

З історії релігії та церкви

Т. М. ЄВСЄЄВА (Київ)

Церковна еліта та її роль у процесі формування політичної самосвідомості в Україні

В духовному житті людства важко знайти чинник, який би протягом століть відігравав більшу роль, ніж релігія. Впливи релігійних вірувань можна простежити від глобальних соціальних потрясінь до найінтимніших глибин людського серця. Для українського народу основою механізму, який забезпечував багатовікову цілісність етнічних кордонів і підтримував стійку тенденцію до утворення єдиної державної структури, сприяв консолідації української нації всупереч об'єктивним (зовнішні завоювання, розчленування території) і суб'єктивним (закономірним у дещо інертній психології українця) факторам, була християнська культура. Духовні владика у більшості своїй, хоч і розділені на два табори, завжди виступали живим символом і прикладом морального закону, який зміцнював українську суспільність, дисциплінував її провідну верству. На жаль, вітчизняна історіографія не має розвиненої традиції дослідження взаємовідносин держави й церкви як політичних інститутів та взаємовпливів культури духовної й політичної. Загалом розробки здійснювалися в таких напрямках: історія церкви, політична історія України, розвиток філософської і суспільно-політичної думки та дослідження пам'яток літератури. Але проблема взаємовідносин інститутів держави й церкви в рамках формування політичної традиції в Україні залишалася поза увагою істориків. Проблема ця потребує комплексного дослідження та всебічного аналізу.

У даній статті розглянуто лише окремі аспекти діяльності та творчості київських митрополитів, пов'язані з формуванням і збереженням протягом століть політичної самосвідомості українців. Насамперед пригадаємо, що православ'я, як форма існування візантійського напрямку християнства, прийшло на зміну язичницьким віруванням народів, які населяли територію сучасної України, й справді стало тією "внутрішньою революцією, яку дух епохи вершить сам у собі" ¹. Християнізація відбувалася поступово, супроводжуючись асиміляцією "культури широкої, де збігалися й сполучалися різні старі й нові релігійні доктрини, культурні цивілізаційні течії" ². Культурні інновації перебували в стані постійного синтезу з місцевими архетипами, що включали релікти культур трипільців,

кіммерійців, скіфів, фракійців, сарматів, кельтів та слов'янських племен. Тобто релігійна свідомість давніх слов'ян увібрала багатий комплекс могутніх нашарувань архаїчних стереотипів, що стосуються практичного та інтелектуального освоєння світу, одушевлення й одухотворення природи, надання їй антропоморфних властивостей і рис³.

Християнська релігія поєднала загальне одушевлення природи в єдину животворну силу, розмежувала індивіда й рід, як особу та суспільство в контексті взаємовідносин Творця та Його творіння. Біблія вперше вводить поняття про світ як історію, через існування внутрішнього "Я" відкриває вікно в безмежні простори Вселенського Духу.

Водночас з універсальним світоглядом християнство принесло на слов'янські терени ідею створення тривкої єдності християнського світу, адже за тодішніми переконаннями християнський світ був перед Богом єдиним народом. Крім того, завдяки однакості християнської культури освічена людина відчувала себе громадянином усього християнського світу. Такий стан речей створював можливість для Вселенської Церкви проповідувати ідею всесвітньої держави, водночас намагаючись організувати, як передвісник небесного царства, Боже царство на землі, використовуючи багату політично-філософську культуру та мистецтво управління стародавнього Риму й залучаючи до нього щораз нові народи.

Однак, увібравши в себе місцеві культури й вірування, візантійське християнство трансформувалося в Київське православ'я і, як таке, не лише надало населенню України-Русі статусу народу, рівноправного з іншими народами Ойкумени, а й набуло властивих тільки йому рис. Розглянемо ці особливості в площині взаємовідносин держави й церкви. Зважаючи на загальну картину світової політики, київський князь Володимир завершив цілу низку радикальних державних перетворень релігійною реформою та заснуванням окремої митрополії. Загалом складний і драматичний процес християнізації Русі дав початок еволюції розвитку національної ідеології українського народу. Враховуючи той факт, що середньовічна система відносин пов'язувала з поняттям нації і держави лише суверена і політичне активну частину населення, вищі верстви - носіїв сили й слави, можна стверджувати, що створенням Київської церкви, як соціального інституту, Володимир визначив перспективи загального національно-політичного розвитку держави на довгі століття, а вищим станом забезпечив можливість для перетворення в культурну еліту європейського рівня. Про високі стандарти культурно-релігійного життя давньоруського суспільства у пореформений час розповіли в своїх працях такі авторитетні автори, як, наприклад, М. Грушевський⁴, тож зупинятися на цьому питанні не будемо, розглянемо лише деякі особливості церковного устрою. Ієрархічне оформлення новоствореної церкви відбувалося з допомогою константинопольського патріарха: Київ, змушений прийняти духовну опіку візантійського владики, запозичив структуру єпархій і навіть культові предмети (церковні ризи, хрестики, образи тощо). Водночас всіляко відкидалася спроба греків поставити Київську митрополію під повний контроль Константинополя. Володимир намагався в усьому вести незалежну політику, а тому в основу обряду було покладено і грецький, і деякі елементи латинського обряду з використанням старослов'янської живої мови та врахуванням місцевих звичаїв⁵.

Характерно, що Київ не сприйняв, як державну концепцію, ні ідею теократії, ні ідею цезаропапізму. Вже перші ієрархи, духовно-інтелектуальна еліта Київської Русі, змогли глибоко осмислити та обґрунтувати теоретично особливе місце своєї церкви в державі та серед інших церков Ойкумени. Вихованець наукового гуртка при Софійському соборі, пер-

ший митрополит-русич Іларіон у своєму "Слові про Закон і Благодать", присвяченому темі утвердження Русі-України як великої держави, запропонував і розвинув оригінальну концепцію світової історії, розглядаючи її як поступовий рух від рабства до свободи. Він вважав, що перед Богом усі народи рівні, покликані Благодаттю до спасіння. Закон роз'єднує їх, а Благодать, спростовуючи Закон, дає свободу "...всім християном бути..."⁶. Водночас, володіючи правом на "дороговказ", на "передачу істини" (через митрополиче свячення), Іларіон легітиміє у своєму творі внутрішньополітичну практику Русі через "накладання двох сфер": загальної релігійно-церковної (православна догматика, її розуміння київськими книжниками XI ст.) та політичної (на інституційно-церковному та державно-політичному рівнях). Поєднуючи християнську доктрину Бога-Отця (Благодать) з традиційним уявленням про Володаря (кагана), він нерозривно пов'язує благо династії з "градь величствомъ сіающъ", "церкви цветущи", "христианство растще"⁷. Тобто, дії можновладців мають бути спрямовані на утвердження Русі в геополітичному просторі через розумний устрій та подання благ "людям своїм". При цьому блага умовно можна розподілити на:

- 1) політичні: "ратнаа прогоня; миръ оутверди; страны оукроти; владыке наши огрози странамъ; боляры оумудри";
- 2) екологічні: "лады оугобзи; не попушаи на ны огня; потопленія";
- 3) економічні: "грады расили";
- 4) теологічні: "церковь твою възрасти; достояніе свое съблуди; мужи и жены младенце спаси";
- 5) соціальні: "соущаа въ работе, въ плоненіи, въ заточеній, въ поутех, въ плаваніи, въ темницах, въ алкоте и жажди вся помилуй вся оутеши вся обрадоуй"⁸.

Князь не мав права стояти понад "правд євангельських". Усі добрі християни мали відігравати активну роль у реалізації справедливості та християнського милосердя, не виправдовуючи свої нехристиянські дії інтересами держави і влади за жодних обставин. Інакше кажучи, євангелізм українського православ'я бере початки в традиціях раннього християнства, пов'язаних з діяльністю апостола Павла. Останній вважається першим християнським богословом. Його принцип єдності й рівності у Христі всіх людей, які освічені самим Богом, було покладено Іларіоном в основу стратегії щодо держави й церкви: з одного боку, — незалежність внутрішнього життя церкви від держави, а з іншого, — боговстановленість (харизма) влади, єдність інтересів держави й церкви. З позиції дослідника кінця XX ст. можемо з певністю стверджувати, що ці теоретичні розробки софійського книжника суттєво вдосконалили відому в усій Ойкумені концепцію християнської держави Аврелія Августина⁹ і досить вдало втілили її на практиці. Також слід визнати, що політична теорія Іларіона на багато століть випередила в часі появу класичної концепції співвідношення держави й церкви Георга Гегеля¹⁰.

Така глибина осмислення глобальних духовних проблем епохи — характерне явище для процесу розвитку української культури загалом. Переконливим доказом цього є теоретична спадщина другого митрополита-русича, який вийшов із середовища софійських книжників, — Климент Смолятича. Проблематика його праць охопила весь діапазон розвитку суспільної свідомості тодішньої Русі. Вченням про "Софію — Премудрість Божу" він намагався осмислити взаємовідносини Творця і людини через "розумне" тлумачення божественних заповідей, яке сприяє розумінню природи речей і дає ключ до "таємниць царства небесного"¹¹. Наслідуючи античні зразки, Климент Смолятич застосовував ідею суворой

ієрархії космосу відносно структури давньоруського суспільства. В його розумінні влада має належати наймудрішим, які стоять на вершині станової піраміди і несуть персональну відповідальність за "отчизну", за віру й церкву (в тодішніх поняттях - за державу, націю й культуру).

Розглянуті нами сюжети є типовими для всієї епохи, адже софіологічні теоретизування київських книжників стали важливою складовою частиною мистецтва адміністрації й широко застосовувалися князями в практичному житті. Для прикладу згадаємо хоча б Володимира Мономаха, який, підсумовуючи своє життя і прагнучи передати свій досвід управління державою, написав "Поученіє" - настанову своїм нащадкам. Зупинимось коротко на основних ідеях цього документа. Мудрий князь в основу закону покладає *правду*. Поняття *правди* він тлумачить через ідею захисту *убогого* — вдовиці, смерда, сироти. В аспекті міжкнязівських відносин *правда* виступає як *добро*. На думку Мономаха принцип *добра* зобов'язує князів передбачати наслідки усобиць, ворожнеча породжує війни, а війни розоряють смерда, ослаблюють руську землю. Для князя сутність добра визначається благом підданих, тому політика має виходити з інтересів усієї держави, а не здійснюватися згідно з особистими бажаннями та амбіціями: "Отселе ймемся в единое сердце и блюдемъ Рускыя земли" ¹². Отже, як і його попередники, Мономах, висувуючи власну теорію управління, надавав пріоритетної ваги євангельським принципам.

Підсумовуючи стислий огляд процесу формування й розвитку православної культури Київської Русі та його впливу на розвиток самосвідомості "роду руського" в домонгольську епоху, можемо констатувати: християнізація слов'янських племен, об'єднаних навколо династії Рюриковичів, та створення Помісної церкви відкрили нові перспективи історичного розвитку східного регіону слов'янського світу. Завершивши реорганізацію устрою своєї держави, Володимир продемонстрував більш конструктивний підхід до управління, ніж його попередники: він акцентував увагу не на загарбанні земель, а на добробуті своїх володінь. Це означає, по-перше, що тісні внутрішні економічні зв'язки забезпечували певну політичну стабільність держави та досить високий рівень життя. По-друге, створення церкви консолідувало етнічно строкате населення як громадянське суспільство, і, насамкінець, поява освіченого духовенства сприяла встановленню морального закону, що передбачав взаємну відповідальність усіх членів суспільства. Нашадки поставилися до спадщини Володимира з належною увагою. Завдяки їхнім зусиллям держава Київська Русь мала високий престиж у світі, що спирався на могутні внутрішні чинники: сильну економіку та високу культуру. Носіями цієї культури, живим прикладом і символом морального закону стала еліта, як світська, так і духовна (мається на увазі біле й чорне духовенство). Світські феодали забезпечували охорону держави, а духовенство своєю науково-освітньою та політичною діяльністю дисциплінувало всі верстви суспільства, оскільки князівська влада вважала доцільним надавати вищим ієрархам церкви місця в боярській думі. Суворі правила й бездоганна дисципліна зробили монастирі зразком організації. Монахи надали праці етичного значення - під їх впливом вона перетворювалася з принизливого заняття на засіб здобуття вічного життя. Лишається додати, що вся ця колосальна духовна робота на суспільному рівні сприяла ще й ототожненню понять громадянства й нації в діапазоні індивідуальної свідомості. Безперечно, побудувати ідеальне суспільство досі не вдавалося ще нікому, але автор приєднується до відомої думки, що суспільний устрій домонгольської Русі був "найкращим способом реалізації Христової науки в світі" ¹³.

Оскільки "держава не є витвором мистецтва і перебуває у світі, а отже, у сфері свавілля, випадку і помилковості, то негативна поведінка може стати причиною спотворення значної кількості її проявів"¹⁴, а також призвести до руйнації держави. Слушність такого зауваження яскраво підтверджується гірким досвідом київських правителів. Династичні змагання Рюриковичів збіглися в часі з могутньою економічною кризою в державі. Все це фатально позначилося не тільки під час монголо-татарського нашествия, а й створило передумови до втрати Україною—Руссю власної держави на довгі століття.

За таких обставин духовна еліта давньоруського суспільства змушена була відкласти теоретичні пошуки до кращих часів і виявити себе в царині дипломатії, виконуючи місію посередника в міжкнязівських, міжцерковних та міжнародних відносинах. Незважаючи на те, що місія до Риму архієпископа київського Петра Акеревича та діяльність його наступника не мали практичних результатів у створенні протитатарської християнської ліги, українська церква отримала першого канонічне поставленого митрополита русина-українця за походженням. Ним став єпископ холмський Кирило, довірена особа князя Данила Галицького, висвячений константинопольським патріархом у Нікеї. Цією важливою акцією Данило Галицький номінально зберіг автокефалію української церкви. Однак підпорядкування Русі ординським ханом порушило вивірений століттями баланс між церквою і державою. Церква не тільки залишилася без захисту та опіки з боку сильної і стабільної держави, а й змушена була виступати чи не єдиним політичним інститутом, який консервував національно-державні традиції, був гарантом збереження національної літератури й державної мови. Водночас на розорених територіях церковна ієрархія отримала можливість вести власну, незалежну від князівської, політику. Відтоді київська церква стає одним із наймогутніших чинників у складних комбінаціях різних політичних сил під час змагань за владу на теренах усього східнослов'янського регіону¹⁵.

Підтверджуючи вищесказане, нагадаємо, що перенесенням Київської митрополічної кафедри на північ, Візантійський патріарх благословив утворення окремої митрополії в Суздальсько-Володимирській землі. Цією акцією Візантія заклала міцні підвалини майбутньої політичної могутності Москви¹⁶.

Окрім Москви, в потатарську добу на авансцену виходять ще дві країни, що в наступні століття визначатимуть долю української державності. Спочатку це була Литва. Велике Князівство Литовське певною мірою нагадувало Київську Русь — до його складу входив ряд напівзалежних князівств. Проте дуже швидко великі князі династії Гедимінасів стали повновладними верховними правителями, а шляхта, зокрема українська, перетворилася на об'єкт централізованої влади, раніше їй не відомої¹⁷. Слід зазначити, що за таких умов українські князі, хоч і підпорядковувалися литовцям, однак відігравали значну роль у суспільній, економічній, релігійній та культурній царинах життя. Більше того, литовська державність формувалася під впливом київської культури, оскільки руська (українська) мова швидко набула статусу офіційної мови уряду. Литовська шляхта вперше прийняла світло віри Христової від Києва, і церква завжди була предметом опіки великих князів литовських. Вже в 1327 р. князь Гедимінас домігся від Царгорода висвячення окремого митрополита на Литовську кафедру.

На превеликий жаль, після Люблінської унії ситуація докорінно змінилася — українські землі повністю підпали під владу Польської Корони. Зі вступом православних українців у безпосереднє сусідство з католика-

ми-поляками між двома народами почалося гостре суперництво, яке згодом переросло в релігійно-культурне протистояння.

Причини, що призвели до такого стану речей, доцільно розподілити на дві категорії: вплив загальноєвропейської політико-економічної ситуації на власне польські справи¹⁸ та перебіг паралельних процесів самоідентифікації польської і української націй в межах однієї держави. Кваліфіковане пояснення цієї тези, а також висвітлення найбільш характерних особливостей розвитку церковно-державного життя українців у складі Речі Посполитої до Берестейської унії 1596 р. вимагає комплексного аналізу загальної політичної ситуації в тогочасній Європі. Так, з кінця XV — до другої третини XVI ст. європейські країни переживали період певної стабільності та традиційної династичності в успадкуванні влади. У Московщині — це довге князювання Василя III (1503—1533) та Івана IV (1533—1584), у Польщі-Литві — часи правління роду Ягайловичів: Сигізмунда I (1506—1548) і Сигізмунда II (1548—1572); на Заході — перебування при владі династії Габсбургів — Максиміліана I (1493—1519), Карла V (1519—1556); у Туреччині — правління султанів Баязета II (1481—1512), Селіма I (1512—1520) та Сулеймана II (1520—1566). Досить виразно була структурована також і міжрегіональна геополітика. По-перше, грецький світ розпочав тривалу боротьбу за своє існування під турецькою владою та збереження своєї культури від ісламізації. По-друге, католицький Захід переживав глибоку духовну кризу. Морально-етичні засади, на яких базувалося суспільне та особисте життя людини пізнього середньовіччя на зламі епох, чимраз більше не відповідало вимогам, що їх висувало ранньокapіталістичне суспільство. Відбулося розщеплення влади на дві полярні сили. Оскільки церква, як безнаціональна універсальна сила, знала лише чотири людські породи — іудеїв, греків, варварів та власне християн, то ними мали стати всі люди на землі. Однак тривала боротьба між церквою та царством за спадщину римського універсуму нейтралізувала спроможність кожної із сил опанувати Європу. Позбавлене нівелюючого тиску населення розвинуло свою діяльність у межах невеликих автономних груп. Каталізатором такої діяльності було гасло рівності й братерства, проголошене на підставі культу людської особистості. Цікаво, що культ цей прищеплювався спершу майже виключно християнством, а вже потім — філософією та публіцистикою. Іншими словами, на цей період припадає докорінна перебудова основних внутрішньодержавних соціальних форм та глобальний розвиток ідеї суверенітету народу на основі історичних prerogativ суверенності, перебраних від абсолютної держави. Згодом ідея суверенітету народу стане концепцією внутрішньої організації європейських держав загалом, а в поєднанні з процесом роздроблення центрів європейських сил, спричинених конкуренцією світської та духовної влади, створить умови для пізнішого постання явища нації¹⁹. Проте зовнішніми ознаками цієї кризи стали національні реформаційні рухи, що супроводжувалися досить серйозними внутрішньодержавними війнами²⁰. По-третє, східноєвропейський простір став ареною протистояння між Польщею-Литвою і Московщиною під постійною турецькою загрозою з півдня. Тут відбувалися довготривалі польсько-московські війни (1507 і 1522, 1558 —1583 pp.), які спричинили перехід значної частини православного населення прикордонних українських земель до Московщини. В той же час у Московському царстві період централізації вступив в останню фазу: уніфікаційні тенденції закріплювалися на церковному ґрунті.

Тепер спробуємо показати, як саме вищевказані політичні чинники позначилися на формуванні політичної самосвідомості в Україні, та поетапно висвітлити роль церковної еліти в контексті нашої теми. Оскільки

Польща була чи не найбільшою державою тогочасної Європи, не дивно, що на її території збіглися майже всі західні реформаційні течії: лютеранство, кальвінізм, цвінгліанство*, віросповідання "чеських братів" та антитринітаризм. Їхнє взаємне суперництво та полеміка з католицизмом сприяли піднесенню освіти, розвиткові мови, літератури й культури народів, які населяли польські землі²¹. Загалом у XVI ст. Річ Посполита переживала період Відродження. Однак разом з релігійно-культурними течіями до Польщі проникає й більш політизоване поняття "нація". З одного боку, цьому сприяли університети, де "нацією" називалися корпорації іноземних студентів, а згодом — широкі кола населення; з іншого, — поняття "нація" політизувалося й у церковних відносинах держав Європи. Національні церковні собори давно скликалися виключно за політичною приналежністю країн. Намагання монархій підпорядкувати церкви на своїх територіях примусили папу вже з XIII ст. вести окремо переговори з кардиналами — представниками різних національних груп. Таке розмаїття культурно-релігійного життя сусідніх країн істотно впливало на національне самовизначення (поки що на рівні провідних верств) народів, що проживали у Польщі, зокрема, українського.

В річищі теми не можна обійти увагою ще один дуже важливий чинник — економічний. Як зазначалося, зміна кон'юнктури загальноєвропейського ринку сприяла розвиткові у Польщі фільваркової системи й закріпаченню селянства²². Це призвело до консервації існуючих суспільних станів, у той час як у країнах Заходу формування буржуазії ламало усталені суспільні структури і сприяло розширенню "нації" за рахунок третього стану. Відтак, Корона Польська об'єднувала під своєю владою багатонаціональні території, але їх суспільна структура мала чітко окреслену автономність: кожний регіон перебував у певному, тільки для нього характерному, політичному відношенні до королівської влади.

Об'єктом нашої особливої уваги є специфіка саме польсько-українських відносин у конфесійно-політичній площині. Зауважимо, що вона визначалася наявністю досить могутнього прошарку князів литовсько-руського походження. В XVI ст. був єдиний замкнений стан, до якого не давали доступу ні багатство, ні вплив, ні високі урядові посади. Те, що "королем стають, а князем народжуються", — польське суспільство визнавало як аксіому²³, бо спадкове право князів на виключність було наслідком збереження дієвості принципу легітимності влади, висловленого ще апостолом Павлом: "Вся влада — від Бога". Спадковість вибраності, таким чином, поширювалася на всі покоління княжого дому. Оскільки держава поки що розглядалася лише як придаток до особи пануючого, то саме князі символізували ідею політичної незалежності, тобто, наявність у польському суспільстві окремої української нації, що зберегла свою стародавню культуру, звичаї, мову, церкву, була для сучасників цілком очевидною.

Саме тому підпорядкування королівській владі мало суто номінальний характер, і король постійно намагався виправити ситуацію на свою користь за допомогою законодавчих актів. Але на практиці все вирішувалося за принципом права сильного. Складається парадоксальна ситуація: з одного боку, після сейму 1569 р. українські князі "формально позбулися права на спадкове місце в державній раді (сенаті), яке було посадовим і належало тільки представникам вищої церковної та світської влади: католицьким єпископам, воєводам, каштелянам і міністрам (канцлеру, підканцлеру, великому і надвірному маршалкам, коронному підскарбію, згодом - гетьманові)"²⁴. Отже, ні придворних посад, ні вищих санів у католицькій ієрархії українські князі не займали. З іншого боку, люблінські

акти різко розмежували польську та українську знать. Відтепер для українського князя дорога до сенату проходить тільки через воєводські та каштелянські уряди в українських князівствах²⁵, тобто, влада створила додаткові стимули для розширення князівських володінь і закріплення їх автономного статусу. Основним напрямом князівської експансії були Київщина, Брацлавщина, Житомирщина, Задніпров'я. Така масова "еміграція" українських князів почалася з 80—90-х рр. XVI ст.²⁶ Логічно припустити, що в цьому випадку мав місце початок спонтанного збирання українських земель в єдину державу, адже головним елементом князівського права була суверенність землеволодіння, на території якого князь-власник користувався правом "установдавства" для підданих та правом суду над ними. Першість між рівними мала встановитися під час феодалних воєн.

На жаль, процес утворення величезних князівських латифундій не встиг розвинути до ступеня відновлення Київської держави. На перешкоді став такий феномен, як порушення харизми влади. Скоригувати уявлення про масштаби цієї культурної катастрофи допоможуть зазначені нижче факти. Оскільки поняття нації на теренах Корони Польської охоплює поки що тільки короля, шляхту та духовенство, то феномен порушення харизми влади можна спостерігати на таких основних рівнях: по-перше, за литовської доби централізаційна політика Ягеллоновичів зайшла досить далеко — поділ української території на звичайні провінції, підпорядковані урядникам великого князя, згодом знищив і престиж Києва як стародавньої столиці незалежної та сильної держави; українці марно домагалися того, щоб Київ мав самоуправління, чи, принаймні, щоб ним правив князь, а не урядник без титулу; рештки державності Київської Русі та українського самоуправління починали невідворотно зникати; по-друге, простежується конфлікт у середовищі дрібної та середньої шляхти між усвідомленням свого руського "походження" та відчуттям приналежності до польської "політичної нації", або, говорячи сучасною мовою, — конфлікт між національною приналежністю та громадянськими обов'язками; по-третє, раптове вимирання членів наймогутніших князівських родів і тісно пов'язана з цим значна втрата православної церквою неофітів з вищих станів, меценатської опіки призвели до втрати статусу загальнодержавної Церкви.

Очевидно, що перший пункт не потребує якихось особливих коментарів, а тому розглянемо спочатку більш важливе питання руйнації "князівського даху". Як уже згадувалося вище, важливими чинниками розхищення князівського стану зсередини були спершу централізаторська політика литовських князів, а пізніше — законодавче закріплена "шляхетська рівність" у Польщі. З іншого боку, ситуацію ускладнювала криза православної церкви, яка довгий час перебувала під опікою інших держав. Як не прикро, але триумф відновлення митрополії в Києві 1453 р. та підтвердження її канонічного зв'язку з Вселенським Патріархатом дуже швидко змінився патронатом великого князя, а згодом -- короля. Це тягнуло за собою катастрофічні наслідки, адже, призначаючи єпископів, а інколи і самого митрополита, світська влада отримала право вирішувати церковні питання. Доходило до того, що багато шляхтичів дозволяли собі продавати розташовані на їхніх землях парафії та монастирі тому, хто більше заплатить, або відписували їх своїм родичам, які не мали права спадщини. Негідно поводитися навіть вище духовенство, оскільки єпископом могла стати і світська особа, що давало їй можливість встановлювати в межах єпископії свої закони. Цей порядок породжував корупцію і підривав авторитет православного митрополита. Справами душпастирства

й освіти таке "духовенство" не переймалося, тому й культурний вплив православ'я був досить обмежений²⁷. Зокрема, ніде не зустрічаємо відомості про вчених-теологів, які б при князівських дворах готували малолітніх княжат до закордонних освітніх подорожей, — вихователем брали "дядька", який походив із середовища традиційних васалів роду. Саме тому в час, про який ідеться, еліта українського суспільства — князі передусім залишалися вошами. Серед духовних цінностей, усталених з давньоруських часів, християнські й лицарські чесноти, такі, як щедрість стосовно церкви, безумовна вірність сюзерену, турботливість щодо слуг (дружини), виділялися найяскравіше. Проте щедрість стосовно церкви часто-густо обмежувалася заповітом збудувати храм "...Богу ку хвале, а себе и щадком своим ку почетности"²⁸. Такий стан речей автоматично викликав зворотну реакцію в суспільстві. Оскільки існуюче ктиторство не передбачало турботи про школу, то освітній рівень у православному середовищі, зокрема серед духовенства, був низьким. Не відзначалося інтенсивністю і монастирське життя. Завоювання турками Константинополя (1453 р.) призвело до тимчасової втрати Україною зв'язків із всесвітнім центром православ'я, що позбавило православну церкву найбільш передового й надихаючого взірця і поглибило інтелектуальний та культурний застій. Доповнюючи загальну картину втрати Україною своєї еліти, нагадаємо про те, що приблизно з другої половини XVII ст. один за одним з історичної арени сходять роди Острозьких (1654 р.), Корецьких (1651 р.), Ружинських (до середини XVII ст.), Заславських (1673 р.), Збараських (1631 р.), Порицьких (1633 р.), Пронських (30-ті рр. XVII ст.). Вимирання "головних княжат" на тлі глибокої кризи православ'я фактично залишило націю без власної провідної верстви й започаткувало серйозні зміни в структурі ментальності українського народу.

А ось ще один сюжет, що яскраво ілюструє порушення харизми влади в суспільній свідомості української нації. Відомо, що паралельно процесу феодалного освоєння земель на територіях колишньої Київської держави представниками князівських родин утворювалися латифундії магнатів. Проте середньовічний принцип корпоративної спільності чітко регламентував місце кожного. Так, залишаючи прерогативи управління державою за "головними княжатами", українське панство перебувало в стані суспільної апатії аж до початків Хмельниччини. Як зазначають сучасні дослідники, навіть "класичні" ознаки магнатерії — "обійняття сенаторських урядів протягом кількох поколінь, утримання в своїх руках королівських, посідання почесних титулів, наявність власних збройних загонів і великих дворів, існування певного кола залежної від магната шляхти — клієнтів, нарешті, доступ до відповідного шлюбного ринку"²⁹ — не спонукали до суспільної кар'єри чи культурної або політичної діяльності, яка виходила б за локальні рамки свого повіту, осередку. Особистості, яким вдалося досягти суспільної ваги, що її можна вважати рівноцінною майновому потенціалу, як от Адам Кисіль або Юрій Немирич, були лише яскравими винятками. Наведений приклад не залишає сумнівів у тому, що, будучи складовою частиною української "нації", магнати не претендували на провідну роль у суспільстві, їхня пасивність значною мірою створювала умови для майбутнього поглинення української еліти Польською державою і заклала основи перманентності вищезазначеного конфлікту між усвідомленням національної приналежності та відчуттям польського громадянства. Зауважимо, що вказані чинники теж тягнули за собою майбутні зміни в структурі ментальності всього народу.

Уважні спостереження дозволяють стверджувати, що останній спалах князівської могутності (XVI — перша половина XVII ст.) та процеси фор-

мування магнатства збігаються в часі з поширенням у середовищі дрібної української шляхти ідеї політичного патріотизму, тобто політичної належності до Польської держави. Сприяв цьому територіальний та суспільно-правовий розвиток останньої. Спочатку литовсько-руська безземельна шляхта могла існувати одночасно в кількох незалежних або слабо пов'язаних між собою площинах, як от станова, релігійна приналежність, васальні зобов'язання, етнічне походження, а поряд з цим бути громадянином якоїсь держави. Однак після сейму 1562—1563 рр., який санкціонував створення кварцяного війська, епізодична служба українського шляхтича за кордоном або на "татарському пограниччі" перетворюється на престижну працю на користь держави — Речі Посполитої. Відтак стереотип українця органічно поєднав у собі певний дуалізм: усвідомлення свого "руського" походження з відчуттям приналежності до польської політичної нації³⁰.

Отже, порушення харизми влади в українському суспільстві у польсько-литовську добу істотно вплинуло на зниження динаміки політичного розвитку української нації. За часів Київської Русі дуалізм держави й церкви був праджерелом формування давньоруської (української) нації. Хоча оформлення населення в націю ніколи не було плановим, певне усвідомлення цього явища досить чітко відбилося в процесі розвитку політичної термінології. Наші предки за княжої доби говорили про себе: "ми от руського рода", що було повним еквівалентом латинському — "ми руської нації". Але адміністративні реформи польської влади, організація регулярного війська, а особливо вимирання "головних княжат" на тлі кризи церкви стали причиною невідворотного розпаду сполучних ланок ланцюгів, які століттями скріплювали цілісність нації, самотність її політичної структури. Поступово стиралося у свідомості поняття приналежності до власної держави, "що знана й чувана в усіх кінцях землі", національна церква більше не сприймалася як загальнодержавний осередок розвитку високої культури, а вище духовенство — як уособлення морального закону в суспільстві. Разом із занепадом церкви втрачала загальнодержавне значення національна мова. Всебічна руйнація провідної верстви призводила до втрати українцями рівноправного національного статусу стосовно решти націй у Польщі. Ірраціональний ореол права на владу в державі переноситься на короля, особу, виховану в польських шляхетських традиціях та католицькому віросповіданні, а православна Українська держава надовго зникає з політичної карти Європи.

Сумна картина занепаду державно-релігійного життя українців набуває ще більш вражаючої контрастності в порівнянні з наслідками Контрреформації в Польщі. Насамперед це стосується діяльності ордену єзуїтів. У польському суспільстві під єзуїтською опікою містика католицького месіанства переросла в релігійний фанатизм. Так, поняття "поляк" і "католик" перетворилися на синоніми й виступали головним аргументом польського наступу на православ'я. Загальноприйнята формула — "не віра робить русина русином, поляка поляком, литвина литвином, а народження і кров руська, польська та литовська" — з плином часу замінюється виключно конфесійними критеріями: католики, схизматики, магометани тощо. Лише опинившись у такому нетолерантному середовищі, українці належним чином оцінили явища, з якими треба було боротися ще до Люблінської унії. Йдеться про те, що українці аж у період Контрреформації гостро відчували себе інородним тілом у чужій державі³¹. Саме контрреформаційна хвиля змусила українське суспільство відчутти, як розпливається поняття власної держави — гаранта безпеки й закону; усвідомити, що національна мова стала придатною лише для домашнього вжитку;

побачити, що православна церква втратила позиції репрезентанта національної культури та ідеологічної опори держави. Така ситуація загрожувала в майбутньому призвести українців у Польській державі до становища, в якому перебували ілоти стосовно римлян. Намагаючись не допустити до цього, православний єпископат зробив спробу відновити високий державний статус церкви шляхом унії³². Важко сказати, наскільки митрополит М. Рагоза та інші ієрархи -- прихильники унії — керувалися патріотичними мотивами. Очевидно лише те, що "духовні княжата", проводячи унію, не міняли віри, адже Вселенські церкви Сходу й Заходу з'єднані між собою у вірі й святих тайнах. Незважаючи на різницю в площині обряду, дисципліни та історичних особливостей розвитку церков, середньовічне духовенство сприймало латинське й грецьке християнство майже як еквіваленти. Оскільки східне богослов'я наголошує більше на внутрішньому божественному характері церкви, а західне — на її зовнішній юридично-адміністративній структурі, то суть унії (як це розуміли в Києві) полягала в зміні юрисдикції³³. Отже, за умови відсутності власної держави перепідпорядкування ієрархії Київської митрополії під зверхність Риму мало на меті повернути православній церкві статус державної в межах Польщі (як то передбачалося Люблінськими артикулами та ухвалами сеймів пізніших часів) і політично-культурний вплив у суспільстві³⁴.

Однак Апостольська столиця розглядала унію з позицій проникнення католицьких впливів далеко на схід слов'янського світу й намагалася повністю підпорядкувати Київську церкву. Тиск з боку Риму порушив її канонічний устрій: православна суспільність сприйняла унію як акт духовної зради, а тому відмовилась визнавати уніатських владик своїми архіпастирями. Так церква залишилася без вищої ієрархії, а населення — без духовної опіки. Не дивно, що висока напруга в міжконфесійних відносинах активізувала демократичне середовище й спричинила виникнення в кінці XVI ст. могутнього братського руху.

Братства виникли як специфічна українська форма реформаційного руху 35 і значною мірою зберегли конфесійну визначеність та незалежний статус Київської митрополії. Оскільки в Польщі XVI ст. середній стан не був тією активною силою, на яку спиралися монархії західних країн, всебічна діяльність братств по залученню до впорядкування церковного життя широкої громадськості (міщан, купців, ремісників, духовенства, шляхти, козацтва) одночасно з консолідацією православної спільноти поглиблювала розмежування "народу посполитого" за національною ознакою³⁶. Іншими словами, унійні колізії розширили в українсько-польському суспільстві поняття "нації"³⁷. Відтепер політична нація Речі Посполитої, аналогічно до західноєвропейських суспільних процесів, приєднала до свого складу третій стан і разом з тим виявила у свідомості останнього конфлікт між національною приналежністю та громадянським обов'язком. Отже, у польсько-литовську добу українське суспільство, спираючись на багатовікове коріння автономного існування князівств у складі інших держав, продовжувало проходити самостійні стадії розвитку нації. Незважаючи на всі злети й падіння, стрижнем процесу формування політичної традиції і націотворення була православна церква.

В наступній фазі процесу націотворення в Україні на авансцену внутрішньої політики виступило козацтво. Гідний уваги той факт, що козацтво заявляло про себе як про серйозну силу і на етапі розквіту діяльності православних церковних братств, і в період, коли ще зберігали силу васальні обов'язки стосовно українських "головних княжат", а князівський сюзеренітет (до середини XVII ст.) був сильніший від королівського. Це дуже важливий нюанс, адже козацький патронат над братствами, віднов-

лення канонічного устрою церкви³⁸ вказують на те, що конфесійна визначеність, етнокультурні корені, традиційний васалітет стосовно українських княжих родів не дозволили більшості православної шляхти, яка входила до складу козацтва, вирішити вищеописаний конфлікт "нація" "громадянство" на користь Польщі. З іншого боку, завдяки зусиллям духовенства у козацькому середовищі закріпилося усвідомлення зв'язку Запорозького Війська з традиціями князівської доби, зі "старою Руссю", що зберігало в суспільстві відчуття національної окремішності та сприяло відродженню престижу Києва як колиски українського православ'я³⁹. Отже, попереднє зауваження ще раз яскраво продемонструвало чітко окреслену фазу чергування пріоритетів серед провідних чинників політичного розвитку України — церкви та держави.

Слід зазначити, що тісний союз між церквою та козацьким військом не лише дещо стабілізував православну суспільність, а й створював перспективи на майбутнє. Підтримка козаками православних владик давала можливість чинити опір латинізації церкви. Протистояння набувало вибухонебезпечного характеру, й ситуація вимагала винайдення загальноприйняттого компромісу. Міжконфесійна напруга спонукала короля Владислава IV до радикальних дій. Найкращим виходом король вважав створення незалежного ні від кого Українського (Руського) патріархату⁴⁰. Мусимо визнати, що й цього разу в епіцентр подій українська історія поставила церковну еліту. На тлі завершення загальної реконструкції суспільної моделі попередньої доби організація патріархату виступала б як процес спонтанного збирання українських коронних земель в єдину структуру під патріаршу руку та захист козацького війська. Підтверджує цю гіпотезу те, що патріарші клейноди мали б бути в руках найвизначнішої особи в православному середовищі — митрополита київського й галицького і всієї Русі — Петра Могили. Людина європейськи освічена, здібний дипломат і видатний богослов, П. Могила, як нащадок молдавських воєвод, дотримувався державницької концепції й своєю діяльністю прагнув забезпечити українській церкві автокефальний статус. Водночас митрополіче опікування освітою духовенства, проведення церковних реформ і заснування Колегії європейського рівня підняли престиж православ'я у світі, а також сприяли вихованню української політичної еліти, для якої православна церква була символом державної окремішності, а православна культура перетворилась у національний скарб.

На жаль, передчасна смерть митрополита Могили зробила неможливим завершення акції з'єднання церков і створення українського патріархату. Парадоксально, але ситуація дуже нагадує ту, що склалася за часів прийняття унії, — знову виникла своєрідна "пауза" влади. 1647 р. помер митрополит Могила, богослов і політик, особа, шанована в європейських церковних колах, а до початку Хмельниччини залишався ще рік. Рік до того часу, коли авторитет митрополита й усієї Київської церкви міг би бути підкріплений авторитетом гетьмана, політика, якого визнавала Європа⁴¹. За умови об'єднання зусиль таких непересічних лідерів Україна мала б усі шанси на відродження сильної держави. Але примхлива пані Клію вирішила інакше.

Могила не встиг повністю ліквідувати ідеологічну невизначеність усередині суспільства, а тому цілком логічним продовженням його реформ стала Хмельниччина. В політичній діяльності Богдана Хмельницького простежується наслідування державницької концепції давньоруських князів. Спроба реконструкції харизми влади в гетьманській державі через перетворення виборного гетьманату на спадкову династію та відновлення юрисдикції київського митрополита на всіх "руських землях" яскраво

ілюструє глибоке розуміння державною владою (в особі Хмельницького) історичної перспективи розвитку української нації. Реалізація курсу Гетьмана на утворення монархії сприяла б консолідації еліти й суспільства навколо ідеї Української держави⁴². Зі свого боку православне духовенство молилося за козацьке військо, надаючи духовних санкцій владі гетьмана, опікувалося справами освіти й культури, виховуючи політичну й духовну еліту нації. Завдяки вільній участі у політичному житті країни, церква виступала активним і досить самостійним чинником на теренах Європи⁴³, репрезентувала інтереси гетьманської держави. Така виважена позиція Хмельницького, підкріплена багатотисячним козацьким військом, підняла престиж України в світі як християнської держави. Українського гетьмана православний світ розглядав як головного оборонця прав народів, поневолених турками.

У добу Руїни жодному з авторитетних політиків, які виявляли неординарні організаторські здібності, не пощастило досягти успіхів, рівних спадщині їхніх попередників. Лідери ворогуючих козацьких партій не спромоглися подолати анархію та об'єднати розрізнені українські території в єдину державу. Загальна колотнеча позбавляла їх активного впливу не лише на внутрішні справи, а й на тенденції розвитку міжнародних та міжцерковних відносин. Однак здобутки часів Хмельниччини забезпечили можливість протягом тридцяти років, в умовах безперервних воєн зберігати незалежний статус, перебуваючи під юрисдикцією Царгорода. Попри руйнування й спустошення країни церква залишалася світочем її культури і символом незалежності. Київська духовна академія продовжувала виховувати політиків і діячів культури. Зберігалася давня практика посилати молодь до університетів Західної Європи.

Щоправда, зміна юрисдикції Київської митрополії в 1686 р. започаткувала процес поступової і неухильної перебудови церковно-державних відносин на українських землях. Після присяги київського митрополита Гедеона Москві "у всьому згідним бути і купночинну" посилілися відцентрові тенденції всередині української церкви: під ставропігію (управління) московського патріарха перейшли найдавніші українські єпархії та монастирі. Роздроблена між кількома державами, Київська митрополія мала в кінці XVII ст. лише одну митрополичу єпархію. На Лівобережжі вона простягалася від Козельська, Ніжина, Батурина, Січі, а на Правобережжі — від Могильовської єпархії в Білорусії до кордонів Київської та Подільської України. Загалом влада й титул митрополита звелися до мінімуму. Ліквідація митрополичого управління єпископіями, архімандріями, ігуменствами, монастирями й церквами в межах митрополії знищила право, яке ставило Київську кафедру на один рівень з патріаршими⁴⁴.

Дещо виправити ситуацію намагався І. Мазепа. Вже від початку свого гетьманування він виявив себе великим покровителем української церкви й меценатом національної освіти. Така політика давала можливість підготувати ідейний фунт для об'єднання України. Добре усвідомлюючи роль і місце сильної й автономної церковної структури в державі, гетьман виклопотав новому київському митрополитові В. Ясинському титул екзарха московського патріарха. Сучасники називали гетьманування Мазепи "другою золотою добою" в історії української церкви. Вона збіглася в часі з царюванням і реформаторською діяльністю Петра I та його радника Феофана Прокоповича — архієпископа псковського. Як відомо, цей фатальний збіг обставин знищив політичні досягнення Мазепи в царині державного та церковного будівництва. На перший погляд видається дивною участь православного українського ієрарха в секуляризаційних заходах московського уряду, які негативно впливали й на становище Київсь-

кої митрополії. Однозначно стверджувати важко, адже за довгі роки Руїни безперервне кровопролиття і невдачі визвольних змагань поступово нівелювали духовні цінності в суспільстві. Однак не можна "відмовити щирості та ідейності праці великому числу українських церковно-культурних працівників на полі церковно-адміністративному, шкільної освіти, місії літератури, мистецтва і т. д." ⁴⁵ Українське духовенство стало "культурним містком" між Московською Руссю і Західною Європою, через який доба "освітнього абсолютизму" поширювалася і на відсталу Московію. Під впливом філософії європейських просвітителів та на основі політичного традиціоналізму московських царів Петро I проголошує нову форму церковно-державних стосунків ⁴⁶.

Що ж до Прокоповича, то його діяльність стала фінальним етапом багатовікового конструктивного впливу православних ієрархів на формування політичної самосвідомості українців. У концепції Прокоповича традиційна "державна мудрість православля" поступалася місцем теорії "безпеки держави", в якій єдиним гарантом цієї безпеки є монарх. Йому належить всеохоплююче "право території" - влади над його землею і на його землі; церква теж знаходиться "на государевій землі" і автоматично перетворюється на "інструмент управління". Відтак, патріарх, як глава церкви, став непотрібним. Перебуваючи під впливом європейських просвітителів, Феофан намагався узгодити російський абсолютизм з концепціями суспільного договору Пуфендорфа, Гоббса, Гречія** та ін. Однак він вважав, що монарші повноваження можуть виходити за межі суспільного договору і "всенародной пользы" ⁴⁷, тобто, у правителя стосовно підданих обов'язків зовсім немає. Очевидно, що такий "взірець" служіння Вітчизні був абсолютно протилежним тому, який київська політична традиція гідно пронесла крізь століття випробувань.

Завершуючи загальний огляд майже восьмицотлітнього періоду розвитку національної самосвідомості в Україні, зробимо деякі узагальнення. Відповідно до контексту загальноісторичного процесу в Україні функціонування інститутів церкви і держави чергувалися як провідні чинники політичного розвитку, підпорядковуючись універсальним законам історії. Згідно з цими законами християнська релігія утверджувалася в київських землях у часи своєрідного цивілізаційного "розлому", вона вивільнила колосальну кількість інтелектуальної й політичної енергії, здійснила духовну трансформацію в суспільстві. В умовах середньовіччя знадобилося не так уже й багато часу для того, щоб християнство перетворилося на предмет вільного особистісного вибору. Загалом же інституціональний вплив церкви в історії Русі-України виразно простежується на двох рівнях: внутрішньодержавному та в площині міжнародних відносин. Що стосується внутрішньодержавного розвитку, то для князівської влади православні ієрархи були інтелектуальним потенціалом, який продукував теоретичні засади державного будівництва й виступав однією із складових детермінант суспільної динаміки. Київським мислителям від самих початків державності вдалося суттєво вдосконалити відому в усій християнській Ойкумені концепцію християнської держави Аврелія Августина та втілити її на практиці. Не визнаючи за церквою права та обов'язку користуватися примусовою владою держави, аби упокорити "заблудлих" і з'єднати їх "з православними", вони замінили "труд завойовника на месіанську працю любові". Такий підхід зумовив розвиток сильної економіки та високої культури Київської Русі, започаткував процес утворення української нації. З плином часу науково-культурні здобутки духовенства поширювалися державою не лише на шляхетський стан, їхня спадщина стала загальнонародним надбанням. Таким чином, зусиллями церковної

еліти серед українців століттями підтримувався принцип соціальної неперервності як між співіснуючими частинами нації, так і між минулими й прийдешніми поколіннями, забезпечуючи життєздатність нації, її досить високу опірність зовнішньокультурним впливам.

У сфері зовнішньої політики слід особливо підкреслити такий аспект. Хоч як ідеалістично не звучало б це твердження, але глибоке і своєрідне осмислення концепції християнської держави Августина київськими книжниками та втілення її в практику державного життя привело до відсутності глобальних завоюницьких доктрин. Цим пояснюється відсутність загарбницьких воєн (подібних до тих, які вели, наприклад, європейські держави) протягом століть української історії.

¹ Гегель Г.-В.-Ф. Работы разных лет. — М., 1970. — Т. 1. — С. 184.

² Грушевський М. Історія української літератури. — Київ—Львів, 1923. — Ч. 1. — С. 60-61.

³ Історія релігії в Україні. — К., 1996. — Т. 1. — С. 322.

⁴ Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — К., 1992. — С. 40—41.

⁵ Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси. — К., 1998. — С. 140-194.

⁶ Летопись по Ипатскому списку. — СПб., 1871. — С. 241.

⁷ Біленський С. Іларіон Київський: риторика влади, влада риторики // Просемінарії. Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури. — К., 1998. — Вип. 2. — С. 6—25.

⁸ Наведені фрагменти тексту "Слова..." подано за Синодальним списком [С—591] в публікації: Идеино-философское наследие Илариона Киевского. — М., 1986. — Ч. 1. — С. 14; Толочко А. П. Князь в древней Руси: власть, собственность, идеология. — К., 1992. — С. 108.

⁹ Політологія. За ред. Бабкіної О. В., Горбатенко В. П. — К., 1998. — С. 20—21; Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. — М., 1991. — 488 с. Родник о в Н. Учение Блаженного Августина о взаимоотношениях между государством и Церковью. — Казань, 1897 г.

¹⁰ Гегель Г.-В.-Ф. Философия права. — М., 1990. — С. 279—378.

¹¹ Бичко І. В. Софійність діалектичного мислення // Світогляд і духовна творчість. — К., 1993. — С. 40.

¹² Замалева А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси. — Л., 1987. — С. 124.

¹³ Історія православної церкви в Україні. — К., 1997. — С. 21.

¹⁴ Гегель Г.-В.-Ф. Философия права. — М., 1990. — С. 285.

¹⁵ Іванько І., Колесников К. Монархічні концепції в українській історико-політичній літературі XVII—XVIII ст. // Науковий збірник, присвячений 125-річчю від народження гетьмана П. Скоропадського та 80-річчю Української Держави 1918 р. — К., 1998. — С. 73.

¹⁶ Православие. Вехи истории. — М., 1989. — С. 68—70.

¹⁷ Іванько І., Колесников К. — Назв, праця. — С. 73.

¹⁸ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV—XVIII вв. — М., 1988. — Т. 2. Игры обмена. — С. 521; Сидоренко О. Ф. До питання про соціально-економічні підвалини козацької держави // Українська козацька держава: витоки, шляхи історичного розвитку. Матеріали республіканських історичних читань. — К., 1991. — С. 153-155.

¹⁹ Ребет Лев. Теорія нації. — Львів, 1997. — С. 29, 153.

²⁰ Рутенбург В. И. Ранние буржуазные революции (к вопросу о начале капиталистической эры в Западной Европе) // Вопросы истории. — М., 1984. — № 3. — С. 72—76; Черняк Е. Б. Цивилизация и революции // Новая и новейшая история. — М., 1993. — № 4. — С. 66.

* Цвингліанство — один з найрадикальніших напрямів у протестантизмі, названий за ім'ям його ідеолога Ульріха Цвинглі - швейцарського реформатора і політичного діяча (1484-1531 рр.).

²¹ Яковенко Н. М. Латинське шкільництво і шкільний гуманізм в Україні (кінець XVI — середина XVIII ст.) // Київська старовина. — 1997. — № 1—2. — С. 11—27.

²² Бродель Ф. Назв, праця. — Т. 3. — Время мира. — М., 1992. — С. 462—464.

²³ Яковенко Н. М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). — К., 1993. — С. 193.

²⁴ Там же. — С. 109.

²⁵ Там же. — С. 106.

- ²⁶ Там же. - С. 83.
- ²⁷ Флорья Б. М. Східні патріархи й західноруська церква // Укр. істор. журн. — 1996. — **№ 1**. — С. 45-57.
- ²⁸ Яковенко Н. М. Назв, праця. — С. 83.
- ²⁹ Там же. - С. 195.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Дашкевич Я. Перегук віків: три погляди на минуле і сучасне України // Україна. Наука і культура. - К., 1993. - Вип. 26/27. - С. 56-58.
- ³² Тисячоліття Християнської України (Берестейська унія 1596 р.); Баффало. — Н.-Й., 1996. - С. 35-38.
- ³³ Флоренський Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. — С. 84; Жуковский А. Петро Могила й питання єдності Церков. — К., 1997. — С. 187.
- ³⁴ Кочан Н. І. Флорентійська унія і Київська митрополія: до характеристики розвитку та втілення ідеї унії Церков // Укр. істор. журн. — 1996. — № 1. — С. 27-30.
- ³⁵ Дзюба Е. Н. Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским. Вторая половина XVI — пер. пол. XVII в. — К., 1987. С. 15—21, 28—42. Кощуба М. В. Реформаційні ідеї в діяльності братств на Україні (XVI—XVII ст.) // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації. — К., 1991. - С. 26-51.
- ³⁶ Рубчак М. Від периферії до центру: розвиток української національної самосвідомості у Львові XVI ст. // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 1. — С. 98; Ісєвич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI—XVII ст. — К., 1966. - С. 102.
- ³⁷ Рубчак М. Назв, праця. — С. 98.
- ³⁸ Сисин Ф. Хмельниччина та її роль в утворенні модерної української нації // Укр. істор. журн. — 1995. — № 4. — С. 68; Сас П. Петро Конашевич-Сагайдачний // Київська старовина. — 1992. — № 2. — С. 53—69.
- ³⁹ Щербак В. О. Чинники становлення козацької самосвідомості // Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку // Матеріали п'ятих Всеукраїнських історичних читань. — К., Черкаси, 1995. — С. 68—95.
- ⁴⁰ Жуковский А. Назв, праця. — С. 115.
- ⁴¹ Степанков В. С. Українська революція 1648—1676 рр. у контексті європейського революційного руху XVI—XVII ст.: спроба порівняльного аналізу // Укр. істор. журн. - 1997. — № 1. — С. 6—8. Наливайко Д. Козацька християнська республіка (Запорозька Січ у західно-європейських літературних пам'ятках). — К., 1992. — С. 186—218.
- ⁴² Мазьків Т. Гетьман Іван Мазепа в західноєвропейських джерелах 1687—1709 рр. — Київ—Полтава, 1995. — С. 16; 180—187.
- ⁴³ Плехі С. Н. Папство и украинская политика римской курии на украинских землях в XVI—XVII вв. — К., 1989. — С. 148.
- ⁴⁴ Історія православної церкви на Україні. — К., 1997. — С. 163—164.
- ⁴⁵ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. — Н.-Й.—Б.-Б., 1977. - Т. 1. - С. 160-166.
- ⁴⁶ Черная Л. А. От идеи "служения государю" к идее "служения Отечеству" в русской общественной мысли второй половины XVII - начала XVIII в. // Общественные исследования и публикации. — Вып. 1. — М., 1982. — С. 38.
- ** Гроций Г. (1583—1654) — нідерландський юрист, історик, державний діяч, представник теорії суспільного договору. В праці "De jure belli ac pacis" (1625) обґрунтовує походження держави внаслідок договору між людьми. На його думку, "розумна" природа людини визначає дію закону, що охороняє "соціальний апетит".
- Гобс Т. (1588—1679) — англійський філософ-матеріаліст. В працях "Левіафан" (1651 р.), "Філософські елементи вчення про громадянство" (1642 р.), застосовуючи теорію суспільного договору, захищав монархічну форму правління з необмеженим характером державної влади, але з урахуванням інтересів буржуазії.
- Пуфендорф С. (1632—1694) — німецький юрист, один з творців теорії природного права. В роботі "De jure naturae et gentium" (1672 р.) визначив три джерела природного права: суспільні інстинкти людей, розум і Божа воля. На його думку, заслуговує на увагу лише перше, оскільки воля держави це сума індивідуальних воель, які утворюють цю державу духом асоціації.
- ⁴⁷ Прокопович Феофан. Сочинения. — М. — Л., 1961. — С. 81—82; 85; 91.