–XVII в.* Варшава, 1930.
- Заклинський, Корнило. «Зношення цісаря Рудольфа II з козаками і їх участь у війні угорсько-турецький в р. 1594 і 1595». У кн.: *Справоздання дирекції Ц. К. гімназії академічної во Львові на рік шкільний 1881/1882.* Львів, 1882. С. 1–38.
- Запаско Я. П., Ісаєвич Я. Д., укл. *Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні.* Т. 1 (1574–1700). Львів, 1981.
- Зимин, А. А. *И. Е. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVII века.* Москва, 1958.
- Золотухина, Н. М. *Развитие русской средневековой политико-правовой мысли.* Москва, 1985.
- Ісаєвич, Ярослав. *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст.* Київ, 1966.
- Ісаєвич, Ярослав. *Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст.* Київ, 1972.
- Ісаєвич, Ярослав. *Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні.* Львів, 1983.
- Ісаєвич, Ярослав. «Освітній рух в Україні XVII ст. Східна традиція і західні впливи». *Київська старовина*, №5 (1995). С. 2–9.
- Історія Києва.* Т. I. Ред. О. К. Касименко та ін. Київ, 1960.
- Історія Української РСР.* 10 т. Ред. Ю. Ю. Кондуфор та ін. Київ, 1977–1979.
- Кабанець, Євген, «Петро Могила і печерська канонізація 1643 року». В кн.: *П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч.* Ред. А. М. Колодний та В. Климов, Київ, 1997. С.149–155.
- Каманин, И. М. «К вопросу о казачестве до Богдана Хмельницкого». *ЧИОНЛ* 8 (1894), отд. 2. С. 57–115. Також окреме видання.
- Каманин, И. М. «Очерк гетьманства Петра Сагайдачного». *ЧИОНЛ* 15 (1901), вып. 1, отд. 2. С. С. 3–32.
- Каманин, И. М. «Участие южно-русского населения в восстании Богдана Хмельницкого». *Архив ЮЗР* (1914). Ч. 3, Т. 4. С. 1–101.
- Каманин, И. М. «Договоры Богдана Хмельницкого с Польшей, Швецией и Россией». *Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России*, Т. 2. Исследования. Киев, 1916. С. 93–108.
- Каманин, І. М. «Походження Богдана Хмельницького». *ЗУНТ* 12 (1913). С. 72–77.

Кандель, Феликс. *Очерки времен и событий. Из истории российских евреев (до второй половины XVIII века)*. Иерусалим, 1998.

Каптерев, Н. Ф. *Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях*. Сергиев Посад, 1885; 2 изд.: Сергиев Посад, 1914. Репринт: Slavic Printings and Reprintings. The Hague, 1968.

Каптерев, Н. Ф. «Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия». [= *Православный палестинский сборник*, Т. 15, Ч. I]. Санкт-Петербург, 1895.

Каргалов, В. В. *На степной границе: оборона «крымской украины» Московского государства*. Москва, 1974.

Карпов, Г. Ф. «Киевская митрополия и московское правительство во время соединения Малороссии с Великой Россией», *Православное обозрение* (1871), кн. 8. С. 172–195; кн. 9. С. 308–327.

Карпов, Г. Ф. «Дионисий Балабан, митрополит киевский. Из истории отношений киевской церковной иерархии к московскому правительству 1654–1661 гг.», *Православное обозрение* (1874), кн. 1. С. 103–145.

Каргашев, А. В. *Очерки по истории русской церкви*. 2 т. Париж, 1959.

Кашуба, М. В. «Реформаційні ідеї в діяльності братств на Україні». *Секуляризація духовного життя на Україні в епохи гуманізму і Реформації*. Ред. Є. Гринів. Київ, 1991. С. 25–51.

Кілессо, Сергій. «Чигирин – гетьманська столиця». *Київська старовина*. № 5 (1995). С. 6–12.

Кінан, Едвард. *Російські історичні міти*. Київ, 2003.

Ковальський, Н. П. «Острозький кн. Василь-Костянтин Костянтинович (1526 (1527) – 1608)» *Острозька Академія XVI–XVII ст.* Ред. Ігор Пасічник та ін. Остріг, 1997.

Ковальський, Н. П.; Мьцьк, Ю. А. *Анализ архивных источников по истории Украины XVI–XVII вв.* Днепропетровск, 1984.

Ковальський, Н. П., Плохий, С. Н. «Источники о деятельности германской и ватиканской дипломатии на Украине в 90-х годах XVI века». *Вопросы германской истории*. Ред. А. С. Завьялов. Днепропетровск, 1983. С. 21–27.

Когут, Зенон. *Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України*. Київ, 2004.

Когут, Зенон. *Російський централізм і українська автономія: Ліквідація Гетьманщини, 1760–1830*. Київ, 1996.

Компан, О. С. «До питання про заселеність України» в XVII ст.», *УІЖ*, № 1 (1960). С. 65–77.

Компан, О. С. *Міста України в другій половині XVII ст.* Київ, 1963.

- Константиненко, Ксенія, «“Реляція про походження та звичаї козаків” Альберто Віміні: історія, уява, реальність». *Київська старовина*, № 5 (1999). С. 50–64.
- Кордуба, Мирон. «Боротьба за польський престіл по смерті Володислава IV». *Жерела* (Львів) 12 (1911). С. 1–60.
- Кордуба, Мирон. «Венецьке посольство в Москву до Хмельницького 1650 р.» *ЗНТШ* 78 (1907). С. 51–89.
- Кордуба, Мирон. «Проба австрійського посередництва між Хмельницьким і Польщею». *ЗНТШ* 84 (1908). С. 5–32.
- Корзо, М. А. *Образ человека в проповеди XVII века*. Москва, 1999.
- Королук, В. Д. «К вопросу о посольстве в Москву от запорожского гетмана Петра Сайгайдачного в 1620 г.» *Славянский архив* (Москва), № 1 (1958). С. 34–38.
- Королук, В. Д. *Ливонская война*. Москва, 1954.
- Костомаров, Н. И. *Богдан Хмельницкий* [= *Исторические монографии*, Т. 9–11]. Санкт-Петербург, 1884.
- Костомаров, Н. И. *О причинах и характере унии в Западной России*. Харьков, 1842.
- Коялович М. О. *Литовская церковная уния*. Т. 2. Санкт-Петербург, 1861.
- Крекотень, Володимир. «Освітня реформа Петра Могили і утвердження бароко в українській поезії». В його кн.: *Вибрані праці*. Ред. Олекса Мишанич. Київ 1999. С. 273–299.
- Крижанівський Олег, Плохій Сергій. *Історія церкви та релігійної думки в Україні*. Т. 3. *Кінець XVI – середина XIX ст.* Київ, 1994.
- Крикун М. М. *Адміністративно-територіальний устрій Правобережної України в XV–XVIII ст.: Кордони воеводств у світлі джерел*. Київ, 1992.
- Крикун М. М. «Документи ЦДІА УРСР у м. Києві як джерело до вивчення міграції населення на Україні в першій половині XVII ст.» *Архіви України* № 5 (1985). С. 49–57.
- Крикун М. М. «Населення подільського воеводства в першій половині XVII ст.» *Український історико-географічний збірник*. № 1. Ред. І. О. Гуржій та ін. Київ, 1971. С. 115–135.
- Крип'якевич, Іван. «До питання про національну свідомість українського народу в кінці XVI – на початку XVII ст.» *УІЖ*, № 2 (1966). С. 82–84.
- Крип'якевич, Іван. «Козаччина в політичних комбінаціях 1620–1630 рр.» *ЗНТШ* 117–119 (1913). С. 65–114.
- Крип'якевич, Іван. «Козаччина і Баторієві вольності». *Жерела* (Львів) 8 (1908) [= *Матеріали до історії української козаччини*. Т. 1. *Документи про рік 1631*]. С. 1–46.

Крип'якевич, Іван. «Студії над державою Богдана Хмельницького», *ЗНТШ*, 138- 140 (1925). С. 67–81; 144–125 (1926). С. 109 –140; 147 (1927). С. 55-80; 151 (1931). С. 111– 150.

Кром, М. М. *Меж Русью и Литвой: западнорусские земли в системе русско-литовский отношений конца XV – первой трети XVI века*. Москва, 1995.

Кром, М. М. «“Старина” как категория средневекового менталитета (по материалам Великого Княжества Литовского XIV – начала XVI вв.» *МУ*, № 3 (1994). С. 68–87.

Крыловский, А. С. *Львовское ставропигиальное братство (Опыт церковно-исторического исследования)*. Киев, 1904.

Кулаковський, Петро. «Пекалцд (Пенкалія, Пенкальський), Симон». *Острозька Академія XVI–XVII ст.* Ред. І. Пасічник та ін. Остріг, 1997. С. 135–136.

Кулиш, П.П. *Отпадение Малороссии от Польши (1340–1654)* 3 т. Москва, 1888–1889. - репринт из: *ЧОИДР* (1888): вып. 2. С. 1–283; (1888), вып. 4. С. 1–39; (1889), вып. 1. С. 1–415.

Кулиш, П.П. *История воссоединения Руси*. 3 т. Санкт-Петербург, 1874–1877.

Кучернюк, Микола. «Підпільний фронт Богдана Хмельницького», *Жовтень* (Львів), № 10 (1987). С. 137 -142.

Лаппо, И. И. *Идея единства русского народа в Юго-Западной Руси в эпоху присоединения Малороссии к Русскому государству*. Прага, 1929.

Левицкий, О. И. «Социанство в Польше и юго-западной Руси». *КС I* (1882) № 4. С. 25- 57; № 5. С.193–225; № 6. С. 401–432.

Левицкий, О. И. «Внутреннее состояние западно-русской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI века и уния». *Архив ЮЗР* (1884), Ч. 1, Т. 6. С. 1–182.

Леп'явко, Сергій. *Українське козацтво в міжнародних відносинах (1561–1591)*. Чернігів, 1999.

Леп'явко, Сергій. *Козацькі війни кінця XVI ст. в Україні*. Чернігів, 1996.

Липинський, В'ячеслав. *Україна на переломі, 1657–1659. Записки до історії українського державного будівництва в XVII-ім столітті*. Відень, 1920.

Лужний, Ришард «Релігійна публіцистика Іпатія Потія в розвитку Староруської традиції (“Poselstwo do Papieza Rzymskiego Syksta IV” та “Parepetyka jednego do swej Rusi”)». *МУ*, № 2 (1993). С. 49–68.

Лурье, Я.С. *Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV–XVI в.* Москва – Ленинград, 1960.

Лызлов, Г. М. «Польско-русские отношения в период от Зборовского мира до Земского собора 1651 г.» *Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР* (Москва) 27 (1959). С. 45–61.

- Лызлов, Г. М. «Польско-русские отношения в начальный период освободительной войны украинского народа 1648- 1654 гг. (До Зборовского мира)». *Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР* (Москва) 24 (1957). С. 58–82.
- Макарий, митрополит (Булгаков, М. П.). *История Русской Церкви*, Т. 1-12 (Санкт-Петербург, 1864–1886). Интернет: <http://magister.mskru/library/history/makaryu>.
- Максимович, М. А. «Об употреблении названия Россия и Малороссия в Западной Руси». *Собрание сочинений*, Т. 2. Киев, 1877. С. 307–311.
- Максимович, М. А. *Собрание сочинений*. 3 т. Ред. В. А. Антонович и др. Киев, 1876– 1900.
- Мальчевський, Олег. «Полонізація української шляхти (1649–1648 рр.)». *Україна в минулому* (Київ – Львів). Вип. 2 (1992). С. 37– 53.
- Мальченко, О. «Оборонна система Поділля, Брацлавщини, Київщини очима сучасників (XV–XVIII ст.): огляд нарративних джерел». *Наукові записки. Збірник молодих вчених та аспірантів* (Київ). Т. 1. (1996). С. 24–48.
- Мальченко, О. «Типологія замкових та міських фортифікаційних систем на південно-східному українському порубіжжі (кінець XIV – середина XVII ст.)». В кн.: *Наукові записки. Збірник молодих вчених та аспірантів* (Київ). Т. 1. (1996). С. 5–23.
- Махновець, Л. Є., укл. *Українські письменники. Біо-бібліографічний словник. Т.1. Давня українська література (XI–XVIII ст.)*. Київ, 1960.
- Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века*. Ростов-на-Дону, 1986.
- Миненков, Н. А. *Донское казачество на заре своей истории*. Ростов-на Дону, 1992.
- Михайлина, П. В. *Визвольна боротьба трудового населення міст України (1649–1654)*. Київ, 1975.
- Мицик, Юрій. «Національно-визвольна війна українського народу 1648–1658 рр. (підсумки, проблеми й перспективи дослідження)». В кн.: *Битва під Корсунем і національно-визвольна війна середини XVII століття*. Корсунь-Шевченківський, 1998. С. 27–59.
- Мицик, Юрій. «На турецьких галерах». В кн.: *Запорожці. До історії козацької культури*. Київ, 1993. С. 232–242.
- Мицик, Юрій. «Повстання козаків невільників на турецьких галерах». У кн.: Ю. Мицик, С. Плохій, І. Стороженко. *Як козаки воювали. Історичні розповіді про запорізьке козацтво*. С. 181–189. 2-е вид. Дніпропетровськ – Київ, 1991.
- Мицик, Юрій. «Політичні концепції Богдана Хмельницького: деякі аспекти реалізації». *Доба Богдана Хмельницького*. Ред. Валерій Смолій та ін. С. 25–39. Київ, 1995.

- Мицик, Юрій. *Джерела з історії Національно-визвольної боротьби українського народу середини XVII ст.* Дніпропетровськ, 1996.
- Мицик, Юрій. «Дипломатичне листування Османської імперії, як джерело до історії Визвольної війни Українського народу середини XVII ст.». У кн.: *Международные отношения и государственные структуры в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе.* Запоріжжя, 1993. С. 42–49.
- Мицько, І. З. *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636).* Київ, 1990.
- Момрик, Анатолій. «Біблійна генеалогія в етногенетичних концепціях польських та українських літописів і хроністів (до постановки проблеми)». *МУ*, № 5 (1998). С. 111–118
- Мохов, Н. А. *Очерки истории молдавско-русско-украинских связей.* Кишинев, 1961.
- Мочалова, В.В. «Євреї в Польщі: історія в зеркалі літератури». *Славяне и их соседи.* Т. 5. *Еврейское наследие в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века – Новое время.* Ред. Г. Г. Литаврин. Москва, 1994. С. 136–138.
- Мухин, Н. Ф. «Киево-братский училищный монастырь». *ТКДА*, 5 (1893). С. 15–69.
- Мыльников, А. С. *Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVII века.* Санкт-Петербург, 1999.
- Мышык, Ю. А. «Новые данные о черноморских походах запорожского казачества против Османской империи и Крымского ханства. В конце XVI первой половине XVII в. (на материалах архивохранилищ ПНР)». В кн.: *Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века.* Ростов-на-Дону, 1986. С. 126–137.
- Мышык, Ю. А. *Анализ источников по истории Освободительной войны украинского народа 1648–1654 гг.* Днепропетровск, 1983.
- Мышык, Ю. А. *Украинские летописи.* Днепропетровск, 1978.
- Мышко, И. З. «К вопросу о пребывании Ивана Федорова в Белоруссии». В кн.: *Иван Федоров и восточно-славянское книгопечатание.* Минск, 1984. С. 73–77.
- Назарко, Іреней. «Яків Суша – єпископ Холмський (1610–1687)». *Analecta OSBM* 7 [13] (1971). С. 22–83.
- Наливайко, Дмитро. *Очима Заходу: Рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст.* Київ, 1998.
- Наливайко, Дмитро. *Козацька християнська республіка.* Київ, 1992.

Немировский, Е. Л. *Начало книгопечатания в Москве и на Украине. Жизнь и деятельность первопечатника Ивана Федорова. Указатель литературы, 1575–1974.* Москва, 1975.

Никитенко, Н. *Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской.* Киев, 1999.

Нікітенко, Надія. «Володимирський меморіал у Софії Київській часів Петра Могили». В кн.: *П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч.* Ред. А. М. Колодний, В. Климов. Київ, 1997. С. 159–167.

Нікітенко, Надія. «Датування Софії Київської у світлі нових досліджень». У кн.: *Четвертий міжнародний конгрес українців. Історія.* Ч. 1. Одеса – Київ – Львів, 1999. С. 23–30.

Нічик, В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.).* Київ, 1990.

Нічик, Валерія. *Петро Могила в духовній історії України.* Київ, 1997.

Новосельский, А. А. *Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII века.* Москва – Ленинград, 1948.

Оглоблин, Олександр. «Проблема державної влади на Україні за Хмельниччини і Переяславська угода 1654 року». *Український історик* 2 (1965), № 3–4. С. 5–13.

Оглоблин, Олександр. *Думки про Хмельниччину.* Нью-Йорк, 1957.

Опаріна, Т. А. «Сприйняття унії в Росії XVII століття». У кн.: *Держава, суспільство і церква в Україні у XVII столітті.* Ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. Львів, 1996. С. 131–164.

Опарина, Т. А. «“Да в люди ту книгу казать не для чего”: библиотека Симона Азарьина и отношение к украинско-белорусской книжности в России первой половины XVI в». *МІ' 4* (1995). С. 86–102.

Опарина, Т. А. «К вопросу об использовании III книги Ездры в русской публицистике XVI–XVII вв.». В кн.: *Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма.* Ред. Д. С. Лихачев. Новосибирск, 1990. С. 143–149.

Опарина, Т. А. *Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии.* Новосибирск, 1998.

Описание документов Архива западно-русских униатских митрополитов. Сост. С. Г. Рункевич. 2 т. Санкт-Петербург, 1895.

Орловский, П. И. «Киевский собор в 1629 году». *КС* 24 (1905), № 7–8. С. 166–173.

Орловский, П. И. «Участие запорожских казаков в восстановлении (иерусалимским патриархом Феофаном) православной южно-русской церковной иерархии в 1620 году». *КС* 24 (1905), № 10. С. 113–141

Остапчук, Віктор, Олександр Галенко. «Козацькі чорноморські походи у морській історії Кятіба Челебі “Дар великих мужів у воюванні морів”». У кн.: *Marra Mundi. Збірник наукових праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя*. Ред. Ігор Гирич та ін. Львів – Київ – Нью-Йорк, 1996. С. 341–426.

Павло Алепський. *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидияконом Павлом Алепским*. Пер. Г. А. Муркос. 5 вып. Москва, 1896–1900. Уривки в українському перекладі: Павло Халебський, «З подорожніх записок», *Київська старовина*, № 4 (1995). С. 45–52.

Панашенко, В. В. «Допомога українських козаків братньому молдавському народові в боротьбі проти турецьких поневолювачів (XVI ст.)». У кн.: *Феодалізм. Економіка. Класова боротьба. Культура*. Київ, 1986. С. 42–59.

Пасічник, Ігор, Микола Ковальський та ін, ред. *Острозька Академія XVI–XVII ст. Енциклопедичне видання*. Остріг, 1997.

Патрило, Ісидор. *Джерела і бібліографія історії Української Церкви*. 3 т. Рим, 1975–1995.

Пашуто, В. Г., Б. Н. Флоря, и др. *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства*. Москва, 1982.

Пелешенко, Ю. В. *Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст.* Київ, 1990.

Петров, Н. И. *Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве*. Вып. 1. Москва, 1891.

Підручний, Порфірій. «Початки Василянського чину і Берестейська унія». У кн.: *Берестейська унія і внутрішнє життя Церкви в XVII столітті*. Ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. Львів, 1997. С. 79–101.

Поршнев, Б. Ф. *Франция, Английская революция и европейская внешняя политика в середине XVII века*. Москва, 1970.

Падох, Ярослав. *Суди і судовий процес старої України. Нарис історії*. Нью-Йорк – Париж – Сидней – Торонто – Львів, 1990.

Пичета, В. Т. «Польша на путях к колонизации Украины и Белоруссии. Люблинская уния и ее политические последствия». *Исторические записки* 7 (1940). С. 59–90.

Плохий, Сергей. «Политика Ватикана в Северном Причерноморье и украинское казачество в конце XVI века». В кн.: *Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и в средние века*. Ред. Ю. Королев. Ростов-на-Дону, 1986. С. 117–126.

Плохий, Сергей. «Папские дипломаты о черноморских походах запорожцев накануне и в ходе Хотинской битвы». В кн.: *Торговля и мореплавание в*

бассейне Черного моря в древности и средние века. Ред. Ю. Королев. Ростов-на-Дону, 1988. С. 101–107.

Плохий, Сергей. *Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII веках*. Киев, 1989.

Плохий, Сергій. «Божественне право гетьманів: Богдан Хмельницький і проблема легітимності гетьманської влади в Україні». *МУ* № 3 (1994). С. 86–110.

Плохий, Сергій. «Від православного князя до гетьмана. Образ “протектора” в українському письменстві (друга половина XVI – перші десятиліття XVII ст.)». У кн.: *Осягнення історії. Збірник наукових праць на пошану професора Миколи Павловича Ковальського з нагоди 70-річчя*. Острів – Нью-Йорк, 1999. С. 435–436.

Плохий, Сергій. «До історії формування політичного секуляризму на Україні (Богдан Хмельницький і Сильвестр Косов)». У кн.: *Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації*. Ред. Є. Гринів. Київ, 1991. С. 76–91.

Плохий, Сергій. «Крила протекції: до визначення правового змісту Переяславської угоди 1654 року». *МУ* № 4 (1995). С. 76–85.

Плохий, Сергій. «Священне право повстання: Берестейська унія і релігійна легітимація Хмельниччини». У кн.: *Держава, суспільство і церква в Україні в XVII столітті*. Ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. Львів, 1996. С. 1–13.

Плохий, Сергій. «Хмельниччина і євреї. Причинки до ідеології повстання». У кн.: *Proshpoheta. Історичні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ісаєвича*. Львів, 1998. С. 475–487.

Плюханова, М. Б. *Сюжеты и символы Московского царства*. Санкт-Петербург, 1995.

Пріцак, Омелян. «Союз Хмельницького з Туреччиною 1648 р.». *ЗНТШ* 156 (1948). С. 143–164.

Пріцак, Омелян. «Ще раз про союз Богдана Хмельницького з Туреччиною». У кн.: *Український археографічний щорічник 2* (1993). С. 177–192.

Пугачева, Н. Т. «Идейно-полемический смысл реставрационной деятельности Петра Могилы». В кн.: *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов*. Киев, 1987. С. 132–139.

Пушкарев, Л. Н. *Общественно-политическая мысль России: вторая половина XVII века*. Москва, 1982.

Рогов, А. И. *Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения. Стрыйковский и его «Хроника»*. Москва, 1966.

Ротар, И. *Епифаний Славинецкий, литературный деятель XVII в.* Киев, 1900. Вперше опубліковано у виданні: *КС* (1900) № 10. С. 1–38; (1900) № 11. С. 189–217.

- Робинсон, А. Н. *Борьба идей в русской литературе XVII века*. Москва, 1974.
- Російсько-український договір 1654 р.: нові підходи до історії міжнародних стосунків*. Київ, 1995.
- Рудницький, Степан. «Українські козаки в 1625-30 рр. Критично-історична розвідка». *ЗНТШ* 1 (1899). С. 1–76.
- Русина, Олена. *Україна під татарами і Литвою* [= *Україна крізь віки*, Т. 6]. Київ, 1998.
- Савич, Олександр. *Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI–XVIII в.* Київ, 1929.
- Сагановіч, Геннадзь. *Невядомая ваина, 1654–1667*. Мінск, 1995.
- Сас, П. М. *Феодалные города Украины в конце XV – 60-х годах XVI в.* Киев, 1989.
- Сеник, Софія. «Два митрополити – Потій і Рутський». У кн.: *Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління*. Ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. Львів, 1995. С. 137–148.
- Сеник, Софія. «Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях». У кн.: *Берестейська унія і внутрішнє життя Церкви в XVII столітті*. Ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. Львів, 1997. С. 55–67.
- Сенютович-Бережний, Вячеслав. «Остап Дашкович (Дашкевич) – вождь козацький». *Український історик* 6 (1969), № 1–3. С. 118–126.
- Соловьев, А. В. «Великая, Малая и Белая Русь». *Вопросы истории* (1947) № 7. С. 24–38.
- Сас, Петро. *Політична культура українського суспільства (кінець VI – перша половина XVII ст.)*. Київ, 1998.
- Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России*. 2 т. Киев, 1911–1916.
- Сидоренко, О.Ф., *Українські землі в міжнародній торгівлі (IX – середина XVIII ст.)*. Київ, 1992.
- Синицина, Н. В. *Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVII вв.)*. Москва, 1998.
- Сисин, Франк. «Чи було повстання Богдана Хмельницького революцією? Зауваги до типології Хмельниччини». У кн.: *Prosphoneta. Історичні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ісаєвича*. Львів, 1998. С. 571–578.
- Січинський Євфим, «Оборонні замки західного Поділля XIV–XVII ст. Історично-археологічні нариси». *Записки історично-філологічного відділу ВУАН* 46 (1928). С. 64–160.
- Скрынников, Р. Г. *Самозванцы в России в начале XVII века*. Новосибирск, 1987.

- Скрынников, Р. Г. *Социально-политическая борьба в Русском государстве в начале XVII века*. Ленинград, 1985.
- Смирнов, В. «Рисунки Києва 1651 года по копиям их конца XVIII века» В кн.: *Труды XIII археологического съезда в Екатеринославе*. Т. 2, Ч. 1. Москва, 1905. С. 197–512.
- Смирнов, В. *Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века*. Санкт-Петербург, 1887.
- Смолій, Валерій. «Національно-визвольна війна в контексті українського державотворення». У кн.: *Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття: політика, ідеологія, військове мистецтво*. Ред. В. А. Смолій та ін. Київ, 1998. С. 53–61.
- Смолій, Валерій; Степанков, Валерій. *Богдан Хмельницький. Соціально-політичний портрет*. Київ, 1993.
- Смолій, Валерій; Степанков, Валерій. *Українська національна революція (1648–1676 рр.)* [= *Україна кризь віки*, Т. 7]. Київ, 1999.
- Смолій, Валерій; Степанков, Валерій. *Українська державна ідея XVII–XVIII століть: Проблеми формування, еволюції, реалізації*. Київ, 1997.
- Соловьев, С. М. *История России с древнейших времен*. 8 т. Москва, 1854–1858. Передрук: Москва, 1959–1966.
- Степанков, Валерій. «Кам'янецька угода і Переяславська рада: спроба дослідження політичних наслідків жванецької компанії». У кн.: *Російсько-український договір 1654 р.: нові підходи до історії міжнародних стосунків*. Київ, 1995. С. 6–13.
- Степанков, Валерій. «Українська національна революція XVII ст.: причини, типологія, хронологічні межі (дискусійні нотатки)». У кн.: *Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття: політика, ідеологія, військове мистецтво*. Київ, 1998. С. 53–61.
- Стороженко, А. В. *Стефан Баторий и онепровские казаки: исследование, памятники, документы и заметки*. Киев, 1904.
- Станиславский, А. Л. *Гражданская война в России: казачество на переломе истории*. Москва, 1990.
- Стороженко, Иван. «Українсько-кримсько-татарський союз 1648 року». У кн.: *Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття: політика, ідеологія, військове мистецтво*. Київ, 1998. С. 81–91.
- Стороженко, Иван. *Битва на Жовтих водах*. 2-ге вид. Дніпропетровськ, 1997.
- Стороженко, Иван. *Богдан Хмельницький і воєнне мистецтво у визвольній війні українського народу середини XVII століття*. Кн. 1: *Воєнні дії 1648–52 рр.* Дніпропетровськ, 1996.
- Студинський, Кирило. «Панегірик “Евфония веселобрмьячая”, посвячений Петрові Могили в р. 1633». *ЗНТШ* 8 (1895). С. 1–14.

Субтельний, Орест. *Україна: Історія*. 2-ге вид. Київ, 1992.

Сушко, Олександр. «Предтеча церковної унії 1596 р. Бенедикт Гербест», *ЗНТШ* 53 (1903). С. 1–71; 55 (1903). С. 72–125; 61 (1904). С. 126–177.

Сушко, Олександр. «Причинки до студій над текстом Плінодії». *ЗНТШ* 54 (1903). С. 1–40.

Толочко, Олексій. «“Русь” очима “України”: в пошуках самоідентифікації та континуїтету». *Сучасність* (1994) № 1. С. 111–117.

Толочко, Олексій. «Образ держави і культ володаря в давній Русі». *МУ* №3 (1994). С. 17–46.

Тазбир, Януш. «Общественные и территориальные сферы распространения польской реформации». В кн.: *Культурные связи народов Восточной Европы*. Москва, 1976. С. 114–131.

Томашівський, Степан. «Один момент під Зборовом 1649 р. Критичний нарис». *ЗНТШ* 117 (1914). С. 115–125.

Томашівський, Степан. «3 життя галицько-руських соймиків 1648–49 рр.». *Жерела* (Львів) 4 (1898). С. 1–36.

Томашівський, Степан. «Між Пилявцями і Замостям». *Жерела* (Львів) 6. С. 1–144.

Томашівський, Степан. «Народні рухи в Галицький Русі 1648 р.». *ЗНТШ* 23–24 (1898). С. 1–138.

Томашівський, Степан. *Перший похід Богдана Хмельницького в Галичину (Два місяці української політики, 1648 р.)*. Львів, 1914.

Трипольський, Н. *Уніатський митрополит Іпатій Поцей і його проповідницька діяльність*. Київ, 1878.

Турилов, А. А. «К истории проектов ликвидации Брестской унии (неизвестное послание князя К. К. Острожского патриарху Иову)». В кн.: *Славяне и их соседи* (Москва) 3 (1991). С. 128–140.

Тушин, Ю. П. *Русское мореплавание на Каспийском, Азовском и Черном морях*. Москва, 1978.

Ульяновский, В. И. *Лжедмитрий I и Украина. Указатель архивных источников и материалов*. Киев, 1991.

Ульяновский, В. И. *Россия в начале смуты: очерки социально-политической истории и источниковедения*. 2 т. Київ, 1993.

Ульяновський, В. І. «Лжедмитрий I і Україна (політичні аспекти)». У кн.: *Україна і Польща в період феодалізму*. Київ, 1991. С. 73–85.

Ульяновський, В. І. *Історія церкви та релігійної думки в Україні*. Т. 1–2. Київ, 1994.

- Успенский, Б. А. «Раскол и культурный конфликт XVII века». В его кн.: *Избранные труды*, Т. 1, (*Семиотика истории. Семиотика культуры*). Москва, 1994. С. 333–367.
- Успенский, Б. А. *Царь и патриарх. Харизма власти в России. (Византийская модель и ее русское переосмысление)*. Москва, 1998.
- Успенский, Б. А., В. М. Живов. «Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России». В его кн.: *Избранные труды*. Т. 1. *Семиотика истории. Семиотика культуры*. Москва, 1994.
- Федорук, Ярослав. «Монархізм Богдана Хмельницького в оцінці В'ячеслава Липинського: критична інтерпретація». У кн.: *В'ячеслав Липинський. Історико-політологічна спадщина і сучасна Україна* (Студії, Т. I). Ред. Ярослав Пеленський. Київ – Філадельфія, 1994. С. 228–231.
- Федорук, Ярослав. *Зовнішньополітична діяльність Богдана Хмельницького і формування його політичної програми (1648 – серпень 1649 рр.)* Львів, 1993.
- Федорук, Ярослав. *Міжнародна дипломатія і політика України, 1654–1657*. Т. I. 1654 р. Львів, 1996.
- Феномен Петра Могили. Біографія, діяльність, позиція*. Ред. Валерій Климов. Київ, 1996.
- Флоря, Б. Н. «Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение». В кн.: В. Т. Пашуто, Б. Н. Флоря, А. Л. Хорошкевич. *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства*. Москва, 1982. С. 151–238.
- Флоря, Б. Н. «Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII століття». *Берестейська унія і внутрішнє життя Церкви в XVII столітті*. Львів, 1997. С. 125–134.
- Флоря, Б. Н. «Начало Смоленской войны и запорожское казачество». В кн.: *Mappa Mundi*. Львів – Київ – Нью-Йорк, 1996. С. 443–450.
- Флоря, Б. Н. «О некоторых особенностях развития этнического самосознания восточных славян в эпоху средневековья – раннего нового времени». *Россия – Украина: История взаимоотношений*. Ред. А. И. Миллер, В. Ф. Репринцев, Б. Н. Флоря. Москва, 1997. С. 9–27.
- Флоря, Б. Н. *Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII вв.* Москва, 1978.
- Франко, Иван. «Студії над українськими народними піснями». *ЗНТШ* 75 (1907). С. 14–84; 76 (1907). С. 39–63; 78 (1907). С. 90–145; 83 (1908). С. 5–30. Також окреме видання: Львів, 1908. Передруковано також в кн.: *Зібрання творів у п'ятдесяти томах*. Т. 42. Київ, 1984. С. 7–401.
- Франко, Иван. «Хмельниччина 1648 до 1649 рр. у сучасних віршах». *ЗНТШ* 23–24 (1898). С. 1–11^А Уривки опубліковано в кн.: *Зібрання творів у п'ятдесяти томах*, Т. 32. Київ, 1981. С. 188–253.

Харлампович, К. В. *Западно-русские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви*. Казань, 1898.

Харлампович, К. В. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*. Казань, 1914.

Хижняк, З. І. *Києво-Могиллянська Академія*. Київ, 1970; 2 вид.: Київ, 1981.

Целевич, Олег. «Участь козаків в Смоленській війні 1633 -1634 рр.». *ЗНТШ* 28 (1899). С. 1–72.

Черепнин, Л. В. *Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв.* Москва, 1978.

Чистович, И. А. *Очерк истории западно-русской церкви*. 2 т. Санкт-Петербург, 1882–1884.

Чубатий, Микола. «Про правне становище церкви в козацькій державі». *Богословія* (Львів) 3 (1925). С. 156–187.

Шевченко, Ф. П. «Історичне минуле в оцінці Богдана Хмельницького». *УІЖ* (1970) № 12. С. 126–132.

Шевченко, Ф. П. *Політичні та економічні зв'язки України з Росією в середині XVII ст.* Київ, 1959.

Шабульдо, Феликс. *Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского*. Киев, 1987.

Шевальє, П'єр. *Історія війни козаків проти Польщі*. Київ, 1960.

Шевченко, Ігор. *Україна між Сходом і Заходом*. Львів, 2001.

Шмурло, Е. Ф. *Римская кирия на русском православном востоке (1609–1654)*. Прага, 1929

Шутой, В. Е. «Канун освободительной войны украинского народа 1648–54 гг.: крестьянско-казацкое восстание на Украине 1637–38 гг.», *Исторические записки* 46 (1954). С. 23–77.

Щербак, Віталій. «Особовий та етнічний склад запорожців та реєстрових». У кн.: *Наукові записки. Національний університет «Києво-Могиллянська академія»*. Ред. Юрий Мицик та ін. Т. 3. *Історія*. Київ, 1998. С. 75–80.

Щербак, Віталій. «Динаміка зростання чисельності українського козацтва до середини XVII ст.». У кн.: *Національно-визвольна війна українського народу середини XVII століття: політика, ідеологія, військове мистецтво*. Київ, 1998. С. 53–61.

Щербак, Віталій. «Іван Сулима». У кн.: *Володарі гетманської булави*. Ред. Валерий Смолий та ін. Київ, 1994. С. 141–151.

Щербак, Віталій. «Козацтво і православ'я». *Київська старовина* (1993) № 5. С. 71–77.

Щербак, Віталій. *Формування козацького стану в Україні (друга половина XV – середина XVII ст.)*. Київ, 1997.

Эйнгорн В.О. *Очерки из истории Малороссии в XVII веке. Сношения малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича*. Москва, 1899.

Яковенко, Наталя. *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст.* Київ, 1997.

Яковенко, Наталя. «Родова еліта – носії “континуїтету реалій” між княжою Руссю і козацькою Україною». *Сучасність*, № 1 (1994). С. 118–124.

Яковенко, Наталя. *Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна)*. Київ, 1993.

Яковенко, Наталя. «Розяттий світ: культура України-Руси в добу Хмельниччини». *Сучасність*, № 4 (1994). С. 59–70.

Яковенко, Наталя. «Символ “Богохранимого града” у пам’ятках київського кола (1620–1640-ві роки)». *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* Київ, 2002. С. 319–322.

Яковенко, Наталя. «Здобутки і втрати Люблінської унії». *Київська старовина*. № 3 (травень-червень 1993). С. 77–85.

Яковенко, Наталя, Толочко Олексій (Ред.) *Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідеї [= МУ]* № 1–5. (Київ, 1992–1998).

Яковлева, Тетяна. *Гетьманщина у другій половині 50-х років XVII століття. Причини і початок Річчя*. Київ, 1997.

Яковлев, Андрій. *Договір Богдана Хмельницького з Москвою 1654 р.* Нью-Йорк, 1954.

Ярмусь, Степан. «Петро Могила як виразник принципів християнського душпастирства». *П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч*. Київ, 1997. С. 38–46.

Яцуринский, Х. П. «Южно-русские пленники в Крыму». *Известия таврической археологической комиссии* 47 (1912). С. 158–166.

Abrahamowicz, Zygmunt. «Comments on Three Letters by Khan Islam Gerey III to the Porte (1651)». *HUS* 14, № 1–2 (June 1990). P. 132–143.

Allen, J. W. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. London – New York, 1961.

Ammann, Albert M. *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*. Vienna, 1950.

Andrusiak, Mykoła. «Sprawa patriarchatu kijowskiego za Władysława IV». *Prace historyczne w 30-lecie działalności profesorskiej Stanisława Zakrewskiego*. Lwów, 1934. S. 269–285.

Antonow, Michał. «Rola Stanisława Koniecpolskiego w przygotowaniu komisji kurukowskiej». *Prace historyczne wydane ku uczczeniu 50-lecia Akademickiego koła historyków Uniwersytetu Jana Kazimierza 1878–1928*. Lwow, 1929. S. 265–279.

Anusik, Zbigniew. «Struktura społeczna szlachty braclawskiej w swietle taryfy podymnego z 1629 roku». *Przegląd Historyczny* 76 (1985), № 2. S. 233–253.

Auerbach, Inge. «Identity in Exile: Andrei Mikhailovich Kurbskii and National Consciousness in the Sixteenth Century». *Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584*, ed. A. M. Kleimola and G. D. Lenhoff. Moscow, 1997. P. 11–25.

Banac, Ivo, and Frank E. Sysyn, eds., with the assistance of Uliana M. Pasicznyk. *Concepts of Nationhood in Early Modern Eastern Europe = HUS 10*, № 3–4 (December 1986).

Baran, Oleksander, and George Gajecy. *The Cossacks in the Thirty Years War [=Analecta OSBM, Section 1, vols. 24, 42]*. 2 vols. Rome, 1969–1983.

Baranowski, Bohdan. *Polska a Tatarszczyzna w latach 1624–1629*. Łodz, 1948.

Bardach, Juliusz, Bogusław Lesnodorski, et al. *Historia państwa i prawa polskiego*. Warszawa, 1979.

Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews: Late Middle Ages and Era of European Expansion (1200–1650)*. Vol. 16, *Poland-Lithuania, 1500–1650*. New York and Philadelphia, 1976.

Barrett, Thomas M. *At the Edge of Empire: The Terek Cossacks and the North Caucasus Frontier, 1700–1860*. Boulder, Colo., 1999.

Basarab, John. *Pereiaslav 1654: A Historiographical Study*. Edmonton, 1982.

Belkin Stevens, Carol. *Soldiers on the Steppe: Army Reform and Social Change in Early Modern Russia*. DeKalb, Ill., 1995.

Bendza, Marian. «Władysław IV a Kosciół Prawosławny». *Rocznik teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej* 20, № 2 (1978). S. 27–77.

Berce, Yves-Marie. *Revolt and Revolution in Early Modern Europe: An Essay on the History of Political Violence*. Manchester, 1987.

Berindei, Mihnea. «La Porte Ottomane face aux Cosaques Zaporogues, 1600–1637». *HUS 1*, № 3 (September 1977). P. 273–307.

Bibliografia literatury polskiej «Nowy Korbut». *Pismienictwo Staropolskie*. Red. Roman Pollak et al. 3 t. Warszawa, 1963–1965.

Bienkowski, Ludomir. «Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce». *Kościół w Polsce*. Red. Jerzy Kłoczowski. T. 2. Krakow, 1969. S. 733–1050.

Bierdzycka, Agnieszka, Janusz Kaczmarczyk. «Kozacy zaporoscy w wojnie chocimskiej 1621 roku». *Національно-визвольна війна українського народу*

- середини XVII століття: політика, ідеологія, військове мистецтво. Київ, 1998. С. 62–80.
- Black, Jeremy A. *A Military Revolution? Military Change and European Society, 1500–1800*. Atlantic Highlands, N.J. and Basingstoke, 1991.
- Blazejowskyj, Dmytro. *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576–1983)*. Rome, 1984.
- Boniecki, Adam. *Herbarz polski. Cz. 1, Wiadomosci historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich*. 16 t. Warszawa, 1899–1913.
- Boratynski, Ludwik. «Kozacy i Watykan. Kartka z dziejow dyplomacji kozackiej za Stefana Batorego». *Przegląd Polski* (Pazdziernik 1906). S. 21–40.
- Boratynski, Ludwik. «Studia nad nuncyaturą polską Bolognietiego (1581–1585)». *Rozprawy Akademii Umiejętnosci. Wydział Historyczno-Filologiczny* (Krakow) 49 (1907). S. 53–106.
- Bushkovitch, Paul. «The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia». *HUS* 10, № 3–4 (December 1986). P. 355–376.
- Bushkovitch, Paul. *Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York and Oxford, 1992.
- Caccamo, Domenico. «Alberto Vimina in Ucraina e nelle “Parti settentrionali”»: Diplomazia e cultura nel seicento veneto». *Europa Orientalis* 5 (1986). P. 233–283.
- Cameron, Euan. *The European Reformation*. Oxford – New York, 1991.
- Carynyk-Sinclair, Natala. *Die Unterstellung der Kiever Metropole unter das Moskauer Patriarchat*. Munich, 1970.
- Cazacu, Matei. «A propos de l’expansion lituanienne au nord de la Mer Noire aux XIVe-XVIe siècles: Czarnigrad, la “cite noire” de l’embouchure du Dniestr». *Passe turco-tatar, present sovietique: etudes offertes a Alexandre Bennigsen*. Ed. Chantal Lemercier-Quelquejay. Louvain, 1986. P. 99–123.
- Cherniavsky, Michael. *Tsar and People: Studies in Russian Myths*. New York, 1969.
- Chodynicki, Kazimierz. *Kosciół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370–1632*. Warszawa, 1934.
- Chynczewska-Hennel, Teresa. «The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossacks from the End of the Sixteenth to the Mid-Seventeenth Century». *HUS* 10, № 3–4 (December 1986). P. 377–492.
- Chynczewska-Hennel, Teresa. «Ostrogski, Konstanty Wasyl, książę (ok. 1526–1608)». *Polski słownik biograficzny*, 24 (1979). S. 489–495.
- Chynczewska-Hennel, Teresa. *Świadomość narodowa kozaczyzny i szlachty ukraińskiej w XVII wieku*. Warszawa, 1985.
- Chynczewska-Hennel, Teresa, Piotr Salwa. «Alberta Viminy Relacja o pochodzeniu i zwyczajach Kozaków». *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 30 (1985). S. 207–222.

- Cynarski, Stanisław. «Sarmatyzm – ideologia i styl życia». *Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura*. Red. Janusz Tazbir. Warszawa, 1979. S. 22–43.
- Cyzevs'kyj, Dmytro. *A History of Ukrainian Literature: From the 11th to the End of the 19th Century*. Littleton, Colo., 1975.
- Czech, Mirosław. «Świadomość historyczna Ukraińców pierwszej połowy XVII w. w świetle ówczesnej literatury polemicznej». *Slavia Orientalis* 38, № 3–4 (1989). S. 563–584.
- Czermak, Wiktor. *Plany wojny tureckiej Władysława IV*. Krakow, 1895.
- Czermak, Wiktor. «Polska wobec wyniku wojny 30-letniej». Czermak, Wiktor. *Studia historyczne*. Krakow, 1901. S. 233–248.
- Czermak, Wiktor. «Wojna Smoleńska z r. 1633–34 w świetle nowych źródeł». *Kwartalnik Historyczny* 10 (1896). S. 733–755.
- Częścik, Lucja. *Sejm warszawski w 1649/1650 roku*. Wrocław – Warszawa – Krakow – Gdansk, 1978.
- Czołowski, Aleksander. *Kudak, przyczynki do założenia i upadku twierdzy*. Lwow, 1926.
- Dmitriev, M. V. «The Religious Programme of the Union of Brest in the Context of the Counter-Reformation in Eastern Europe». *JUS* 17, № 1–2 (Summer–Winter 1992). P. 29–44.
- Doroshenko, Dmytro. *A Survey of Ukrainian Historiography*. Updated for the years 1917–1956 by Olexander Ohloblyn. New York, 1957.
- Downing, Brian M. *The Military Revolution and Political Change: Origins of Democracy and Autocracy in Early Modern Europe*. Princeton, 1992.
- Dunn, Richard S. *The Age of Religious Wars, 1559–1715*. 2d ed. New York – London, 1979.
- Dvoichenko-Markov, Demetrius. «The Ukrainian Cossacks in the Early Anti-Ottoman Struggle for Independence of Moldavia». *East European Quarterly* 14 (1980). P. 241–250.
- Dzięgielewski, Jan. *O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV*. Warszawa, 1986.
- Dzieje Polski*. Red. Jerzy Topolski. Warszawa, 1976.
- Earle, Peter. *Corsairs of Malta and Barbary*. London, 1970.
- Elliott, J. H. *Europe Divided, 1559–1598*. London and Glasgow, 1972.
- Encyclopedia staropolska ilustrowana*. Red. Zygmunt Gloger. 4 t. Warszawa, 1900–1903. Repr.: Warszawa, 1972.
- Encyclopedia of Ukraine*. Ed. Volodymyr Kubijovic and Danylo Husar Struk. 5 vols. Toronto – Buffalo – London, 1984–1893.
- Ettinger, Shmuel. «Jewish Participation in the Settlement of Ukraine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries». *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*, ed. Peter J. Potichnyj and Howard Aster. 2nd ed. Edmonton, 1990. P. 23–30.

- Ettinger, Shmuel. «The Legal and Social Status of the Jews of Ukraine from the Fifteenth Century to the Uprising of 1648». *JUS* 17, № 1–2 (Summer-Winter 1992). P. 107–140.
- Evennett, Henry Outram. *The Spirit of the Counter-Reformation*. Notre Dame, 1970.
- Felmy, Karl Christian. «Der Aufbruch der orthodoxen Laien in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert». *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 98 (1987). S. 37–85.
- Ferguson, Niall, ed. *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*. London, 1998.
- Florovsky, George. *Ways of Russian Theology* [=Collected Works of Georges Florovsky, vol. 5, pt. 1]. Belmont, Mass., 1979.
- Fram, Erward. «Creating a Tale of Martyrdom in Tulczyn, 1648». *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, ed. Elisheva Carlebach et al. Hanover and London, 1998. P. 89–109.
- Frick, David A. «The Circulation of Information about Ivan Vyhovs'kyj». *HUS* 17, № 3–4 (December 1993). P. 251–278.
- Frick, David A. «“Foolish Rus”»: On Polish Civilization, Ruthenian Self-Hatred, and Kasijan Sakovyc». *HUS* 18, № 3–4 (December 1994). P. 210–248.
- Frick, David A. *Meletij Smotryc'kyj*. Cambridge, Mass., 1995.
- Frick, David A. «Misrepresentations, Misunderstandings, and Silences: Problems of Seventeenth-Century Ruthenian and Muscovite Cultural History». In: *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*, ed. Samuel H. Baron and Nancy Shields Kollmann. DeKalb, Ill., 1997. P. 149–168.
- Frick, David A. «Zyzanij and Smotryc'kyj (Moscow, Constantinople, and Kiev): Episodes in Cross-Cultural Misunderstanding». *JUS* 17, № 1–2 (Summer–Winter 1992). P. 67–94.
- Gajecky, George. «Church Brotherhoods and Ukrainian Cultural Renewal in the 16th and 17th Centuries». *Millennium of Christianity in Ukraine: A Symposium*. Ottawa, 1987. P. 69–77.
- Gajecky, George. *The Cossack Administration of the Hetmanate*. 2 vols. Cambridge, Mass., 1978.
- Goldfrank, David M. «Moscow, the Third Rome». *Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History*, ed. Joseph L. Wieczynski. Vol. 23. Gulf Breeze, Fl., 1981. P. 118–121.
- Gordon, Linda. *Cossack Rebellions: Social Turmoil in the Sixteenth-Century Ukraine*. Albany, N.Y., 1983.
- Gudziak, Borys A. *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*. Cambridge, Mass., 1998.
- Gudziak, Borys A. «How Did They Drift Apart?: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest». *Logos* 34, № 1–2 (1993). P. 43–66.

- Gudziak, Borys A. «The Union of Florence in the Kievan Metropolitanate: Did it Survive until the Times of the Union of Brest? (Some Reflections on a Recent Argument)». *HUS* 17, № 1–2 (June 1993). P. 138–148.
- Guepin, Alphonse. *Un apotre de l'Union des Eglises au XVII siecle: Saint Josaphat et l'Eglise Greco-slave en Pologne et en Russie*. 2 vols. Paris – Poitiers, 1897–1898.
- Guepin, Alphonse. *S. Iosaphat archeveque de Polock*. 2 vols. Poitiers, 1874. Польський переклад: *Żywot Sw. Jozafata Kuncewicza Męczennika, Arcybiskupa Połockiego rit. gr. opowiedziany na tle historii Kosciola Ruskiego według dzieła o. Alfonsa Guepin, Benedyktyna z Solesmes z przedmową X. Kalinki C. R.* Lwow, 1885; 2-gie wyd., Lwow, 1908.
- Guldon, Zenon. «Badania nad zaludnieniem Ukrainy w XVII wieku». *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 13 (1965). S. 561–566.
- Hale, J. R. *War and Society in Renaissance Europe, 1450–1620*. Montreal, Kingston, London, and Buffalo, 1998.
- Halecki, Oskar. *From Florence to Brest (1439–1596)*. Hamden, Conn., 1968.
- Hastings, Adrian. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge, UK, 1997.
- Hering, Gunnar. *Okumenisches Patriarchat und europaische Politik (1620–1638)*. Wiesbaden, 1968.
- Horn, Maurycy. «Chronologia i zasięg najazdów tatarskich na ziemię Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1600–1647». *Studia i Materiały do Historii Wojskowosci* 8, № 1 (1962). S. 3–71.
- Horn, Maurycy. *Powinnosci wojenne zydow w Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku*. Warszawa, 1978.
- Horn, Maurycy. *Skutki ekonomiczne najazdow tatarskich z lat 1605–1633 na Rus Czerwoną*. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1964.
- Jakowenko, Natalia. «Szlachcic “łacmski” czy “łatinizujący”? (Uwagi o polskojęzycznym poemacie z Wołynia z 1585 roku)». *Łacina w Polsce. Zeszyty Naukowe*. Red. Jerzy Axer. Z. 1–2. Warszawa, 1995. S. 55–59.
- Isaievych, Iaroslav. «Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia». *Ricerche slavistiche* 37 (1990). P. 269–293.
- Isaievych, Iaroslav. «Greek Culture in the Ukraine: 1550–1650». *Modern Greek Studies Yearbook* 6 (1990). P. 97–122.
- Jabłonowski, Aleksander. *Akademia Kijowsko-Mohilanska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogolnego cywilizacji zachodniej na Rusi*. Krakow, 1899–1900; 2-gie wyd., 1912.
- Jabłonowski, Aleksander. *Historia Rusi południowej do upadku Rzeczy-Pospolitej Polskiej*. Krakow, 1912.

- Jabłonowski, Aleksander. «Kozaczyzna a legitymizm. Dwie legendy polityczno-historyczne Ukrainy – batoryńska i baturyńska». *Ateneum* (Warszawa) 3 (1896). S. 246–270.
- Jarosz, Władzimir. «Legenda Batoryńska. Krytyczny szkic z dziejów Zaporozia». *Kwartalnik Historyczny* 17 (1903). S. 596–616.
- Jasnowski, Jozef. «Problems of the Frontier with the Steppes of the North Black Sea». *Antemurale* 2 (1955). P. 40–45.
- Jedin, Hubert. *A History of the Council of Trent*. 2 vols. St. Louis, 1957
- Jobert, Ambroise. *De Luther a Mohila: La Pologne dans la crise de la chretiente, 1517–1648* [=Collection historique de l'Institut d'Etudes Slaves, 21]. Paris, 1974.
- Kaczmarczyk, Janusz. *Bohdan Chmielnicki*. Wrocław, 1988.
- Kaminski, Andrzej. «The Cossack Experiment in Szlachta Democracy in the Polish-Lithuanian Commonwealth: The Hadiach (Hadziacz) Union». *HUS* 1, № 2 (June 1977). P. 178–197.
- Keenan, Edward L. «Muscovite Perceptions of Other East Slavs before 1654 – An Agenda for Historians». *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*. Ed. Peter J. Potichnyj et al. Edmonton, 1992. P. 20–38. Український переклад: «Сприйняття московитами інших східних слов'ян перед 1654 роком. Порядок денний для істориків». В його кн.: *Російські історичні міти*. 2-ге вид. Київ, 2003. С. 38–64.
- Keenan, Edward L. «On Certain Mythical Beliefs and Russian Behaviors». *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia*. Ed. S. Frederick Starr. Armonk, N.Y., and London, 1994. P. 19–40. Український переклад: «Російські міти про київську спадщину». В його кн.: *Російські історичні міти*. 2-ге вид. Київ, 2003. С. 12–37.
- Kempa, Tomasz. *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608). Wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*. Toruń, 1997.
- Kempa, Tomasz. «Konstanty Wasyl Ostrogski wobec katolicyzmu i wyznania protestanckich». *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 40 (1996). S. 17–36.
- Kempa, Tomasz. «Prawosławni a synod protestancki w Toruniu w 1595 roku: U początków współpracy dyzunitów z dysydentami». *Zapiski Historyczne* 42 (1997). S. 39–52.
- Kern, Fritz. *Kingship and Law in the Middle Ages*. Trans. with an introduction by S. B. Chrimes. Oxford, 1939.
- Khodarkovsky, Michael. «Four Degrees of Separation: Constructing Non-Christian Identities in Muscovy». *Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584*. Ed. A. M. Kleimola and G. D. Lenhof f. Moscow, 1997. P. 248–266.
- Ключowski, Jerzy. «Catholic Reform in the Polish-Lithuanian Commonwealth (Poland, Lithuania, the Ukraine, Belarus)». *Catholicism in Early Modern History: A Guidebook to Research*. Ed. John W. O'Malley. St. Louis, 1988. P. 83–111.

Kohut, Zenon E. «The Development of a Little Russian Identity and Ukrainian Nationbuilding». *HUS* 10, № 3–4 (December 1986). P. 559–576. Український переклад: «Розвиток малоросійської самосвідомості і українське національне будівництво». В його кн.: *Коріння ідентичності*. Київ, 2004. С. 80–101.

Kohut, Zenon E. *Russian Centralism and Ukrainian Autonomy: Imperial Absorption of the Hetmanate, 1760s–1830s*. Cambridge, Mass., 1988.

Kolankowski, Ludwik. «Obrona Rusi za Jagiellonow na przelomie XV i XVI wieku». *Ksiega pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*. T. 1. Lwow, 1916. S. 475–480.

Korduba, Myron. «Die Entstehung der ukrainischen Nation». *Contributions a l'histoire de l'Ukraine au VIIe Congres International des Sciences Historiques*. Lviv, 1933. S. 19–67.

Korolko, Mirosław. *Klejnot swobodnego sumienia: Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*. Warszawa, 1974.

Korolko, Mirosław, Janusz Tazbir, red. *Konfederacja warszawska, wielka karta polskiej tolerancji*. Warszawa, 1980.

Kot, Stanisław. *Georges Niemirycz et la lutte contre l'intolerance au 17-e siecle*. The Hague, 1960.

Kot, Stanisław. *Jerzy Niemirycz w 300-lecie ugody hadziackiej*. Paris, 1960.

Kot, Stanisław. *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Trans. Earle Morse Wilbur. Boston, 1957.

Kotarski, Henryk. «Lanckoronski Przeclaw (Krzyszlaw)». *Polski słownik biograficzny* 16 (1971). S. 449–450.

Krajcar, Jan. «Jesuits and the Genesis of the Union of Brest». *ОСР* 44 (1978). P. 131–153.

Krajcar, Jan. «Konstantin Basil Ostrozskij and Rome in 1582–1584». *ОСР* 35 (1969). P. 193–214.

Krajcar, Jan. «The Ruthenian Patriarchate. Some Remarks on the Project for its Establishment in the 17th Century». *ОСР* 30 (1964). P. 65–84.

Kriegseisen, Wojciech. *Sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku*. Warszawa, 1991.

Kumke, Carsten. *Führer und Geführte bei den Zaporoger Kosaken. Struktur und Geschichte kosakischer Verbände im polnisch-litauischen Grenzland (1550–1648)*. Berlin, 1993.

Lemercier-Quelquejay, Chantal. «Un condottiere lithuanien du XVIe siecle le prince Dimitrij Visneveckij et l'origine de la sec zaporogue d'apres les archives ottomanes». *Cahiers du monde russe et sovietique* 10, № 2 (1969). P. 258–279.

- Lempicki, Stanisław. *Mecenat Wielkiego Kanclerza. Studia o Janie Zamoyskim*. Warszawa, 1980.
- Lewandowski, Ignacy. «Wstęp» do ks.: Szymon Starowolski, *Wybor z pism*. Red. Ignacy Lewandowski. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1991. S. xxxi-xxxvii.
- Likowski, Edward. *Historia unii Kościoła Ruskiego z Kościołem Rzymskim*. Poznań, 1875.
- Likowski, Edward. *Unia brzeska (r. 1546)*. Poznań, 1896; 2-gie wyd., Warszawa, 1907.
- Lindberg, Carter. *The European Reformation*. Oxford, UK and Cambridge, Mass., 1996.
- Lipinski, Wacław. «Dwie chwile z dziejów porewolucyjnej Ukrainy». *Z dziejów Ukrainy. Księga pamiątkowa ku czci Włodzimierza Antonowicza, Paulina Święcickiego i Tadeusza Rylskiego*. Red. Wacław Lipinski. Kijów, 1912. S. 531–534.
- Lipinski, Wacław. «Stanisław-Michał Krzyczewski». *Z dziejów Ukrainy*. Kijów, 1912. S. 145–513.
- Litwin, Henryk. «Catholicization among the Ruthenian Nobility and Assimilation Processes in the Ukraine During the Years 1569–1648», *Acta Poloniae Historica* 55 (1987). P. 57–83.
- Litwin, Henryk. «Katolizacja szlachty ruskiej, 1569–1647: Stosunki wyznaniowe na Kijowszczyźnie i Braclawsczczyźnie». *Przegląd Powszechny* 10 (1985). S. 58–70.
- Litwin, Henryk. *Napływ szlachty polskiej na Ukrainę, 1569–1648*. Warszawa, 2000.
- Longworth, Philip. *The Cossacks*. New York, Chicago, and San Francisco, 1969.
- Luber, Susanne. *Die Herkunft von Zaporoger Kosaken des 17. Jahrhunderts nach Personennamen*. Wiesbaden, 1983.
- Luber, Susanne, and Peter Rostankowski. «Die Herkunft der im Jahre 1581 registrierten Zaporoger Kosaken». *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 28 (1980). S. 368–390.
- Łuzny, Ryszard. «Księża Piotra Skargi S.J. widzenie Wschodu chrześcijańskiego». *Polska-Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa. Studia z dziejów Chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*. Red. Stanisław Stępien. Przemyśl, 1994. S. 69–76
- Macha, Josef. *Ecclesiastical Unification: A Theoretical Framework together with Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations [=Orientalia Christiana Analecta, vol. 198]*. Rome, 1974.
- Maciszewski, Jarema. *Polska a Moskwa, 1603–1618. Opinie i stanowiska szlachty polskiej*. Warszawa, 1964.
- Mączak, Antoni. «The Structure of Power in the Commonwealth of the Sixteenth and Seventeenth Centuries». *A Republic of Nobles: Studies in Polish History to 1864*, ed. J. K. Fedorowicz. Cambridge, UK, 1982. P. 109–134.
- Magosci, Paul Robert. *A History of Ukraine*. Toronto, Buffalo, and London, 1996.

Majewski, Ryszard. *Cecora. Rok 1620*. Warszawa, 1970.

Malvy, Antoine, and Marcel Viller. *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Metropolitte de Kiev (1633–1646), approuvee par les Patriarches grecs de XVII s.* [=Pont. Inst. Studiorum Orientalium, *Orientalia Christiana* 10, № 39]. Paris, 1927.

March, G. Patrick. *Cossacks of the Brotherhood. The Zaporog Kosh of the Dnieper River*. New York, 1990.

Martel, Antoine. *La langue polonaise dans les pays ruthenes. Ukraine et Russie Blanche, 1569–1667*. [=Travaux et memoires de l'universite de Lille. Nouvelle serie: Droit et lettres, 20]. Lille, 1938.

McNeill, William H. *The Age of Gunpowder Empires*. Washington, D.C., 1989.

McNeill, William H. *Europe's Steppe Frontier, 1500–1800*. Chicago, 1964.

Medlin, William K., and Christos G. Patrinelis. *Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th–17th Centuries)*. Foreword by Sir Steven Runciman. [=Etudes de philologie et d'histoire, 18]. Geneva, 1971.

Meyendorff, Paul. «The Liturgical Reforms of Peter Mogila. A New Look». *St. Vladimir's Theological Quarterly* 29, № 2 (1985). P. 101–114.

Mironowicz, Antoni. *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*. Białystok, 1997.

Moncak, Ihor. *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church* [=Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae, № 53–54]. Rome, 1987.

Moroziuk, Russel P. «The Role of Patriarch Jeremiah II in the Reformation of the Kievan Metropolia». *Patristic and Byzantine Review* 5, № 2 (1986). P. 104–127.

Nadav, Mordekhai. «The Jewish Community of Nemyriv in 1648: Their Massacre and Loyalty Oath to the Cossacks». *HUS* 8, № 3–4 (December 1984). P. 376–395.

Niesiecki, Kasper. *Herbarz polski*. Red. Jan Nep. Bobrowicz. 10 t. Leipzig, 1839–1849. Перевидання: Warszawa, 1979.

Nigro, Salvatore S. «The Secretary». *Baroque Personae*, ed. Rosario Villari, tr. Lydia G. Cochrane. Chicago and London, 1995. P. 82–99.

Ochmański, Jerzy. «Organizacja obrony w Wielkim Księstwie Litewskim przed napadami tatarów krymskich w XV–XVI wieku». *Studia i Materiały do Historii Wojskowosci* 5 (1960). S. 349–398.

Okinshevich, Leo. *Ukrainian Society and Government, 1648–1781*. Munich, 1978.

Olin, John C. *Catholic Reform: From Cardinal Ximenes to the Council of Trent, 1495–1563*. New York, 1990.

Opalinski, Edward. *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie*. Warszawa, 1995.

- Ostapchuk, Victor (Ostapcnuk, Viktor). «An Ottoman Gazaname on Halil Pasa's Naval Campaign against the Cossacks (1621)» *HUS* 14, № 3–4 (December 1990). P. 482–521.
- Ostrowski, Donald. *Muscovy and the Mongols: Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589*. Cambridge, UK, 1998.
- Parker, Geoffrey. *Europe in Crisis, 1598–1648*. London, 1979.
- Pelenski, Jaroslaw. «The Cossack Insurrections in Jewish-Ukrainian Relations». *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*, ed. Peter J. Potichnyj and Howard Aster. 2d ed. Edmonton, 1990. P. 31–42.
- Pelenski, Jaroslaw. «The Incorporation of the Ukrainian Lands of Old Rus' into Crown Poland (1569). Socio-Material Interest and Ideology. A Reexamination». *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists (Warsaw, August 21–27, 1973)*. Vol. 3. The Hague and Paris, 1973. P. 19–52.
- Pelenski, Jaroslaw. *Russia and Kazan. Conquest and Imperial Ideology, 1438–1560s*. The Hague, 1974.
- Pelusz, Julian. *Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. 2 vols. Vienna, 1878–1880; 2d ed. Würzburg – Vienna, 1881.
- Peltz, Wojciech. *Suwerennosc panstwa w praktyce i doktrynie politycznej Rusi Moskiewskiej (XIV–XVI w.)*. Zielona Gora, 1994.
- Pernal, Andrew B. «An Analysis of Disbursements for Diplomacy during the Ratification of the Hadiach Union Treaty at the Warszawa Diet of 1659». *HUS* 17, № 1–2 (June 1993). P. 72–109.
- Pidruchnyi, Porfirii. «Pietro Arcudio – promotore dell'unione». *Analecta OSBM* 8 [14] (1973). P. 254–277.
- Pierling, Paul. *La Russie et le S. Siege. Etudes diplomatiques*. Vol. 3. Paris, 1896.
- Platonov, Sergei. *The Time of Troubles: A Historical Study of the Internal Crisis and Social Struggle in Sixteenth- and Seventeenth-Century Muscovy*. Lawrence, 1970.
- Platt, Richard. «Corsairs of the Mediterranean». *Pirates: Terror on the High Seas – from the Caribbean to the South China Sea*. Ed. David Cordingley. North Dighton, Mass., 1998. P. 76–99.
- Plewczynski, Marek. «Udział jazdy obrony potocznej w walkach na południowo-wschodnim pograniczu Rzeczypospolitej w latach 1531–1573». *Studia i Materiały do Historii Wojskowości* 26 (1983). S. 111–142.
- Plokhyy, Serhii. «Historical Debates and Territorial Claims: Cossack Mythology in the Russian-Ukrainian Border Dispute». *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia*. Ed. S. Frederick Starr. Armonk, N. Y., and London, 1994. P. 147–170.
- Plokhyy, Serhii. «Revisiting the Golden Age: Mykhailo Hrushevsky and the Early History of the Ukrainian Cossacks». Introduction to Mykhailo Hrushevsky, *History*

- of Ukraine-Rus'. Vol. 7: *The Cossack Age to 1625*. Ed. Serhii Plokhly and Frank E. Sysyn, with the assistance of Uliana M. Pasicznyk. translated by Bohdan Struminski. Edmonton – Toronto, 1999. P. xxvii-iii.
- Pociecha, Władysław. «Daszkiewicz (Daszkowicz), Eustachy (Ostafij)». *Polski słownik biograficzny* 4 (1938). S. 441–447.
- Podhorodecki, Leszek. *Chocim 1621*. Warszawa, 1988.
- Podhorodecki, Leszek, and Noj Raszba (Noi Rashba). *Wojna chocimska 1621 roku*. Krakow, 1979.
- Porshnev, B. F. *Muscovy and Sweden in the Thirty Years' War, 1630–1635*. Ed. Paul Duker. Tr. Brian Pearce. Cambridge, UK, 1995.
- Pritsak, Omeljan. «The Hypatian Chronicle and its Role in the Restoration of Ukrainian Historical Consciousness». У кн.: *Чому катедри українознавства в Гарварді? Вибір статей на тему нашої культурної політики* (1967–1973). Кембрідж, Мас. – Нью-Йорк, 1973. С. 54–60.
- Pritsak, Omeljan. «Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea». *HUS* 10, № 3–4 (December 1986). P. 279–300.
- Pritsak, Omeljan. «Pylyp Orlyk's Concept of the Ukrainian Present, Past and Future». *The Diariusz podrozny of Pylyp Orlyk (1727–1731)* [=Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts. Vol. 6], ed. Omeljan Pritsak. Cambridge, Mass., 1988. P. xx-xxiv.
- Pylypiuk, Natalia. «Eucharisterion. Albo Vdjacnost': The First Panegyric of the Kiev Mohyla School», *HUS* 8, № 1–2 (June 1984). P. 45–70.
- Pylypiuk, Natalia. «Golden Liberty: Kasiian Sakovych's Understanding of Rhetoric and Preparation for the Civic Life». *States, Societies, Cultures. East end West. Essays in Honour of Yaroslav Pelenski*. New York, 2004. P. 885–921.
- Raba, Joel. *Between Remembrance and Denial: The Fate of the Jews in the Wars of the Polish Commonwealth during the Mid-Seventeenth Century as Shown in Contemporary Writings and Historical Research*. Boulder, Colo., 1995.
- Rawita-Gawronski, Franciszek. *Kozaczczyna ukrainna w Rzeczypospolitej Polskiej do konca XVIII wieku. Zarys polityczno-historyczny*. Warszawa, 1922.
- Rawita-Gawronski, Franciszek «Zaludnienie i jego charakter w granicach tworzącej się kozaczyzny». *Biblioteka warszawska* 73, № 4 (1913). S. 352–376.
- Rediker, Marcus. «Libertalia: The Pirate's Utopia». *Pirates: Terror on the High Seas—from the Caribbean to the South China Sea*. Ed. David Cordingly. North Dighton, Mass., 1998. P. 124–139.
- Rostankowski, Peter. *Die Entwicklung osteuropaischer landlicher Siedlungen und speziell der Chutor-Siedlungen*. Berlin, 1982.
- Rostankowski, Peter. *Siedlungsentwicklung und Siedlungsformen in den Landern der russischen Kosakenheere*. Berlin, 1969.

- Rothenberg, G. E. *The Austrian Military Border in Croatia*. Urbana, 1960.
- Schilling, Heinz. «Confessional Europe». *Handbook of European History, 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, Vol. 2, *Visions, Programs, and Outcomes*. Ed. Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, and James D. Tracy. Grand Rapids, Mich., 1995. P. 641–682.
- Schilling, Heinz. «The Reformation and the Rise of the Early Modern State». *Luther and the Modern State in Germany*, ed. James D. Tracy. Kirksville, MS, 1986. P. 21–30.
- Seaton, Albert. *The Horsemen of the Steppes: The Story of the Cossacks*. London, 1985.
- Senyk, Sofiia. «Rutskyj's Reform and Orthodox Monasticism: A Comparison. Eastern Rite Monasticism in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth Century». *ОСР* 48, № 2 (1982). P. 406–430.
- Senyk, Sofiia. «The Sources of the Spirituality of St. Josaphat Kuncevyč», *ОСР* 51, № 2 (1985). P. 425–436.
- Senyk, Sofiia. *Women's Monasteries in Ukraine and Belorussia to the Period of Supressions* [= *Orientalia Christiana Analecta*, vol. 222]. Rome, 1983.
- Serczyk, Władysław. «The Commonwealth and the Cossacks in the First Quarter of the Seventeenth Century». *HUS* 2, № 1 (March 1978). P. 73–93.
- Serczyk, Władysław. *Na dalekiej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny do 1648 roku*. Krakow, 1984.
- Serczyk, Władysław. *Na płonącej Ukrainie. Dzieje Kozaczyzny, 1648–1651*. Warszawa, 1998.
- Seredyka, Jan. «Nieudana proba włączenia w 1650 r. Kozaków Zaporoskich do antyrosyjskiego sojuszu polsko-tatarskiego». *Między Wschodem a Zachodem. Rzeczpospolita XVI–XVII w. Studia ofiarowane Zbigniewowi Wójcikowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Red. Teresa Chynczewska-Hennel et al. Warszawa, 1993. S. 125–132.
- Seredyka, Jan. *Rzeczpospolita w ostatnich latach panowania Zygmunta III (1629–1632). Zarys wewnętrznych dziejów politycznych*. Opole, 1978.
- Seton-Watson, Hugh. *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1977.
- Sevcenko, Ihor. «“Ljubomudresij Kyr” Agapit Diakon: On a Kiev Edition of a Byzantine Mirror of Princes». In his: *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*. Cambridge, Mass. – Naples, 1991. P. 497–458.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. Red. Filip Sulimierski, Bronisław Chlebowski, Władysław Walewski. 15 t. Warszawa, 1880–1902.
- Stokl, Gunter. *Die Entstehung des Kosakentums* [= *Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München*, № 3]. Munich, 1953.
- Stow, Kenneth R. *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555–1593*. New York, 1977.

- Studzinski, Cyryl. *Pierwszy występ literacki Hipacyusza Pocięja*. Lwow, 1902.
- Subtelny, Orest. *The Mazepists: Ukrainian Separatism in the Early Eighteenth Century*. Boulder, Colo, 1981. Український переклад: *Мазепинці: український сепаратизм на початку XVIII ст.* Київ, 1994.
- Sysyn, Frank E. *Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653*. Cambridge, Mass., 1985.
- Sysyn, Frank E. «Adam Kysil and the Synods of 1629: An Attempt to Orthodox-Uniate Accomodation in the Reign of Sigismund III», *HUS* 3–4 (December 1979–1980). P. 826–845.
- Sysyn, Frank E. «The Changing Image of the Hetman». *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 46, № 4 (1998). P. 531–545. Українська версія: «Мінливий образ гетьмана», *Критика* (грудень 1998). С. 4–8.
- Sysyn, Frank E. «Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690». *HUS* 10, № 3–4 (December 1986). P. 393–423.
- Sysyn, Frank E. «The Cossack Chronicles and the Development of Modern Ukrainian Culture and National Identity». *HUS* 14, № 3–4 (December 1990). P. 593–607.
- Sysyn, Frank E. «The Cultural, Social and Political Context of Ukrainian History-Writing in the Seventeenth Century». *Dall'Opus Oratorium alla Ricerca Documentaria: La Storiografia polacca, ucraina e russa fra il XVI e il XVIII secolo [=Europa Orientalis (Rome), vol. 5 (1986). Ed. Giovanna Brogi Bercoff]*. P. 285–310.
- Sysyn, Frank E. «A Curse on Both Their Houses: Catholic Attitudes towards Jews and Eastern Orthodox during the Khmel'nyts'kyi Uprising in Father Paweł Ruszel's *Fawor niebieski*». *Israel and the Nations: Essays Presented in Honour of Shmuel Ettinger*, ed. Shmuel Almog et al. Jerusalem, 1987. P. ix–xxiv.
- Sysyn, Frank E. «The Jewish Factor in the Khmelnytsky Uprising». *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*. Ed. Peter J. Potichnyj and Howard Aster. 2d ed. Edmonton, 1990. P. 43–54.
- Sysyn, Frank E. «The Jewish Massacres in the Historiography of the Khmelnytsky Uprising». *JUS* 23, № 1 (Summer 1998). P. 83–89.
- Sysyn, Frank E. «Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture». *HUS* 8, № 1–2 (June 1984). P. 155–187.
- Sysyn, Frank E. «The Problem of Nobilities in Ukrainian Past The Polish Period, 1569–1648». *Rethinking Ukrainian History*. Ed. Ivan L. Rudnytsky. Edmonton, 1981. P. 29–102.
- Sysyn, Frank E. «Recent Western Works on the Ukrainian Cossacks». *Slavonic and East European Review* 64 (1986), № 1. P. 100–116.
- Sysyn, Frank E. «The Reemergence of the Ukrainian Nation and Cossack Mythology». *Social Research* 58, № 4 (Winter 1991). P. 845–864.

- Sysyn, Frank E. «Regionalism and Political Thought in Seventeenth-Century Ukraine: The Nobility's Grievances at the Diet of 1641». *HUS* 6, № 2 (June 1982). P. 167–190.
- Sysyn, Frank E. «Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century: The Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement». *Poland and Ukraine: Past and Present*. Ed. Peter J. Potichnyj. Edmonton – Toronto, 1980. P. 58–82.
- Sysyn, Frank E. «Seventeenth-Century Views on the Causes of the Khmel'nyts'kyi Uprising: An Examination of the "Discourse on the Present Cossack or Peasant War."» *HUS* 5, № 4 (December 1981). P. 430–460.
- Sysyn, Frank E. «War der Chmel'nyckyj-Aufstand eine Revolution? Eine Charakteristik der "grossen ukrainischen Revolte" und der Bildung des Kosakischen Het'manstaates». *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 43, № 1 (1995). S. 1–18.
- Szegda, Mirosław. *Działalność prawno organizacyjna metr. Jozefa IV Welamina Rutskiego (1613–1637)*. Warszawa, 1967.
- Szegda, Mirosław. «Sakowicz (Isakowicz) Kalikst». *Polski słownik biograficzny* 34 (1992–1993). S. 343–345.
- Tanczuk, D. «Quaestio patriarchatus Kioviensis tempore conaminum Unionis Ruthenorum (1582–1632)». *Analecta OSBM* 1 [7] (1949). P. 128–146.
- Tanczuk, D. *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*. Warszawa, 1978.
- Tanczuk, D. «Polish National Consciousness in the Sixteenth to the Eighteenth Century». *HUS* 10, № 3–4 (December 1986). P. 316–335.
- Tanczuk, D. «The Political Reversals of Jurij Nemyryc». *HUS* 5, № 3 (September 1981). P. 306–319.
- Tanczuk, D. *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*. Warszawa, 1987.
- Tanczuk, D. *A State without Stakes: Polish Religious Tolerance in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Warsaw, 1973.
- Thomson, Francis J. «Peter Mogila's Ecclesiastical Retorms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of "the Pseudomorphosis of Orthodoxy"». *Slavica Gandensia* 20 (1993). P. 67–119.
- Tolet, Daniel. «La litterature antisemite polonaise de 1588 a 1668. Auteurs et editions». *Revue française d'histoire du livre* 14 (1977). P. 73–105.
- Tomczak, Andrzej. «Memoriał Bernarda Pretwicza do krola z 1550 r». *Studia i Materiały do Historii Wojskowosci* 6, № 2 (1960). P. 328–357.
- Tomczak, Andrzej. «Pretwic (Pretfic) Bernard». *Polski słownik biograficzny* 28 (1984–1985). S. 433–435.

- Tomkiewicz, Władysław. «Bitwa pod Kumejkami (16.XII.1637)». *Przegląd Historyczno-Wojсковy* 9 (1937). S. 239–261.
- Tomkiewicz, Władysław. *Kozaczyzna ukrainna*. Lwow, 1939.
- Tomkiewicz, Władysław. «O składzie społecznym i etnicznym kozaczyzny ukrainnej na przełomie XVI i XVII wieku». *Przegląd Historyczny* 37 (1948). S. 249–260.
- Tomkiewicz, Władysław. «Ograniczenie swobód kozackich w roku 1638». *Kwartalnik Historyczny* 44 (1930). S. 125–175.
- Tomkiewicz, Władysław. «Powstanie kozackie w r. 1630». *Przegląd Powszechny* 187 (1930). S. 104–128.
- Torke, Hans-Joachim. «The Unloved Alliance: Political Relations between Muscovy and Ukraine in the Seventeenth Century». *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*. Ed. Peter J. Potichnyj et al. Edmonton, 1992. P. 39–66.
- Tretiak, Jozef. *Historia wojny chocimskiej*. Lwow, 1889.
- Tyszkowski, Kazimierz. «Aleksander Lisowski i jego zagony na Moskwę». *Przegląd Historyczno-Wojсковy* 5 (1932). S. 1–28.
- Tyszkowski, Kazimierz. «Kozaczyzna w wojnach moskiewskich Zygmunta III (1605–1618)». *Przegląd Historyczno-Wojсковy* 8 (1935). S. 37–85.
- Ulewicz, Tadeusz. *Sarmacja: Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI w.* Krakow, 1950.
- Utechin, S. V. *Russian Political Thought. A Concise History*. New York and London, 1963.
- Veinstein, Gilles. «Les «çiftlik» de colonisation dans les steppes du nord de la Mer Noire au XVIe siecle». *Omer üfti Barkan Armagani, Istanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmausi*, Istanbul 41 № 1–4 (1982–1984). P. 177–210.
- Veinstein, Gilles. «L'occupation ottomane d'Ocakov et le probleme de la frontiere lituano-tatare». *Passe turco-tatar, present sovietique: etudes offertes a Alexandre Bennigsen*, ed. Chantal Lemerancier-Quelquejay. Louvain, 1986. P. 123–155.
- Velychenko, Stephen. «The Influence of Historical, Political, and Social Ideas on the Politics of Bohdan Khmelnytsky and the Cossack Officers between 1648 and 1657». Ph.D. diss., University of London, London School of Economics, 1980.
- Velychenko, Stephen. *National History as Cultural Process: A Survey of the Interpretations of Ukraine's Past in Polish, Russian and Ukrainian Historical Writing from the Earliest Times to 1914*. Edmonton, 1992.
- Wlasowsky, I. *Outline History of the Ukrainian Orthodox Church*. 2 vols. New York – South Bound Brook, N.J., 1974–1979.
- Weinryb, Bernard D. «The Hebrew Chronicles on Bohdan Khmel'nyts'kyi and the Cossack-Polish War». *HUS* 1, № 2 (June 1977). P. 153–177.
- Weinryb, Bernard D. *The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*. Philadelphia, 1972.

Williams, George H. «Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth». *HUS* 2, № 1 (March 1978). P. 41–72; № 2 (June 1978). P. 184–210.

Winter, Eduard. *Byzanz und Rom im Kampfe um die Ukraine: 955–1939*. Leipzig, 1942.

Wisner, Henryk. *Rozroznieni w wierze. Szkice z dziejow Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII wieku*. Warszawa, 1982.

Wojcik, Zbigniew. *Dziki Pola w ogniu. O Kozaczyźnie w dawnej Rzeczypospolitej*. Warszawa, 1968.

Wojtyła, A. «De tentaminibus novae Unionis Universalis in Polonia-Lithuania anno 1636 facis». *OCP* 18 (1952). P. 158–197.

Wolff, Jozef. *Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku*. Warszawa, 1895.

Wos, Krystyna. «Pękalski, Szymon». *Polski słownik biograficzny*, 25 (1980). S. 727–729.

Zagorin, Perez. *Rebels and Rulers, 1500–1660*. 2 vols. Cambridge, UK, 1984.

Załęski, Stanisław. *Jezuici w Polsce*. 5 t. Lwow. 1900–1906.

Показчик імен і географічних назв

- Авгсбург 197, 428
Агапіт, дякон 311
Азарій 385
Азов, фортеця 63, 76
Азовське море 63
Алексей Михайлович, цар 288, 299,
371, 384, 386, 387, 389, 391, 393,
400, 401, 404, 405, 413
Алексей, святий 373
Алжир 38
Англія 48
Андрей 382
Антоній, святий 408, 410
Аркудіо, П'єтро 115
Армашенко, Іван 288
Арсеній Еласонський 355
Арсеньєв, Фьодор 291
Астраханське ханство 33
Атанасій, патріярх константинополь-
ський 325, 326
Атанасій (Пузіна), єпископ 239
- Бадовський, Ян 47
Байда-Вишневецький, Дмитро 44, 351
Балабан, Гедеон, єпископ 110, 116,
119, 120, 331
Балабан, Дионісій, єпископ, митропо-
лит 247, 301, 331, 332, 420
Балабан, Ісає 120
Бандині, Отавіо, кардинал 127
Бар 80, 160
Барабаш, Яків 342, 346
Баранович, Лазар, архієпископ 288,
298, 331, 420, 367
Барберині, Матео, кардинал 127
Бартошевич, Юліян 22
Батіг 83
- Бевзо, Олександр 182
Беньовський, Станіслав 296
Берберія 38, 39
Бердичів 238
Березина, річка 421
Берестя 114–116, 247, 356
Берестечко 82, 397
Беринда, Памва 197, 377
Біба, Методій 419
Біла Церква 52, 82, 152–155, 160, 253,
254
Білгород 160
Білорусь 40–42, 54, 58, 65, 95, 102, 118,
125, 128, 135, 142, 143, 149, 157,
195, 252, 265, 319, 329, 330, 360,
379, 418, 419, 422, 428
Бобрикович, Йосиф, єпископ 165
Богданов, Грігорій 275, 292
Богданович-Зарудний, Самійло 280
Богун, Іван 279, 339, 414
Болгаринович, Йосиф, митрополит
98
Болеслав Хоробрий, король Польщі
223
Болоньєті, Альберто, нунцій 40, 42, 105
Болотніков, Іван 370
Болховський, Сем'ян 290, 292, 389,
290
Боглан, Гійом Левасер де 188, 277
Борецький, Андрій 382, 383
Борецький, Йов, митрополит 122, 128,
129, 153–157, 159–161, 165–169,
171, 172, 177, 178, 184, 185, 199, 200,
209, 211, 212, 214, 216, 220, 224, 233,
234, 264, 304, 308, 333, 335, 338, 354,
355, 357, 358, 363, 366, 367–369, 377,
382, 403, 416, 423

- Борискович, Ісакій, єпископ 168, 358, 381, 382
 Бородавка, Яків 154 156, 159 344
 Бравн, Едвард 192
 Брацлав 42, 81
 Брацлавське воєводство 81, 245, 337, 346
 Брацлавщина 33
 Брежі, Ніколя де 230
 Бродель, Фернан 32
 Буг, Південний, річка 37, 77
 Булавін, Кондратій 18
 Бурбони 231
 Бурляй, Кіндрат 400
 Бут, Павло 59, 186, 187, 253
 Бутурлін, Андрій 298
 Бутурлін, Васлій 291, 330, 339, 403–411, 412, 415

 Вайнриб, Бернард 249
 Валахія 62, 85, 87, 89, 291, 294–296, 349
 Варвара, свята 410
 Варшава 40, 55, 59, 70, 75, 89, 94, 118, 127, 128, 158, 176, 223, 230, 238, 242, 244, 270, 271, 274, 281, 293, 310, 313, 317, 319, 329, 330, 338, 400
 Василевич, Феодосій 329, 330
 Вейчик, Сахно 230, 291
 Велике князівство Литовське 14, 33, 35, 36, 42, 44, 46, 71, 72, 81, 103, 118, 152, 153, 173, 195, 204, 228, 343, 365
 Величенко, Степан 233, 267
 Величко, Самійло 285
 Венеція 111, 223
 Венжик, Ян, архієпископ 173, 174
 Верещинський, Юзеф, єпископ 61, 77, 138–139
 Вешняк, Федір 314
 Виговський, Данило 281
 Виговський, Іван 90, 92, 229, 237, 242, 243, 276, 277, 279–281, 286, 289, 296, 298, 300, 301, 321, 328, 331, 344–346, 404–406, 415, 416, 420–422, 426
 Видулицький монастир 148, 309
 Вінниця 81
 Вишневецький, Дмитро 24, 44, 45
 Вишневецький, Михайло 46
 Вишневецький, Олександр 54, 61
 Вишневецький, Ярема 24¹, 254, 263, 294
 Вільно 123, 148, 159, 286, 332, 346, 356, 357, 420
 Віміна, Альберто 350

 Вісконті, Гіорачіо 175
 Віста, річка 78, 79, 82, 254, 290, 318
 Вітебськ 126, 128
 Вітовський, Станіслав 395
 Владислав IV, королевич, король 55, 72, 74, 130, 133, 134, 162, 175, 228, 239, 270, 271, 282, 287, 288, 305, 383, 391, 395, 402
 Владімір-на-Клязьмі 184
 Волга, річка 32
 Волинь 32, 41, 46, 43, 54, 65, 117, 118, 125, 143, 168, 173, 217, 235, 314, 332, 337, 426
 Волконський, боярин 413
 Володимир, місто 123, 129
 Володимир Великий, князь 159, 205, 206, 216, 217, 223, 309–311, 333, 346, 359, 364, 367, 406, 412
 Володимирська єпархія 153
 Волоцький, Іосиф 231
 Воніфатьєв, Стефан 384

 Габсбурги 108, 351
 Гавріл, митрополит назаретський 297, 399
 Гаврилович (Діденко), Андрій 176
 Гадяч 90
 Галич 78, 337
 Галичина 32, 48, 51, 98, 195, 332
 Галятівський, Іоанікій 430
 Гановер, Нтан 244, 250, 257–259, 263, 266, 284
 Гарбуз, Дем'ян 303
 Гейл, Джон 65
 Генрих III, король 232
 Герберштейн, Сигзмунд 136
 Гербест, Бенедикт 17, 105, 198
 Гербург, Ян Щесний 208
 Гермоген, патріарх московський 370–372
 Глинський, Михайло 223
 Гобсбавм, Ерік 37
 Гозій, Станіслав, кардинал 140
 Голубуцький, Володимир 45
 Голуб, Олифер 163
 Голубок, Гаврило 223
 Горинь, річка 41, 79, 80
 Грабянка, Григорій 285
 Григорій XIII, папа 94, 108
 Григорій XV, папа 127
 Григорій, протоп 404, 406, 414, 415

- Грушевський, Михайло 36, 41, 141, 152, 155, 193, 210, 211
 Гунашевський, Михайло 182
 Гуня, Дмитро 60, 186
 Гунинський монастир 152, 153, 189, 253
- Гамберині, Карло 137, 138
 Ганжа 236
 Гембіцький, Лаврентій (Вавжинець), архієпископ 166
 Гізель, Інокентій 418
 Гладкий, Грігорій 381, 382
 Годунов, Борис 363
 Голнський, Марцін 238, 293, 323, 338
 Гордон, Лінда 36, 37, 141
 Горчаков, Ілья 371
 Грамотін, Іван 379, 391
 Грондський, Самуель 257
 Гудзяк, Борис 12
- Дамаскін, Ян 133
 Даниїл, митрополит 231
 Данилович, Софія 184
 Данилов 324
 Дашкович, Остафій 44, 223, 224, 342
 Двина, річка 126
 Дворецький, Василь 331
 Десятинна церква (Київ) 309, 310
 Дионісій Тирновський, митрополит 355
 Дівочка, Онисифор, митрополит 96
 Дмитрів, Михайл 24
 Дніпро, річка 14, 36, 37, 41, 49, 50, 53, 59, 62, 64, 74, 80, 81, 139, 148, 184, 187, 188, 190, 235, 318, 332, 333
 Дністер, річка 32, 34, 80,
 Долгорукий, Юрій 309
 Домбровський, Ян 332
 Дон, річка 34, 433
 Дорогобуж 175
 Дорофейович, Гавриїл 377
 Дорошенко, Михайло 58
 Дорошенко, Петро 430
 Древинський, Лаврентій 200, 209, 210, 264
 Дубно 239
 Дубович, Іван 166
 Дунай, річка 14, 137
 Дунай-город 239
- Еліот Джон 103, 203
 Етінгер, Шмгель 250
- Єкатеріна II, цариця 16
 Єремія II, патріярх константинопольський 96, 98, 106, 108, 109, 123, 152, 352, 361, 363
 Єрлич, Йоаким 236, 261, 288, 306
 Єрусалим 334, 335, 338, 355
 Єрусалимович, Леонти 308
 Єхиль Михаель 257, 258
- Жванець 84
 Жданович, Антін 282, 338
 Желиборський, Арсеній, єпископ 331
 Женева 99, 104
 Животів 83, 155
 Жидичинський монастир 320
 Жовті Води 64, 235, 273
 Жолкевський, Станіслав 54, 55, 71, 145, 152
 Жукович, Платон 168, 25
- Завалів 239
 Замойський, Томаш 152, 156
 Замойський, Ян 61, 108, 109, 138, 219
 Замостя 74, 76, 238
 Запоріжжя 41, 54, 58–60, 72, 76, 156, 158, 187, 213, 269, 273, 275, 276, 314, 344
 Заславський, Домінік 254
 Збараський Єжи 177
 Зборів 80, 82, 84, 91, 244, 245, 247, 261, 320, 395–397
 Зебжидовський, Міколай 120
 Земка, Тарасій 307
 Зизаній, Лаврентій 195, 376, 377, 378
 Зизаній, Стефан 201, 233, 372
 Золота Орда 34
- Іван IV Грізний, цар 33, 106, 367
 Іван III, цар 364
 Іванов, Алмаз 396
 Іванович, Леон 171
 Івонія 139
 Іона, святий, митрополит московський 373
 Іполитович, Паїсій, єпископ 155, 168
 Ісая Кам'янчанин, чернець 378
- Йоан Златоустий 377
 Йоасаф, митрополит коринтський 285, 297, 298, 324, 325
 Йорданський монастир (Київ) 183

- Йосиф Святогорець 377
 Йосиф, патріярх московський 384, 385, 394
 Кагарлик 160
 Казанське ханство 33
 Каліновський. Марцін 83
 Кальвін, Жан 104
 Кальнофойський, Атанасій 314, 335
 Кам'янець (Берестейщина) 114, 116
 Кам'янець-Подільський 79, 80, 153, 160, 239, 238, 356
 Канів 41, 42, 180
 Капуа, Анібале 108
 Карл X, король 296
 Карпов, Геннадій 406
 Карпович, Леонтій 357
 Кафа 225
 Квасницький-Злотий, Андрей, єпископ 419
 Керн, Фріц 292
 Керченська протока 63
 Києво-Печерська лавра 117, 120, 121, 130–132, 149, 156, 166, 167, 171, 177, 181, 250, 299, 305, 306, 311, 313, 335, 336, 339, 384
 Кизаревич, Філотей 304
 Кизим, Богдан 153, 157, 158
 Київ 28, 42, 74, 108, 121, 122, 129, 131, 132, 145–147, 149, 151–154, 156, 161, 163, 164, 166, 171, 175, 179, 181–183, 190, 202, 208, 213, 217, 221, 239, 240, 242–245, 285, 292–294, 297–299, 300, 303, 306, 307, 309, 311, 314, 315, 322, 323, 327, 328, 329, 331, 333–335, 336, 337–341, 343–344, 346, 347, 361, 364, 367, 384, 386, 387, 406, 407, 410, 413, 417, 418–424
 Київське воєводство 42, 81–83, 91, 145, 147, 210, 337, 341
 Київщина 33, 54, 65, 145, 173, 177
 Кирил Єрусалимський 372
 Кисіль, Адам 78, 134, 170, 172, 187, 188, 235, 236, 243, 246, 257, 273, 274, 281, 294, 306, 311, 314, 315, 318, 319–322, 337, 340, 385, 386, 398, 414
 Китай 32
 Кікін, Васілій 421,
 Кінан, Едвард 365
 Клемент VIII, папа 106, 111, 138
 Кльонович, Себастьян 334
 Когут, Зенон 9, 12
 Кодак, фортеця 59, 88, 186, 313
 Комулович, Александр 108, 138
 Конашевич-Сагайдачний. Петро див.: Сагайдачний
 Конєцпольський, Станіслав 58, 70, 162, 181–185, 187, 227, 306
 Константин Великий, імператор 206, 233, 293
 Константинополь 93, 96, 97, 99, 112, 121, 123, 129, 131, 133, 154, 166, 335, 355, 360, 418
 Концевич, Ярема 239
 Копинський, Ісає, єпископ, митрополит 167, 175, 176, 304, 305, 357, 358, 368, 382
 Копистенський, Захарія 178, 206, 221, 233, 232, 256, 263, 269, 277, 385
 Копистенський, Михаїл, єпископ 120, 121
 Коробка, Федір 300, 341, 291
 Корсак, Рафаїл, митрополит 125
 Корсунь 58, 69, 180, 234, 273, 279
 Косинський, Криштоф (Клиштоф) 16, 53, 54, 55, 63, 64, 65, 75, 141, 217, 352
 Косов, Сильвестр, митрополит 243, 261, 265, 292, 295, 299–302, 310, 314–332, 336, 339, 343, 361, 362, 386, 405, 406, 417–419
 Костомаров, Микола 21, 180
 Коховський, Вєспасіян 262, 285
 Краків 78, 136, 142, 244, 33
 Красний Став 242
 Крєвза, Лев, єпископ 201, 363
 Крєхів 239
 Кривоніс, Максим 235, 239, 254, 264, 281
 Крим 34, 35, 37, 39, 45, 51, 55, 59, 62, 63, 85, 87–89, 276, 283, 343, 348, 349, 351, 391, 399, 400, 426, 430
 Кримське ханство 15, 34, 151, 352
 Криницький, Макарій 331, 417
 Крип'якевич, Іван 23, 408
 Кричевський, Михайло 237
 Крупецький (Шипка), Атанасій, єпископ 210
 Кулага-Петражицький, Іван, 173, 176, 307
 Куліш, Пантелеймон 22, 150
 Кулшпер, Александр 32
 Кулішпер, Ежен 32
 Кумейки 59

- Кунцевич, Йосафат, архієпископ 125,
 126, 128, 148, 164, 210, 214, 240, 310
 Куракін 413
 Курукове 57, 66, 70, 227, 228
 Курцевич, Йосиф (Євекій) 153, 155,
 159–162, 358, 378
 Куцкович, Іван 65, 227
 Кушевич, Самійло 236, 239, 316
- Лавринів Кут 239
 Ласко, Петронія 236, 299, 274
 Лаш, Самуель 183
 Леонтій, чернець 250
 Лжедмитрій I (Григорій Отрепьев) 356,
 370, 375
 Липинський, В'ячеслав 272
 Ліпсій, Юстус 48
 Лісницький, Григорій 411
 Лобода, Григорій 54, 65, 67, 142, 223, 224
 Лубенський, Мацей, архієпископ 274,
 318
 Лубни 253, 344
 Лукарис, Кирил I, патріарх констан-
 тинопольський 28, 116, 186
 Лупу, Василе, господар Молдавії 85,
 292, 324, 350
 Луцьк 123, 142, 160, 179, 183, 152, 331
 Любер, Сюзана 40, 260
 Любеч 80
 Люблін 78, 244, 397
 Лютер, Мартин 97
 Лянцкоронський, Преслав 44
 Львів 74, 78, 95, 100, 110, 123, 137, 170,
 171, 238, 239, 264, 266, 293, 316, 333,
 337, 338, 396, 397, 419, 424
- Магні, Валерія 134
 Мазепа, Іван 16
 Макарій III, патріарх антиохійський
 261, 299, 326
 Максим Грек 101, 378
 Максиміліян Габсбург, ерцгерцог 138
 Маласпіна, Джерманіко, нунцій 109
 Малковицький, Партеній 308
 Манделькєрн, Соломон 144
 Мануїлов 324
 Марія Людвика, королева 270
 Матвєєв, Артамон 275, 281, 330, 418
 Матіяш 280
 Мацейовський, Бернард, архієпископ
 109, 114
- Мгарський монастир 357, 417
 Межигірський монастир 182, 183
 Меір бен Шмуель зі Щербешина 258
 260
 Мелеті Антиохійський 372
 Мелешко, Юрій 211
 Мецєрський, Нікіта 235
 Мешко I, король 217, 223
 Микільський монастир (Київ) 183, 184,
 117
 Миколаївська церква (Берестя) 117
 Михайлівська церква (Видубицький
 монастир) 309
 Михайлівська церква (Лавринів Кут)
 239
 Михаїлівський Золотоверхий монас-
 тир 122, 131, 304–306, 328, 330
 Мишка-Хотонєвський, Михайло 146
 Міхал Фьодорович, цар 121, 355, 366,
 372, 380, 401
 Могила, Петро 27, 28, 130–134, 166-
 168, 171, 172, 181, 189, 190, 240, 250,
 284, 302–315, 335, 336, 338, 358, 359,
 361, 367, 383, 385
 Могили 65, 329
 Молдавія 37, 49, 50, 54, 62, 65, 65, 67, 85,
 87, 89, 115, 139, 143, 154, 155, 219,
 292, 294–296, 348, 351
 Москва 21, 28, 33, 62, 84–86, 88, 89, 96,
 106, 107, 121, 131, 136, 150, 151, 176,
 183, 184, 186, 189, 235, 277, 279, 283,
 286, 299–301, 323–326, 328, 339, 340,
 344, 345, 348, 351, 353, 355–365, 367,
 370, 371–373, 376–381, 384–387,
 389–392, 394, 395, 397, 398, 400–403,
 406–411, 414, 415, 417–420, 422, 427,
 433
 Московія (Московська держава,
 Московське царство) 14, 20, 33–37,
 40, 43, 44, 46, 52, 55, 56, 67, 88, 89, 90
 91, 102, 121, 136, 147, 151, 155, 159
 175, 185, 189, 194, 195, 219, 231, 247,
 265, 266, 269, 272, 281, 283, 286, 291,
 293, 299–301, 305, 306, 310, 316, 325,
 327, 328–331, 346, 351–356, 358–360,
 362–365, 368, 369, 371–373, 375–378,
 380–383, 385, 387, 391, 393, 394, 398,
 400, 404, 411, 413, 414, 418, 420, 422,
 425, 426, 429, 430, 432, 434
 Мужилівський, Андрій 156, 160–164,
 166, 168, 171, 177, 178

- Мужиловський, Силуян 262, 263, 275, 292, 391, 400
 Мясковський, Войцех 237, 262, 271, 284, 285
 Мясковський, Лукаш 244
 Наливайко, Дем'ян 142, 144
 Наливайко, Северин 54, 57, 64, 65, 67, 71, 77, 108, 138, 140–145, 147, 150, 352
 Небаба, Мартин 82
 Немирич, Юрій 237, 296, 342, 426
 Немирів 257, 258
 Нета Кагана, Натан 258, 259
 Неронов Григорій 392, 399, 400
 Никифор, протосинкел 115, 116, 120
 Никон, патріарх московський 299, 328, 330, 384, 387, 386, 407, 418, 419
 Нідерланди 64, 78
 Новгород-Сіверський 175, 331
 Навагрудек (Новоградоук) 122
 Ногаї 32
 Оборницький 153, 160, 161
 Оглоблин, Олександр 315, 316
 Одинець, Петро 380
 Олег, князь 159, 216, 218
 Олекшич, Павло 279, 417
 Олика 239
 Опаріна, Татьяна 372
 Орендаренко, Тимофій 381
 Оріховський (Ожеховський)
 Станіслав 105, 140, 196
 Осман II, султан 56
 Османська імперія 34, 38, 48, 53, 63, 85, 88, 89, 120, 128, 274, 283, 321, 348, 350, 430
 Осолінський, Єжи 281, 282
 Остер, річка 41
 Остріг 102, 104, 258
 Острозький, Костянтин Іванович 204, 205
 Острозький, Костянтин (Василь) 54, 96, 102, 104–107, 110–113, 116–118, 121, 141, 142–144, 147, 203–207, 217, 218, 309, 332, 355, 357, 359, 363, 366, 370
 Острозький (Суразький), Василь 101, 102
 Острозький, Януш 53, 54, 141
 Остриця, Яків 60
 Павло IV, папа 261
 Павло V, папа 313
 Павло Алепський 265, 285, 295, 299, 326, 343
 Павлюк 59, 64, 186, 253
 Паїсій, патріарх єрусалимський 243, 292, 294, 297, 298, 300, 301, 315, 323, 338, 341, 390, 391, 392, 399, 425
 Партеній II, патріарх константинопольський 295, 324
 Партеній, архимандрит 359
 Пасері Альобрандіні, Чинціо, кардинал 109
 Пачинський, Павло 156
 Пекалід (Пенкальський, Шимон) 141, 217, 218
 Пена, Кончині дела 137
 Перемишль 123
 Переяслав 181, 185, 238, 241, 243, 244, 271, 277, 278, 291, 314, 316, 321, 322, 337, 339, 341, 344, 345, 404–407, 410, 413, 415
 Петро Мстиславець 102
 Петро, святий 17
 Петровський монастир (Мінськ) 397
 Петровський, Микола 345
 П'ємонт 48
 Пиків 63
 Пилявці 74, 76, 292
 Пігас, Мелетій I, патріарх александрійський 116, 250
 Підкова, Іван 50, 137, 139, 162
 Пінськ 142
 Плетенецький, Єлисей 121, 149, 177
 Плещеев, Нікіфор 389
 Поділля 33, 41, 42, 45, 51, 195, 234, 357
 Полісся 41
 Польща 21, 32, 33, 40, 55, 60, 79, 87–91, 98, 127, 138, 173, 180, 184, 185, 186, 195, 208, 209, 220, 222, 225, 229, 232, 243, 262, 271, 282, 288, 329, 338–340, 349, 352, 356, 380, 384, 387, 388, 390, 394, 398, 399, 401, 402, 409, 411, 414, 420, 426, 430
 Посевіно, Антоніо 94, 105, 106
 Потій, Іпатій, митрополит 97, 106, 107–112, 114, 123, 124, 144, 145, 148, 355, 359, 363
 Потоцький, Миколай 59, 189, 240, 255, 275, 289, 288, 314, 341
 Погоцький, Станіслав 189
 Почановський, Щесний 152, 153, 157
 Прегвич, Бернард 4

- Прибалтика 33
 Прилуки 236
 Прип'ять, річка 41, 79–81, 160
 Прокопович, Зосима, єпископ 386
 Птицький, Дамаскін 386, 410
 Пугачов, Ємельян 16
 Путивль 184, 357, 382
 Пушкар, Мартин 277, 290
 Пушкін, Грігорій 281, 286
 Пушкін, Степан 281, 286
 Пясецький, Павел 181
 П'ятка 54, 141, 217
 Пьотр I, цар 16
 Пьотр, святий, митрополит москов-
 ський 373
- Равга-Гавронський, Францішек 22
 Радзивіл, Альбрехт Станіслав 227
 Радзивіл, Криштоф 153, 157, 160, 162,
 164, 168, 176, 199
 Радзивіл, Януш 240, 294, 232, 329, 330,
 339, 343, 350, 351
 Радоловський-Бокса, Богуслав,
 єпископ 333
 Ракочі, Дьордь 295, 338, 346
 Ракочі, Жигмонд 294
 Ратченко, Михайло 291
 Решка, Станіслав 238
 Репнін-Оболєнський, Борис 396, 398, 402
 Рига 186
 Рим 17, 28, 93, 94, 97–99, 101, 104–114,
 117, 119, 123, 124, 127, 133, 134, 138,
 140, 142, 166, 167, 175, 198, 201, 202,
 206, 315, 318, 334, 373, 375, 386, 425,
 427
- Річ Посполита 15, 16, 20, 26, 29–31, 33,
 34, 39, 43, 50, 52, 55, 56, 61, 63, 65,
 70–72, 74, 76–85, 87, 88, 90–92, 94,
 96, 98, 99, 103, 109, 112, 114, 116,
 118–120, 127, 128, 130, 134, 139, 140,
 144, 149, 157, 158, 160, 163, 174, 176,
 185, 190, 191, 196, 197, 202, 203, 208,
 209, 212, 217, 217, 222, 225–229, 232,
 235, 236, 239, 240, 243, 244, 247, 249,
 251, 255, 263, 266, 268, 271, 272, 282,
 283, 288, 293, 294, 296, 297, 301, 304,
 305, 316, 317, 321, 322, 327, 329, 331,
 339, 346, 351, 356, 359–361, 367,
 369, 372, 379, 381–383, 385, 389,
 391, 397, 401, 402, 407, 412, 414, 419,
 420–422, 426, 429, 430, 431, 434
- Ромодановський, Грігорій 421
 Російська імперія (Росія) 14, 15, 30, 73,
 87, 89, 356, 362, 407, 416, 433, 434
 Ростанковський, Петер 40
 Ростович, Станіслав 157
 Рудольф II, імператор 351
 Рутський, Йосиф Велямін, митрополит
 122, 124, 125, 129, 133, 166, 167, 201,
 425
 Рушель, Павел 249, 264
- Сагайдачний (Конашевич
 Сагайдачний), Петро 55, 58, 70, 121,
 147, 152, 153, 155, 154, 156, 157, 159–
 162, 190, 217–220, 223–225, 302, 353,
 372, 380
- Сакович, Касян 125, 157, 162, 168, 199,
 214, 217–222, 224–226, 353
- Сангушко, Олександр 133, 189
 Сапега, Лев 317, 374
 Сарницький, Станіслав 136
 Сас, Петро 24
 Сатановський, Арсени 386, 387, 410
 Селява, Антоній, митрополит 122, 125
 Семашко, Олександр 142, 143
 Сенека, Луцій Аней 224
 Середа, Григорій 147
 Середземне море 38, 39, 62, 313
 Сенкевич, Генрик 15
 Сигізмунд Август, король 44, 46, 49, 66,
 70
 Сигізмунд I, король 205
 Сигізмунд III, король 39, 78, 109, 119,
 120, 129, 130, 144, 161, 172–174, 227,
 304, 305, 356, 424
- Сикст V, папа 138
 Сисин, Франк 10, 11, 249
 Сівєрщина 352
 Скарга, Пьотр 94, 95, 101, 104, 107, 198,
 356
- Скидан, Карпо 186, 187
 Скумин-Типкевич, Януш 211
 Славиньський, Єпифаній 286, 287, 410
 Случ, річка 41, 80
 Смоленськ 87, 306, 330, 356, 417
 Смолій, Валерій 73
 Смотрицький, Мелетій 122, 125, 128, 129,
 152–154, 163, 166–172, 196, 198, 209–
 211, 213, 214, 226, 304, 356, 357, 385
 Смотрицький, Герасим 101, 102, 205, 206,
 214, 368, 366

- Собеський, шляхтич 271
 Сож, річка 41
 Сокаль 242
 Соленик 169
 Соліковський, Ян Димітр,
 архієпископ 109
 Солониця, річка 54, 344
 Софійський собор (Київ) 145, 190, 297
 306, 309, 310, 339, 359, 367
 Софонович, Теодосій 330, 367, 403, 410
 Спаса на Берестові, церква 309-311
 Спешнев, Михайл 373
 Стамбул 34, 37, 44, 53, 55, 57, 85, 89, 249,
 283, 349, 400, 430
 Старець, річка 60
 Старовольський, Шимон 223-226, 238,
 277
 Стародуб 80
 Старокостянтинів 80
 Старушич, Климентій 320, 321
 Степанков, Валерій 73
 Стефан Баторій, король 47-49, 66-70,
 95, 208, 223, 232
 Стрешнев, В сіль 378, 402, 414
 Стрийковський, Мацей 333, 364
 Суботів 344
 Сулима, Іван 39, 59, 313
 Суха Діброва 153, 159, 160-162
 Суханов, Арсеній 297, 298, 324, 391, 393,
 394, 414
 Суша, Яків, єпископ 247, 325
- Тазбір, Януш 222
 Тальдучі, Філіпо 137, 139
 Тафларі, Йоан 324
 Теве, Андре 136
 Теофан III, патріарх єрусалимський 121
 122, 150-155, 157-159, 179, 185, 202,
 219, 253, 334, 353, 357, 359, 361, 369,
 373, 390, 425
 Теофан, митрополит 384
 Терлецький, Кирил, єпископ 96, 110-
 112, 114, 142, 143
 Терлецький, Ярош 142
 Тетеря, Павло 279, 281, 291, 404, 411
 Тисаровський, Єремія (Остафій),
 єпископ 121, 424
 Тишкевич, Герман 304
 Тишкевич, Януш 244, 304
 Тискиневич, Григорій 146, 149
 Толочко, Олексій 12
- Торес, Хуан де 317, 318
 Торчин 109
 Трансильвон-Ставровецький, Кирил
 125, 379
 Трансильванія 89, 295, 348, 426
 Трахтемирів 82, 152, 154
 Трахтемирівський монастир 148, 153
 160, 177
 Тризна, Микола 211
 Трофимович-Козловський, Ісає 132
 385
 Трьохсвятительська церква (Київ)
 309
 Тугайбей 74
 Тукальський, Йосиф 331
 Тульчин 236, 257, 258
 Тупека, Іван 123
 Тур, Никифор 117
 Туреччина 37, 55, 56, 62, 85, 115, 155,
 158, 160, 349, 353, 426
 Тягиня 35, 160
- Угорщина 54
 Улевич, Тадеуш 222
 Умань 236
 Унковський, Василій 317
 Унковський, Григорій 272, 284, 341, 393
 Урбан VIII, папа 134
 Урбіно 48
 Успенська церква (Львів) 355, 363, 364,
 Успенська церква (Переяслав) 410, 411
 Успенський собор (Києво-
 Печерський монастир) 299
 Успенський собор (Москва) 386
- Фастів 159
 Федорович (Трясило), Тарас 58, 59, 180
 Феодосій, святий 408, 410
 Феодосія церква 184
 Ферара 48
 Филімонович, Максим, митрополит
 406
 Філофей, чернець 373
 Флоря, Боріс 25, 375
 Фомін, Іван 275, 281
 Франція 197, 231, 232
 Фьодор Іванович, пар 364, 365
 Фьодоров, Іван 102
- Хворостінін, Іван 384
 Хинчевська-Генель, Тереса 25

- Хілков, Фьодор 325
 Хітрово, Богдан 277, 344, 396, 398
 Хмельницький, Богдан 15, 16, 23, 24, 28, 42, 60, 73–90, 191, 234–248, 254–256, 259, 261–265, 268–301, 314–332, 337–346, 348–351, 388–400, 403–412, 414–416, 418, 426–428, 430
 Хмельницький, Тиміш 85, 275, 276, 281, 286, 298, 350
 Хмельницький, Юрій 300–302
 Ходика, Федір 177, 178
 Ходиніцький, Казімеж 150, 152, 180
 Ходкевич, Григорій (Хадкевіч, Ригор) 102
 Холм 78, 337
 Хорватія 48
 Хортиця 44
 Хотин 56, 61, 62, 68, 116, 128, 161–163, 173, 179, 225, 226
 Хрєптович, Адам 211
 Цецора 56, 128, 212
 Чаплинська, Гелена 281, 293
 Чаплинський, Даніель 241
 Черкаси 35, 36, 41, 42, 54, 69, 185, 342
 Черкаський, Іван 381
 Чернігів 173, 205, 346, 413
 Чернігівщина 373, 383
 Чернігівське воєводство 74, 81, 91
 Черняхова Діброва 382
 Четвертинський, Ілля 314
 Четвертинський, Степан Святополк 242, 296
 Чигирин 69, 81, 82, 86, 281, 284, 297, 303, 321, 324, 325, 332, 338, 340, 341, 342–345, 347
 Чорне море 37, 38, 57, 59, 63, 216
 Чорний, Григорій 58, 176, 180, 182, 307
 Чудов монастир (Москва) 386
 Шаула, Матвій 54, 55
 Шахін-Гірей 426
 Швеція 185, 196, 348, 360, 387, 402
 Шевальє, П'єр 39, 192
 Шевченко, Ігор 25, 310
 Шеремєтьєв, Васілій 345
 Шишка, див.: Крупецький, Атанасій
 Шуйський, Васілій, цар 370, 371
 Щелкалов, Андрей 364
 Щербак, Віталій 42
 Щербатов, Тімофей 82, 290
 Юзефович, Іван 177, 178
 Юрій-Болеслав, князь 360
 Юстиніян, імператор 312
 Яблоновський, Александер 22
 Яїк, річка 433
 Яковенко, Наталя 12, 312
 Яковенко, Петро 291
 Яловиця, річка 275
 Ян II Казимир, король 74, 77, 84, 239, 342, 243, 260, 270, 271, 287, 288, 290, 319, 322, 324, 393, 398, 402, 403, 410
 Ярослав Мудрий, князь 159, 205, 217, 309, 310
 Яси 420

Наукове видання

Сергій Плохій

Наливайкова віра: Козаки та релігія в ранньомодерній Україні

Художник

Ярослав Гаврилюк

Технічний редактор

Майя Притикіна

Коректори

Світлана Гордіюк, Ольга Лакійчук, Тетяна Янковенко

Комп'ютерна верстка

Людмили Косун, Ірини Стариковської

Відповідальний за випуск

Микола Климчук

Підписано до друку 25.12.2005. Формат 60x90/16.
Гарнітура Петербург. Папір офсетний. Друк офсетний.
Фіз.-друк. арк. 31,0. Умовн. фарбовідб. 31,41.
Обл.-вид. арк. 32,87. Зам. 5-2288

Видавець: СП «Часопис «Критика»». ДК № від 18.05.2005.

Свідоцтво про реєстрацію КВ 2690 від 21.04.97.

01001, Київ-1, а/с 255. www.krytyka.kiev.ua

krytyka@krytyka.kiev.ua

Дистрибуція: тел. +380-44 278-85-41

тел./факс: +380-44 270-54-00, office@krytyka.kiev.ua

Представництво у Львові:

+ 380-322 67-36-96 natalyasereda@ukr.net

Надруковано у ЗАТ «ВІПОЛ».

03151, Київ-151, вул. Волинська, 60.