

# Київська митрополія і руське культурно-релігійне оновлення останньої чверти XVI – початку XVII століття

*Ігор СКОЧИЛАС*

У статті розглядаються соціокультурні й релігійні зміни перелому XVI–XVII ст. в інституційному розвитку Київської митрополії та духовному житті православних мирян і клиру Русі-України. Особливу увагу звернено на процеси оновлення (*devotio moderna*), ініційовані церковними братствами, єпископатом й окремими представниками українсько-білоруської еліти. Далекосяжні зміни, інновації й системні реформи відбувалися в умовах щораз виразнішої конфесіоналізації різних сфер публічного й приватного життя руської етноконфесійної спільноти.

*Ключові слова:* Київська митрополія, конфесіоналізація, культурно-національне оновлення, реформи.

У середньовіччі й у ранньомодерний період «цивілізаційне обличчя» української (руської) етноконфесійної спільноти формував передовсім тісний взаємозв'язок тогочасної культури та Східної Церкви (православної, а з 1596 року – й унійної). Єдина канонічна територія Київської митрополії, домінантна киевохристиянська (насамперед літургійна) традиція, спільний слов'янсько-візантійський обряд, усталена еклезіяльна пам'ять про минуле й інша подібна «ментальна географія» в сукупності творили елементи тяглости. В обставинах конфесійних, політичних і станових поділів саме церковні структури: від владичої резиденції до парафії включно – дали змогу зберегти єдність української культури, долучившись на неозорих просторах східної слов'янщини до творення протонаціональної самосвідомості сучасних українців<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Застосовувані у статті поняття «київське християнство» та «східнохристиянський етос», на мою думку, уможливають контекстуалізацію досліджуваних культурно-релігійних феноменів. Адже, за Джоном О'Мелі, «вибір і привласнення

Сьогодні існують різні підходи до означення «культури», зокрема структуралістичні (розглядають культуру як сталу систему) та постструктуралістичні (тлумачать культуру як змінну дискурсивну практику). Чи не найвдалішу інтерпретацію цього означення запропонували Вікторія Бонел і Лін Гант: «Культура – це система відносно сталих, але і змінних символів, значень і практик»<sup>2</sup>. А тому «релігійна культура» в цій системі координат постає як система символів, значень і практик, антропологічно пов'язаних із релігійною свідомістю індивіда чи групи індивідів або ж певного соціуму.

Спираючись на теорії західних учених, які наголошували на потребі культурної інтерпретації історії світової цивілізації<sup>3</sup>, концепт «релігійна культура» щодо історії України XVI–XVII ст. у сучасних категоріях популяризував Франк Сисин. Однією з характерних рис «релігійної культури» дослідник вважає «націоналізацію» Руської Церкви та виникнення

---

імени» є фундаментальною дослідницькою процедурою, що допомагає через «герменевтичні окуляри» визначити об'єкт і предмет дослідження та вказує на методологічні принципи, яких автор воліє дотримуватися (J. W. O'Malley. *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge (Mass.). London 2002, с. 1–14). Зокрема, під терміном «східнохристиянський етос» розуміємо систему цінностей, а також щоденні соціокультурні та релігійні практики й церковно-історичну пам'ять русинів (сучасних українців і білорусів) – те, що сформувалося під впливом запровадженого в Київській Русі християнства, яке поширилося тут за еклезіальною моделлю Царгородського патріархату та згідно з політичними й культурними взірцями Візантії, а почасти і Болгарії. У міжвоєнний період М. Трубецької запропонував термін «загальноруська православна традиція» (Н. С. Трубецькой. *История. Культура. Язык* / упоряд. та заг. ред. В. Живов. Москва 1995, с. 396–397), виокремивши «дві редакції руської культури»: українську та російську. Тепер цей концепт використовують і деякі російські дослідники. На думку В. Лур'є, «до часу укладення Берестейської унії Київська митрополія була частиною руської культурної єдності з особливою церковною організацією, натомість після Берестейської унії Київська митрополія почала належати до самостійної гілки руської культури, яка свої початки виводила зі спадщини Київської Русі, – так само, як і московська гілка. З кін. XVI ст. і приблизно до поч. XVIII ст., коли відмінності між великоруською та малоруською церковними традиціями було загалом усунуто всередині імперії Петра I, існувало особливе явище, що його можна назвати “київською християнською традицією”» (В. М. Лурье. *Русское православие между Киевом и Москвой: Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками*. Москва 2009, с. 154).

<sup>2</sup> V. E. Bonnell, L. Hunt. Introduction // *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe Encounters of Faiths* / ред. Th. Bremer. Berkeley – Los Angeles 1999, с. 1–32. Див. також: W. H. Sewell. The Concept(s) of Culture // Там само, с. 35–61.

<sup>3</sup> Див., напр.: P. Burke. *What is Cultural History?* Cambridge 2005.

«особливої руської свідомості, заснованої на погляді на Церкву як властиво національну інституцію і кшталтування однакової релігійної культури для двох різних Церков: православної та унійної»<sup>4</sup>. Джована Броджі Беркоф звернула увагу на таку особливу рису руської культури того періоду, як «поліморфізм». Під цим поняттям вона розуміє багатомірність, змінність і схильність до абсорбації та синтезування зовнішніх упливів цивілізаційного простору українсько-білоруських земель, який був змушений у такий спосіб реагувати на загрозу дезінтеграції<sup>5</sup>. Натомість Валерій Зема формування «нової релігійної культури» пов'язує з появою перекладів Біблії, з поширенням проповідницьких практик і полемічних наративів, нових мовних стандартів, житій святих, описів чудес і паломницьких подорожей, широке використання прикладної літератури<sup>6</sup>. Водночас науковець підкреслює обмеженість структуралістського підходу до вивчення релігійної культури, бо ж у ранньомодерній Київській митрополії були замало розвинуті «системи комунікації

---

<sup>4</sup> Генезу модерної руської (української) культури Ф. Сисин виводить із подій 1458 р. (тоді відбувся поділ Руської Церкви на Київську та Московську митрополії), з Берестейських соборів 1596 р. та з «нової унії» кін. XVII – поч. XVIII ст. На його думку, «існування Руської Церкви залежало радше від щедрості місцевої шляхти у фінансуванні діяльності церковних інституцій, з одного боку, та від здатності місцевого духовенства витлумачити регіональній еліті важливість підтримки Церкви у контексті збереження “старовини” і перспективи порятунку душ – із іншого» (F. E. Sysyn. *The Formation of Modern Ukrainian Religious Culture: The Sixteenth and Seventeenth Centuries // Religion and Nation in Modern Ukraine*. Edmonton – Toronto 2003, с. 1–22).

<sup>5</sup> G. Brogi Bercoff. *Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym // Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti / ред. A. Alberti et al. Pisa 2003, с. 325–387.*

<sup>6</sup> Особливістю середньовічної та ранньомодерної культури Київської митрополії автор вважає її «законсервований стан», адже візантійська модель «не передбачала глибокої освіченості [...], а також, що важливо, читання, копіювання та створення нових текстів. Система освіти, важлива для античного чи постантичного світу з її традицією диспуту чи дискусії, також лишалася за межами цієї спрощеної моделі» (В. Зема. Релігійна культура, перекладацькі практики та напучувальна література Київської митрополії // *Берестейська унія (1596) в історії та історіографії: Матеріали міжнар. наук. діалогу про Берестейську унію фундації PRO ORIENTE (третя зустріч: Львів, 21–23 серпня 2006 р.) та Міжнар. наук. симпозиуму Інституту історії Церкви Українського католицького університету «Берестейська церковна унія: перспективи наукового консенсусу в контексті національно-конфесійного дискурсу» (Львів, 24–27 серпня 2006 р.) / за ред. Й. Марте і О. Турія. Львів 2008 (далі – PRO ORIENTE), с. 309–322).*

та надрегіональної солідарности», що не дозволяє «перенести загальні явища на окремі казуси»<sup>7</sup>.

На модальність взаємозв'язку між руською домодерною культурою та Східною Церквою потужний вплив мали процеси конфесіоналізації. Під цим поняттям, що у своєму «класичному» прочитанні передбачає насамперед тісну співпрацю Церкви та держави, розуміємо широкі тенденції в Київській митрополії до взаємного відчуження східних християн різних еклезіяльних юрисдикцій, кодифікацію досвіду віри, творення «своїх» богословських навчальних закладів і видавничих осередків, дисциплінування релігійних практик, посилення православного й унійного ексклюзивізму та увиразнення специфічно конфесійної самосвідомості – процесів, відомих у Західній Європі під збірним поняттям «Konfessionsbildung»<sup>8</sup>. Найуспішніше, на наш погляд, концепт конфесіоналізації щодо Київської

---

<sup>7</sup> Див. інші дослідження зі сюжетами про релігійну культуру (в т. ч. руську): *Concepts of Nationhood in Early Modern Europe* / ред. I. Banac, F. Sysyn. Cambridge (Mass.) 1986, с. 377–423, 559–576. [= *Harvard Ukrainian Studies*, т. 10, № 3–4] (статті Т. Хинчевської-Геннелль, Ф. Сисина, З. Когута); W. K. Medlin. Cultural Crisis in Orthodox Rus' in the Late 16<sup>th</sup> and Early 17<sup>th</sup> Centuries as a Problem of Socio-Cultural Change // *The Religious World of Russian Culture. Russia and Orthodoxy: Essays in Honor of Georges Florovsky* / ред. A. Blane, т. 2. The Hague – Paris 1975, с. 173–188; F. E. Sysyn. *Between Poland and the Ukraine: The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653*. Cambridge (Mass.) 1985.

<sup>8</sup> Певним підсумком дотеперішніх студій конфесіоналізації в Західній Європі е: *Die Katolische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993* / ред. W. Reinhard, H. Schilling. Gütersloh 1995; H. Schilling. *Konfesjonalizacja: Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej* / пер. J. Kałużny. Poznań 2010. Аналіз проблематики у критичному ракурсі див. у: J. Deventer. “Confessionalisation” – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe? // *European Review of History*, т. 11. 2004, с. 403–425 (№ 3). Цю дослідницьку модель дедалі активніше обговорюють у сучасній історіографії Центральної та Східної Європи (див., зокрема: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur* / ред. von J. Bahlcke, A. Strohmeyer. Stuttgart 1999; A. Moritz, H.-J. Müller, M. Pohlig. Konfesjonalizacja Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku? // *Kwartalnik Historyczny* 1 (2001) 37–46; *Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVII wieku*. Warszawa 2002. У ширшому контексті Центральної та Східної Європи процеси конфесіоналізації висвітлено у: *Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время. Доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г.* / за ред. А. Ю. Прокопьева. Санкт-Петербург 2004; *Churches and Confessions in East Central Europe* / ред. H. Łaskiewicz. Lublin 1999.

митрополії застосував Сергій Плохій. Генезу цього феномену в українсько-білоруських землях дослідник уявляє собі так:

У відповідь на виклик Заходу Київська митрополія, яка розкололася на уніятську та православну гілки, почала здійснювати власний проєкт конфесіялізації. Посилилась залежність церкви від держави, що стосувалось і уніятів, 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 духовництва, 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 [...]. Київське православ'я, особливо за часів Петра Могили, багато в чому йшло в авангарді православної конфесіялізації<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> С. Плохій. *Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні* / пер. з англ. Київ 2005, с. 17, 26–28, 93. Див. також: С. Плохій. Берестейська унія та нові концепції Русі // *PRO ORIENTE*, с. 426–427, 433, 452–453. Щодо Київської митрополії концепт конфесіялізації вперше застосував професор Московського університету Михайл Дмитрієв. Полемізуючи з поглядами істориків, які на загал заперечують існування цього феномену в Польсько-Литовській державі, він підкреслив значення загальноєвропейських процесів конфесіялізації для розуміння колізій, які спричинили Берестейську унію та пов'язані з нею події (М. В. Дмитрієв. *Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.* Москва 2003, с. 98–99, 118–120, 282–283). Інший вектор застосування концепту конфесіялізації спрямовано у бік могилянських реформ 30–40-х рр. XVII ст., що їх як альтернативу унійному проєкту визначають як другий сценарій конфесіялізації польсько-литовської Русі. Вперше на пояснення реформаційних інновацій у руському шкільництві та книжковій справі у добу Петра Могили його застосувала Наталія Яковенко (Н. Яковенко. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, 2-ге вид. (переробл. та розшир.). Київ 2005, с. 286–292). Її міркування протягом останнього десятиліття розвинули німецький історик Альфонс Брюнінг (основні тези «слов'янської конфесіялізації» дослідник виклав у статті: A. Brüning. Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Bielorussia, Ukraine, Russia)? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept // *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe* / ред. Т. Bremer. London 2008, с. 65–96), який у своїх працях ставить питання про коректність, доцільність і методи застосування цього концепту до *Slavia Orthodoxa*, й американська дослідниця Барбара Скінер, яка наголошує на впливі процесів конфесіялізації на релігійну ситуацію в Правобережній Україні II пол. XVIII ст. (див.: B. Skinner. Borderlands of Faith: Reconsidering the Origins of a Ukrainian Tragedy // *Slavic Review*, т. 64 (2005), с. 88–116 (№ 1)). Для епохи постмогилянських

Традиційно вважають, що протягом XVI ст. (особливо у другій його половині) Київська митрополія переживала глибоку кризу<sup>10</sup>, опинившись «на краю інституційного, морального й культурного краху», зумовленого політичним пануванням в українсько-білоруських землях «неправославних державців». У цьому самому дискурсі звертають увагу на «підупадання руської церковної організації [...], як також ретроградство та світські зацікавлення її єрархії»<sup>11</sup>. В оцінці цього періоду більшість дослідників послуговується категоріями занепаду та деградації. За спостереженнями Михаїла Дмитрієва, хоч «зі середини XVI ст. ідея церковних реформ витала в повітрі, а їхня необхідність була очевидною для багатьох, [...] у 1560-ті – I пол. 1580-х років, упродовж більш як чверти

---

реформ у Львівській єпархії концепт конфесіоналізації застосовує Петро Вавженюк зі Стокгольма (P. Wawrzeniuk. *Confessional Civilising in Ukraine: The Bishop Iosyf Shumliansky and the Introduction of Reforms in the Diocese of Lviv 1668–1708*. Stockholm 2005, с. 25–27, 34).

<sup>10</sup> Критично концепт «кризи Київської митрополії» в широкому порівняльному полі розглянуто в: Л. Тимошенко. Криза церковного життя Київської православної митрополії наприкінці XVI ст.: інтерпретації істориків і свідчення джерел // *Дрогобицький краєзнавчий збірник* 11–12 (2008) 96–116. Водночас, наведені тут тези про «нищівну самокритику в середовищі православних», «недостатнє піклування про Церкву з боку монархів», «серйозну конкуренцію православ'я з боку протестантів», паралелі з кризою в Латинській Церкві XVI ст. і станом московського православ'я, «поглиблення кризи в Київській митрополії внаслідок розколу Церкви, спричиненого Берестейськими соборами 1596 р.» тощо, потребують подальших «крапкових» джерельних студій і концептуалізації.

<sup>11</sup> Див. розділ монографії Бориса Гудзяка з промовистою назвою «Криза в Київській митрополії у XVI столітті»: Б. Гудзяк. *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії* / пер. М. Габлевич; під ред. О. Турія. Львів 2000, с. 81–102. Михайло Грушевський не шкодував чорних барв, змальовуючи стан Київської митрополії у II пол. XVI ст.: «Повне ослаблення субординації й дисципліни, брак контролю й екзекутиви, приготований попередньою еволюцією православної церкви в Польсько-Литовській державі, тепер робили дальші поступи в атмосфері загальної анархії» (М. Грушевський. *Історія України-Руси*: В 11-ти т., 12 кн., т. 5. (репр. вид.). Київ 1995, с. 493). Учений трактував релігійну реформу як «культурно-національний рух», у межах якого духовні зрушення в суспільстві мали підрядне значення й увиразнювали значно ширші культурні та політичні зміни в українсько-білоруських землях Речі Посполитої. На думку Б. Гудзяка, до цього спричинилося прохолодне ставлення до «традиційного православ'я» метра української історіографії, що «перейняв традицію Просвітництва з його зневагою до організованої, єрархічної релігії» й «не так схвалює богослов'я, духовність чи релігійний етос Реформації, як підтримує той секулярний дух, яким віяло від радикальної протестантської критики християнства XVI ст.» (Б. Гудзяк. *Криза і реформа*, с. 144).



століття, в українсько-білоруських землях не робили жодних серйозних спроб оздоровити церковне життя й почати інституційні перетворення»<sup>12</sup>. Серед головних чинників, які спричинили занепад Православної Церкви, вирізняють відсутність у русинів власних політичних структур, культурну полонізацію знати й релігійні конверсії на католицизм чи протестантство. Через те, як припускають, руська нація була замало конкурентоздатною в Речі Посполитій<sup>13</sup>. І справді, навіть сучасники тієї доби негативно характеризували стан релігійного життя останньої чверти XVI ст. Наприклад, антіохійський патріарх Йоаким, тривалий час перебуваючи у Львові, спостеріг, що в місцевій православній єпархії «архиєреї такі, як і єреї, а єреї такі, як миряне, а миряне такі, як демони»<sup>14</sup>. Певну деградацію священничого стану віддзеркалюють і сентенції першого статуту Львівського Успенського братства<sup>15</sup>.

Основою тих процесів, які, з легкої руки Михайла Грушевського, названо «першим українським національним відродженням» (1580–1610 років)<sup>16</sup>, було оновлення православної культури. До її головних елементів

---

<sup>12</sup> М. Дмитриев. Исторические предпосылки и генезис Брестской унии: факты и интерпретации // *PRO ORIENTE*, с. 110.

<sup>13</sup> Релігійну мозаїку Польсько-Литовської держави у ранньомодерний період зі сучасних наукових позицій розглядає Єжи Ключовський, який наголошує на розмаїтті й на багатстві форм церковного життя і на динаміці реформ у християнських конфесіях: J. Kłoczowski. Christianitas – świat cywilizacji chrześcijańskiej w doświadczeniu Rzeczypospolitej polsko-litewskiej w XVI–XVII stuleciu // *Rzeczpospolita wielu wyznań. Materiały z międzynarodowej konferencji (Kraków, 18–20 listopada 2002) /* за ред. А. Каźmierczyка, А. К. Link-Lenczowskiego, М. Markiewiczа і К. Matwijowskiego. Kraków 2004, с. 27–34.

<sup>14</sup> Про перебування антіохійського патріарха Йоакима у Львові див.: Б. Гудзяк. Криза і реформа, с. 205–212; Б. Н. Флоря. Восточные патриархи и западнорусская церковь // *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1. Москва 1996, с. 118–122.

<sup>15</sup> «Если бы попъ видѣнъ былъ въ корчмѣ въ пѣанствѣ перебуваючи, [або] былъ чаровникъ или ворожитъ книжный или ворожку или волшебницу або чаровницу при церкви держалъ или в мѣстѣ или в селѣ, или бы самъ до ворожокъ ходилъ или кого посылав, или на лихву давал, или дѣвицѣ хватаной слюбъ давалъ, или двоженецъ или блудникъ». (Цит. за: *Diplomata Statuaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianaе Leopoliensi a. 1586–1592 data, cum aliis coaevis et appendice*, т. 2. Leopoli 1895, с. 12–13; коментар: М. Грушевський. *Історія України-Руси*, т. 5, с. 503).

<sup>16</sup> М. Грушевський. *Історія української літератури*, т. 5, ч. 1. Київ 1928; його ж. *З історії релігійної думки на Україні*. Львів 1925, с. 64–65; його ж. *Історія України-Руси*, т. 6, с. 412–538; його ж. *Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці*; його ж. *Духовна Україна: Збірка творів*. Київ 1994; А. Савич. *Нариси з історії*

належали ознайомлення зі Святим Письмом і спроби його нової інтерпретації шляхом перекладу «простою мовою», поширення численних рукописних списків учительних Євангелій<sup>17</sup>, інновації в музичній духовній культурі<sup>18</sup>, розгортання братського руху та інших мирянських ініціатив, діяльність Острозького культурно-освітнього гуртка<sup>19</sup>, використання тогочасних західних інтелектуальних і технічних здобутків (школи та

---

*культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI–XVIII в.* Київ 1929. Див. також новітнє тлумачення цього концепту в: Я. Дашкевич. Національна самосвідомість українців на зламі XVI–XVII ст. (підсумки, джерела, методи дослідження) // *Сучасність* 3 (1992) 65–74; F. E. Sysyn. The Formation of Modern Ukrainian Religious Culture: the Sixteenth and Seventeenth Centuries // *Church, Nation and State in Russia and Ukraine* / ред. G. A. Hosking. London 1991, с. 1–22. Традиційний погляд на період XVI ст. як на «важкий занепад Української Церкви» та наступне «відродження Церкви» демонструє праця: Г. Лужницький. *Українська Церква між Сходом і Заходом: Нарис історії Української Церкви*, 2-ге вид., виправл. Львів 2008, с. 205–228. Сучасне трактування ерархічних реформ у Київській митрополії 1590-х рр. – як спроби руського єпископату зберегти і зміцнити свої позиції в Церкві та перехопити від магнатів і братств ініціативу в проведенні перетворень – репрезентує стаття: В. Петрушко. К вопросу о восприятии идеи унии западнорусскими православными епископами накануне Брестского собора 1596 года // *PRO ORIENTE*, с. 19–40.

<sup>17</sup> Учительні Євангелія (їхні українські редакції набули поширення у 70–80-х рр. XVI ст. як відповідь на релігійні потреби вірних) були тоді чи не найпопулярнішим видом «духовного читання» та зразком православної проповіді. Вони містили сюжети про покликання священства, відображали тогочасні уявлення про гріх, спасіння і страх Божий, нове розуміння обрядовості, критеріїв благочестя, етичних норм, Христових заповідей, соціальної поведінки тощо (М. В. Дмитриев. Изменения в культурной и идейной жизни Речи Посполитой в эпоху Реформации и православное общество // *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1. Москва 1996, с. 47–52). З-поміж українських науковців цей вид духовної літератури плідно досліджує Галина Чуба: Г. Чуба. *Лінгво-текстологічний аналіз Учительних Євангелій другої половини XVI–XVII ст.: Автореф. дис. ... канд. філол. наук.* Львів 1998. Див. також її підсумкову студію: Г. Чуба. *Українські рукописні учительні Євангелія: Дослідження, каталог, описи.* Львів 2011.

<sup>18</sup> О. Цалай-Якименко. *Київська школа музики XVII століття.* Київ – Львів – Полтава 2002. Див. також найновіше дослідження: Ю. Медведик. *Українська духовна пісня XVII–XVIII століть.* Львів 2006. На переконання цього автора, саме кін. XVI – поч. XVII ст. датовано появу руської духовно-пісенної творчості. Її зародження науковець пов'язує зі створенням у той час рукопису з Познанської бібліотеки ім. Едварда Рачинського, віршованого полемічного комплексу з Волині та Києво-Михайлівського й Загорівського збірників (Там само, с. 76).

<sup>19</sup> І. Мицько. *Острозька слов'яно-греко-латинська академія, 1576–1636.* Київ 1992; Е. Л. Немировский. *Иван Федоров и его эпоха: Энциклопедия.* Москва 2007.



друкарський верстат), організовані спроби протистояння католицькому і протестантському тиску на українсько-білоруський християнський етос та поступове засвоєння модерного полемічного дискурсу<sup>20</sup>.

Процеси в Київській митрополії II пол. XVI ст. сучасні дослідники називають «русською церковною реформою», цілком слушно наголошуючи на її релігійному підґрунті як на визначальному чиннику, що формував суспільні цінності й моделі поведінки. Такий підхід дає змогу переакцентувати увагу з «культурно-освітньої» та «просвітницької» парадигми М. Грушевського, «канонізованої» ще на поч. XX ст., на релігійний чинник цих масштабних трансформацій, а також переосмислити традиційний у середовищі церковних істориків причинно-наслідковий, конфесійно зумовлений і полемічно-конфронтаційний підхід до трактування історії Київської митрополії часів Берестейської унії. Таким чином, культурно-релігійне оновлення спричинили зрілі зміни у православній культурі русинів, логіка внутрішнього розвитку Руської Церкви та, безперечно, потужні зовнішні імпульси. Розвідки Леоніда Тимошенка звертають увагу на непомічену досі провідну роль православного єпископату (зокрема, луцького архиєрея Кирила (Терлецького)) в реформуванні Київської митрополії<sup>21</sup>. Одним із найважливіших регіональних центрів руського відродження була, як відомо, Львівська єпархія (поряд із Вільном і з Острогом). Тут релігійне оновлення почалося завдяки культурно-освітнім заходам львівських міщан і церковним реформам енергійного владики Гедеона (Балабана, 1576–1607) до та після укладення Берестейської унії 1596 року. Метою тих реформ було практичне вирішення адміністративних і пастирських проблем єпархічних структур<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Б. Гудзяк. *Криза і реформа*, с. 137–186; М. В. Дмитриев. Изменения в идейной и культурной жизни Речи Посполитой в эпоху Контрреформации // *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1. Москва 1996, с. 44; його ж. *Между Римом и Царьградом*, с. 54–59.

<sup>21</sup> Л. Тимошенко. Діяльність єпископа Кирила Терлецького на уряді Луцько-Острозької кафедри // *Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII–XIX wieku* / ред. А. Gil. Lublin 2009, с. 193–211; його ж. «Жаль намъ души и сумнѣнья вашей милости». (Київський митрополит Онисифор Дівочка перед викликами часу) // *Дрогобицький краєзнавчий збірник* 10 (2006) 149–165.

<sup>22</sup> Головну роль Руської Церкви у цьому оновленні останньої чверти XVI ст. М. Дмитриєв пояснює так: «Релігійні потреби суспільства тим часом помітно зросли, посуворішали й ускладнились. Аби відповісти на ці потреби і крокувати в ногу з часом, необхідною була глибока реформа церковних інститутів [...]. Тому питання церковної реформи [...] стало центральною проблемою релігійного життя українських і білоруських земель» (М. В. Дмитриев. *Между Римом и Царьградом*, с. 38).

«Львівське відродження» стало істотною частиною тих масштабних трансформацій, які охопили наприкінці XVI – на поч. XVII ст. українсько-білоруські землі Речі Посполитої<sup>23</sup>.

Владика Гедеон (Балабан)<sup>24</sup>, чий образ в історіографії представлено тенденційно, в історії Львівської єпархії був головним ініціатором і натхненником низки церковних реформ<sup>25</sup>, упроваджуваних у звичному для руського єпископату дискурсі, які на тривалий час визначили еkleзіяльне обличчя цілої Київської митрополії. Дослідники гіперболізували ті конфлікти владики Гедеона з братствами (насамперед із Львівським Успенським)<sup>26</sup>, які було зумовлено необхідністю, образно кажучи, «промовляти єдиними вустами» цілої локальної Церкви, що її очолював протос – правлячий архиєрей. Єпископ був тією постаттю, що об'єднувала місцеву християнську спільноту («Божий люд»): духовенство та мирян. «Легендарне» протистояння Балабана з братствами можна розглядати також як елемент тогочасних соціальних практик, звичних для ранньомодерного суспільства, в якому судові процеси, напади й інші вияви агресивної поведінки були своєрідною виставою, способом зняття соціальної напруженості<sup>27</sup>. Ідеологія братського руху, підготовлена активною діяльністю львівських міщан у II пол. XVI ст., виявилася «революційною» за своєю суттю: вона вела до перегляду засад взаємовідносин духовенства та мирян у Церкві. Фактично, за висловом М. Дмитрієва,

<sup>23</sup> Б. Гудзяк. *Криза і реформа*, с. 144.

<sup>24</sup> Детально панораму пастирської та культурно-освітньої діяльності владики Гедеона подано у: І. Скочиляс. *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус*. Львів 2010, с. 551–559 (там само див. і підставову бібліографію питання).

<sup>25</sup> На ролі владики Гедеона (Балабана), поряд із міщанами-русинами Львова й інших міст, в ініціюванні культурно-релігійного оновлення у Львівській єпархії останньої чверті XVI ст. акцентує: С. С. Лукашова. Конфлікт єпископа Гедеона Балабана і львовського Успенського братства в 80-х годах XVI в.: попытка реформы православия или борьба за имущественные интересы // *Славянский альманах*. 1999. Москва 2000, с. 36–52; її ж. *Миряне и Церковь: религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI века*. Москва 2006, с. 50–55, 145–150, 204–225. Див. також: Ф. Срібний. Два епізоди з історії боротьби Гедеона Балабана з Львівським брацтвом // *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*, т. 117–118. Львів 1914, с. 207–214.

<sup>26</sup> Див. сучасний аналіз причин, перебігу та наслідків протистояння Успенського братства з владикою в доберестейський період: М. В. Дмитриев. *Между Римом и Царьградом*, с. 118–120.

<sup>27</sup> Цю гіпотезу обґрунтовує: Н. Старченко. Публічність як домінанта культурної традиції (Волинь другої половини XVI століття) // *Mediaevalia ucrainica: Менальність та історія ідей*, т. 5. 1998, с. 68–81.

йшлося «про узурпацію останніми всієї повноти влади в Церкві», що принизливо підпорядковувало руський єпископат і ставило його під надкучливий контроль лаїків, готових розділити з єрархами відповідальність за долю Київської митрополії<sup>28</sup>. Вибухова, дуже динамічна і надзвичайно ефективна діяльність церковних братств також стимулювала проведення у Львівському владичстві «альтернативних реформ» під єрархічним омофором.

Єпископ Гедеон у звичному для себе та для його попередників церковному дискурсі намагався автономно проводити реформи, які мали виразний клирицький топос і не передбачали партнерської участі мирян. Відтак спроби Львівського Успенського та деяких інших братств узяти на себе провід у культурно-релігійному житті, виконувати роль «опікунів» Православної Церкви та контролювати діяльність духовенства (зокрема, і вищої єрархії)<sup>29</sup> виявились абсолютно неприйнятними для владики Гедеона (та й для його наступників також). Про це він сам мовить у своїх листах до мирян єпархії<sup>30</sup>. Натомість єрархічні реформи підтримали місцева православна шляхта й парафіяльне духовенство, бо ці реформи відбувались у межах організаційних структур Церкви.

<sup>28</sup> М. В. Дмитриев. *Между Римом и Царьградом*, с. 94–96.

<sup>29</sup> Найновішою інтерпретацією історії Успенського братства ранньомодерного періоду є доповнений переклад класичної монографії академіка Ярослава Ісаєвича (див.: Я. Ісаєвич. *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст.* Київ 1966), де діяльність львівських братчиків розглянуто в широкому контексті культурного життя українсько-білоруських земель того часу: Іа. Ісаєвич. *Voluntary Brotherhood: Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine*. Edmonton – Toronto 2006. Ідеологію ставропігії та її спроби «впорядкувати» «нестроєння» серед православного клиру характеризує: С. С. Лукашова. *Миряне и Церковь*, с. 168–177, 182–189. Успіх братського руху в Київській митрополії Светлана Лукашова пояснює також відмінностями між тогочасним латинським і традиційним православним богослов'ям: «Еклезіологічне вчення посттридентського католицизму базувалося на визнанні принципової відмінності між клириками та мирянами, панівного становища духовенства та на безумовному відкиненні самоцінності мирського служіння Богові. Натомість православне віровчення не мало таких категоричних настанов і передбачало більшу активність мирян у житті Церкви й у суто релігійних справах. Відмінності між православною та католицькою еклезіологією призвели до того, що претензії українсько-білоруських братств, що їх католики однозначно оцінювали як ересь і вияв протестантизму, не тільки не були церковно засуджені, але і здобули певну підтримку з боку східних патріархів» (Там само, с. 286–287).

<sup>30</sup> Див.: С. С. Лукашова. *Миряне и Церковь*, с. 169, 224. Аналіз викладеної у Статуті 1586 р. програми Львівського братства щодо обмеження пастирської влади єпископів і встановлення нагляду за їхньою діяльністю: Там само, с. 170–176; М. Грушевський. *Історія України-Руси*, т. 5, с. 505–507.

Практичні заходи Балабана у Львівській єпархії засвідчують його прагнення кодифікувати духовний досвід місцевої руської спільноти; монополізувати виняткове право клиру на інтерпретацію правд віри та на проповідування слова Божого (згадаймо хоча би справу іконописних образів Бога-Отця («Ветхий Денмі») у православних храмах Галича та Рогатина, які митрополит Рогоза наказав усунути, а Балабан уважав канонічними, звинувачуючи братчиків в «іконоборстві»); активізувати інститути церковної адміністрації та пастирської опіки (духовний суд, єпархіяльні собори і канонічні візитації); впровадити нові засоби формування православно-конфесійної ідентичності через книгодрукування та шкільництво; виразно окреслити територіальну юрисдикцію над інституціями й особами; дисциплінувати духовенство та вірних; підпорядкувати своїй зверхності православні монастирі; встановити діяльний єрархічний контроль за релігійним життям мирян і модернізувати тогочасні форми конфесійної індоктринації та захисту своєї етноконфесійної ідентичності. Ці інновації передбачали також політичну легітимізацію православної віри в переважно католицькій Речі Посполитій.

Найважливішими (і загалом успішними) ініціативами Гедеона (Балабана) в цьому напрямку були саботування спроб Львівського магістрату запровадити в місті григоріянський календар у 1583–1584 роках (тоді католики напали у Львові на місцеві православні храми під час різдвяних богослужінь за юліянським календарем)<sup>31</sup> і наступне скасування його чинності для православних; часткова підтримка культурно-освітніх заходів церковних братств, зокрема Львівської ставропігії; боротьба зі священниками-двоєженцями; заснування єпархіяльних друкарень у Крилосі й у Стратині та видання *Службника*, *Требника* й *Євангелія учительного*; намагання встановити пастирсько-адміністративний контроль за Унівською та Львівською Святоонофріївською обителями. Контроверсійною виявилася спроба владики Гедеона уніфікувати обрядові практики й очистити їх від язичницьких нашарувань. Зокрема, йшлося про освячення хліба та інших «приношень» напередодні Пасхи, принесення до храмів пирогів наступного дня після Різдва, святкування п'ятниці замість неділі й другого дня Різдва Христового як

<sup>31</sup> Оригінали й тогочасні копії документів 1584–1585 рр., які розкривають перебіг цього конфлікту й заангажованість у ньому Гедеона (Балабана), Яна Димитрія Соліковського та місцевої королівської адміністрації, зберігаються в: Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, ф. XVIII, № 405, арк. 1–2; № 407, арк. 1–2; № 444, арк. 1–5 зв.

празника «пологів Богородиці»<sup>32</sup>. У тих обрядових конфліктах Балабан виступив апологетом формально неканонічних практик. Він захищав традиційне християнське благочестя, яке хоч і мало напівмагічний і спіритуальний характер, однак виявляло ознаки оновлення та готовність до пошуків відповідей на духовні виклики доби Реформи, що в західному християнстві мали свій відповідник – «*devotio moderna*». Напрямки церковних реформ владики дуже нагадують інновації в західному християнському світі, що їх дослідники окреслюють поняттям «конфесіоналізація». Релігійне оновлення, позначене конфліктом між духовенством і мирянами, слід уважати «кризою росту» українсько-білоруського православ'я, закоріненого в особливостях східнохристиянського етосу та слов'янсько-візантійській спадщині Руської Церкви<sup>33</sup>. Яскравим прикладом цієї «кризи росту» київського християнства та заходів зі встановлення єпископської юрисдикції на цілій території владництва стали наполегливі спроби повернути під архиєрейський контроль Унівську Святоуспенську лавру та Святоонуфріївський монастир у Львові<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Діяльність Балабана в контексті культурно-релігійних ініціатив львівських міщан розглядають: Б. Гудзяк. *Криза і реформа*, с. 173–174, 187–201, 275–276; Я. Ісаєвич. *Українське книговидання: витoki, розвиток, проблеми*. Львів 2002, с. 147–154; С. С. Лукашова. *Конфлікт єпископа Гедеона Балабана*, с. 38–40, 46–48; її ж. *Миряне и Церковь*, с. 205–217; Макарий (Булгаков). *История*, кн. 5, с. 289–290; Ю. Э. Шустова. Школа Львовского Успенского Ставропигийского братства в конце XVI – начале XVII в.: взаимодействие греко-славянских культурных традиций // *Россия и христианский Восток*, вип. 2–3. Москва 2004, с. 163–185; К. Chodynicki. *Kościół prawosławny*, с. 188–191 (опис «календарної війни» у Львові).

<sup>33</sup> Див. про це: М. В. Дмитриев. *Между Римом и Царьградом*, с. 98–99, 118–120, 282–283.

<sup>34</sup> У 1588–1589 рр. владики Гедеон отримав від князя Костянтина Острозького дарчу грамоту на Онуфріївський монастир (князь, фактично, відмовився від ктиторських прав) і домогся згоди унівського ігумена та протекції короля. Проте через протести іноків Балабанові не вдалося заволодіти Онуфріївським монастирем. У це протистояння було втягнуто і царгородського патріарха Єремію. Врешті-решт, канонічну юрисдикцію над Онуфріївською обителлю визнано за київським митрополитом. Михайло (Рогоза) видав декілька благословенних грамот онуфріївській братії, а Берестейські провінційні собори 1590 і 1591 рр. підтвердили рішення патріарха про підлеглість обителі предстоятелю Руської Церкви й Успенському ставропигійському братству. Невдачею завершилися й спроби повернути Львівській катедрі в I пол. 1590-х рр. Унівський монастир (С. С. Лукашова. *Конфлікт єпископа Гедеона Балабана*, с. 44–46).

Істотну роль у тих ерархічних реформах відігравав інститут єпархіальних соборів. За час архиерейського служіння владики Гедеона джере-ла занотовують щонайменше сім таких зібрань: у 1586, 1587, 1591, 1593, 1595, 1604 і 1606 роках<sup>35</sup>, – і більшість із них мала надзвичайний характер. Імовірно, на початку січня 1586 року у Львові було скликано собор із участю антиохійського патріярха Йоакима, який розглядав справу душ-пастирів-двоєженців, намагаючись навести канонічний лад у єпархії. Про це читаємо в патріяршій грамоті Йоакима, що, як припускають, виникла внаслідок соборного обговорення проблеми<sup>36</sup>. Інше надзвичайне зібрання відбулося у 1604 році. Його організували у зв'язку з приїздом до Львова митрополита Іпатія (Потія) з метою поширення тут його юрисдикції. Проведення цього церковного з'їзду було зумовлено також необхідністю протидіяти унійним тенденціям у єпархії<sup>37</sup>.

Культурні інновації у Львівській єпархії детермінували не тільки логіка тогочасного розвитку київського християнства, а й харизма самого львівського владики Гедеона (Балабана), його особисті риси пастиря та специфічне розуміння суті церковних реформ<sup>38</sup>. Видимими ознаками культурно-релігійного пожвавлення стали ініціативи щодо ґрунтовної

---

<sup>35</sup> *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть* / упоряд. та істор. нарис І. Скочиляса. Львів 2006, с. 63–77; *Monumenta Confraternitatis Stauropigiani* / ред. W. Milkowicz, т. 1. Leopolі 1895, с. 145 (послання Балабана від 3 травня 1587 р. про скликання єпархіального собору).

<sup>36</sup> Центральний державний історичний архів України у Львові (далі – ЦДІА України у Львові), ф. 129, оп. 1, спр. 73, арк. 1. Грамоту Йоакима від 16 січня 1586 р. мовою оригіналу (арабською) та з перекладом латиною, грекою та церковнослов'янською мовою опубл. у: *Monumenta Confraternitatis*, с. 121–131 (цит. на с. 130).

<sup>37</sup> Див. послання унійного митрополита Іпатія (Потія) до руського населення Львова 1604 р. зі закликом визнати його юрисдикцію, а також відповідь православних: ЦДІА України у Львові, ф. 129, оп. 1, спр. 387–388, 395; А. Крыловскій. *Львовское Ставропигіальное братство. (Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія)*. Київ 1904, с. 25 (додатки).

<sup>38</sup> У такому руслі реформаційні ініціативи львівського єрхиерея проаналізовано в: С. С. Лукашова. *Конфликт епископа Гедеона Балабана*, с. 36–52. Авторка цілком слушно стверджує, що, «хоча єпископ Гедеон не був зразковим архиереєм, відвертої безвідповідальності і злочинів за ним, на відміну від багатьох інших владик, помічено не було. Непотизм і помірковане використання церковного майна для особистої вигоди [...] були таким поширеним явищем, що навіть у полемічному запалі братство про них не згадувало». Водночас дослідниця звертає увагу на сумнівну, з канонічного погляду, діяльність львівських братчиків, котрі, фактично, втручались у пастирські прерогативи владики, порушуючи відтак канони Церкви (Там само, с. 37, 49).



перебудови наприкінці XVI ст. собору Св. Юра та зведення там єпископської резиденції «гарної структури». Балабан також був відомий щедрими пожертвуваннями («у сріблі, ризах, книгах та інших святих речах») для Львівської катедрі (зокрема, він передав їй «гарну катапетасму, тобто Деїсус із Апостолами та намісними образами перед вітварем») і Унівської архимандрії, де владика Гедеон «виставив при стіні церкви пам'ятник (monumentum)»<sup>39</sup>. У той час у катедрі з'явився новий ансамбль ікон Моління передвітарної огорожі, було також оновлено мистецьке оздоблення храмового інтер'єру. Культурні інновації на владичому дворі підтверджують дані Мартина Груневега про виготовлення під час його перебування у Львові (у 1582–1602 роках) «маляром Федьком» «гарних образів» для православного собору. Цей іконостас, пошкоджений блискавкою в 1608 році, є одним із перших зразків застосування декоративного різьблення в малярстві столиці єпархії. Заходи з реконструкції Святоюрської катедрі були частиною загальної еволюції руської мистецької традиції у Львівській і в сусідніх «коронних» єпархіях, а також у самій митрополії – Львові, куди в 1590-х роках перемістився центр мистецького життя регіону<sup>40</sup>.

Культурні, політичні та соціальні зміни в Україні на зламі XVI–XVII ст. безпосередньо позначилися на розвитку Руської Церкви. Вони суттєво змінили її догматичне та пастирське богослов'я, обрядовість, організаційну структуру й, урешті-решт, витворили нову еклезіологію. Одним із наслідків цих далекосяжних змін став поступовий відхід Київської митрополії від тієї моделі, яка протягом півтисячоліття визначала її слов'янсько-візантійську тотожність. У нових для себе обставинах конфесіоналізації Церква намагалася пристосувати свої організаційні та пастирські структури до актуальних вимог епохи, позначеної, з одного боку, постановням у середині XVII ст. Української козацької держави, яка взяла під свій захист православ'я, а з другого – поглибленням у Західній Європі католицької Реформи, поступовим занепадом Польсько-Литовської держави та зрослою експансією Московщини в українсько-білоруських землях.

<sup>39</sup> Національний музей ім. Андрея Шептицького у Львові. Відділ рукописної та стародрукованої книги, Ркл-141, с. 90–93.

<sup>40</sup> Див. відповідний сюжет в: В. Александрович, П. Ричков. *Собор святого Юра у Львові*. Київ 2008, с. 142–152.

---

**Kyivan Metropolitanate and Ruthenian Cultural and Religious  
Renewal of the late 16<sup>th</sup> – early 17<sup>th</sup> centuries**

*Ihor Skochylias*

The article deals with the social, cultural and religious changes at the turn of the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries within the institutional development of the Kyivan Metropolitanate and the spiritual life of the Ukraine-Rus' Orthodox laity and clergy. Special attention is paid to the renewal processes (*devotio moderna*) initiated by church brotherhoods, bishop offices and some representatives of the Ukrainian-Belorussian elite. Long-term changes, innovations and systematic reforms were conducted under the circumstances of an ever-growing and vivid confessionalization of various spheres of public and private life within the Ruthenian ethno-confessional community.

*Keywords:* Kyivan Metropolitanate, confessionalization, cultural and national renewal, reforms.