

ІВАН ВЛАСОВСЬКИЙ

НАРИС
ІСТОРІЇ
УКРАЇНСЬКОЇ
ПРАВОСЛАВНОЇ
ЦЕРКВИ



I
(X — XVII)

Українська Православна Церква
Київського Патріархату

Іван Власовський

Нарис
історії
Української
Православної
Церкви

Том I

Репринтне видання

Київ
1998



ВІД АВТОРА.

Праця, що, під назвою „НАРИС ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ У ВІКАХ Х-XX”, оце виходить друком в першій своїй частині, від Х до кінця ХVІ віку, розпочата була автором в р. 1942. Це був час другої світової війни, коли ще, здається, нікому не приходила на думку поразка німців в їх блискавичному поході через всю Україну аж до ріки Волги. І хоч „визвольні” заміри нового окупанта широких просторів Українських земель ставали ясними, проте запевнення німців, що „тепер іде війна, що у війні конечні суворі обмеження свобод людности на всіх ділянках життя, а що по війні український народ одержить все по заслугі”, — ці запевнення тоді ще не втратили були зовсім кредиту. В ту пору св. п. Владика Митрополит Полікарп, коли функції його, як Адміністратора Святої Автокефальної Православної Церкви на визволених українських землях, а з тим і цілої Адміністрації, секретарем якої тоді я був, все німцями ущуплювались і урізувались, — запропонував мені зайняти написанням курсу „Історії Української Православної Церкви”.

На думку покійного Владика Адміністратора, належало — в очікуванні слушного часу, коли прийде по війні розцвіт національно-церковного життя на визволений Україні — уже тепер підготовляти до друку церковну літературу, потрібну особливо для української молоді, яка виросла в умовах антирелігійного виховання. Історія Української Православної Церкви в плані, наміченому мною, з чим погодився і Владика Митрополит, мала б відповідати курсу для середньо-шкільної молоді.

Відворот зі Сходу німецьких армій, що розпочався на весні 1943 року, збільшений, в зв'язку з цим, терор німців в Україні: масові арешти в липні того ж року української інтелігенції на Волині (в тім числі і мене) німецьким Гестапо, трьохмісячне ув'язнення, а далі, по випусценні з в'язниці, виїзд в листопаді 1943 р. на Захід, — все це припинило розпочату працю писання історії нашої Церкви. Натомість, перебування в 1944-45 (до травня) рр. в Празі Чеській дало мені можливість збирання матеріалів для моєї праці в багатому слов'янському відділі університетської бібліотеки при так зв. Кліментинах.

На жаль, значна частина там зібраного матеріалу залишилась в Празі, як в Празі ж загинули щоденники, ведені мною впродовж 1927-39 рр. В них при багатстві взагалі матеріалу з українського національно-культурного й політичного життя на Волині під Польщею, найбільш, однак, було записів з українського церковно-православного руху в Польщі, близьку й дуже активну участь в якому я брав від 1927 року.

Умови дальшого еміграційного життя в Німеччині далеко не були сприятливими для продовження праці над історією Української Православної Церкви зя відсутности найпотрібніших історичних джерел та історичної літератури. Ширення ж ворогами нашої Церкви злісних і небезпечних чуток про коляборацію ієрархії УАПЦеркви, зокрема митрополита Полікарпа, з німцями, спричинилось до необхідности скорого написання в 1946 році мною праці під наголовком: „Українська Православна Церква в часі другої світової війни — 1939-1945 рр.” Мюнхен. стор. 71. Ця праця була видрукована на циклостилі і всього у 120 примірниках. В передмові до неї я писав: „В жахливі часи другої світової війни український народ, як то не раз було в його історії, опинився між двох сил в зударі їх між собою, між молотом і ковадлом. Загальну долю народу поділила і його Православна Церква. Що пережила Українська Православна Церква в Західній Україні під советською владою (рр. 1939-41) і що в цілій Україні під німецько-гітлерівською владою (рр. 1941-43), подано в цій праці. Джерелом для неї послужили архівні документи Української Автокефальної Православної Церкви, Архипастирські послання, листування Архипастирів і церковних діячів, українська преса тих часів, записи і усні спогади учасників і самовидців тодішнього українського церковного життя. Розуміється, що праця не претендує на повноту фактів з пережитого церковно-національного життя, але, на підставі поданих в ній документів і фактів, сміє претендувати на повну правдивість в освітленні цього життя, якою дійсно тернистою, а часами й хресною дорогою проходило воно”... Ця моя книжка стає мені у великій допоміжній тепер при опрацюванні п'ятої доби історії Української Православної Церкви.

В 1945 році, з благословення Св. Синоду УАПЦеркви, Богословсько-Науковий Інститут при Синоді, директором якого Інституту я тоді був, видав „Коротку Історію Православної Церкви”, в якій друга її частина, „Українська Православна Церква”, була укладена мною. Думка ж про продовження праці над ширшою історією Української Православної Церкви не покидала мене й далі, до чого спонукували і спостереження над життям УАПЦеркви на чужині. Було відрадним, що українська еміграція в Західній Європі сильно пропнята була тепер духом побожності, дбала по таборах і поза таборами про будову і оздобу своїх церковок, духовну втіху на чужині черпала в святочних відправах богослужбових, в захованні традицій церковно-побутових. Але, поруч з цим, і сумні рефлексії збуджувались де-якими проявами в ході церковного життя. Про них довелося писати мені 1947 р. у брошурі „Проблеми церковно-релігійної свідомости в лоні УПЦеркви на еміграції”. Там констатував я малий і низький рівень церковно-релігійної свідомости православних емігрантів, що являвся наслідком браку знання ширшими масами православних українців історії своєї Рідної Церкви.

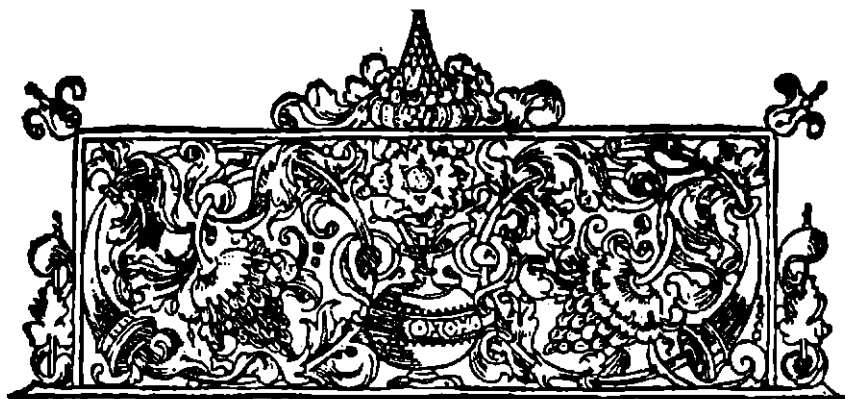
Після переїзду, у вересні 1948 р., до Канади, де я два академічних роки

(1948-49 і 1949-50) викладав ряд богословських дисциплін і історію Східних Православних Церков на Теологічному Відділі Колегії св. Андрея у Вінніпегу, я мав спроможність продовжити працю над історією УПЦеркви, особливо в часи літніх вакацій, при матеріальній підтримці Архієпископа Мстислава. І я робив це, почавши від інвагуаційного викладу в Колегії св. Андрея на тему „Проблеми українського православ'я” (надруковано в календарі „Рідна Нива” за 1949 р.), особливо ж коли прийшов до переконання, що і православним українцям на Американському континенті потрібно мати повну історію їх Рідної Церкви в рідній мові, якої досі не мають. В зв'язку з тим я далі поширив об'єм своєї праці, запланованої було, як сказано вище, в об'ємі підручника для середніх шкіл. Писав однак без якої-будь певности, що ця праця скоро, чи взагалі коли-небудь, побачить світ. А коли знайшовся в обставинах, що треба було заробляти фізичною працею, мусів і зовсім перервати працю над писанням Історії Церкви. З цього приводу Митрополит Полікарп, що увесь час цікавився, як посувається моя робота, писав мені в 1953 р.: „Що у Вас склалися так обставини, що Ви не маєте спроможности далі писати Історію Української Православної Церкви, то для українців — велика втрата, бо, на мій погляд, ніхто тепер, крім Вас, тієї Історії безпристрастно не напише. Наше горе в тому, що ми бідні”...

Коли в серпні 1953 р. дякував я Владиці Архієпископові Мстиславу і очолюваній ним Консistorії УПЦ в ЗДА за поздоровлення мене з 70-літтям моїх народин, я написав, що найкращим признанням того позитивного, що дано було мені зробити в житті для свого народу, як то описано в „Українському Православному Слові” (за серпень 1953 р.), — було б для мене видання моєї праці по Історії Української Православної Церкви. Не знаю, чи в зв'язку з цим моїм побажанням, але в останньому перед смертю листі до мене, 15 жовтня 1953 р., за тиждень до упокоєння, Владика Полікарп написав мені: „Дай Боже, щоб Ви закінчили свою Історію Української Православної Церкви, і щоб вона була надрукована. Отже будемо ждати, чим кінчиться в Америці собор, але Історія Церкви мусить бути надрукованою. Поможі Вам, Боже, її закінчити”...

З ініціативи Владика Мстислава, в січні 1954 р. справа видання „Нарису Історії Української Православної Церкви у віках Х-XX” була поставлена на реальний ґрунт. І при випуску тепер в світ першого тому цієї праці почуваю своїм обов'язком висловити глибоку подяку Первоієрархові Української Православної Церкви в ЗДА Митрополитові Іоану, Владиці-Канцлерові Архієпископу Мстиславу і провідним установам названої Церкви — Митрополитальній Раді, Консistorії й Науково-Богословському Інституту, що спричинились до факту появи друком систематичного викладу її історії від початків християнства в українським народі до наших днів, праці так потрібної для церковно-історичного усвідомлення церковних громад в добі Відродження Національної Церкви Українського православного народу.

Знаю, що цю працю очікує сувору критику. Бо ж, здається, ще не було такої історичної праці, яка б всіх задовольнила, особливо в ділянці трактування історичних фактів. Історія це не математична і не природознавча наука. Круг неї завжди сплітаються пристрасті; навіть початкові, без хитрощів літописні записи мають вже ту чи іншу долю суб'єктивности. Найкраща ж історія



ВСТУП.

1. **Національність і релігія.** Колись люди, вже після всесвітнього потопу, рішили, як оповідає Св. Письмо Старого Заповіту (Буття XI,1-9), побудувати місто, а в ньому — башту висотою до неба, — намір, який свідчив про велику гордість, що запанувала в душах людей. Була тоді «вся земля мова одна і слово одне» — говорить Біблія. Щоб зупинити горді задуми людей, Бог помішав мову їх, так що вони перестали розуміти один одного, покинули будівлю міста і башти, прозваних **БАВИЛОНОМ**, і розсіялись по лицю всієї землі. Так утворились на землі різні народи, різні мовою, різні вірою, різні станом культури.

В дохристиянську добу „язики“, або нації, народи утворювали свої поганські релігії, які в історії релігій часто й означаються ім'ям народів — визнає їх: релігія єгиптян, асирійська, перська, індуська, китайська, старо-грецька і т. д. Між релігією і нацією, яка творила цю релігію та в ній особливості своєї психіки, стан своєї духової й матеріальної культури виявляла, був дуже тісний зв'язок... І коли, як свідчать про це вчені етнографи, антропологи, географи, археологи, історики, — не знайдено досі безрелігійного цілого народу, і релігія є постійним і загальним чинником в житті людства, яке складається з окремих народів, то цей зв'язок між національністю і релігією в історії людства треба признати явищем **ЦІЛОМ ПРИРОДНИМ**.

2. **Богооб'явлена національна релігія Ізраїля.** Правдиве Богопізнання в поганських вірах дохристиянських народів помутілося. Щоб заховати посеред людства правдиву віру в Єдиного Бога, Господь вибірає і обдаровує Своєю особливою опікою єди-

ний зо всіх народів — народ Ізраїльський, дає йому на Синаї Закон Божий і його підготовляє до пришестя в ньому Сина Божого, Христа, Спасителя всього роду людського. Старозаповітна національна релігія Ізраїля була, таким чином, Богооб'явленою релігією.

Св. ап. Павел представляє нам величні й яскраві образи свв. отців і праотців Старого Заповіту, які жили вірою в Грядучого Христа Месію. «У вірі, — каже апостол, — померли ці всі, не одержавши обітниць, а здалека бачивши їх, вірували і вітали, і визнавали, що вони подорожні і чужинці на землі... Тим-то й Бог не соромиться їх, називаючи Себе їхнім Богом, бо приготував їм місто» (Євр. XI, 13, 16).

Та до часу явлення в світ Месії Христа ідея Його так викривлена була в народі Ізраїльському, що Месію очікували, як земного царя, політичного вождя, який «приверне царство Ізраїлеві» (Діян. I, 6). Тому Правдивого Месію Христа Спасителя, хоч Він «був пророк, сильний ділом і словом перед Богом і всіми людьми» (Лк. XXIV, 19), не прийняв народ Ізраїльський в масі своїй, а «первосвященники і старші народу видали Його на суд, на смерть і розпили Його» (Лк. XXIV, 20).

Але вже праотцеві вибраного народу Ізраїльського Авраамові було сказано Богом, що «благословляться в йому ВСІ НАРОДИ ЗЕМЛІ» (Буття XVIII, 18). Сповнення цього великого обітчування Божого наступило з Богооб'явленою Новозаповітною Християнською релігією, остаточно в День св. Пятидесятниці, коли земний подвиг Месії Христа, Сина Божого, довершений був посланням Святого Духа на апостолів.

3. Вселенський характер Церкви Христової. Зшестя Святого Духа на апостолів було звершеним Божественним актом заснування Церкви Христової на землі. «Ви приймете силу Духа Святого, що зійде на вас, і будете Мені свідками в Єрусалимі та по всій Юдеї й Самарії і аж до краю землі», — були це останні слова Господа на землі апостолам перед вознесенням Його на небо (Діян. I, 8). І зараз же після хрещення Духом Святим (Діян. I, 5) апостоли почали свідчити благовістя про спасіння (Діян. II, 38-40), виступили на проповідь про Христа, почали організовувати Церкву Христову. В „Діяннях свв. Апостолів“, на першій же сторінці історії Християнської Церкви, підкреслено вселенський характер Христової Церкви. Про дар Духа Святого апостолам промовляти різними мовами найперше сказано в оповіданні про сповнення Святим Духом апостолів. Мова, що колись поділила й розсіяла народи по лицю землі, тепер стає засобом до проповіді про з'єднання народів у вірі в Христа, Сина Божого і в заснувану Ним Церкву для спасіння людей. І люди, як почули цю першу проповідь апостолів, відчували, що прийшло в світі до чогось величного, дивного: «Чи ж не всі ці, що говорять, галилеяни? Як же ми чуємо кожен власну мову свою, в якій народились?... Чуємо, що вони говорять нашими мовами про великі діла Божі» (Діян. II, 7-11). Так перша

сторінка історії Церкви про проповідь апостолів, звернену до різних народів, ствердила кінець особливого месіянства якого-будь вибраного народу, ствердила науку, що для Церкви Христової — «нема Елліна і Юдея, обрізання й необрізання, чужоземця й скифа, невільника й вільного, а все й у всьому Христос» (Колос. III, 11). Благословення Боже через Насіння з роду Авраамового прийшло для всіх колін землі (Бут. XVIII, 18; XXVIII, 13); всі народи, як і кожна людина (Діян. X, 35), покликані до участі в Царстві Божому, до освячення благодаттю в Церкві Христовій.

4. Національні церкви у Вселенській Церкві Христовій. Ствердивши вселенськість, всенародність Церкви Христової, перший же день її існування, після зшествя Святого Духа на апостолів, ствердив і признання в християнстві національних особливостей в релігійному житті народів. Мовний дар благодаттю Святого Духа апостолам **ОСВЯТИВ МОВИ НАРОДІВ**. Утворення, з ширенням християнства по світі, окремих національних церков має цілковите своє узасаднення в тих «поділених вогнених языках», що «спочили на кожному з апостолів» (Діян. II, 3). Німало не суперечить це вселенському характеру Церкви. Бо ж не було волі Божої, щоб у Всесвітній Церкві Христовій стала «мова одна і слово одне», як колись до будови Вавилонської башти було по всій землі. Навпаки, воля Божа об'явлена, щоб всесвітність Церкви гармонійно поєднати з народністю, з національністю її членів. Так ісповідує й Св. Православна Церква, співаючи в кондаку на День П'ятидесятниці: «Коли Вишній, зійшовши, мови змішав, — розділив народи; коли ж вогненні языки роздав, — до єдності всіх призвав і однодушно славимо Всесвятого Духа».

В первісній християнській Церкві, від першого ж дня її існування, не було, як ми вже бачили, «мови одної і слова одного», було багато мов, але в той же час «у множенстві вірних було одно серце й одна душа» (Діян. IV 32).

Отже, коли в пізнішій історії Церкви, до наших часів включно, спостерігаємо факти протинного, факти заперечування національного моменту в житті Церкви в ім'я її універсальності, вселенськості, — то така наука походить не від Бога, а від людей. Властиво в перші три сторіччя християнства і в добу Вселенських соборів (4-8 вв.) ми не бачимо противенств і конфліктів в житті Церкви на тлі непризнання національного фактору в церковно-релігійному житті, як рівно ж і на тлі якого-будь національного партикуляризму церковних громад, що ігнорували б засаду вселенськості Церкви Христової. Свідомство св. Іринія Ліонського має в цьому відношенні силу не тільки для його часів (половина II віку), але й для пізніших. А він пише: «Хоч на світі існують різні мови, але сила Передання є одна й та сама. Не інакше вірять і не інше Передання мають церкви, засновані в Німеччині, в Іспанії, Галлії, на Сході, в Єгипті, Лівії й посередині світу. Але як сонце, цей твір Божий, одне й те саме в цілому світі, так і наука істини всюди ясніє,

освічує всіх людей, які прагнуть пізнати істину» („Проти ерес.” I, 10).

Всупереч Св. Переданню від часів апостольських, заховуваному Вселенською Церквою рівнозначно з Св. Письмом, Католицький Захід побудував єдність і вселенськість Церкви на зовнішній zasadі правній — монархістичнім устрої Церкви, з видимим головою її в цілому світі — Римським папою. Цей устрій виключає існування окремих національних незалежних в управлінні церков. Але ж реальне життя не раз виявляється сильнішим за левні доктрини. І католицька церква в своїх уніфікаційних прямованнях змушена була поступитися на користь народніх мов (в додаткових богослуженнях), а то й цілих східніх Богослужбових обрядах в мові не латинській (в унійних цілях). Про національні впливи й особливості в церковно-католицькому житті свідчать рівно ж такі церковно-історичні номенклятури, як: французький католицизм, німецький католицизм, польський католицизм і т. п.

Православний Схід заховав ідею Дня П'ятидесятниці: поєднання вселенськості Церкви Христової з народністю. Східня Православна Церква не має церковної столиці на землі, не знає й видимого земного голови Церкви; складається з окремих історичних, в основі національних, церков, як частин єдиної Вселенської Церкви.

Однак в історії Православного Сходу, після доби Вселенських соборів, немало знайдеться прикладів непошанування заповіту апостольського: «говорити про великі діла Божі мовою кожного народу» (Діян. II, 11), рівнож недодержання канонічного правила 34 свв. апостолів: «Єпископам КОЖНОГО НАРОДУ НАЛЕЖИТЬ ЗНАТИ першого між ними»... Історія Церкви знає не тільки латинізацію, але й еллінізацію (погречення), русифікацію, румунізацію, колонізацію і т. п. народів через Церкву, — тільки не треба забувати, що такі акції ведуться людьми, коли люди, всупереч волі Божій, надуживають Церкву Христову в своїх цілях — політичних, асиміляційних, матеріяльного визиску і т. п. Спізнена, можна сказати, спроба засадничо відкинути національну підставу для церковної незалежності, всупереч 34 прав. св. апостолів, проголосити взагалі національний фактор в житті Церкви, як свого роду „ересь”, мала місце в половині XIX віку в Константинопольській церкві. Царгородська патріархія в боротьбі проти православних болгарів, що були тоді, як і названа патріархія, під турками, а домагалися церковної незалежності від патріархії, осудила на своєму Константинопольському соборі 1872 р. те, що названо було «філетизмом», або «племенні, національні різниці» в Церкві та домагання на підставі їх церковної автокефалії. «Тих, що приймають філетизм, — каже постанова цього собору, — та сміють засновувати на ньому племінні зборища, ми оголошуємо, згідно з священними канонами, чужими для Святої, Кафолічної, Соборної і Апостольської Церкви, все одно, що схизматиками».

На постанову Константинопольського собору 1872 р. часто

посилаються тепер вороги національних рухів в Православній Церкві, самі звичайно належачи до пануючої в тій чи іншій з автокефальних церков національності. Але ж постанова ця, як постанова помісного собору, не має обов'язуючої сили для цілої Православної Церкви. Про цю «спізнену» постанову митрополит Московський Макарій, відомий своїми капітальними богословськими і церковно-історичними працями, так писав вже в р. 1873: «У всі часи християнства існування незалежних національних церков ніхто й ніколи не визнавав противним Євангелії, науці та догматам... Постанова Константинопольського собору, що осудив болгарів, як незгідна ні з Євангелією, ні з канонами, не заслуговує бути прийнятою автокефальними церквами, які не брали в ній участі, і не може бути прийнята ними» („Православное Обозрение", 1891; чч. 11-12, стор. 743, 768). І Синод Російської Православної Церкви, як і другі автокефальні церкви, не порвали зносини з Болгарською Національною Церквою, вважаючи її й надалі членом Вселенської Православної Церкви.

Пізніше так писав про це один з глибоких православних богословів, проф. Н. Н. Глубоковський: «В Константинополі завжди виявляли тенденції до церковного абсолютизму в православії і зовсім не були доброзичливі до повстання національно-автономних церков, нелегко признаючи їх навіть при ієрархічній рівності... В Константинополі далеко не з повною охотою погодились (в кінці XVI віку) на незалежність Російської Церкви і не зовсім примирились з автокефалією Елладської (Грецької, з половини XIX віку); у відношенні ж до Болгарської Церкви націоналістичну нетерпимість поширили аж до церковного розриву, проголосивши ту Церкву (1872 р.) цілком під „схизмою". Треба дуже дивуватися, що самі будучи в церковній сфері прихильниками крайнього націоналізму, в той же час у других тоді (в 1872 р.) признали недопустимими національно-церковні стремління і навіть проголосили їх нововидуманою „ерессю", назвавши її „філетизмом" (Христ. Чт. за 1914 р. Січень, стор. 6-7). В наші часи, а саме в лютому 1945 року, Царгородська патріархія, по 73 роках, зняла врешті з Болгарської Церкви проголошену на неї р. 1872 „схизму", що в істоті речі була наслідком споконвічної національної (і державної) боротьби між греками і болгарями.

Бо ж церковна історія свідчить, що мотивами народів в боротьбі їх за церковну незалежність від Церкви-матері з чужоплеменною вищою ієрархією були не тільки престиж народу, коли здобував він державність, або коли його держава зростала й могла, а куди більше було в цьому бажання й прагнень визволитись від панування в Церкві чужої ієрархії, чужого духовенства та створити тим добрі умовини для позитивного розвитку духовних якостей в церковно-релігійному житті свого народу. І чим більш чужинецька ієрархія використовувала Церкву в різних мирських цілях, — політичної асиміляції, культурної асиміляції, денационалізуючи свою інше-національну паству, тим сильніші зростали в

пастві течії церковного „сепаратизму“, — про це найкраще свідчить церковна історія болгарського, сербського, румунського народів.

Зрозуміння цих течій знаходимо навіть у Синоді Російської Православної Церкви на початку XX віку, як про це говорить лист-послання його до Царгородської патріархії (р. 1904), викликаний як раз непримиренністю патріархії в справі болгарської „схизми“. Правда, предсідником Синоду був тоді визначний ієрарх — Митрополит Петроградський Антоній (Вадковський), людина мудра і глибокоосвічена. В цьому листі Синод, вказавши на те, що минуле 19 сторіччя означене було у цілому світі пробудженням національного духа, яке пробудження до самостійного національного життя помітно панує й тепер, каже далі: «Поступові люди і духовні вожді оцих, що прокидаються від сну, народів знають, яке не до порівняння значіння має віра та носителька її Церква в справі збереження народности та її розвитку. А тому, бажаючи незалежности й розквіту своєї народности, вони не можуть не бажати, щоб і Церква не тільки що не відносилась до цього національного діла негативно, але щоб і співпрацювала в ньому в межах можливого для неї і дозволеного. Це бажання, мирське по суті, яке не завжди рахується з потребами і навіть канонами Церкви, заводить іноді народи дуже далеко, може загрожувати церковному їх буттю, а рівнож цілості Вселенської Церкви. Але предстоятелі і пастирі Церкви, що просвічені Духом Святим, стоять на сторожі Дому Господнього, знають, як глибоко природне бажання це для звичайного життєвого настрою... А тому вони знайдуть в собі сили стати вище племенних пристрастів та у відношенні до слабих на ці пристрасті подбають виконати заповідане апостолами, щоб „сильні зносили немочі безсильних, а не собі догоджали“ (Римл. XV, 1). І така цілком відповідна для наслідувачів Агнцеві Божому, що бере на себе гріх всього світу, поведінка та відношення пастирів християнських являються, на нашу скромну думку, єдине правильними і згідними з духом спасенної нашої науки, — це путь, яка може вивести Православну Церкву з того, що вона переживає в ці туманні дні непокою...» (Церковні Ведомості, р. 1906, ч. I).

Коли через 13 років після цього листа Синода в лоні самої Російської Православної Церкви почалась, з революцією 1917 року, боротьба за унезалежнення від її управління та утворення національної ієрархії для православних інших народностей, які входили в склад тієї Церкви, між ними найбільшої Української, — то, на превеликий жаль, у керми Російського церковного корабля, чи в центрі, чи на місцях, не знайшлось кормчих, які пройняті були б тим християнським духом розуміння національного питання в Православній Церкві, який у великій мірі присвічує листу Синоду Російської Церкви з 1904 року.

5. Українська Православна Церква. Історія Східньої Православної Церкви, після перших трьох віків християнства і після до-

би Вселенських соборів (4—8 вв), складається в основному з історій окремих православних церков, самі назви яких вказують на склад і національний їх характер: церкви — грецька, грузинська, болгарська, сербська, чорногорська, московська, російська, румунська, албанська і т. д. До Вселенської Православної Церкви належить і Українська Православна Церква, національна Церква українського народу, історія якої й становить предмет нашої праці.

Знаємо, що і в наші часи знайдуться люди, — і навіть вчені історики, — які заперечуватимуть саме існування **Української Православної Церкви**, — а значить і її історії. Таке заперечення рівнозначне з заперечуванням існування самого українського народу, як окремої нації. Очевидно, що з цієї точки погляду не можна писати ні „Історії України”, ні „Історії Українського Народу”, ні „Історії Української Літератури” і т. д. Думаємо, що займатися дискусією в цій площині було б тепер вже глибоким анахронізмом взагалі, а праця церковно-історична не є для цього й відповідним форумом. З погляду ж церковно-історичного вважаємо потрібним подати слідувачі вихідні точки і підстави в опрацюванні історії „Української Православної Церкви”, як національної церкви українського народу.

Словянські племена, що населяли землі з столицею Києвом та творили Київську державу, це — споконвічні прадіди українського народу. Київська митрополія, заснована р. 988, була Церквою цих його прадідів. Коли прослідкувати історію цієї Церкви, з погляду формально-канонічного називаної „Київською митрополією” (в складі Царгородського патріархату), то треба ствердити, що можливо жодна з православних церков не зв'язана так в своїй історії з життям і долею **самого народу, нації**, як Київська митрополія рр. 988—1686, аж до підпорядкування її Московській патріархії, а навіть де-який час ще й після того. Національний момент відіграв в її житті найбільшу роль, особливо ж коли словянські племена, прадіди українського народу, — внаслідок татарської навали, — втратили державну незалежність та увійшли в склад чужих держав: Литви, Польщі, Московщини.

Католицький закид Православію, що воно завжди має державний характер, спирається на державну владу та їй служить, в жодній мірі не можна застосувати до Православної Церкви українського народу. Бо ж і за часів державности його прадідів (Київської, Галицько-Волинської), хоч була вона заснована, як Київська митрополія, при св. князі Володимирі Великому, з ініціативи державної влади, почувала себе вільною і була в гармонійному союзі з тією владою, а в часах після втрати державности нашими прадідами Православна Церква стала для них таким осередком національного життя і національної духової культури, що **приналежність до Православної Церкви була тоді ознакою її національної приналежності**. Навпаки, перехід на католицтво, чи іншу віру, в часах під Польсько-Литовською державою, з католицькою державною вла-

дою, вважався посеред православних українців зрадою своїй українській нації.

Отже, виходячи з безперечно національного характеру церковного життя в різних його ділянках і надзвичайно важливої ролі в історичному житті українського народу його Православної Церкви, трактуючи себто предмет в істоті його, можна з повним правом говорити про **Українську Православну Церкву** і писати її історію.

Не заперечувала почасти цього права навіть і російська церковно-історична наука. Відомо, що російські історики, — як світські, так і церковні, — родовід Російської державности і Російської (передше Московської) Православної Церкви ведуть, як і українські історики (рівнож і білоруські), від Руси з столицею Києвом. Не наша справа заглиблюватись тут в питання національно-політичної історії. Відносно ж почитання усім східнім слов'янством Св. Рівноапостольного Князя Володимира, як свого Просвітителя і Хрестителя, — хто може бути проти цього історичного і величнього факту? На наш погляд, українці можуть тільки духовно радіти з цього факту, що з прадіднього їхнього Києва світло Христової віри поширилось далеко на північ, посеред інших слов'янських і фінських племен. Київська митрополія була, таким чином, для Московщини, де ступнево сформувалась сильна великоруська народність з власною державністю, — Церквою-матір'ю. З бігом часу церковно-православне життя набрало там характеру й ознак пануючої національности, особливо ж у віках XV-XVII, коли на Московщині був вже свій, окремий від Київського, митрополит (від 1458 року), а далі й Московський патріярх (від 1589 р.).

Виходячи з вказаних незаперечних історичних фактів, отже й російська церковно-історична наука признавала відрубність „Западно-Русской” (за номенклатурою тої науки) Церкви від Московської; історії „Западно-Русской” Церкви присвячувались окремі розділи в загальних курсах історії „Русской Церкви”; писані були й окремі курси історії „Западно-Русской Церкви”, як — професорами Чистовичем, Кояловичем, Малишевським, прот. Титовим. В Київській Духовній Академії в останньому (перед ліквідацією цієї 300-літньої богословської школи більшовиками) академічному плані була окрема катедра „Історії Западно-Русской Церкви” (поруч з катедрою „Історії Русской Церкви”); по сучасній термінології, це й була історія Української Православної Церкви, а ще стисліше — Українсько-Білоруської Православної Церкви (від половини XIII до кінця XVII вв.).

Українська Православна Церква, як Київська митрополія, чи Галицька митрополія (частина цієї Церкви в XIV віці), чи й Литовська митрополія, 700 років (988-1686) знаходилась в канонічній юрисдикції Царгородського патріярха. Однак ми не бачимо, щоб Українська Церква домагалась і боролась за автокефалію, унезалежнення її від Царгороду. Таке відношення до Церкви-матері, Царгородської патріярхії, що перетривало на протязі 700 років

через усі політичні бурі як в житті українського народу, так і самої патріархії, яка з падінням в половині XV віку Візантії підпала під турків, могло бути тільки при тих відносинах поміж ними, які характеризувались істориками, як автокефалія Української Православної Церкви „de facto”. У віках цієї, більш номінальної, залежності український народ міг найбільш розвинути питомі його національному характерові особливості в сприйманні віри Христової й творенні життя Церкви, суцільність яких особливостей зветься „українським православ'єм”. У зв'язку з політичними подіями в житті українського народу, які ступнево привели до прилучення Москвою України, загальну долю народу поділила і його Церква, будучи підпорядкована Московській патріархії р. 1686. Від цього часу Українська Православна Церква, в складі Російської Церкви, втрачає фактичну перед тим незалежність; поводі, протягом XVIII віку, йде процес нищення її національних особливостей; до єпархій з українською паствою, колись об'єднаних в Київській митрополії, а тепер знівельованих в ряді всіх інших єпархій Російської Православної Церкви, трудно прикласти вже й назву „Українська Православна Церква”.

Чи не в наслідок цієї русифікаційної й денаціоналізуючої на протязі XVIII-XIX вв. ролі Російської Православної Церкви поява Української Православної Церкви в добі національного зриву українського народу, в зв'язку з Всеросійською революцією 1917 р., викликала таку до себе ворожнечу, не ослаблену в певних православних колах і донині?

І однак відродження Української Православної Церкви, її новітня вже історія з 1917 року, її існування, як що не в самій Україні, де вона знищена советською владою, що протегує тепер тільки про-советську церкву Московської патріархії, — існування скрізь по світі поза залізною заслоною, куди тільки доля занесла православних українців, зріст і розвиток цієї Української Православної Церкви. — все це незаперечні факти. Вони кличуть нас до подвигу дати українському православному народові, в нелегких еміграційних умовах життя, посилену історію національної його Церкви.



ХРИСТИЯНСТВО НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ ДО ОХРЕЩЕННЯ УКРАЇНИ - РУСИ.

1. Народний переказ про проповідь св. апостола Андрія Первозванного.

Історія християнства на українських землях відкривається по-божним народнім переказом про проповідь Христової віри на території України св. апостола Андрія Первозванного.

Св. апостол Андрій, син Іони з міста Віфсаїди в Палестині, спочатку був учеником пророка Божого і Хрестителя Іоана. Але, коли одного разу проходив Ісус Христос, а Іоан, вказавши на нього, промовив: „Це Агнецъ Божий, що бере гріх світу“, Андрій почувши це, залишив Хрестителя і перший пішов слідом за Христом. Тому й названо апостола Андрія **Первозваним** в історії Христової Церкви. Св. апостол Андрій, після Зшестя на апостолів Духа Святого, проповідував Христа більше як 35 років. Проповідував він посеред поганських народів на Сході, — по багатьох містах Малої Азії, в Грузії, Абхазії, в Еладі (Греції), Македонії, Скифії і взагалі по берегах Чорного моря та в низині Дуная. Скінчив свій многотрудний апостольський подвиг св. Андрій Первозваний біля 70 року по Христі, в м. Патрах (Ахайя), будучи замучений на хресті, до якого був не прибитий цвяхами, а привязаний, щоб довше мучився. Пам'ять його святкується Православною Церквою 30 листопада (за нов. ст. 13 грудня).

Народній наш переказ, записаний в Київському Початковому Літопису (в т. зв. Лаврентієву списку), оповідає, як св. апостол Андрій, проповідуючи Христову віру на побережжі Чорного моря, прийшов до Корсуня (Крим) та тут довідався, що неподалеку зна-

ходитьсь Дніпрове гирло. Дніпром вже йшов тоді великий водяний шлях до моря Варяжського (Балтійського), звідкіля до варягів, а від них вниз, на південь Європи до Риму. Бажаючи побувати в Римі, св. Апостол від Дніпрового гирла подорожував на човнах з учнями Дніпром угору. В дорозі довелось їм заночувати на березі під горою. Гори ці були ті самі, на яких потім повстав Київ. Вставши рано, Апостол показав ученикам на гори й сказав: „Чи бачите оці гори? Дивіться, бо на цих горах засяє благодать Божа, побудоване буде тут велике місто, і Бог воздвигне на них багато церков”. Після того св. апостол Андрій зійшов на ті гори, благословив їх, помолився та поставив на одній з них хреста.

Побожний цей літописний переказ, навіязуючи початки християнства на українських землях до часів апостольських, свідчить про розвинене національне почуття наших прадідів, які не хотіли бути „нічим меншим” від інших народів в Церкві Христовій, бо й вони прийняли християнство через благословення своєї землі безпосередньо св. апостолом. Цю якраз думку висловив Київський собор 1621 року, в добу тяжкої боротьби православних українців з унією, яку силою впроваджувала польська державна влада. „Св. апостол Андрій, — постановляв собор, — перший архієпископ Константинопольський, патріярх Вселенський і апостол Український; на Київських горах стояли ноги його, і очі його Україну бачили, а уста благословляли, і насіння віри він у нас насадив. Воістину Україна нічим не менша від інших східних народів, бо і в ній проповідував апостол.”

Це побожне вірування в апостольське благословення св. Андрієм Первозванним гір Київських, хоч церковні історики не раз підходили до цього передання з гострим ножем критики, пережило століття та стало підставою почитання в нашій народі св. апостола Андрія Первозванного, як Основоположника Української Православної Церкви. Та й ціле східне словянство, посеред якого світло Христової віри поволі поширилось з Києва, по охрещенні його, прийняло це передання про св. Андрія Первозванного, як Апостола Христового на горах Київських.

2. Шляхи християнської проповіді на українських землях.

Давні передісторичні часи словянських племен, з яких витворилась українська народність (первісна назва „Русь”), овіяні, як і у кожного народу, густою млою. Основними тими племенами на півдні теперішньої української території були уличі й тиверці, які сиділи по річках Бугу (південному) та Дніпру, над долішнім Дністром, прилягаючи до Дунаю. Далі напівніч були поляни, що на сході перейшли за Дніпро й заняли оселі над Сулою, Пслом і Ворсклою. На північ від полян сиділи з західного боку волиняни, давніше ім'я яких було дуліби, а на схід від них в доріччях Прип'яті жили деревляни, сьгоднішні поліщуки.

З цих територій найраніше проповідь християнства мала місце на півдні; там тиверці й уличі жили в сусідстві з грецькими ко-

лоніями на північному березі Чорного моря, а серед греків тих колоній в Криму історики стверджують існування правильної християнської організації, на чолі з єпископом, вже в IV віці, бо єпископ від церкви в Корсуні (Крим) брав участь в другому Вселенському соборі (381 р.). При постійних торговельних зносинах цих християн-греків з слов'янськими племенами тиверців, уличів і полян, землі, населені якими, називали тоді греки Скифією (римляни — Сарматією), — мали греки безумовно й культурні впливи релігійні, так що від них ті українські племена запізнавалися з християнством.

Крім греків, другими посередниками в ширенні проповіді християнства посеред названих племен були германські готи, які появились на Дністрі й на Дунаї на початку III віку, емігруючи з півночі, від гирла Висли. Тиверці та уличі, що були під владою готів, могли чути проповідь Христової віри від тих місіонерів, що проповідували посеред готів, а готський єпископ (митроп. Феофіл) був присутній на I Вселенському соборі (325).

Пізнаючи віру Христову в тих давніх часах, чи то за посередництвом грецьких колоністів, чи то за посередництвом готів, українські племена на півдні основним джерелом християнства все одно мали, як бачимо, Візантію, Царгород, що був осередком східного християнства.

Що трокається північних українських земель, то проповідь Христової віри шириться там значно пізніше, ніж на півдні, близьким до Візантії, але джерелом проповіді і там була Візантія. Сліди християнства на Волині до X віку, про які свідчать забутки старого церковного будівництва (т. зв. „Стара катедра” за містом Володимиром-Волинським) та предмети християнського культу (натільні бронзові і кам'яні хрестики, знайдені при розкопах), вказують на християнський слов'яно-грецький обряд, появу якого на землях Волині де-котрі історики зв'язують з місійною працею св. Мефодія і його учеників, які в IX віці широко розповсюдили Христову віру у Велико-Моравії, Панонії й Чехії.

3. Християнство на українських землях за перших князів.

Більш докладні відомості про ширення християнства на українських землях починаються від історичних часів заснування Київської держави. Христову віру приймали найперше норманські варяги, з яких вийшли князі на Україні-Русі та які складали княжі дружини. Можливо, що перші християни між варягами були вже за Аскольда. Дира і князя Олега, тобто в другій половині IX-го і на початку X віку; про Аскольда, який, за літописним оповіданням, ходив з Диром р. 860 на самий Царгород, заховалось передання, що він прийняв християнство з ім'ям Миколая, чому й на могилі його поставлено було церкву на честь Святителя Миколая Чудотворця. Церква та не раз була знищувана і знову будувана; востаннє побудована була вона на початку XIX віку. „Асколь-

дова Могила" з церквою св. Миколая і невеликим цвинтарем навколо неї в Києві, положена на горі, понад Дніпровими берегами, була одною з історичних пам'яток давнього Києва, яку завжди відвідували прочани. Року 1935 большевицька влада, зруйнувавши й церкву й цвинтар, знищила давню „Аскольдову Могилу”...

Цілком певно, що християни були в Києві в часи київського князя Ігоря, який княжив після Олега. Бо в умові князя Ігоря з греками від 944 року говориться про „Русь охрещену” і „Русь неохрещену”, поганську в дружині Ігоря. Дві ці частини дружини дають зобов'язання додержувати мир з греками та складають окремо присягу в тому, спочатку в Царгороді, а потім і в Києві, де „Русь християнську, — оповідає літопис, — водили присягати до церкви св. Іллі... Се бо, кінчає літопис, є соборна церква, бо багато було варягів християн”.

З цього історичного документу бачимо, що християнство в часах кн. Ігоря значно поширилось в Києві. Християни мали вже публічну („сборну” в протилежність „домовій”), а може й головну („сборну” в розумінні „соборну”) церкву, посеред інших церков у Києві. Християни складають присягу в додержанні договору державного і міжнароднього значіння; отже християнська релігія не тільки що толерується, а постається нарівні з державною релігією в Києві, якою було тоді ще поганство. І тому не безпідставним є припущення, що й сам князь Ігор, хоч присягав за поганським звичаєм, був внутрішнім християнином. Очевидно, що християнство ширилось тоді вже не тільки посеред варягів, але й посеред слов'янського населення, принаймні у вищих його суспільних шарах. Інакше князь не відважився б надавати такого значення християнській вірі частини своїх дружинників, як ніби вірі державній.

4. Свята Велика Княгиня Ольга.

Княгиня Ольга, дружина князя Ігоря, яка правила Київською державою після смерті Ігоря, в малолітство сина свого Святослава, сама прийняла християнство з ім'ям у св. хрещенні Єлени. Про охрещення кн. Ольги оповідає наш Початковий літопис під р. 955, з якого оповідання бачимо, що княгиня Ольга прийняла св. хрещення в Царгороді від самого Царгородського патріярха, а хрещеним батьком її був візантійський імператор Константин Порфірородний. На тій підставі що сам Константин Порфірородний, описуючи прийняття кн. Ольги при візантійському дворі в Царгороді, куди вона подорожувала р. 957, зовсім не згадує про її охрещення, — де-які історики вважають оповідання літопису про охрещення княгині в Царгороді за легенду, пізніше створену. У кожному разі, хоч би літописне оповідання й не зовсім відповідало фактам (властиво щодо хрещеного батька княгині), хоч би, далі, хрещення кн. Ольги було й не в самому Царгороді, а в Києві, — найголовнішим буде тут той безсумнівний факт, що кня-

гиня Ольга прийняла християнську віру з Царгороду, а не з Заходу.

Річ в тім, що католицькі історики старанно вишуковують та зараз же довільно освітлюють всякі дрібні факти, щоб доказати постійні „взаємини України з Римом та змагання українських церковних і державних мужів відірватись від Греції, а наблизитись до західного світу”. Ці „змагання” починають звичайно вже від княгині Ольги, яка, мовляв, „нав'язала була контакт з Апостольською Столицею за посередництвом цісаря Оттона I в справі хрещення України”.

Як пише проф. Е. Вінтер (сам теж католик), — „Римська імперія німецької народности й Латинська церква стояли тоді в подібному зв'язку, як Візантійське царство з Візантійською церквою. Кожний новий релігійний здобуток Латинської церкви рівночасно означав приєднання або підпорядкування до імперії й навпаки”. Отже німецький король (опісля імператор) Оттон I р. 961 послав до Києва місію на чолі з єпископом Адалбертом. Ця місія була ніби в наслідок просьби про це самої княгині Ольги через посольство її до Оттона I, послане р. 959, як записано про це в Німецькій Хроніці т. зв. „продовжателя Регінона”. Оттон I казав висвятити Адалберта, бенедиктинця з монастиря св. Максима в Трієрі, на єпископа Руси, — остільки був певний в успіху його місії, в наслідок якої Русь вступила б у зв'язок з імперією. Але ж ця місія, як свідчать самі західні літописці, не пояснюючи ближче причини, мусіла без жодних успіхів залишити Київ, при чому декого з оточення Адалберта було навіть забито. „Понеже Адалберт нічого з того не осягнув, задля чого він був посланий до русів, признавши всі свої заходи безуспішними, він вернувся додому”, а по кількох роках став єпископом в Магдебурзі.

Коли цей „епізод” називають нав'язанням княгинією Ольгою „контакту з Апостольською столицею”, то як могла княгиня приготувати таку „зустріч” єп. Адалберту й місії його, висланцям Риму і цісаря Оттона I?

Як перша українська княгиня-християнка, кн. Ольга була канонізована (признана святою) нашою Православною Церквою; пам'ять її святкується 11 липня за ст. ст. (це день її упокоєння в 969 році).

5. Ширення християнства в часах кн. Ольги і кн. Святослава.

Нема сумніву, що християнство за часів св. княгині Ольги ширилось завдяки прихильності до нової віри княгині, як за життя ще кн. Ігоря, так і в час її правління в Києві. Якщо св. княгиня Ольга не охрестила України-Руси, то, очевидно, тому не сприяли ще політичні й суспільні обставини державного життя в Київській державі. Бо ж не тільки характеристика літописця, а й усі відомі нам факти з життя і правління державою св. княгині Ольги свідчать, що була вона „наймудріша серед людей”.

Син Ігоря і Ольги, князь Святослав дивився на християнство з погляду тодішнього нашого військового лицарства. Войовничій його вдачі, яка тягнула його ціле життя до походів та воєн, не відповідала релігія миру, любови, всепрощення. „Як я можу прийняти іншу віру? Моя дружина мене засміє”, — відповідав Святослав на вмовлення матері прийняти християнство.

Але, з другого боку, він не переслідував християн і християнства. Як пише літопис, за часів князя Святослава — „аще хто хотяше креститися, не браняху, но ругахуся тому”. Святослав і його дружина не забороняли приймати християнство, а тільки презирливо відносились до християн і до прихильників християнства.

Так можна сказати, що і в часи Святослава християни користали з повної свободи віри. І то тим більше, що Святослав, коли виріс, постійно майже був в походах, а посаджений ним в Києві, після смерті княгині Ольги, старший син Ярополк теж не виявляв ворожих настроїв проти християнства. Отже впродовж піввіку, від князя Ігоря, християнство на Укаріні-Русі, особливо ж в самому Києві, могло ширитися разом з поширенням зносин торговельних, політичних з Візантією, завдяки навіть самим військовим походам, що знайомили вояків із закордонним християнським світом (Візантія, Болгарія). Грунт для охрещення цілої країни підготовлявся невпинно від князя Ігоря до Великого Володимира.

ОХРЕЩЕННЯ РУСИ ПРИ СВ. КНЯЗІ ВОЛОДИМИРІ ВЕЛИКОМУ І ЗАСНУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ.

Велика історична подія в житті українського народу — прийняття ним християнства, яке стало на Україні-Русі державною релігією, мала місце в правління сина Святослава, князя Володимира Великого (княжив від 979 р. до 1015 р.).

В перші роки свого правління кн. Володимир вів криваві війни і проводив життя як ревний поганин. Перемігши в міжусобній війні братів, став він єдиним правителем Київської держави. На берегах Дніпра й Волхова ставив багато ідолів, оздоблюючи їх сріблом та золотом, приносив ідолам щедрі жертви. Одного разу рішено було принести навіть людську жертву, який випадок і привів Володимира до глибоких задумів щодо правдивості поганської віри.

Було це після перемоги над ятвягами; подякувати богам за цю перемогу рішили надзвичайною жертвою, заколовши в жертву людину. Жеребок впав на одного юнака-варяга, на ім'я Іван, який був християнином. Батько його Федір, теж християнин, не віддавав сина в жертву ідолам. Тоді поганський натовп в люті кинувся до сінєй дому, в яких стояв Федір, боронячи сина, підрубав підвалини, і під руїнами загинули батько й син. Це були на Україні-Русі перші мученики-християни.

1. Місійні посольства до князя Володимира.

Літописна повість оповідає, що на восьмому році княжіння Володимира, довідавшись про його бажання змінити віру, почали приходити до нього послы від різних народів і з різних країн, пропонуючи кожний свою віру.

Першими прийшли зі сходу послы від волзьких (річка Волга) болгар-магометанів. Володимирові не подобалося в магометанстві обрізання і заборона пити вино. Другими прийшли християнські проповідники від німецько-латинського духовенства, але Володимир довго з ними не розмовляв, сказавши: „Отці наші цього не прийняли“. Далі з'явилися з півдня послы від хозарів жидівської віри. Слухаючи їх, Володимир раптом спитав: „А де ваша батьківщина?“ Ті відповіли: „В Єрусалимі, але Бог, за гріхи батьків наших, позбавив нас батьківщини і розсіяв по всій землі“. — „Як же ви інших учите, — сказав тоді до них князь, — коли вас самих відкинув Бог; коли б Бог любив вас і закон ваш, то не були б ви розвіяні по чужих землях; невже ви того й нам бажаєте?“

Врешті з Візантії, з Царгороду, прийшов до Володимира чернець-грек, „філософ“, як їх називали. Він виклав йому історію Божого про людей піклування, починаючи від створення Богом світу і кінчаючи Страшним Судом Божим, образ якого розвернув і показав князю філософ. „Добре тим, що знаходяться по правих, і горе грішникам по лівій стороні“, сказав князь, дивлячись на цей образ. — „Хрестись і будеш в раю з першими“, скінчив проповідь грецький чернець. „Почекаю ще трохи“, відповів на це князь.

2. Дослідження посольствами від Володимира вір на місцях.

Задумавши змінити віру не особисто тільки для себе, а й для цілого свого народу, князь Володимир скликає далі бояр і мійських старших, щоб з ними обговорити, яку віру краще прийняти. „Кожний свою віру хвалить, — сказали князю на раді, — а хочеш добре довідатись, пошли розумних людей дізнатись на місці, яка їх віра, як вони служать Богу“. За порадою бояр, Володимир післав десять мужів спочатку до волзьких болгар-магометанів, потім до німців-латинників, а нарешті до греків до Царгороду. В Царгороді патріарх, довідавшись про їх прибуття, звелів приготувати все потрібне для найбільш урочистої Служби Божої: запалили у величньому храмі св. Софії паникадила, скликали хори співаків і сам патріарх з усім собором духовенства відправив літургію.

Коли послы повернулись до Києва, і князь знову скликав бояр, послы з захопленням розповіли про грецьку віру. „Як прийшли ми до греків і нас увели туди, де вони служать своєму Богу, то ми не знали, стоячи в храмі, на небесах ми знаходимось, чи на небі. На землі немає такої краси, там дійсно Бог мешкає з людьми. Всяка людина, скоштувавши солодкого, не захоче їсти гіркого, — так і ми не можемо бажати іншої віри, як тільки віри греків“. Тоді й бояри додали до цього: „Коли б кепський був закон

грецький, то не прийняла б його, княже, твоя бабуня Ольга, а вона була мудрішою від усіх людей". Так було рішено прийняти віру грецьку. На питання ж князя, де саме прийняти її, бояри відповіли: „Де тобі любо”...

3. Оцінка й розуміння літописного оповідання про хрещення істориками.

Цілковиту правдивість, а тим більше в подробицях, наведеного вище оповідання Початкового літопису історики заперечують. Але воно має своє повне значення не зовнішніми всіма фактами, а внутрішнім його розумінням.

Зріст Київської держави поставив перед князем Володимиром питання про зміну примітивної поганської віри народу на релігію глибшу, яка, помимо своєї безпосередньої вартости, як релігія, вводила б українсько-словянські племена до родини культурних народів. З попереднього ми бачили, що християнство на Україні-Русі, зокрема в Києві, пустило вже глибокі ростки перед правлінням Володимира. Вплив княгині Ольги, про яку, як про християнку, недаром згадали бояри в літописному оповіданні, був на внука з дитячих років напевно немалий. В такому ж напрямку мав значення й факт присутности християн посеред княжих дружинників. Трудно звідсіль думати, що кн. Володимир вагався, яку, — чи християнську, чи не християнську віру приймати. Найголовнішою річчю було, звідкіль християнську віру прийняти, зі Сходу, чи з Заходу. Бо ж літопис оповідає й про західніх послів латинських.

Володимир рішив народ свій поставити під культурні впливи близького грецького Царгороду, а не латинського Риму. Хоч формальний поділ християнської Церкви на Православну Східну і Католицьку Західну наступив трохи пізніше (р. 1054), але різниці між ними, викликані в основі ще до-християнськими різницями національних культур грецької і римської, ясно виступали і в часи охрещення України, а конфлікти між церковними Сходом і Заходом мали місце віддавна, особливо ж глибокий ще за сто років перед тим, в часах Царгородського патріарха Фотія (856-867 і 878-886) і римського папи Миколая I.

Так князь Володимир Великий, приймаючи сам християнство та охрещуючи свій прорд, чинив це не тільки як **Рівноапостольний**, в переконанні вищости над всіма релігіями релігії християнської, але як і великий **Державний Муж**. Оточені з півдня і з заходу Європи народами християнськими (крім тоді мадьярів), українсько-словянські племена держави Володимирової повинні були прийняти християнство, щоб стати народом Європейським. До родини християнських народів уводить і свій народ Володимир Великий, звертаючись, як до **джерела християнства і християнської культури, до Візантії**, звідкіля вже прийняли християнство інші словянські народи, та з якою лучили Україну-Русь давні зносини політичні і торговельні.

4. Хрещення князя Володимира і Київлян. Дальше ширення в державі християнства.

Докладно встановити рік і місце хрещення самого князя Володимира досить трудно. Найбільш достовірним вважається, що Володимир охрестився, у св. хрещенні прийнявши ім'я Василя, за два роки перед охрещенням ним київлян.

Вирішивши охрестити всю Русь, Володимир пішов походом на грецьке місто Херсонес (по-слов. — Корсунь), що знаходилось в Криму, неподалеку нинішнього Севастополя. Мотивами походу були заміри князя, взявши Корсунь, змусити тим візантійських цісарів Константина і Василя видати за нього сестру — царівну Анну, а також дістати від них вищу церковну ієрархію для Києва. Все це, — і поріднення з візантійським двором, і прислаання з Царгороду ієрархії, — мало підняти маєстат Київської держави, самої князівської влади та скріпити будову держави. Але ж, знаючи нахили греків дивитись на народи, які від них приймають віру, як на народи їм до деякої міри підлеглі, Володимир і рішив здобути потрібне для його держави силою.

Похід на Корсунь мав успіх. Володимир одружився з сестрою грецьких імператорів Анною, повернувши, як віно, взятий Корсунь. Ще в час облоги міста Корсуня Володимир молився Богові: „Господи Боже, Владико всіх! Цього у Тебе прошу, дай мені це місто, щоб прийняв я і привів християнських людей і священників у свою землю, аби навчили вони людей моїх християнському закону!". З цього виходить, що князь Володимир, приступаючи до охрещення свого народу, переводив цей великий історичний акт переміни народньої віри не простим наказом чи примусом державної влади, а також і навчанням, проповіддю нової віри. В першу чергу охрещені були київляни, бо ж християнство, як ми бачили вище, досить було поширене в Києві вже перед тим, так що і для масового навчання Христової віри, яке йшло в рідній мові народу, Володимир скористав також з священників, які були вже в Києві, oprіч привезених ним з Корсуня та викликаних з Болгарії.

Масове охрещення народу в Києві відбулось у річці Почайні, або (по літописній повісті) у самому Дніпрі. Датою охрещення прийнято вважати 1 серпня 988 року (ст. ст.). Цього дня, як описує літописець, земля і небо раділи. Священники стояли на березі річки, у водах якої стояли маси народу, і читали молитви хрещення, а князь Володимир, піднявши очі до неба, молився: „Боже великий, що сотворив небо і землю! Зглянься на нових людей цих і дай їм, Господи, пізнати Тебе, правдивого Бога, як пізнали країни християнські, та зміцни в них віру праву і чисту, а мені поможи, Господи, на супротивного ворога, щоб, надіючись на Тебе і Твою могутність, перемагав я заміри диявольські". Слідом за охрещенням Київлян, а може ще й перед тим безпосередньо, було знищено, з наказу Володимира, поганських богів, ідоли яких, на чолі з богом Перуном, стояли на вселюдних місцях в Києві.

Після охрещення київлян Христова віра ступнево ширилась за князя Володимира Великого посеред українсько-словянських племен „по всім градам і селам”, як каже літопис. В цьому великому ділі приймав близьку і безпосередню участь сам Володимир, що був в час прийняття ним християнства в розквіті сил (30 років). А коли виростали сини Володимира, і він садовив їх на уділи, то й синам доручав особливо цю велику справу ширення християнства. Про це так свідчить літописне свідоцтво. Володимир, ділячи уділи між синами, „посилав з ними і священників, заповідаючи їм, щоб кожний по всій своїй області наказував вчити людей і хрестити людей, що й було”.

Розуміється, що оце попереднє навчання (перед охрещенням) людей вірі своє значення мало, але треба думати, що найбільш посеред хрещених було таких, які приймали нову віру, не будучи ще внутрішнє переконаними в перевазі християнства над поганством, а слідуючи за прикладом самого князя і культурних верств громадянства. Це видно зо слів літопису: „Люди з радістю ішли (хреститися), кажучи: як би не було це добре, то князь і бояри не прийняли були б цього”. Інші приймали нову віру зі страху перед відповідалністю, коли поганство було проголошено вірою забороненою. Про таких саме казав пізніше митрополит Іларіон в своєму знаменитому „Слові про закон і благодать” (половина XI віку): „Якщо хто і не з любови, то зо страху перед тим, хто наказав, хрестилися, бо ж благовір'я його (кн. Володимира) було сполучене з владою”.

Очевидно, що знаходились і вперті в своїм поганстві, які продовжували визнавати тільки поганських богів. Взагалі ж треба сказати, що поганство наших прадідів, яке мало натуралістичний характер, цєбто заключалось в обоженні сил природи (круг поганських свят на протязі року був сполучений головне з культом на честь бога сонця), не уявляло з себе розвиненої зовнішньої організації; жерців, як певної організованої касты чи стану, у нас не було, а окремі „волхви”, або чарівники, хоч їх було і немало, не були в силі протистати новій вірі, яку прийняли князь і бояри. Таким чином князь Володимир, прозваний в нашій історії ВЕЛИКИМ і РІВНОАПОСТОЛЬНИМ, був Хрестителем України в повному розумінні цього слова.

5. Спроби католицьких письменників доводити, що Україна прийняла християнство при кн. Володимирі з Заходу.

Джерелом християнства й християнської культури на Україні-Русі була, як вище оповіджено, Візантія, Царгород. Про прийняття самим князем Володимиром християнства в формі східно-грецькій, а рівнож про походження християнства на всій Русі з Греко-Візантії, свідчить цілий ряд старо-давніх пам'яток, як „Повість временних літ”, або т. зв. „Початковий Київський Літопис”; „Життя блаженного Володимира” (невідомого автора); „Пам'ять і похвала князю руському Володимиру” — ієромонаха Якова;

„Проложне сказаніє про Володимира”; т. зв. „Бандурієво сказаніє”; норманська „Сага про Олафа”. Стверджують цей факт також стародавні грецькі, арабські письменники, які оповідають про шлюб кн. Володимира з грецькою царівною Анною.

Не інакше уявляв собі у всі часи джерело походження свого християнства, як від греків з Православного Сходу, цілий словянський схід. Церковні історики не тільки православні, але й римокатолицькі та уніятські, за дуже малими винятками, однаково пишуть про східньо-грецьке походження християнської віри як у самого князя Володимира, так і на цілій Русі. Такий, напр., дуже неприхильний до православія католицький історик, як біскуп познанський Едвард Ліковський, писав: „Великий князь Володимир, разом з боярами і своїм народом, прийняв хрест від Царгородського духовенства р. 988. З прийняттям хрещення від греків прийняла Русь також грецький обряд богослуження в словянській мові, а також ієрархічно була залежна від Царгороду” („Берестейська унія”. 1916, стор. 9.).

І одначе у де-яких католицьких письменників бачимо спроби доводити, що наші прадіди були охрещені латинськими місіонерами. Ці спроби, основані на середньовічних байках, ніколи поважно не трактувались в історичній науці. Будучи переважно змістом пропагандивних брошур, листків та часописних статей, такі, суперечні з історичною наукою, спроби мають чисто практичну мету непереборливої в засобах римської акції в її устремлінні на схід: ви, мовляв, отримали початково християнство з Риму, потім відпали, то й повинні повернути до римського папи.

Посеред середньовічних байок є два оповідання про початок християнства на Україні-Русі, на яких оперто згадану пропаганду про прийняття у нас християнства з Заходу. Перше оповідання належить римокатолицькому єпископові Петру Даміані, який в житті св. Ромуальда (XI в.) розповідає про єп. Бруно (в чернечстві Боніфація), як про хрестителя Руси. Єп. Бруно прийшов до „короля русів” з проповіддю віри Христової. Король, вислухавши „брідні” проповідника, сказав: „Коли хочеш, щоб ми увірували в те, в чому нас переконуюеш, то маєш пройти через палаючі вогнища. Якщо вогонь хоч трохи ушкодить тебе, то ми спалимо тебе цілком; коли ж ні, то ми без вагання увіруємо в твого Бога”. Бруно погодився. Одягнувшись він в шати, якби для відправи мессі, покропив огонь св. водою, обкадив його ладаном, а потім сміло пішов в море полум'я і вийшов звідтіля зовсім здоровим, так що ні один волосок навіть не згорів. Тоді король, разом з всіма присутніми, впали до ніг святого мужа і зо сльозами почали благати, щоб він охрестив їх. І коли зібралась велика сила народу, Бруно прибув до великого озера і охрестив їх.

Другий середньовічний автор, інтерпретатор Адемарової хроніки, теж оповідає про Бруно, як німецький цісар Оттон III вислав його та єп. Адальберта Празького для проповіді християнства до поганських народів на схід. Під час місії серед печенігів Бруно

був ними замучений, але народ руський викупив тіло мученика й побудував на Русі монастир на честь його імені, де мученик Бруно сяє великими чудесами. І тільки вже після Бруно, оповідає автор, — прибув на Русь грецький єпископ, який навернув на християнство нижчі верстви народу та змусив прийняти грецькі звичаї, як, напр., носити бороду і т. інше.

Про наведені середньовічні перекази проф. Є. Голубинський висловився, що вони мають таку саму наукову вартість, як би ми стали твердити про папу римського, що він наведений був на християнську віру руськими. Єп. Бруно дійсно жив за часів князя Володимира і серед поган на сході, між іншим серед печенігів, дійсно проповідував християнство, але ж все в оповіданнях, що торкається охрещення ним Руси, є байкою. Цю байку, помимо всіх наших історичних пам'яток, які не знають Бруно, а свідчать про прийняття християнства з Царгороду, відкидає сучасник єп. Бруно, його родич і товариш по школі, відомий західній письменник Титмар, єпископ Мерзебурзький. Він в своїй хроніці про місійну працю єп. Бруно ані єдиним словом не згадує про яку-будь місію чи проповідь Бруно на Русі. Навпаки, оповідаючи про хрещення Руси, Титмар категорично стверджує, що Володимир прийняв віру від греків (Хроніка, кн. 7, с. 52). Від самого єп. Бруно залишився лист до німецького цісаря Генриха II, з якого видно, що в рр. 1006-1007 Бруно, переходячи до печенігів і назад через Русь, двічі гостив у кн. Володимира, але жодної мови про місійну працю у князя і в Києві нема в тому листі. Очевидно для кожного, що єп. Бруно хрестителем Руси не був та й не міг бути, бо ж і праця місійна його почалась вже після охрещення України-Руси. Відповідь латино-німецькому місіонеру, яку автор нашого Початкового Київського Літопису вкладає в уста князя Володимира: „Отці наші цього не прийняли”, — залишається історично твердою й до цього часу: український народ не приймав Христової віри з Риму.

6. Канонізація князя Володимира.

За своє апостольство в Київській державі князь Володимир був канонізований, тобто признаний Православною Церквою святим. Коли саме наступила канонізація князя Володимира, — невідомо. В літопису називається він святим уперше під роком 1254 (в Іпатівському списку). Канонізація наступила, таким чином, тільки в другій половині XIII віку. Мощі святого князя Володимира були відкриті р. 1635 митрополитом Петром Могилою під руїнами, від часу татарської навали, Десятинної церкви в Києві, де вони спочивали в мармуровій домовині, поруч з домовиною його, померлої раніш (1011 р.), дружини грекині Анни. Пам'ять святого Рівноапостольного князя Володимира святкується нашою Церквою 15 (ст. ст.) липня, в день його смерті (року 1015).

В тропарі на цей день пам'яті Хрестителя українського народу Церква співає: „Уподобився єси купцеві, що дорогоцінної пер-

лини шукає, славнодержавний Володимире, сидівши на високому престолі матері городів наших, Богоспасаємого Києва. Розвідуючи й до Царгороду посилаючи пізнати віру православну, знайшов ти перлину неоцінну Христа, що вибрав тебе, як другого Павла, і в святій купелі змив з тебе сліпоту душевну, а з нею й сліпоту тілесну. Тому ми, люди твої, святкуємо успіх твій. Молися за спасіння землі твоєї."

Прийняття християнства князем і народом та признання його державною релігією на Україні-Русі при св. Рівноапостольному князі Володимирі було одночасно заснуванням Української Православної Церкви та початком її історії.

ПОДІЛ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ДОБИ.

Від охрещення наших прадідів при св. князі Володимирі Великому, а, значить, і від заснування Української Православної Церкви року 988, — кінчається десяте сторіччя. Отже близько вже тисячоліття, як український народ, в масі своїй, належить до Східної Православної Церкви, ісповідує православну християнську віру. Властиво увесь час історичного життя нашого народу є нерозділимим з цією його вірою і Церквою. Можна сказати, що в духовому житті українського народу, при всіх змінах в структурі соціально-економічного його життя, розвитку його як нації, явищем найтривалішим і в часі найдовшим і безперервним є оця його віра, за часів князя Володимира ним прийнята. А тому не може бути жодного сумніву, що ця народня віра мала величезний вплив на все життя народу, на формування його як нації, величезне значення мала в цілій його історії.

Історія Української Православної Церкви і має своїм завданням прослідити на історичних фактах і показати цей вплив, значення і ролі віри і Церкви в житті нашого народу протягом всієї його історії від часу охрещення. З огляду ж на багатство цього впливу, що ним проймалися широко різні ділянки національного життя, необхідно, для систематичності і більшої ясності, застосувати у викладі історичному поділ церковно-історичних фактів на певні групи явищ, відповідно цим ділянкам, хоч живе реальне життя і має в собі завжди сумішність, пов'язаність і часто взаємну залежність тих фактів. В першу ж чергу необхідно історію Української Православної Церкви поділити на певні доби, в основу якого поділу належить покласти ті історичні події в житті народу, які глибоко відбивались найчастіше й на цілому національному житті українського народу, зокрема ж в житті його Православної Церкви.

Такими подіями вважаємо 1) татарську навалу і остаточний, з причини її, занепад Київської держави в половині XIII віку; 2) ві-

докремлення в половині XV віку Московської митрополії, яка до того була в складі Київської митрополії, від церкви українського й білоруського народів; 3) підпорядкування Української Православної Церкви (Київської митрополії) Московській патріархії року 1686 в наслідок Переяславської політичної умови Гетьмана Богдана Хмельницького р. 1654; 4) розпад Російської царської імперії і національно-державне відродження українського народу з революцією 1917 року.

Відповідно до цього ділимо історію Української Церкви на наступні доби:

ПЕРША ДОБА — від заснування Української Православної Церкви при князі Володимирі Великому до упадку Києва і Київської держави, — роки 988-1240.

ДРУГА ДОБА — від занепаду Київської держави до поділу попередньої Київської митрополії на Київську (Литовську) і Московську, — роки 1240-1458.

ТРЕТЯ ДОБА — окреме існування Української Православної Церкви в Литовсько-Польській державі до підпорядкування її (Київської митрополії) Московській патріархії, — роки 1458-1686.

ЧЕТВЕРТА ДОБА — перебування Української Православної Церкви (українських епархій) в складі Російської Православної Церкви до відродження українського народу з Великою революцією 1917 року, — роки 1686-1917. До цієї ж доби відносимо події в церковному житті православних українців під Польщею від 1686 р. до поділів і падіння Польщі в кінці 18 віку.

П'ЯТА ДОБА — доба сучасна українського церковно-православного відродження і руху від 1917 року до теперішнього часу; сюди відносяться й події з історії Української Православної Церкви в Канаді й З'єднаних Державах Америки.



Святі Кирил й Мефодій, учителі словян.



ПЕРША ДОБА

УКРАЇНСЬКА ЦЕРКВА ВІД ЇЇ ЗАСНУВАННЯ І ДО ТАТАРСЬКОЇ НАВАЛИ ТА УПАДКУ КИЄВА І КИЇВСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ.

(988 — 1240)

Після охрещення народу в столиці держави Києві Володимир Великий княжив в своїй державі, як християнський правитель, 27 років. За ці чверть віку велике діло впровадження народу і держави до християнського цивілізованого світу князь Володимир невинно й послідовно продовжував. Усі сторони зовнішнього і внутрішнього життя Церкви, в їх розвитку і зрості, початок свій і ґрунт мають за часів князя Володимира, в державно-християнській його діяльності. Місійна праця для ширення християнства в державі, правна організація церковного життя, будова церков, піклування про освіту, школу, християнське писемство, діла християнського милосердя і т. д., — все це, що в сумі своїй складає той історичний процес, який зветься **християнізацією народу**, коріння свої має в тій ниві, яку, за виразом нашого першого літописця, князь Володимир „розорав і розпушив”, як св. хрещенням народу, так і першою організаційною, в сприйманні й здійсненні християнських ідеалів, діяльністю.

РОЗД. І. ПРОПОВІДЬ І ШИРЕННЯ ХРИСТІЯНСТВА З КИЄВА.

В часах охрещення українського народу в Києві Володимирова держава охоплювала великі простори Східної Європи, від Карпат до Волги, від фінської затоки Балтики до Чорного моря. На цих просторах замешкували різні племена, не тільки україно-

словянські, етнографічна територія яких рівнялась не більше як одній чверті загальної державної території, але й інші східно-словянські племена та племена фінські. Охрещення цілої держави могло провадитись тільки ступнево, проходило не тільки в княжіння самого Володимира, але й після його смерті. В часах князя Володимира сини його, яких садовив по головних містах різних земель, діставали від нього наказ хрестити людей, будувати церкви.

На півночі — в Новгороді, де сидів Ярослав, в Пскові (Судислав), в Полоцьку (Ізяслав), на північний схід — в Ростові (Борис), в Муромі (Гліб), на півдні в Тьмутаракані (Мстислав), на заході — на Волині (Володимир), — всюди переводилось хрещення населення, ширилось християнство з Києва. Отже й для східно-словянських племен — прадідів білоруського й великоруського (в сполучі з де-якими фінськими племенами) народів колискою християнства був Київ, а князь Володимир Великий був їх хрестителем, за якого вони й вважають Рівноапостольного князя Володимира.

Проповідь християнства посеред неосвічених мас, що мали свою поганську віру, не скрізь ішла легко, як було то в Києві, де ґрунт до прийняття нової християнської віри був значно підготовлений. По містах скорше ширилось християнство, ніж по селах, бо ж мійське населення, з огляду на рухливіші зносини поміж містами, з столицею і навіть з чужими краями, більш обізнане було і з новою вірою та з прийняттям її державною владою і вищими верствами в народі. Успіх в ширенні християнства залежав також від характеру і вдачі племен, посеред яких ішла проповідь християнства, та від близькості чи віддалі замешкання їх від столиці Києва. В цьому відношенні християнство скорше ширилось поміж словянськими племенами, ніж не-словянськими, з посеред словянських племен — між полянами, цим головним корнем українського народу, в землі яких стояв і Київ.

Чим далі на північ, тим справа охрещення племен була трудніша і йшла повільніше. Про Новгород і землю Новгородську склалося прислів'я, занесене й до літопису, яке свідчить про спротив в тій землі, з яким зустрінуто було проповідь нової віри, та побороення спротиву мірами не місійного характеру: „Путята хрестив (новгородців) мечем, а Добриня вогнем". В тому ж Новгороді ще й в кінці XI віку волхв, який появився там, міг так захопити народ своїм виступом проти християнства, що повстала загроза життю новгородського єпископа. А коли єпископ, вийшовши в повному церковному одязі, з хрестом в руках, на площу, закликав: „Хто вірить волхвові, нехай йде за ним, а вірні нехай ідуть до хреста", — то народ пішов на сторону волхва, а біля єпископа залишився князь Гліб Святославович з дружиною. Тоді князь, з сокирою під полоу, підійшов до волхва і запитав його, чи він відає, що буде завтра рано і цілий день до вечора. „Все

знаю", — відповів волхв. „А чи знаєш, що буде сьогодні?" — запитав князь. „Сьогодні, — сказав волхв, — я довершу великих чудес". Тоді князь, вихопивши з-під поли сокиру, розсік нею волхва надвое. Народ, побачивши такий кінець „провидця", розійшовся.

Досить тяжко також, протягом XI століття, ішла місійна праця в Ростово-Суздальській землі, де переважали фінські племена, посеред яких поганський культ був більше розвинений. Перші два єпископи Ростовської єпархії, підлеглої Київській митрополії, залишили навіть Ростов, не стерпівши, за словами літопису, невірства людей та прикростей від них. Третій єпископ, Леонтій, з ченців Києво-Печерського монастиря, трохи не позбавився життя від поган в Ростові, обурених успіхами місійної його праці посеред їхнього молодшого покоління. Безбоязно вийшовши до натовпу, в архиерейських шатах і в оточенні священників, св. Леонтій не тільки врятував своє життя, але й вплинув на фанатичних язичників так, що багато з них прийняли християнство. Ще й під роком 1091 відмічена в літопису поява волхва в Ростові, який, одначе, „скоро загинув".

В Муромській, Рязанській землях, в землях вятичів, що разом з Ростово-Суздальським краєм утворили пізніше центральну Московщину, — християнство ширилось з Києва через Чернігів, в якому одна з перших постала єпископія, до якої тоді й належали вище названі землі. Чернець Києво-Печерського монастиря св. Кукша за проповідь християнства посеред вятичів (північна частина Чернігівщини та значно пізніше єпархії Орловська, Калузька) потерпів мученицьку смерть від поган.

На захід від Києва, поза землею полянською, цебто на Волині, Поліссі (Турів), в Перемишлі, Червені, Белзі і інш. містах Галицької землі, на далекому півдні в Тьмутаракані — християнство приймалось майже так само, як в Києві і по всій полянській землі, бо ж ґрунт для сприймання його був підготовлений тут раніше, і взагалі треба сказати, що українсько-словянські племена на цих землях були культурніші.

В загальному висліді можна признати, що проповідь християнства і зовнішній зріст його посеред різних племен на території тодішньої Київської держави привели до того, що впродовж ста років, в кінці XI віку, поганство остаточно уступило своє місце християнству, хоч по глухих і далеких просторах держави зустрічались і потім погани, як, напр., в Новгород-Псковській землі літопис відмічає хрещення корелів при князі Ярославі Всеволодовичі тільки під роком 1227.

Очевидно, що ширення християнства назовні далеко не значило ще такого ж успіху у **внутрішньому його сприйманні**, бо процес наближення до ідеалів християнських, втілення їх в житті суспільному й індивідуальному людства йде віками й не може бути рівнозначним з успіхами т. зв. кількісного чи зовнішнього християнства.

РОЗД. II. ЦЕРКОВНА ІЄРАРХІЯ І УПРАВЛІННЯ ЦЕРКВОЮ В ДО-ТАТАРСЬКІ ЧАСИ.

1. Канонічна юрисдикція Царгородського патріярха і характер її; автокефалія Української Церкви *de facto*.

Початковий наш літопис зовсім нічого не каже про початок в нашій Церкві ієрархії і першу організацію нею церковного управління після охрещення України-Руси. А коли мовчать про це й другі найдавніші історичні джерела, то такий стан речі витворює різні довільні припущення відносно часу встановлення й характеру першого нашого церковного управління. Виникла навіть думка, що Українська Церква при князі Володимирі Великому мала канонічну автокефалію, тобто незалежність від церкви-матері Константинопольської. Але сам автор такої думки (проф. Є. Голубинський) називає її припущенням, „де-якою, хоч і не зовсім твердою, ймовірністю”.

Коли історичні дані, вийшовши з туману неясности, стають точними, то вони говорять нам про залежність нашої Церкви в ієрархічному управлінні від Царгородського патріярха. З огляду на те, що такі дані відносяться вже до часів князя Ярослава, сина і наступника на княжому престолі Володимирового, то цілком правильним, при відсутності інших відомостей, треба вважати, що ця залежність нашої Церкви від Царгороду була й при князі Володимирі, тобто від прийняття ним і нашими прадідами Христової віри з Візантії.

Зпродовж 700 років Українська Церква перебувала в канонічній юрисдикції Вселенського Царгородського патріярха, аж до 1686 року, коли сталось підпорядкування її Московській патріярхії. Ця канонічна залежність від Царгороду була, як далі будемо бачити, в де-яких відношеннях корисною в історії нашої Церкви. Найголовніше ж те, що греки не використовували цієї церковної залежности в цілях чужих завданням Церкви Христової, в цілях елінізації (погречення) через Церкву українських племен, як віками робили те греки в церквах сусідніх словянських народів — болгарській та сербській, а також і не-словянській — румунській. Не використовували, бо не були в стані того робити зза великої віддалі українських земель від Царгороду, як рівнож і з огляду на обшир Української Церкви, яким вона дорівнювала усім чотирьом патріярхатам цілої Візантійської держави.

Ось тому становище Української Церкви у відношенні її управління, при існуванні її до того ж в окремій державі, а потім навіть і в кількох державах, як одної Київської митрополії, було становищем, за висловом істориків, **фактичної автокефальности**.

Царгородські патріярхи майже не вмішувалися у внутрішні справи Української Церкви. Влада Царгородського патріярха, як зверхника Київської митрополії, історично проявлялась властиво в слідуючому:

а) в праві благословення і поставлення митрополитів на катедру;

б) в праві змін щодо перенесення катедри митрополита до іншого міста, або й заснування другої митрополичої катедри;

в) в праві суда над митрополитами в наслідок скарг і обвинувачень їх, а рівнож в праві перегляду рішень митрополичого суду по апеляціях на цей суд, що на ділі було дуже рідко;

г) в праві вирішення релігійно-обрядових суперечок та видання патріярших послань до Церкви;

д) в праві надавати ставропігії (монастирям, братствам), тобто безпосереднього підпорядкування ставропігійальної установи самому патріярхові;

е) в праві архиєпископської візитації Київської митрополії патріярхом особисто, як рівнож делегування чи призначення патріярхом своїх екзархів.

Таким чином церковна залежність Київської митрополії від Царгороду обмежувалась актами вищого канонічного порядку, або вищої загальної духовно-моральної опіки, без втручання у внутрішнє управління Української Церкви. Для ілюстрації такого положення можна згадати той історичний факт, що від 988 року й до року 1686, за 700 років перебування нашої Церкви в канонічній юрисдикції Царгородського патріярха, тільки раз, в роках 1588-89, Царгородський патріярх особисто, а саме Єремій II, звізитував, як кіріярх, нашу Церкву. Винятковість положення Київської митрополії, що формально підлягала Вселенському Царгородському патріярхові, а фактично управлялась як окрема Церква, знайшла зовнішній свій вираз і в тому факті, що царгородські патріярхи присилали свої грамоти до київських митрополитів не за печатами восковими, як до інших підлеглих їм митрополитів, а за олов'яними, як до автокефальних архиєпископів на Сході.

2. Київські митрополити.

Давні історичні джерела, бідні взагалі відомостями про внутрішнє життя й управління нашої Церкви в до-татрські часи, так само не дають можливості встановити навіть, хто був першим митрополитом в Києві. Данія наша церковна традиція вважала першим митрополитом Київським митрополита Михайла, якого Церква канонізувала, і пам'ять його святкується 30 вересня (ст. ст.), а в честь його існували у нас і храми Божі. Але ж, з браку несумнівних історичних даних, появились твердження, що першим митрополитом в Києві був Леон (Леонтій, † 1004 р.); до того часу митрополита Леона вважали за другого Київського митрополита. Інші історики посунулися в своїх припущеннях ще далі, і на тій підставі, що в Початковому нашому літопису першою згадкою про митрополитів у нас являється згадка під р. 1039 про митрополита Феопемта за часів князя Ярослава, стали писати, що за часів князя Володимира у нас взагалі ще не

було митрополитів, в яких на початку християнства у нас не було ніби й потреби.

Подібного роду сміливі припущення, якщо вони не оперті на яких ново-відкритих історичних джерелах, не повинні мати значення більшого за церковну традицію, яка теж не безпідставно виникає. Про митрополита Михаїла згадують пізніші літописні списки, пізніший „Устав кн. Володимира”. Про митрополита і єпископів взагалі за часів Володимира Великого говорить чернець Яків в оповіданні „Пам'ять і похвала князю Володимиру” (XII віку).

Царгородські патріярхи міцно трималися свого права поставляти митрополита для Української Церкви, з перевищенням навіть цього права, бо, згідно з канонами, патріярхові належало властиво потвердження, благословення кандидата на митрополита, обраного на місці, в церковній області. Царгородські ж патріярхи самі довгий час обирали у себе кандидатів в митрополита для Київської митрополії, поставляли їх та висилали на Русь. Цим пояснюється, що за 250 літ, до самого упадку Києва під татарською навалою, з 22-х чи (по підрахунку других істориків) з 24-х митрополитів Київських тільки два було не греків, а українців, обраних на митрополичу катдру на місці, без зносин з Царгородом, — митрополит Іларіон і митрополит Климент Смолятич.

Та обставина, що на чолі нашої Церкви, протягом двох з половиною віків, стояли митрополити греки (митрополит Іларіон і Климент займали катедри зовсім короткий час), не могла, очевидно, бути сприятливою для розвитку нашої Церкви. Позитивну сторону цього історики звичайно вбачають в тім, що митрополит-чужинець не втягувався у вир політичної боротьби удільних князів між собою та зберігав єдність Церкви при політичному роздробленні земель, митрополичу катедру маючи в столиці держави — Києві. Це — правда, але ж необов'язково усі митрополити з своїх були б позбавлені патріотизму та пройняті були б на своєму становищі політичною партійністю. Митрополит Іларіон, як видно з його знаменитого „Слова”, був високим вірцем патріотизму.

Від митрополитів же греків неможливо, очевидно, зовсім вимагати патріотизму для нашої країни; вони були, за висловом історика, властиво урядовцями, що служили в чужій для них землі. Оскільки ж патріотизм, любов до батьківщини проявляється не тільки в моменти надзвичайні в житті країни, а й в повсякчасній праці для добра тої країни й рідного народу, то таки своя, національна ієрархія, нехай навіть нижча по освіті, напевно б дала для рідної Церкви більше, ніж митрополити-урядовці, чужі народові мовою, характером, звичаями.

3. Історичні випадки обрання й поставлення митрополитів-українців.

Як згадано вище, в першу добу історії нашої Церкви з 22 чи 24-х за цей час митрополитів Київських тільки двох було

не чужинців, а своїх, українців, обраних і поставлених на Київську митрополичу катедру на місці, в Києві. Перший такий випадок був за часів князя Ярослава Мудрого, коли Ярослав, за свідомством літопису, „року 1051 поставив Іларіона митрополитом Руси у св. Софії, зібравши єпископів”, цебто — собором єпископів. Другий випадок мав місце через сто літ, коли вел. кн. Київський Ізяслав II Мстиславович (внук Мономаха) року 1147, скликавши собор єпископів у Києві, перевів на ньому обрання і поставлення на митрополита, без зносин з Царгородом, теж місцевого кандидата, українця Климента Смолятича, ченця Зарубського монастиря, біля Трахтемирова, на Київщині.

Навколо цих двох історичних фактів заміщення Київської митрополичої катедри в половині XI віку, а потім в половині XII віку, місцевими кандидатами, без згоди на те Царгородської патріархії, в історичній літературі повстало немало різних припущень, здогадів, а то вже й тверджень, чого завжди не бракує, коли самі історичні джерела цілком мовчать, або скупі дуже на відомості, бажані для того чи іншого історика.

Найдалше в своєму освітленні наведених фактів пішли ті історики, які всі старання в студіюванні історії Української Православної Церкви прикладають до того, щоб знайти в ній, як можна більше, матеріалу, який свідчив би про зв'язок українців з католицьким заходом, про тугу прадідньої їх Церкви за Римом і навпаки — про нехіль до Православного Сходу. Отже ці історики в факті поставлення митрополита Іларіона за часів кн. Ярослава Мудрого вбачають просто відірвання Української Церкви від Царгороду і приєднання її до Риму. Бо ж і раніше, мовляв, Ярослав Мудрий мав, на його просьбу до папи Бенедикта VIII-го, митрополита від папи, присланого папою з Охриди. Тепер обрання митрополитом українця Іларіона, незалежно від Царгороду, було ніби відповіддю України на „відступлення” Царгороду від Риму, — розуміється остаточний поділ Христової Церкви на Східню й Західню, який наступив р. 1054. Але ж обрання і поставлення на митрополичу катедру Іларіона сталося р. 1051, тобто за три роки до подій з папськими легатами в Царгороді, що привели до остаточного поділу церков. Звідсіля слідує, що поставлення митрополита Іларіона в жодному зв'язку з пізнішими подіями в Царгороді не стоїть. З другого боку, ніщо абсолютно не каже за тим, щоб поставлення митрополита-українця Іларіона, без зносин з Царгородським патріархом, означало прилучення Київської митрополії до Риму. Навпаки, якщо Ярослав Мудрий отримував ніби вже митрополита від папи, то чому ж тепер, по смерті митрополита-грека Феопемта, князь не звернувся знову до папи, а соборові єпископів митрополії казав вибрати Іларіона? Може тому, що папа Бенедикт VIII-й теж прислав до Києва митрополита-чужинця з Охриди? Все це є неповажні для історичної науки байки, на яких змушені застановлятися тільки з огляду на агітаційне поширення таких байок католицькою

пропагандивною акцією. Про які-будь зносини з Римом, чи симпатії до Риму знаменитого митрополита Іларіона нема й натяку в історичних джерелах. Нема також жодних даних, які вказували б на протести Царгородського патріарха проти обрання і поставлення митрополита Іларіона, а такі протести і навіть деградації митрополита напевно б наступили, коли б Київська митрополія, з обранням Іларіона, прилучилась до Риму. Врешті, що ж змусило державну владу і Церкву, що так ніби прагнули бути з Римом, а не з Візантією, знову, після смерті митрополита Іларіона, отримувати ряд митрополитів-греків з Візантії?

У випадку через сто літ соборно-єпископського обрання і поставлення на митрополита Київського, без згоди на те Царгороду, Климента Смолятича католицькі і прокатолицькі історики знову шукають „будуючого” впливу Риму, під який прямували „українські державні мужі” в намірах „відірватись від Греції, а наблизитись до західного світу”. На цей раз вказують на „католицькі симпатії, які були у вел. кн. Київського Ізяслава II Мстиславовича, за якого став митрополитом Климент Смолятич та ділив з ним долю й недолю в міжусобній боротьбі його з дядьком кн. Юрієм Довгоруком (молодшим сином Мономаха). Ізяслав II мав матір католичку, сам був одружений з католичкою, сестра його Євфросинія була заміжжям за католиком Гейзою II Угорським. Близький до Ізяслава II митрополит Климент Смолятич, поставлення якого на митрополита, зібравши собор єпископів у Києві р. 1147, перевів Ізяслава II, теж був „католицької орієнтації” (С. Томашівський).

Інші католицькі автори підкреслюють при цьому ще й те, що, за словами літопису (Іпат. список), Климента Смолятича „поставиша главою св. Климента в Києві, в св. Софії, і бисть митрополит”. „Цим фактом, — пишуть, — українська ієрархія виразно зазначила, до якої церкви вона належить” (о. І. Нагаєвський). Мова йде про мощі св. Климента, єпископа Римського I віку, який в часах римського імператора-поганина Траяна зісланий був до Херсонесу Таврійського (Крим) і там замучений; через дев'ять віків св. останки Климента в чудесний спосіб були віднайдені просвітителями слов'ян свв. Кирилом і Мефодієм і відвезені потім до Риму, куди свв. брати були викликані на суд папою Николаєм I по обвинуваченню їх в „єресі” (богослуження в слов'янській мові).

Науково-історична вартість наведених здогадів і тверджень католицьких авторів з приводу обрання і поставлення р. 1147 митрополита Климента Смолятича без згоди Царгородського патріарха — та ж сама, що й агітаційних висновків з приводу поставлення на Київську катедру р. 1051 митрополита Іларіона. В чому власне проявлялась „католицька орієнтація” Ізяслава II Мстиславовича, автори не показують. Шлюбні зв'язки, не дивлячись на різниці в конфесії, були звичайними і прийнятими між домами чи родинами державних володарів в Європі; підставою до цього звичаю були зовсім не мотиви конфесійного характеру, не орієнтації

„католицькі“, чи „православні“, чи „протестантські“. На Україні-Русі така „католицька орієнтація“, по думці католицьких авторів, почалась би вже від Володимира Великого, син якого Святополк (Окаянний) був зятем польського короля Болеслава.

Фактом є, що не можна нічим удowodнити „католицьку орієнтацію“ ченця-митрополита Климента Смолятича, та й не знаходимо ми спроб такого удowodнення у католицьких авторів. Що торкається поставлення митрополита Климента мощами св. Климента, єп. Римського, в чому не було потреби, бо собор єпископів має право поставити митрополита, — то коли цей факт дійсно мав місце, нема жодних підстав вбачати в ньому свідчення тодішніх українських православних ієрархів, що вони належать, мовляв, до Західньої Римської Церкви. Православна Церква і тепер святкує пам'ять св. Климента, єпископа Римського, 8 грудня, як і пам'ять усіх святих Західньої Церкви, канонізованих до поділу церков, але ж це не означає, що Православна Церква належить до Західньої Римської Церкви.

Погляди православних істориків на випадки обрання й поставлення митрополитів Іларіона і Климента Смолятича можна звести в основному до трьох слідуєчих. **Перше.** В названих випадках вбачають боротьбу державної влади за автокефалію, тобто повне незалежнення в управлінні, Української Православної Церкви (Київської митрополії) від Царгородської патріархії. Цей погляд, поширений в нашу добу відродження Української Православної Церкви, як церкви національної, в її боротьбі за автокефальність, властиво не має за собою голосів визначних історичних авторитетів. Проф. Є. Голубінський, який припускав автокефалію нашої Церкви на початку її при св. кн. Володимирі, про випадок поставлення митрополита Іларіона без порозуміння з Царгородом при сині Володимира кн. Ярославі каже, що коли б Ярослав мав замір домагатися незалежності Церкви, то й сини його продовжували б ці домагання, а цього ми не бачимо. Проф. М. Грушевський писав, що висвячення м. Іларіона не викликало на Русі жодної сенсації і не залишило традиції в колах князівсько-боярських і в духовенстві, так що, коли через сто років Ізяслав Мстиславович прийшов до думки ставлення митрополита способом подібним до Ярославового, то ніхто тоді не згадував про прецедент, що був при Ярославі, а оправдання такого поставлення (собором єпископів) шукали єпископи в традиціях візантійських. Треба дійсно ствердити, що коли б державна влада, чи ієрархія і духовенство нашої Церкви, чи сам віруючий народ її, бажали утворення формальної, на канонічних підставах, автокефальності Української Православної Церкви, то таки за 700 років перебування в канонічній юрисдикції Царгорода могли б вибороти цю автокефальність, тим більш, що така боротьба не була б і тяжкою, приймаючи під увагу політичні обставини як в історичному житті самої Царгородської патріархії за цей час, так і в житті українського народу. Але, маючи, як ска-

зано нами вище, автокефалію *de facto*, не домагались наші прадіди у Церкві-матері для своєї церкви автокефалії *de jure*.

Друге. Більшість істориків вбачають в фактах поставлення митрополитів Іларіона і Климента Смолятича без згоди, а то і всупереч бажанню Царгорода, незадоволення з способу призначення митрополитів на Русь Царгородською патріархією по рішенню самого Царгорода і з кандидатів греків, як то практикувала патріархія в до-татарську добу. Одночасно було то домагання мати не тільки єпископів, але й митрополита з своїх людей, творити національну ієрархію, про вищість якої над чужинецькою для добра й розвитку Помісної Церкви говорено було вище. Таке розуміння першого конфлікту з Царгородом, у випадку поставлення митрополита Іларіона, знаходимо у церковних і світських істориків — митрополита Макарія, В. Пархоменка, С. Соловйова, Барсова, М. Грушевського і інш. Проф. М. Грушевський вважає, що рішуче поступовання кн. Ярослава Мудрого мало метою зробити натиск на патріархію, аби не висвячували і не присилали на Русь митрополитів греків.

Ще ясніше виступає національно-церковний характер конфлікту у випадку обрання і поставлення митрополита Климента Смолятича. Розпочалось з конфлікту поміж митрополитом-греком Михаїлом і вел. кн. Всеволодом Олеговичем, в наслідок якого конфлікту митр. Михаїл залишив Київ і від'їхав до Царгороду. Два роки, від 1145 до 1147, не було в Києві митрополита. Коли, після смерті кн. Всеволода Олеговича, київський престіл заняв кн. Ізяслав II Мстиславович, він в церковній політиці пішов слідами Всеволода Олеговича, хоч Олеговичі чернігівські і Мономаховичі київські (Ізяслав Мстиславович був внуком Мономаха) дуже ворогували між собою. Очевидно, що в питанні церковному була спільна мова і поміж ворогуючими родами князів. Полагоджуючи справу очолення залишеної митр. Михаїлом Київської митрополичої катедри, вел. кн. Ізяслав II не звертається за виясненнями до Царгороду, а скликає у Києві р. 1147 собор єпископів, на якому і обирають більшістю голосів на митрополита Климента Смолятича. І було вимовним, що проти обрання і поставлення на митрополита Климента Смолятича без благословення патріярха були як раз єпископи греки — Ніфонт Новгородський, Мануїл Смоленський, Косма Полоцький: ясне свідцтво, що конфлікт був на тлі національно-церковному. Боротьба продовжувалась і далі, бо ж зарозумілі єпископи чужинці не визнавали обраного собором єпископів митрополита Климента, аж поки не скінчилось на тім, що Ізяслав II провідника цього розколу в Церкві, єпископа Ніфонта Новгородського, ув'язнив у Києво-Печерському монастирі, а тоді Мануїл, єп. Смоленський, і Косма, єп. Полоцький, втікли до Царгороду. Царгородський патріярх слав своїх митрополитів греків, не визнаючи Климента Смолятича та користаючи в данім випадку з міжусобної боротьби поміж Ізяславом II та Юрієм Довгоруким.

Врешті, коли на київському престолі був Ростислав Мстиславович (брат Ізяслава II, помер р. 1154), і помер р. 1162 митрополит Феодор, присланий з Царгороду, то Ростислав погодився тоді прийняти митрополита Климента, прохаючи благословення на це у патріярха, але патріярхія поспішила прислати митрополита грека Іоана IV. Розгніваний Ростислав Мстиславович мав заявити послові імператора, який приїхав з цим митрополитом: „Я цього митрополита за шану й ласку царську цим разом прийму, але як надалі патріярх, без відома нашого та нашого рішення, в противність правилам свв. апостолів, на Русь митрополита поставить, то не тільки не прийму, але й закон поставимо вічний, щоб обірали та поставляли єпископи руські з наказу великого князя”. Ці слова, які вкладає в уста Ростислава Мстиславовича літописець, були, можливо, найсильнішим висловом прагнення церковної незалежності, алеж, викликані наведеними обставинами, вони й залишились словами: жодного „закона вічного” про поставлення митрополита без благословення патріярха Царгородського (цебто про церковну автокефалію) так і не було прийнято; митрополити ж в дальшій історії нашої Церкви, після упадку Київської держави, були, як побачимо, і з чужинців, і з людей місцевих, але у великій більшості були з місцевих своїх людей.

Третій погляд де-яких істориків причину поставлення в митрополити Іларіона і Климента Смолятича вбачає в особистих відносинах поміж цими кандидатами на митрополичу катедру і великими князями, які їх протегували з огляду на особисті високі кваліфікації цих кандидатів, достойних стати кормчими церковного корабля на Русі. Дійсно, літописи високо оцінюють якості і моральні і освітні обох митрополитів-українців, єдиних в цю першу добу історії нашої Церкви. „Муж благ, книжен і постник”, — говорить літописець про священика села Берестова Іларіона, який перший викопав собі для подвигу молитовного печеру в горі, де потім виник Києво-Печерський монастир; про знаменитий твір митрополита Іларіона, його „Слово”, буде у нас мова в розділі про духовну освіту. Про митрополита Климента Смолятича літописи також свідчать: „Черноризець схимник, і бисть книжник і філософ, якого же не бяшетъ в Руській землі”.

На нашу думку, третій погляд щодо мотивів, якими керувались представники державної влади на Україні-Русі в домаганнях мати на митрополичій катедрі в Києві місцевих кандидатів, легко поєднати з другим. Бо засадниче питання, — хто на чолі Рідної Церкви, як митрополит її, краще може послужити для добра й розвитку церковного життя: чужинець, чи син свого народу, присланий з другої землі і пастві незнаний, чи достойний вибранець на місці, — знаходить відповідь і скріплення домагань мати митрополитами своїх вибранців в прикладах історичних осіб на митрополичих катедрах, митрополитів Іларіона і Климента Смолятича, людей високих якостей, задля яких вел. князі Ярослав Мудрий і Ізяслав II

не вагались вступити в конфлікти з Царгородською патріархією. Ці приклади свідчили про такий зріст духовної освіти, культури, взагалі духово-християнського життя, при якому Українська земля мала вже своїх достойних кандидатів на високі церковні становища і не потребувала митрополитів-чужинців з Греції, під претекстом, що ви, мовляв, не маєте своїх освічених людей.

4. „Номоканон” на Русі і початки національного церковного права. Права Київських митрополитів. Церковні собори.

У внутрішньому своєму управлінні Українська Православна Церква, від самого початку її, керувалась, як і кожна помісна церква, найперше загальними для всієї Вселенської Православної Церкви церковними законами, або т. зв. канонами, обов'язковими для всіх помісних православних церков. Збірник цих канонів звався „Номоканон”, бо в ньому містились не тільки церковні правила („канони”), а й державні греко-візантійські відносно Церкви закони („номос” - закон). „Номоканон” рано pojavився у нас, хоч і не в повній редакції, в перекладі на словянську мову, зробленим, можливо, ще словянським первоучителем св. Мефодієм, в час прийняття християнства в 9-му віці моравами і болгарами.

Але, крім загальних церковних канонів, появляються у нас, як і в кожній помісній церкві, місцеві церковні та державні у відношенні до Церкви закони та звичаї, які утворюють т. зв. місцеве, „національне церковне право”. Ця місцева національно-церковна правотворчість, не суперечачи догматично-канонічним засадам церковного правопорядку, встановленим в канонічному кодексі Східної Православної Церкви, викликається і відповідає місцевим особливостям, характеру, обставинам державного й суспільного життя народу. Таким місцевим церковним правом явились у нас церковні устави з ім'ям Володимира Великого і Ярослава Мудрого, про які ще буде мова далі, а також церковно-уставні грамоти окремих удільних князів, дані для єпископій в їх уділах.

Церковні історики — митрополит Макарій (Булгаков) і митрополит Євгеній (Болховитинов), признаючи митрополита-грека Михайла за першого митрополита Київського, припускали, що він міг бути тільки місцевим Київським митрополитом, тобто без очолення ще цілої церковної області — Київської митрополії, організація якої наступила при слідуючому Київському митрополиті Леонтії. Митрополит Леонтій був тоді, згідно з цим припущенням, першим головою єпископів Київської митрополії, і при ньому християнська Русь уперше поділена була на єпархії. В безсумнівних джерелах історичних бачимо Київських митрополитів, як тільки правних вже „митрополитів області”, що користають з прав, наданих таким митрополитам прав. 34 св. апостолів.

Так, Київські митрополити мали право: 1) утворювати єпископські катедри; 2) висвячувати єпископів; 3) скликувати єпископів на собори і головувати на тих соборах; 4) викликувати окре-

мих єпископів до себе для „розсуду про святительські діла”; 5) судити єпископів по обвинувачуваннях, які на них поступили, причому суд переводиться і разом з собором єпископів, і особисто самим митрополитом (в справах менш важливих); 6) оподатковувати усі єпархії митрополії грошовими даями, не враховуючи т. зв. „місячного суду”, під чим розумілось право в'їзду в єпархії для переведення впродовж місяця церковного суду з оплатою судового мита; 7) керувати, в розумінні вищого нагляду, і візитувати всі єпархії митрополії, бо ж митрополит вважався „загальним пастирем” всієї руської землі.

Що власне дали в ділянці церковного управління митрополити-греки за 250 років адміністрації їх на Київській митрополічій катедрі, трудно судити, бо відомостей про їх адміністративну діяльність майже не заховалось в наших пам'ятках, крім незначних випадків церковного суду над єпископами.

Церковні собори єпископів цілої митрополії відбувались, але не видно, щоб вони відбувались регулярно, щороку, як наказують канони. Скликувались вони в міру потреби, як про це свідчить митрополит Іоан II (1077-1089), скаржачись в своїм „Правилі” на те, що єпископи ухиляються від відвідування таких нарочито скликаних соборів. Причиною було не ігнорування соборної засади в церковному управлінні, а велика віддаль єпархій від Києва.

Взагалі ж у добу до-татарську, за словами історика, „митрополити-греки, тримаючись кращих звичаїв своєї батьківщини, і без регулярних соборів в певній мірі додержували духа колегіальності і братерства між єпископами та духа порадиливості в церковній адміністрації; але, після перенесення митрополічної катедри до Москви, за інших людей та за інших впливів, почався той дух роз'єднання та розбрату, що його б могли припинити тільки церковні собори: коли б Москва наслідувала від Києва звичай щорічно радитися в справах церковних, то чи-мало доброго надумала б вона на користь Церкви” (Є. Голубінський).

5. Єпархії і єпископи. Єпархіяльне управління, єпархіяльні пастирські собори.

Єпископські перші катедри були в нашій Церкві скоро по хрещенні, приблизно р. 991. Скільки було єпископських кафедр і єпархій утворено за князя Володимира Великого, точно встановити трудно. Безсумнівним являється утворення за його часів, oprіч митрополічної Київської, ще п'ятьох єпархій: Чернігівська, Білгородська (в 15 мил. від Києва), Володимиро-Волинська (до неї входила тоді й Галичина до Карпатських гір), Новгородська і Ростовська. Можливо, що при ньому ж відкриті були ще єпархії Туровська, Полоцька і Тмутараканська (припинила своє існування, разом з самим князівством, в кінці XI віку). Після князя Володимира Великого за часів до-татарських були ще утворені єпархії Переяславська і Юр'ївська (Юр'їв на

річці Росі, південна Київщина) — за часів кн. Ярослава Мудрого; Смоленська (р. 1137), Галицька (до 1167 р.), Рязанська (до 1207 р.), Володимиро-Кляземська (Суздальська - р. 1214), Перемишльська (р. 1220) і Угрівська (на північний схід від Холма). Як бачимо, єпархій Київської митрополії було перед татарською навалою 16; обіймали вони не тільки землі, заселені українсько-словянськими племенами. Етнографічно українських єпархій було властиво 10. Єпархії були обширні по своїх просторах з рідким тоді населенням, а межами своїми відповідали вони в основному князівським уділам, по стольних містах яких були єпископські катедри.

Перші єпископи у нас були з греків, але скоро почали ставити єпархіяльних єпископів і з місцевих людей. Найбільше кандидатів на єпископські катедри давали з другої половини XI віку засновані у нас монастирі, особливо ж монастир Києво-Печерський, який за часи до-татарські дав до 50 єпископів з своїх ченців.

Кандидати на єпископські катедри, після охрещення України-Руси, обірались собором єпископів під проводом митрополита, за дозволом великого князя. Але потім широко розвинувся звичай, що на вільну єпископську катедру обірав кандидата місцевий князь разом з іншими представниками церковної громади та посилав до Київського митрополита на посвячення. Звичай цей знайшов вираз у твердженнях давніх наших літописів, що „недостойно наскакувати на святительський чин, тільки кого Бог покличе, князь захоче та люди”. І князі, як, напр., Всеволод III, казали митрополитові, коли він прислав єпископа від себе: „Не вибрали його люди землі нашої” (1187 р.). В зв'язку з виборами єпископів на катедри князем з церковною громадою, давня наша Церква не знала зовсім звичаю переміщення єпископів з катедри на катедру.

Єпископи управляли єпархіями за допомогою катедральних клиросів, під якими треба розуміти адміністративно-судові колегіяльні установи при єпископі з пресвітерів. Крім клиросів, були ще намісники єпископів, які в окремих областях, а іноді і при самому єпископі, були заступниками єпископів та їх помічниками в адмініструванні, маючи при собі в окремих більших округах теж клироси; на всіх цих становищах в єпархіяльному управлінні були особи духовні. Врешті були ще т. зв. десятильники, — як думають, — з осіб світських, — урядовці, першим обов'язком яких було збирати „десятину” з населення єпархії, встановлену державною владою на утримання єпископії.

З далекої старовини в житті Української Церкви йдуть спогади про єпархіяльні пастирські собори, що відбувались звичайно в неділю першого тижня Великого посту, чому й неділя ця називається „сборною” (соборною). В найдавнішому архиєрейському „світку” (XIII віку) з наукою до новопоставленого ієрея говориться про обов'язок священика з'являтися на єпархіяльний собор для науки духовенству від єпархіяльного єпископа щодо виконувannya духовенством пастирських обов'язків.

РОЗД. III. ВЗАЄМВІДНОСИНИ ПОМІЖ ЦЕРКВОЮ І ДЕРЖАВНОЮ ВЛАДОЮ.

Раніше було сказано, що князь Володимир Великий, хрестивши Україну-Русь, чинив те не тільки як рівноапостольний, але і як великий державний муж. Християнство появилось у нас як державна релігія, що мала увести український народ в сім'ю культурних християнських народів, а одночасно й скріпити через Церкву авторитет державної княжої влади. З такого походження у нас християнства виникли й взаємовідносини на довгий час поміж Церквою і державною владою.

1. Система симфонії або гармонії поміж Церквою і Державою на Україні-Русі.

В церковній правосвідомості християнського Сходу від початків історичного існування Церкви Христової бачимо цілком позитивне ставлення до держави, в основу якого покладена була ідея навіть союзу Церкви і Держави в боротьбі зо злом в світі і в ділі людського спасіння. Ідея такого союзу розвинена була вже в апостольських посланнях (Римл. XIII, 1-7; 1 Тим. II, 13-17), не дивлячись на те, що тоді державна влада була поганська і почала переслідування християн від розп'яття на хресті Самого Христа, Сина Божого (Пілат). І в часах після-апостольських, коли Церква кров'ю витікала своїх мучеників при імператорах-язичниках, ця ідея союзу не слабла і вже повну святкувала перемогу, коли дочекалась імператора-християнина, Константина Великого, який був Церквою признаний Рівноапостольним.

Союз Церкви і Держави в ідеальному його розумінні був названий в науці Церковного права Східньої Православної Церкви „системою симфонії”, або гармонії, згоди поміж Церквою і Державою. В кодексі імператора Юстиніяна I (VI в.) ця система формульована так: „Церква і Держава — це два божественних дара людству, два порядки речей, що виникають з одного джерела — з волі Божої, що їх встановила. Слухняні волі Божій, ці два порядки повинні бути в повній згоді (грецьке „симфонії”) поміж собою. Церква відає ділами божественними, небесними, Держава — людськими, земними. В той же час Держава всемірно піклується про охорону церковних догматів і чести священства, а священство, разом з державою, скеровує все суспільне життя по путях, угодних Богові” (Новела VI).

Очевидна річ, що симфонія у взаємовідносинах поміж Церквою і Державою, як вона розумілась свв. апостолами, отцями і учителями Церкви, являється в православній християнській науці одним з ідеалів, як і взагалі моральна наука християнства є ідеал, до якого то наближаються люди, то від нього віддаляються. Говоримо про це все з огляду на те, що католицькі історики, негуючи православну ідеологію симфонії поміж Церквою і Держа-

вою, бачать в історії Візантійського Сходу і взагалі в історії Православ'я цезаропапизм, як єдину систему відносин поміж Церквою і Державою, при якій Церква підпорядкована державній владі та їй улягає. На ділі цезаропапизм ніколи не був наукою Православної Церкви, а тільки, — як рівно ж і папо-цезаризм на Заході, — відступленням від апостольської і святоотецької ідеї церковно-державної симфонії, при якій „царство і священство однодумні і згідні поміж собою”.

Можливо, що в історії Греко-Візантійського церковного сходу більш було відступлень, ніж наближень до ідеалу симфонії (в часах особливо аріянства, монофізитства, іконоборства), але ж Церква і на соборах і в особах великих отців та учителів Церкви достойно боролась, а не улягала імператорам, що впадали в ересь і державним апаратом підтримували еретиків і ересь. Коли після доби Вселенських соборів почали повставати на Сході національні молоді церкви, то вони наслідували православну систему симфонії відносин поміж Церквою і Державою, і, по признанню істориків, наближались до її ідеалу з більшим успіхом, ніж то було в самій Візантії.

Якраз наша Українська Церква від організації її при кн. Володимирі Великому, через усю першу добу її історії, являється яскравим прикладом застосування системи симфонії, союзу поміж державною і церковною владою для добра народу. Думаємо, що при всьому бажанні довести помилку кн. Володимира в прийнятті ним християнства з Царгороду, а не з Риму, ніхто не відважиться доводити, що в числі „гріхів” зі Сходу був занесений до нас і „цезаро-папизм”. Бо такого на Україні-Русі не було, як не було, очевидно, і папо-цезаризму.

Наші князі не були „цезаропапистами”. Починаючи від св. князя Володимира, вони не втручались в чисто релігійні справи Церкви, в справи віри; не засвоювали самі собі, як їм і не надавали, атрибутів „священства”; не називались і „загальними єпископами”, як те траплялось у Візантії. Вплив на церковні справи й життя та ролі Церкви в державі вони мали, але не в характері залежності і підпорядкування Церкви державі, а в дусі, як вище сказано, союзу й гармонії поміж ними.

Самий державний устрій на Україні-Русі не сприяв „цезаропапизмові”, бо ж Україна-Русь не була абсолютною монархією, як Візантія, а мала удільно-вечеву систему державного ладу, при якій не Церква, що була одною в цілій державі з одним Київським митрополитом на чолі, попадала б в залежність від князя того чи іншого уділу, а скорше князь потребував підтримки Церкви, особливо в разі наближення ієрархії й духовенства до земського віча та їхніх впливів там.

2. Сприяння Держави в праці Церкви по християнізації народу. „Церковні Устави” князів Володимира Великого і Ярослава Мудрого. Церковно-уставні грамоти удільних князів.

Держава була опорою Церкви; під її опікою Церква розпочала велику роботу християнізації України-Руси в міру своїх духовних і матеріальних можливостей. Митрополит Іларіон в своєму знаменитому „Слові про закон і благодать”, порівнюючи Володимира Великого з імператором Константином Рівноапостольним, каже, що Константин „з святыми отцями Нікейського собору поклав закон людям”, а Володимир, „збіраючися часто з новими отцями, нашими єпископами, з великою покорою нараджувався з ними, як уставити цей закон між людьми, що недавно пізнали Господа”. Ці слова першого митрополита-українця так яскраво характеризують відносини поміж Церквою і державною владою у нас, як відносини гармонії поміж ними, в свідомості значіння Церкви для Держави і Держави для Церкви.

Найдавніші „церковні устави”, зв’язані з іменами князів Володимира Великого та Ярослава Мудрого, як чинне протягом довгого часу місцеве церковне право нашої Церкви, говорять, найперше, про доручення Церкві державною владою ряду **судових справ в цілях релігійно-морального виховання новоохрещеного народу**. Встановленому „Церковним Уставом кн. Володимира” церковному суду стали підлягати шлюбні й родинні справи, в цілі виховання належних моральних понять про християнську родину та моральні відносини поміж її членами; підлягали далі справи охорони чистоти віри, моралі в громадянстві та пошани до церковних святинь. В цих справах церковному судові підлягала вся людність держави.

Заслугує на увагу, що наша Церква, одержавши від державної влади широкі судові уповноваження по боротьбі з ересями, рештками поганства, ідоольського служення, чародійством і т. д., користала з цих своїх уповноважень дуже помірковано, „зважаючи ті труднощі, — за словами історика, — з якими малокультурний народ міг сприймати догми християнства” (проф. Довнар-Запольський). Цей історичний факт треба порівняти з тим, теж історичним фактом, що на католицькому Заході в ці середньовічні часи провадились безконечні судові процеси проти еретиків та всяких чародіїв (особливо „відьом”), яких масово карали смертю, найчастіше через спалення на вогнищах; страти яких еретиків та чародіїв у нас були виключними поодинокими випадками.

Були, далі, категорії людей, суд над якими у **всіх справах** державна влада віддала Церкві. Це — **люди церковні**: „ігумен, священник, диякон і хто в клиросі, чернець, черниця, проскурниця, попадя, попович”; люди „богадільні”: сліпці, каліки, задушні (це віддані на церкву чи на монастир на „спомин душі”), прощеники або чудесно цілені і т. п. До „церковних людей” відносились та-

кож так звані „ізгої“, — це люди, що могли походити з різних станів, а були, з тих чи інших обставин, викинуті з того роду занять, які по їх походженню були для них звичайними. Напр.: попівський син, що не навчився грамоти, а тому не міг служити Церкві; княжич, що його батько помер, не зайнявши того чи іншого княжого столу; купець, що став банкрутом; холоп, що викупився з неволі, а не мав ще варстату праці, і т. п. Цими „ізгоями“ опікувалась Церква, підшукуючи для них працю, садовлячи їх на своїх церковних ґрунтах і т. п.

У зв'язку з віддачею „богадільних“ людей в завідування Церкви стоїть доручення „Церковним Уставом кн. Володимира“ Церкві ж різних добродійних установ, як шпиталі, притулки для старців, сліпих, калік. Нехай ці установи ширяться вже пізніше, але важно, що державне законодавство вже від початку визнає у першу чергу за Церквою діла християнського милосердя.

Церковний устав, зв'язаний з ім'ям кн. Ярослава Мудрого, так зв. „Свиток Ярославль“, доповнює „Церковний Устав кн. Володимира“ тим, що по справах судових—шлюбних, родинних, в охороні чистоти віри — встановлює точні кари. Кари ці пройнято людським характером: коли по грецькому „Номоканону“ за ті ж злочини накладались кари суворі тілесні, включно до кари смертю, у нас були по „Свитку Ярославлю“ встановлені кари грошеві — „віри і продажі“, в залежності від самого злочину та стану злочинця, як і потерпілого, на взірець світського законодавства в „Руській Правді“ кн. Ярослава Мудрого.

Визнаючи за Церквою таку поважну роллю в державному і суспільному житті, державна влада, як видно з „Церковного Устава кн. Володимира“, дбала про матеріальні засоби для Церкви і духовенства, приділяючи десятю частину в їх користь від княжого майна і прибутків, зібраних містами, та десятину від торгового мита. Духовенство було звільнено від всякої військової служби.

Поруч з церковним законодавством великих князів, мало місце й унормування правними актами положення наших єпископів в окремих удільних князівствах. Т. зв. „Церковно-установні грамоти“ удільних князів, хоч і мало заховалось їх від того часу, свідчать, що по уділах князі, беручи собі за взірець великокняже церковне законодавство, так само встановлювали десятину на удержання єпископів, віддавали церковному судові шлюбні і взагалі родинні справи і судові прибутки від них, як і справи „єретицькі (образа релігії християнської, особливо справи „чарування“) та визнавали підсудність єпископові у всіх справах т. зв. „церковних людей“.

3. Моральний вплив Церкви на державну владу.

Маючи над собою впродовж усієї першої доби своєї історії державну опіку, Українська Церква, з свого боку, дбала про піднесення авторитету державної влади в народі та про моральний вплив

на саму державну владу християнських ідеалів. Літопис заховав нам слова одного з митрополитів Київському князю: „Княже, ми поставлені в руській землі від Бога стримувати вас від кровопролиття”. В добу удільних князів, коли міжусобиці князів знесилювали Київську державу і вели її до загибелі, митрополит і єпископи часто виступали миротворцями. „Молимо тебе, княже, і братів твоїх, — не можете погубити руської землі; якщо будете воювати між собою, то погани радітимуть і візьмуть землю вашу, яку придбали діди і батьки ваші трудами великими і хоробрістю”, — так звертався, за свідомством літописця, до князя Володимира Мономаха митрополит Николай.

Можливо, що політичне значення Церкви в Київській державі найбільше якраз в тім полягало, що при роздробленні, після смерті Ярослава Мудрого, держави на удільні князівства, Церква з митрополитом її, як Головою в Києві, єдиним на увесь словянський схід, — духовно об'єднувала людність князівств і землі в одну цілість, бо ж всі єпархії земель залежали від Київського митрополита і тягнули до митрополичої катедри і митрополита в Києві. Це розуміння політично-об'єднуючого значення Церкви і митрополита її яскраво виступить в слідуючій добі історії нашої Церкви в боротьбі державних урядів за митрополичу катедру і місце її осідку.

Релігійно-моральний вплив Церкви на окремих з наших князів дуже яскраво позначився в образі ідеального князя, як державного правителя, що його змалював Володимир Мономах в „Поученні дітям” (про твір цей буде мова в іншому розділі); цей образ князя-християнина і патріота був наслідком християнського світогляду Володимира Мономаха.

Посередництво і участь Церкви в актах державного значення стверджується численними фактами. Митрополити в Києві скликували, бувало, віча і брали в них участь. Літописи дуже мало розповідають про вічеві зібрання в Києві, але якраз під р. 1147, коли на катедрі Київській був митрополит-українець Климент Смолятич, маємо в літопису оповідання, з якого видно ролю митрополита в переведенні вічевих зібрань. Князь Ізяслав II Мстиславович, супроти бажань киян, які були проти боротьби Мономаховичів між собою, виступив в похід на дядька свого кн. Юрія Довгорукого (молодший син Володимира Мономаха), заключивши при цьому союз з князями Чернігівськими Олеговичами, Києву завжди нелюбими за їх „крамолу”. Дійсно, вже скоро в поході Ізяслав дізнається, що Олеговичі його зрадили і переговорюють з кн. Юрієм. Тоді Ізяслав посилає двох мужів до Києва з дорученням до залишеного ним в Києві брата Володимира й до митрополита Климента. Від імени Ізяслава прислани сказали Володимирі: „Брате, поїдь до митрополита і скличте всіх киян, щоб ці мужі розповіли про обман Олеговичів”. І Володимир поїхав до митрополита Климента, і вони скликали віче. Зібрався на-

род перед храмом св. Софії, де посідали на площі, а посланці розпочали мову словами: „Цілував тебе брат, а митрополитові кланявся і Лазаря (тисяцького) цілував і всіх київляни” . . . І віче ухвалило йти навіть і „з дітьми, як хоче князь”, на Чернігів, на Олегівичів-зрадників.

Договорні взаємні грамоти князі потверджували звичайно цілуванням хреста з рук митрополита чи єпископів; звідсіть і назва грамот цих „хресними”. Бували випадки, що князь мусів виступити збройно, зв’язаний хресною обітницею допомогти другому, але його гріх порушення хресного цілування брали представники Церкви на себе, аби тільки не ширитись міжусобиця. „На нас нехай буде той гріх, сотвори мир”, — казав собор ієрейський м. Києва великому князю Мстиславу (синові Мономаха).

На великих з’їздах князів, де укладались договори особливого значення, вважалась необхідною присутність митрополита з єпископами та ігуменами, як свідками непорушності зобов’язань. Було також у звичаї під час важливих переговорів князів звертатися за посередництвом до митрополита чи до єпископів; єпископи бували тоді й послами від князів. Володимир Мономах писав у листі до князя Чернігівського, що коли той почне клястися Богові і до нього добре серце мати, нехай напише грамоту по правді, пославши посла або єпископа . . .

Ця поважна роль Церкви в ділах державних не обмежувалась участю в них тільки ієрархії церковної; є чимало літописних свідочств, що таку ж роль відігравали й священники, які часто були при князівських дворах дорадниками та брали також уділ як послы у зносинах князів. Виникало це, очевидно, не тільки з поваги до авторитету Церкви, але й тому, що духовенство було в столиці й по містах найосвіченішим. Без сумніву, о. о. духовні були посередниками і в справах приватних, коли зобіжені князем, чи на кого розгнівався князь, звертались до митрополита, єпископів, ігуменів за „печалуванням” за них перед державною владою.

РОЗД. IV. ВПЛИВ ЦЕРКВИ НА СУСПІЛЬНЕ ЖИТТЯ. ХРИСТИЯНСЬКЕ ЖИТТЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ. МОНАСТИРІ.

Державна влада українського народу, впроваджуючи християнство, як державну релігію, дала Церкві широку свободу і широкі можливості для релігійно-морального впливу в суспільстві в цілях християнського перевиховання новоохрещеного народу. Оскільки ж в цю добу своєї історії Українська Церква могла здійснити своє покликання — перевиховання в моральному відношенні громадянства і цілого народу? В якій мірі християнські ідеали любови, милосердя, чистоти та інших християнських чеснот, сполучених з побожністю, проїмали й змінювали тодішнє наше суспільне життя?

Відповідь на такі питання не є легкою. Оцінка морального стану суспільства народу в ту чи іншу добу завжди має небезпеку ухилитись від історичної правди. Навіть, коли не бракує історичних пам'яток, які свідчили б про моральний рівень життя в ті чи інші часи, не слід забувати, користаючи з них, що люди мають нахил сучасність малювати більш темними фарбами, а минуле ідеалізувати. Тому і в оцінці християнського життя українського народу в ту давню добу історик краще поступить, коли вкаже на безсумнівні позитивні явища, які повстали в суспільстві під благодійним впливом Христової Церкви, замість зображення „диких звичаїв”, жорстокосердя міжусобиць, розбишацтва, піяцтва, поганських розваг і т. п., чого теж не бракло, але з чим Церква неспинно боролась.

1. Вплив Церкви на долю невольників. Християнізація родинних відносин.

Посеред позитивних впливів Церкви на релігійно-моральний стан наших прадідів треба вказати найперше на ступневу зміну відношення в Україні-Русі до невольників. Відомо, що християнство у цілому світі вплинуло своєю моральною наукою на покращання долі невольників, а далі й на знищення інституту рабства. Невільництво було поширене в Україні-Русі. Невільники, які добувались найбільше нападами на сусідні країни та полоненими під час воєн, були предметом експлуатації в господарствах князів і бояр та предметом торгівлі. Невільник був власністю його пана, річ, а не особа. Під впливом Церкви, вже „Руська Правда” де-що обмежує сваволлю власників до рабів.

Церква в своїх проповідях ширила погляд, що невольник, „холоп” — теж людина рівновартісна перед Богом, шлюб невольника є священним союзом, як і вільного, „гнів на рабів” матиме кару посмертну, бо той, хто мучає „челядь свою голодом і ранами”, є все рівно, що „невірний і єретик”. Так в громадській свідомості ставало „гріхом” нелюдське обходження з холопами; цей гріх, зособливо ж вбивство невольника, карався церковними карами (сепітиміями). Сама Церква давала світському громадянству приклад людяного відношення до невольників і самого інституту невольництва, бо в ній не було „холопів”. Церква не гнушалась приймати в склад клиру невольників, але через це саме невольник, по висвяченні його на духовного, ставав по закону вільним. Перед землеволодцями, які мали невольників, а проймались християнською наукою і прикладом Церкви, розвинувся побожний звичай перед смертю, по „духовним”, відпускати своїх рабів на волю або завіщати їх Церкві на поминки „по душі”; такі невольники, подаровані Церкві, вже не були „речами”, а оселялись звичайно Церквою на її землях і частинно працювали на користь Церкви.

Церква мала вплив на зміну понять про родину і родинні від-

посини. Викорінюється поволі в побутовому житті многоженство, поганські звичаї крадіжки („умикання”) та купівлі жінок, про які в народньому весільному обряді залишаються тільки символи-спогоди. Невпорядковані шлюбні відносини ставали, через освячення і скріплення церковним вінчанням, союзом чоловіка й жінки по кінець життя їх, благословленим Церквою. Положення жінки в українській родині стає положенням „дружини”, а не раби. Очевидно, що приходить це не відразу, але нема сумніву, що загально відоме, порівнюючи з другими народами, **високе становище жінки** в українському народі є вислідом не тільки свободолюбності в характері народу, але й тої людяності, яку проповідувала в родинних відносинах наша Церква.

Боротьлась Церква й з другими неморальними звичаями, що вкоренились за поганського побуту, як, напр., звичай кровної пімсти, на зміну якої повинен був прийти в потрібних випадках княжий суд; законодатними постановами при синах кн. Ярослав в XI в. ця заміна дійсно була переведена.

2. Християнська доброчинність під впливом Церкви.

Доброчинність, основана на заповідях християнського милосердя, без сумніву широко була розвищена з прийняттям християнства у нас. Недаром в склад „церковних” людей входили по державних законах не тільки члени клиру та їхні родини, але й т. зв. люди „богадільні” та „ізгої”. Церква опікувала й годувала тих, хто сам не міг себе прогодувати: жебраків, бідних, хворих. Церква давала захист і притулок „ізгоям”, що з тих чи інших причин позбавлялись захисту світських громад чи союзів. І хто б не був чоловік, Церква дивилась на нього по-християнськи, як на людину вільну, як на людину потребуєщу милосердя. Так Церква й тут давала приклад людяного відношення до всіх немічних і беззахисних.

Сам Хреститель України-Руси кн. Володимир залишив по собі пам'ять великого доброчинця. Бо ж пізніший літописець запісав на сторінки літопису, що князь „наказав усякому жебракові і вбогому приходити до княжого двору і одержувати всяку потребу”... Для тих же, хто зза педуги чи немочі не міг дістатися до княжого двору, наказав спорядити вози зо всякою їжею й питтям, розвозити по місті й питати: „Де тут хворий і жебрак, що не може ходити?” І роздавали таким на потребу.

Окрім милостині, дуже був поширений в ті давні часи звичай впорядковувати обіди для бідних, чи то в свята, чи з нагоди яких подій в родинному житті, тоді, коли запрошувались і інші гості. На підкреслення заслугує, що ці обіди для жебраків і бідних видавались не де-будь на кухнях, а там же і так же, як гостям. Бо було побожне вірування, основане на Євангелії (Матф. XXV, 34-40), що серед вбогих є присутнім Сам Христос. Про такі трапези для жебраків, разом з митрополитом, духовенством, бояра-

ми і всіма своїми мужами, що впоряджував ці трапези князь Володимир Великий, оповідає в життєписі князя чернець Яків.

Бувало, що біля церков і монастирів оселялись в ті часи жебраки, одержуючи в користування церковні або монастирські земельні ґрунти, на яких ставили й свої хатинки. Так Церква в ту добу „давала світському громадянству приклад нового, крапцого й гуманного устрою, при якому могли знаходити собі захист усі незаможні й беззахисні; вплив Церкви обіймав усі сторони суспільного устрою й був добродійним однаково як для політичної діяльності князів, так і в приватному житті кожної родини” (проф. Платонів).

3. Високі приклади окремих осіб — прославлених святих і світлич постатей.

Впливаючи на перевиховання й виховання в християнському дусі суспільств, народу, його понять, почувань, звичаїв, Церква чинила це, очевидно, перевиховуючи й виховуючи окремі особи, які в свою чергу впливали на піднесення морального рівня громадянства. Очевидна річ, що тут не може бути мови про загальне перевиховання осіб, як про масове явище, бо процес такого звершення особи людської йде віками, зазнає й доби упадку, — тому історія церковна, як і історія загальна, захоче звичайно ряд імен святих, подвижників, світлич постатей.

В першу добу історії нашої Церкви прославились як святі — княгиня **Ольга**, князь **Володимир Великий**; про них і про канонізацію їх ми говорили вже раніше. Сини св. кн. Володимира, князі **Борис і Гліб** (у св. хрещенні Роман і Давид), були замучені старшим братом Святополком, прозваним в народі Окаяним, який єдність влади в державі, після смерті батька кн. Володимира, хотів повернути фізичним нищенням своїх братів. Св. Борис вбитий був, з наказу Святополка, р. 1015 на р. Альті, біля Переяслава; св. Гліб на березі р. Смядний, біля Смоленська, того ж року 1015. Св. князі страстотерпці Борис і Гліб були першими прославленими українськими святими, бо канонізація їх наступила вже р. 1021 при освяченні церкви на їх пошану 6 серпня того року; св. пам'ять їх тепер святкується 6 серпня*).

Преподобні Антоній і Феодосій Печерські, основники спільно-життєвого чернечого життя в Україні-Русі, були прославлені як святі — преп. Антоній між другою чвертю XII і першою чвертю XIII вв., преп. Феодосій в р. 1108; про боговгодне життя і діяльність їх буде мова далі. Препод. **Варлаам, ігумен Печерський**, був першим ігуменом Печерського монастиря, поставленим для братії преп. Антонієм; при ньому була поставлена перша зовнішня церковка в Печерському монастирі на честь Успіння Пресвятої Богородиці. Коли вел. кн. Ізяслав I побудував в Києві Дмитриев-

*) Дні церковного календаря скрізь подіємо далі за новим стилем.

ський монастир, преп. Варлаам став ігуменом цього монастиря; ходив на прощу до Єрусалиму й Царгороду. Повертаючись з прощі по монастирях, занедужав і упокоївся р. 1065 в Успенському Святогорському монастирі під Володимиром Волинським; мощі його були перенесені до Печерського монастиря; св. пам'ять преп.: Варлаама Печерського святкується Церквою 2 грудня.

Св. Леонтій, єпископ Ростовський, родом киянин, з юних років подвижник Київсько-Печерського монастиря, р. 1051 висвячений в єпископа Ростовського, проповідував віру Христову перед поган Ростовської області. Вигнаний з міста Ростова поганями, побудував за містом церковку в ім'я архангела Михаїла, в якій вчив віри дітей і молодь, залишивши закореніле в поганстві старше покоління. Трохи не був забитий поганями (див. про це вище — „Проповідь і ширення християнства з Києва”), після чого „обходив міста і села, руйнував ідолів, хрестив тих, хто приймав святу віру”. Тоді в Ростовській землі „почав відходити морок ідолський, а засяяло світло благовірря”. Апостольський подвиг св. Леонтія скінчився одначе мученицькою смертю від руки поган р. 1073. Мощі св. Леонтія були знайдені нетлінними (зо свитком в руці, на якому були написані імена висвячених ним священників і дияконів), при виготовленні фундаменту для нового собору в Ростові в р. 1164 і прославились чудесами. Пам'ять св. Леонтія святкується Церквою 5 червня.

Св. Стефан, єпископ Володимиро-Волинський, походив з боярського роду. Чернечий подвиг в Київсько-Печерському монастирі проходив під безпосереднім керівництвом преп. Феодосія Печерського, будучи „доместиком”, або церковним уставщиком. Перед смертю преп. Феодосія сама братія просила його: „Стефан достойний бути по тобі ігуменом, Стефан нехай буде нам ігуменом!” І преп. Феодосій благословив свого улюбленого ученика взяти подвиг ігуменства. За ігуменства Стефана докінчена була будовою Велика церква Успіння Божої Матері в монастирі, збудовані нові будинки монастиря, в які переселилась братія, мало залишивши в старому монастирі ценців; там ховали по звичаю померлих з братії. Але ворог спасіння людського посіяв і тут незгоду, коли в де-яких посеред братії підняв смуту і непослух ігуменом, в наслідок чого преп. Стефан залишив Печерський монастир і недалеко, над р. Кловом, на пожертви духовних синів своїх і преп. Феодосія — бояр і вельмож, побудував новий Влахернський Кловський монастир. Підіймаючись в боговгодному житті особисто й цілого монастиря від сили в силу, преп. Стефан став відомим з цього життя по далеких країнах, і тому, коли помер єпископ у Володимирі Волинському, тоді там вибрали на архиєрейську Володимиро-Волинську катедру р. 1091 преп. Стефана, який і висвячений був в єпископи Київським митрополитом Іоаном. Упокоївся преп. Стефан 10 травня р. 1094, в який день встановлена Церквою і пам'ять його.

Преп. Нестор Літописець, київлянин родом, від 17 років чернець Печерського монастиря при преп. Феодосії; при ігумені преп. Стефані висвячений був в ієродиякона. Вславився своїми чернечими подвигами смирення, посту, здержливости, послуху. Ним, з доручення собору братії монастиря, були викопані мощі преп. Феодосія. Був одним з перших наших літописців; написав також життя благов. кнн. Бориса і Гліба. Помер в глибокій старості, біля 1114 р. Церква поминає преп. Нестора Літописця 9 листопада.

Св. Амфілохій, єпископ Володимиро-Волинський, був поставлений на єпископську катедру р. 1105. Зміцнював віру християнську, боровся з двоєвір'ям; під старість відійшов до Києво-Печерського монастиря, де й упокоївся р. 1122.

З ченців Печерського монастиря прославлені святими також — преп. **Агапит Печерський**, що лікував травами безкоштовно недужих, помер року 1095; преподобні іконописці Печерські **Григорій** (помер р. 1105, пам'ять його 21 серпня) і **Алипій** (помер р. 1114, пам'ять його 30 серпня); преп. **Полікарп, архимандрит Печерський**, мудро керував монастирем, переносячи немало скорбот, помер в глибокій старості р. 1182. Пам'ять його святкується 6 серпня. Прославлено ще багато ченців, про подвиги яких списано **єпископом Симоном**, теж ченцем Печерського монастиря, в листі до ченця Полікарпа на початку XIII в. Ті оповідання єпископа Симона склались на першу частину Києво-Печерського Патерики.

З благовірних князів цієї доби, канонізованих Церквою в різні часи, згадаємо ще слідуючих. Благ. великий **князь Мстислав**, старший син Володимира Мономаха, відрізнявся побожністю, будував церкви; в Києві, де став великим князем від 1125 р., побудував Федоровський монастир. Помер 28 квітня 1132 р., — в цей день святкується Церквою і його пам'ять.

Преп. **Никола Святоша**, князь Луцький і Чернігівський, залишив р. 1107 княжіння й родину та прийняв постриг в Печерському монастирі. В монастирі працював як звичайний послушник — в кухні, колов дрова, носив їх з Дніпрових берегів, був сторожем при брамі і т. п. Брати його, князі Ізяслав і Володимир (сини Давида Святославовича Чернігівського) молили його злишити тяжку й брудну роботу, але він далі проходив чернечий послух. Ігумен благословив йому потім перебувати в „безмолві“, в повній тиші, на самоті, в окремій келії, постом і молитвою працюючи для Господа. На монастирських воротах побудував преп. Святоша Троїцьку церкву і шпиталь з Миколаївською церквою. 17 років подвизався в монастирі преподобний князь, а перед його кончиною праведною майже цілий Київ ішов попросити блаженного князя. Упокоївся св. Никола Святоша 27 жовтня р. 1143; в цей день святкується й пам'ять його. Слід зауважити, що назва „Святоша“ походить не від слова святий, коли воно означає більш показну, зовнішню побожність, а від слова „Свя-

тослав", яке ім'я носив теж преп. Никола, — „Святоша" ж це зменшена, пестлива форма від того імені.

Блаж. кн. Мстислав Ростиславович, правнук Володимира Мономаха, у св. хрещенні Юрій, прозваний Хоробрим за мужність і шляхетність під час походів. Відрізнявся побожностю, добротою, користав з загальної любови в Новгороді, де новгородська „вольниця" часто міняла князів, „показуючи їм путь"... Помер 14 червня 1180 р.; мощі блаж. кн. Мстислава Ростиславовича відкрито почили в Новгородському Софійському соборі; церковна пам'ять його святкується 27 червня.

Інші з давніх князів, не будучи прославлені як святі, залишились в історії нашої духової культури як світлі постаті, образи високої моралі й шляхетности, як, напр., князь Ярослав Мудрий, князь Володимир Мономах і інш.

Та найсильніше, як видно це із прикладів прославлених нашою Церквою святих, проявився моральний вплив Церкви в ту добу в заснуванні, розвитку і ролі в християнському житті українського народу монастирів, зокрема Київсько-Печерського.

4. Чернецтво і монастирі. Преподобні Антоній і Феодосій Печерські. Значення Київсько-Печерського монастиря.

Чернецтво появилось в Україні-Русі скоро після прийняття християнства. Митрополит Іларіон в своєму „Слові" свідчить, що при кн. Володимирі „монастирі на горах стали". Правда, — літописець потім написав, що при кн. Ярославі „чорноризці почали множитись, і монастирі почали виникати". Але це треба розуміти так, що ченці були з прийняттям християнства, жили в чернечих скитах, чи келіях при парафіяльних церквах, а монастирі, як окремі церковно-релігійні організації чи установи, появились за часів князя Ярослава. Відомо, що перший такий монастир побудував в Києві князь Ярослав Мудрий, — монастир Юр'ївський, на честь християнського патрона князя св. Юрія. Взагалі в цю добу церковної нашої історії монастирі будували переважно князі і бояри, потім самі ченці.

Звичаї будувати так зв. „ктиторські" монастирі, себто власні, родові монастирі для нарочитих молитов за їх основників та членів їх родин, прийшов до нас з Греції. Після першого такого монастиря, побудованого князем Ярославом, ктиторські княжі монастирі виникають в тому ж таки Києві, в Переяславі, Чернігові, Володимирі Волинському, Турові, Галичі. Та ці ктиторські монастирі, побудовані людьми багатими, в очах народу не були так цінними, як ті, що будувались простими ченцями, „без золота і срібла", на збірний гріш народу, будувались, по виразу літопису, „слізьми, постом, молитвою, трудами". Таким монастирем і був знаменитий Київсько-Печерський монастир, названий так від місця (під Київом) та від печер в Київських горах, де подвизались перші його ченці. Київсько-Печерський монастир, якому пізніше нада-

но назву Лавра, має найбільше значення в історії українського чернецтва і являється всенародною українською святинею. Заснував Печерський монастир преподобний Антоній, а впорядкував життя монастиря преподобний Феодосій, які, з огляду на це, і почитаються основниками українського чернецтва.

Преподобний Антоній був родом з міста Любеча, Чернігівської області, походження, найправдоподібніше, міщансько-селянського. В ті часи поширений був у нас звичай паломництва; побожний від юнацьких літ, Антоній теж пішов у Грецію поклонитись тамошнім святиням. Чернечий Афон так захопив душу Антонія, що він рішив прийняти постриг. Ігумен одного з Афонських монастирів здався на просьбу паломника з України і постриг його, назвавши в чернецтві Антонієм. Можливо, що керувався в даному разі ігумен бажанням побожним, аби Антоній став для своєї батьківщини тим, ким був в історії чернецтва в Єгипті і взагалі на Сході преп. Антоній Великий, основник чернецтва, разом з Пахомієм Великим, в IV в.

Навчений чернечого життя і за благословенням Афонської гори, повернувся Антоній на Україну. Не пішов він до Любеча, а затримався в Києві, де думав собі знайти по душі місце для подвижництва. Обійшов там монастирі, але життя в них йому не подобалось. Тому рішив оселитись і подвизатись окремо. Обійшовши гори Київські, вибрав собі печерку в трьох верстах від Києва вниз по Дніпрі, в якій перед тим подвизався священник села Берестова Іларіон, поставлений якраз тепер (р. 1051) в митрополити Київські. В час смерті князя Ярослава (р. 1054) Антоній став вже відомим як подвижник, бо наступник кн. Ярослава, син його Ізяслав Ярославович, приходив до нього з дружиною за благословенням і молитвою.

До Антонія почали надходити люди, що бажали так само присвятити себе подвигам чернечого печерного життя. Антоній приймав їх, і в Антонієвій печері утворилось чернече братство. Коли таких подвижників було 15, вони викопали печеру велику, впорядкували в ній церкву і келії, — так повстав вже справжній монастир. Тоді Антоній, бажачучи подвизатись на самоті, сказав братям: „Оце Бог вас, брати, з'єднав; ви є з благословення святої гори (Афона), з яким і мене постриг ігумен Святої гори, а я вас постригав; нехай же буде благословення на вас найперше від Бога, а по-друге від Святої гори; живіть же самі, і поставлю вам ігумена, а сам хочу он в ту гору піти один, як і раніше звик на самоті жити”. Після цього Антоній поставив над братією ігуменом Варлаама, сина боярина Вишатича, а сам з кількома учнями, теж до життя скитського схильними, відійшов на сусідній надзвичайний холм, де викопав собі нову печеру.

Число ченців в монастирі все збільшувалось. Тоді Антоній благословив їм виселитись з печери. На просьбу Антонія, великий князь Ізяслав дав ченцям гору, в якій була печера, і на горі ченці

поставили дерев'яну церкву і келії. Сталося це біля 1062 р. Тоді ж Ізяслав взяв з монастиря ігумена Варлаама на ігуменство в збудованому князем ктиторському монастирі св. Димитрія. Антоній, на просьбу братії, поставив ігуменом Печерського монастиря ієромонаха Феодосія. Кілька років ще подвизався преподобний Антоній у другій печері (це так зв. в Київ-Печерській Лаврі ближні печери, або Антонієві) і упокоївся в глибокій старості, деś біля р. 1073. Пам'ять його святкується Церквою 23 липня.

Преподобний Феодосій народився недалеко Києва, в м. Василеві (Васильків), в родині княжого службовця. Дитячі й юнацькі роки Феодосія пройшли одначе в Курську, куди батько його був переведений князем по службі. Вже в дитячих роках відрізнявся він побожністю, часто ходив до церкви; не любив бавитись з дітьми, носив вбоге убрання. Наслухавшись в школі, куди віддали його батьки, про великих подвижників християнських, запалав бажанням бути їх наслідувачем. На 14-році вмер йому батько. Мати Феодосія, по-своєму люблячи сина, не співчувала його аскетичним настроям. Тому противилась його „подвижництву” в роботах, разом з селянами на хуторі, який залишився після батька. Коли Феодосій не слухав вмовлень, мати починала жорстоко його бити.

Наслухавшись оповідань прочан про святий Єрусалим, Феодосій запалав таким бажанням побувати в Святій Землі, де Сам Господь ходив, що покинув дім і з якимись подорожніми направився в Святую Землю. Але мати наздогнала його, повернула додому, після чого прив'язала в окремій кімнаті, а далі закувала ноги в залізо, з яким і ходив він, аж поки не прирік матері, що тікати не буде. Залишивши думку про подорож до Єрусалиму, Феодосій ревно служив Богові молитвою, ходячи до церкви на всі богослуження. Побачивши, що не завжди відправляється св. Літургія за недостатчі проскур, він почав пекти проскури для церкви і на продаж; виручені від продажу гроші роздавав бідним. Коли довідалась про це заняття сина мати, то знову почались погрози й побої. Феодосій вразі покинув дім і в одному сусідньому з Курськом місті оселився в священника, де був за дяка і також випікав проскури. Тут був він, за словами преп. Нестора, життєписця Феодосія, „многі дні”. Врешті мати й тут знайшла його та повернула додому. Почувши про релігійні настрої юнака, посади́к міста Курська взяв його до своєї домової церкви за дяка. Феодосій рішив тоді остаточно стати ченцем, подвижником та почав носити на тілі залізні закови. Коли мати спостерегла кров від заліза на тілі сина, то знову постійним вмовлянням, лайкою та катуванням думала повернути його до звичайного життя. Та наслідком цього насильства над юнацькою душею було те, що Феодосій втретє залишив дім, на цей раз вже назавжди.

Бажуючи постригтись в ченці, Феодосій з якоюсь купецькою валкою пробрався до Києва, про монастирі в якому він багато

чув. Обійшовши різні монастирі, Феодосій прийшов врешті до печери Антонія. Антоній не хотів було прийняти його, вказуючи на молоді його роки та труднощі подвигу тут, в печері. Але ж прихилився врешті до слізного моління юнака і наказав пресвітерові Нікону постригти Феодосія в ченці. Було тоді Феодосію приблизно 18-19 років.

Як чернець, Феодосій виказав себе такими подвигами, що їм дивувався сам преподобний Антоній. А тому, через яких 6-7 років перебування в монастирі, Феодосій міг за свої подвиги удостоїтись стати ігуменом Київ-Печерського монастиря, коли було Феодосію тільки 25 років. Як ігумен, настоятель Київ-Печерського монастиря, Феодосій прославив себе в історії чернецтва Київської митрополії взагалі впорядкуванням життя чернечого на підставах суворого уставу т. зв. монастирського спільного життя. Таким уставом був **Устав Студитського монастиря** грецького, який і встановив Феодосій в Київ-Печерському монастирі. Згідно з цим уставом, ченці не повинні були мати жадної власності, перебувати постійно в молитві й роботі, бути покірливими і смиренними. Устав точно встановлював увесь порядок життя в монастирі, порядок служб монастирських (увесь „ряд церковний”), стояння в церкві, що їсти в які дні на спільній трапезі, порядок праці, як послуху і т. д. „Феодосій, — каже літопис — усе це винайшовши, передав монастирю своєму; від того ж монастиря переняли устав усі монастирі; тому то почитаний Печерський монастир старший за всі”.

Сам Феодосій служив прикладом у виконанні заведеного уставу, як і наглядав за виконанням його ченцями, число яких в Печерському монастирі виростало при ньому до ста. Преподобний Феодосій став на всі послідуючі часи високим взірцем правдивого чернечого життя. Був це подвижник в молитві, суворий у вимогах до себе, людина праці, повна глибокої покори і християнської любови. За братською трапезою споживав тільки сухий хліб і ярику варену, пив саму воду; спати найчастіше не лягав, а відпочивав після „повечерія” звичайно сидячи; по ночах часто молився за себе і за братію; першим приходив до церкви, раніше усіх являвся на монастирські роботи. Через увесь Великий піст до Лазаревої суботи, залишав монастир, перебуваючи на самоті в печері. Люди бідні, немічні, переслідувані були предметом особливої опіки преп. Феодосія. Для немічних, хворих і вбогих він побудував дім-притулок при монастирі, а на удержання їх виділяв десятину від монастирських доходів. Кожної суботи відсилав віз з хлібом до в'язниці.

Преп. Феодосій мав велику повагу не тільки у братії монастиря, але й у князів, бояр, простого народу. Не мішався він в політичні справи того часу, але коли князі самі звертались до нього, казав їм правду в очі, хоч би була вона їм прикра. Зріст Печерського монастиря і його значення при Феодосії видно з того факту, що за ігуменства преп. Феодосія монастир міг на пожер-

тви боголюбців розпочати будову нового монастиря (через яр від попереднього) з величною мурованою церквою в ньому на честь Успіння Пресвятої Богородиці. Це було р. 1073. А в слідуючому році 1074, 3 травня, у другу суботу після Великодня, преп. Феодосій упокоївся, по недовгій хворобі, у віці якраз мужньому. Поховано було його в печері під старим монастирем (себто в тій Іларіоновій, в якій почалось Печерське братство), — тому ці печери, дальні, названі були Феодосієвими. Пам'ять преподобного Феодосія Печерського святкується нашою Церквою 16 травня (нов. ст. — день смерті) і 27 серпня (нов. ст. — свято перенесення мощів його, відкритих р. 1091). Канонізовано преп. Феодосія в р. 1108.

Той високий рівень християнського чернечого життя, який надано було Печерському монастирю преп. Феодосієм, зберігався і після його смерті. Печерський манстир суворим життям ченців, перебуванням їх в молитві й праці, добродійністю глибоко впливав на тодішнє суспільство. Треба зазначити також **велику культурно-освітню роль** Печерського мнастиря. Монастир вчин тодішнє громадянство „книжному почитанію”; в його стінах і переписувалось готове, і перекладалось та укладалось нове з письменства, утворювалась бібліотека. „Київо-Печерський монастир був осередком духової релігійної національної освіти до-монгольської Русі”, це є висновок і чужоземних дослідників нашої історії (нім історик Л. К. Гетц). Монастирське господарство, зі зростом земельних володінь монастиря, жертвуваних боголюбцями, так само було зразком культурного ведення господарства, в якому не було рабського труду.

Так, будучи релігійним осередком, місцем подвигів ченців для спасіння душі, Печерський монастир не цурався реального життя, в аскетизмі для себе не замикався від світу і мав **величезні заслуги для культурного розвитку свого народу**. Тому глибока пошана оточувала цю давню українську святиню.

В посланні Володимирського єпископа Симона до ченця Полікарпа (початок XIII в.) високе значення Печерського монастиря виявлене у відомих словах Симона, що він „єпископську славу і владу за ніщо вважав би, аби йому тільки хворостою торчати за ворітьми чи сміттям валятись в Печерському монастирі... Один день в Домі Божої Матері (Успенська церква) краще тисячі літ дочасної чести... Зрозумій же, брате, яка слава того монастиря”.

Розуміється, що Київо-Печерський монастир по своєму значенню займає посеред монастирів цієї доби виключне становище. Але ж його розуміння чернечого життя, його традиції в служенні Богові й цілому народові являлись взірцем і для інших монастирів; його ж вихованці, що виходили на єпископські катедри по цілій Київській митрополії, ширили скрізь розуміння християнського життя, як сполуку в ньому індивідуального звершення і спасіння з участю в будові й перебудові життя суспільного, національного на основі християнських моральних ідеалів.

РОЗД. V. ХРИСТИЯНСЬКА ОСВІТА НА УКРАЇНІ - РУСІ. КУЛЬТУРНО - ОСВІТНІЙ ВПЛИВ ЦЕРКВИ.

Прийняття християнства і організація Церкви мали величезне значення для розвитку національної української культури, бо ж в зв'язку з ними появляється на Україні-Русі письменство, книжка, духовна і взагалі освіта, школа.

Прийнявши християнство з Візантії, звідти ж ми дістаємо і потрібну для богослуження та духової християнської освіти книжку, — і безпосередньо, грецькою мовою, з якої треба було ще перекладати, і посередньо через південних слов'ян, у яких, особливо у болгарів, багато було вже перекладів творів церковно-релігійної літератури на мову словянську.

Основоположниками письменства мовою словянською явились в IX віці свв. брати Кирил і Мефодій, з походження греки. Їхні історичні для словянської культури заслуги увіковічили пам'ять їх посеред словянських народів, особливо ж посеред православних слов'ян, в тім і в народі українським, який шанує свв. Кирила і Мефодія, називаючи їх, як і другі слов'яни, своїми первоучителями.

1. Свв. брати Кирил і Мефодій, первоучителі словянські.

Свв. брати Кирил і Мефодій походили з родовитої грецької фамілії; батьки їх, Лев і Марія, проживали в місті Солуні (Фессалонікі), недалеко св. Афонської гори, в Македонії, яка була в складі Візантійської імперії. Батько їх Лев займав високе урядове становище. Македонія була значно заселена слов'янами, що прийшли сюди зза Дунаю і Балканських гір; місто Солунь було рухливим торговельним містом. Отже свв. брати ще з дитинства мали стичність з слов'янами в родинному своєму місті, і звідсіль знання ними словянської мови, властиво болгарської словянської мови (македонської її говірки), бо ж болгарі, племя не слов'янське, з'явилися на Балканах зі сходу, як завойовники, в другій половині VII віку і, підпорядкувавши собі слов'янські племена, самі розтопились в їх морі, давши їм своє ім'я та державно-організуючу силу свого племені.

Обидва брати одержали широку освіту; молодший брат, який до чернецтва носив ім'я Константин, вчився навіть в Царгороді разом з царевичем Михаїлом. Бо опікун Михаїла, Логофет Дроми, який добре знав батьків Константина, взяв його до царського двору, аби товаришував в науці юному Михаїлові, який ще малолітнім став царем. Так Константин проходив різні науки і світські і богословські у найкращих в той час візантійських учених, між ними у такого глибокого богослова, як будучий патріярх Фотій.

Старший брат Мефодій служив у військовій службі, а потім призначений був на правителя одної з областей в Македонії. Але,

після смерті батька залишив державну службу, будучи, за висловом авторів його життя, „пустиннолюбним”; він пішов до монастиря на горі Олімп у Віфанії і там постригся в ченці та став провадити життя суворе, в аскетичних подвигах, віддаючись богомислю, читанню божественних книг, „постом, трудами й молитвою душу свою украшаючи”.

Константин, після закінчення науки у вчителів, теж пішов до якогось монастиря при Чорному морі, але звідтіль вернули його майже силою до Царгороду, де настановили його бібліотекарем при храмі Св. Софії та вчителем в головній Царгородській школі; тоді ж він висвятився на священника. За високу освіту і сильні богословські пізнання прозвали його Константином Філософом.

Біля 858 р. посольство від хозарів, які мали свою державу між гирлами Волги і Дону, просило в Царгороді прислати їм вчених проповідників, які дали б їм ради щодо віри. Патріярх Фотій і імператор Михаїл III вирішили послати свв. братів Константина і Мефодія. Це була перша їх місійно-апостольська подорож, що підготувала їх до апостольської праці посеред слов'ян. Ще перед цією подорожжю солунські брати занялись перекладом Св. Письма і богослужбових книжок на слов'янську мову з грецької, утворивши слов'янську азбуку, в основу якої була покладена азбука грецька, а недостатні літери взято було з азбук східних народів. Проповідуючи Христову віру хозарам, посеред яких була мішанина вір (сам Каган їхній був жидівської віри), свв. брати могли тоді ж, як припускають, проповідувати там на півдні і де-яким слов'янським племенам, що були підчинені хозарам.

Повернувшись до Царгороду після апостольської місії серед хозар, св. Константин продовжував свою наукову працю, а св. Мефодій став ігуменом в т. зв. „Поліхронієвому” монастирі.

Року 862 моравський князь Ростислав прислав посольство до Царгороду з просьбою прислати проповідників, які знають слов'янську мову. В Моравії і Панонії (Чехо-Моравія), населення яких належало до західного слов'янства, проповідувало вже Христову віру сусідніє німецько-латинське духовенство, підпорядковане Римові, але, з огляду на незрозумілу мову проповідей і богослуження, успіху не мало. Коли солунські брати прибули сюди з проповіддю на мові слов'янській та принесли з собою перекладені на ту ж мову необхідні богослужбові чини та богослужбові читання Євангелії, Псалтиря, — проповідь їх мала надзвичайний успіх.

Небезпека візантійських впливів на Заході викликала скарги на свв. братів німецько-латинського духовенства до Риму. Не було ще тоді формального поділу Христової Церкви на Східню Православну і Західню Католицьку, але ж фактично було вже явне роз'єднання між грецьким сходом і латинським заходом, а між патріярхом Царгородським Фотієм і папою римським Николаєм I ішли якраз гострі суперечки, боротьба. Латиняни обвинувачували свв. братів в тім, що вони ширять „єресь”, заводячи богослужен-

ня в мові словянській, тоді як славити Бога можна тільки в трьох мовах — жидівській, грецькій і латинській, на яких було уміщено, з наказу Пілата, напис на хресті Господньому (Іоан. XIX, 16-20). На ділі це останнє твердження було якраз так зв. „трюхязичною ерессю“, що порушувала заповіт Христа апостолам „навчати всі народи“ (Мтф. XXVIII, 19) і практику апостолів, які, обдаровані мовним даром від Духа Святого, проповідували народам в їх рідній мові (Діян. II, 4-11; Корф. XIV, 6, 9, 12). Свв. брати, на закиди їм ересі, казали: „Бог посилає дощ усім, добрим і злим, сонце світить і сяє для всіх. Пророк Давид співає: всяке дихання нехай хвалить Господа. Співай Господеві вся земля. Співайте Господеві пісню нову... Син Божий прийшов спасти всі народи. Всі люди, кожний в своїй мові, нехай прославляють Господа“. Свв. братів викликано було до Риму, але коли вони були в дорозі, помер папа Николай I, противник словянського богослуження, а його наступник, папа Адріян II подивився на цю справу інакше, признав словянське богослуження і дозволив свв. братам в самому Римі відправити богослуження в словянській мові та покласти переклади словянські св. Євангелії і др. книг на престолі в церкві св. Марії. Перебуваючи в Римі, де свв. братів задержували, можливо з метою зупинити на довше їх місію посеред західних словян, — Константин почав хворіти і поволи згасати. За кілька днів до кончини він прийняв схиму з ім'ям Кирила. Прощаючись з братом Мефодієм, Кирил сказав: „Брате, ми з тобою, як пара волів, тягли одну борозду; я падаю на своїй гряді, день мій скінчився. Я знаю, як ти дуже любиш гору свою Олімп, але ти для неї не думай кидати трудів учительства, — цим ти вірніше спасеш свою душу“. Св. Кирил, великий учитель словянства, блаженно упокоївся 27 лютого 869 року, на 42 році свого життя. Поховано його в Римі, в церкві св. Климента.

Мефодій висвячений в єпископи Моравії і Панонії, де почались політичні міжусобиці, використовуючи які, латинське духовенство знову почало переслідувати св. Мефодія. Німецькому імператору і моравському князеві Святополку було донесено, що єпископ Мефодій бунтує народ. Вороги добились того, що єп. Мефодія було ув'язнено і посаджено до твердині в Швабії, де він просидів біля трьох років. Папа Іоан VIII домагався його звільнення, і р. 874 св. Мефодія було звільнено, після чого папа надав йому сан архієпископа Моравського. Але скоро св. Мефодія знову оскаржили перед Римом в тім, що він ніби не признає своєї ієрархічної залежності від папи. Папа Іоан VIII заборонив йому словянське богослуження; архієпископ Мефодій р. 879 змушений був вдруге подорожувати до Риму для захисту святої справи і знову одержав буллу, якою дозволялось богослуження в словянській мові. Повернувши з Риму, св. Мефодій працював до смерті, будуючи та організуючи моравську словянську церкву, перекладаючи Св. Письмо і др. священні книги. Помер архієпископ

Мефодій 19 квітня 885 року; поховано його у Великій Моравській церкві у Велеграді Старому на річці Мораві.

Пам'ять свв. рівноапостольних Кирила і Мефодія, первоучителів словянських, святкується Православною Церквою 24 травня (нов. ст.). З ім'ям свв. братів зв'язана, як „Кирило-Мефодіївська ідея” — ідея народньої мови в богослуженні християнської церкви і взагалі ідея національних церков в християнстві, і в цьому є величність діла свв. братів в церковній історії.

2. „Кирило-Мефодіївська ідея” після смерті свв. братів та її значіння для всього православного словянства, зокрема для української національної культури.

Крім дорогоцінних книг для словянського світу, свв. брати, Кирил і Мефодій залишили після себе численних учнів, вірних наслідувачів їхньої національно-церковної ідеї. Одних висвячених вже членів клиру залишилось після смерті св. Мефодія до двохсот осіб. Посеред них назовемо таких головних учнів св. Мефодія, як: св. Горазд (родом морав), якого св. Мефодій вибрав своїм наступником; св. Климент (болгарин), „перший єпископ словянської мови”, як назвали його в Болгарії; св. Наум (болгарин), особливо шанований в Сербії; свв. Лаврентій і Ангеляр. На чолі з свв. Кирилом і Мефодієм, приєднуючи до них цих п'ятьох прославлених учнів їх, словянська церква православна почитає їх під ім'ям святих „семичисленників”.

Отже після смерті архієпископа Моравського Мефодія скоро розпочалось те, що можна назвати церковно-національною трагедією західного словянства, — нищення національного характеру Церкви, прищепленого було діяльністю свв. братів та їх учнів в Чехо-Моравії, Панонії, Польщі. Ми бачили, що й за життя свв. братів увесь час ішла і відкрита і глуха боротьба поміж місіонерами зі Сходу і латино-німецьким духовенством Заходу. Не було ще остаточного поділу церков, але були, як відомо, глибокі розходження на тлі культурно-психологічного насліддя грецького сходу і латинського заходу. Ніхто не буде заперечувати того, що католицька церква була в середніх віках провідною культурною силою в житті Західної і Середньої Європи, але ж її відношення до національних культур європейських народів істотно відріжнялось від відношення Православної церкви, хоч би й там були відступлення від християнської ідеї, якій так ревно служили свв. Кирил і Мефодій.

Католицизм створював чи пробував створити універсальну, однакову для всіх націй культуру на підставі одної спільної мови; мова латинська була для католицьких країн богослужбовою мовою, мовою науки й освіти. „Національно-культурні рухи в західні країнах, — стверджують історики, — розвивались не в союзі з католицькою церквою, а в опозиції до неї, і першим кроком цих рухів було домагання впровадження народньої мови в

богослуження та перекладу Св. Письма на мову даної нації (Джон Віклеф в Англії, Ян Гус в Чехії, Мартин Лютер в Німеччині).” В добу реформації оці національно-опозиційні рухи привели, як відомо, до розриву з католицькою церквою де-яких європейських країн.

Переслідувані римо-латинським духовенством, яке почало викидати словянську мову з богослуження в країнах західного слов'янства, ученики свв. Кирила і Мефодія змушені були покидати ці країни і шукати собі притулку і праці в інших слов'янських краях, переважно в Болгарії. Болгарський князь Борис, який сам прийняв християнську віру з Візантії (р. 864 чи 865) і хрестив, як наш св. князь Володимир, свій народ, охоче приймав до себе учнів свв. Первоучителів слов'янських. До цього часу Болгарія вже на собі пережила боротьбу за церковне володіння нею поміж Візантією і Римом, до якого звернувся було сам Борис, незадоволений тим, що греки, по хрещенні Болгарії, не давали їй не тільки окремого митрополита, але навіть, як думають, і єпископів, щоб єрархічний центр був для Болгарії в Царгороді. Рим, однак, показав себе ще гіршим за греків, коли прислав своїх двох архиєпископів в супроводі військових відділів та почав заводити латинську мову богослуження і змушувати до признання догматичних і обрядових особливостей латинських, які вже тоді мали місце. Випровадивши латинське духовенство, цар Борис нав'язує знову зносини з Царгородом, де, зрозумівши небезпеку, ідуть назустріч бажанням Бориса, пропонуючи прийняти від них архиєпископа під юрисдикцією царгородського патріярха.

Болгарія прийняла архиєпископа Йосифа (грека), а потім і кількох єпископів, дістала автономне управління, але від того ж часу почала змагання в напрямку націоналізації своєї церкви. Здобути національну ієрархію, національне духовенство, — стало завданням болгарських християнських правителів, царів Бориса і Симеона з їх оточенням. Прибуття з Моравії учнів свв. братів Кирила і Мефодія мало величезне значення для реалізації цих стремлень державних правителів Болгарії. Можна сказати, що учні свв. Кирила і Мефодія стали новими християнськими просвітителями болгар. Згаданий вище св. Климент стає першим національним єпископом-болгариним; під його проводом засновується школа в Діволі для підготовки національного болгарського священства. Впроваджується, замість грецької, слов'янська мова богослуження; поширюються слов'янські богослужбові переклади, розвивається слов'янське письменство, так що, завдяки цій праці, настав, ще за царя Симеона (893-927), наслідника царя Бориса, Золотий вік болгарської літератури. Словом, з'явилась в Болгарії перша слов'янська національна церква, а в зв'язку з цим і поглиблення християнства посеред болгарського народу.

Кирило-Мефодієвська ідея, приглушена латинством посеред західного слов'янства, розквітла в Болгарії, а звідсіля й по інших

краях словянських, де християнство залишилось в його православній догматичній науці і православним східним обряді. Письменство болгарське стало першим письменством словянським. Мова болгарська стала першою церковною мовою словянського православ'я і взагалі першою літературною мовою у слов'ян. Звідсіть не можна не признати великої ролі болгар в історії культури словянських народів, а в тому рівнож і в історії культури українського народу з прийняттям ним християнства через 125 років після того, як цар Борис охрестив народ болгарський.

Бо і на Україні-Русі, з прийняттям християнства, появилось найстарше словянське письменство, що прийшло сюди з Болгарії, з якою й далі не переривались зв'язки та переймалось звідтіль все, що наново там перекладалось. Треба прийняти під увагу, що давня старо-болгарська, чи старо-словянська, мова мала значно менш різниць в порівнянні з іншими словянськими мовами, ніж виникли ті різниці в розвитку кожної живої мови пізніше, а тому й була вона як для наших прадідів, так і для інших слов'ян більш зрозумілою, ніж тепер.

Велика роля Болгарії в ділянці особливо християнської освіти наших прадідів через книжку, духовенство, коли прийнято було нами християнство, спокусила де-яких вчених шукати, всупереч традиції, слідів на доказ тієї думки, що й християнство було прийняте нами не з Візантії від греків, а з Болгарії. Не ганяючись за поверховими часто історичними гіпотезами-припущеннями, належить в даному разі цілковиту увагу звернути на те, що й сама Болгарія джерело християнства й християнської культури мала теж у Візантії. Близкість Візантії, Царгороду ставила Болгарію під безпосередній величезний вплив візантійської культури. Переклади з грецької мови кладуть основи болгарського словянського письменства, а власна болгарська література повстає, як по змісту, так і по формі, цілком по зразках візантійських. „Крім латинської, нема іншої європейської літератури, яка нарівні з старословянською могла б в старих перекладах представити увесь запас біблійсько-богословських і літургічних творів християнських греків” (Ягіч).

Отже, коли б в припущеннях, що джерелом християнства для України-Руси могла бути Болгарія, вбачати тенденцію ослабити значення християнсько-культурне для українського народу Візантії, то така тенденція явно не осягає своєї цілі: сама Болгарія, як і все православне словянство, в духовній освіті, культурі була породженням Грецького Православного Сходу.

Помимо того, не належить зменшувати надзвичайної ваги історичного діла свв. рівноапостольних Кирила і Мефодія, самих греків і по походженню і по культурі, які в своїй місіїній праці дійсно уподобились апостолам, світло християнства несучи народу в рідній його мові, джерело Богопізнання для слов'ян в Божественних Писаннях перекладаючи на словянську мову. Значен-

ня цього історичного діла свв. братів і їх учнів для православного словянства, а значить, і для українського народу, може бути формульоване в такому врешті висновку: словянські письмена і те, що в них передано, більше як тисячу років тому назад, зберегли словянство від західного папізму, звільнили й від зайвої опіки греками (в розумінні погречення), посіявши насіння християнської освіти в мові словянській і в душі східно-православному, для дальшого розвитку релігійного, морального, культурно-освітнього й художнього кожного з словянських народів.

3. Перекладне письменство на Україні-Русі.

Книги перекладного, з грецької на словянську мову, письменства появляються у нас почасти при кн. Володимирі Великому, а головним чином при сині його Ярославі Мудрому. Доба кн. Ярослава Мудрого являється, після зовнішнього ширення християнства посеред словянських племен за часів кн. Володимира, добою внутрішнього розвитку церковного життя, християнської культури. Відмічено це і в нашому Початковому літопису в художньому порівнанні: „Як буває, — каже літопис, — що один землю розоре, а другий посіє, а інші жнуть і мають їжі подостатку, так і це: батько бо цього, Володимир, землю розорав і розпушив, себто хрещенням просвітив; цей же, Ярослав, син Володимирів, в серця віруючих людей посіяв слова книжні, а ми жнемо, приймаючи науку з книжок”...

Про велику любов князя Ярослава до книжок свідчить літопис, коли каже, що був він дуже дбайливий за книжки, читав їх часто і вдень і вночі, зібрав багатьох переписчиків і перекладав книжки з грецької мови на словянську, а списавши багато книжок, поклав їх при церкві св. Софії в Києві, тобто заклав там бібліотеку. Дбали за книжку й духовну освіту й князі після Ярослава Мудрого. Так, були книжколюбцями сини Ярослава, Всеволод і Святослав, що багато дбали за переписування словяно-болгарських рукописів. До нас дійшли в оригіналі два „Збірники Святослава” (1073 р. і 1076 р.), з них рукопис 1073 р. містить в собі статті з Великого Збірника болгарського царя Симеона, де була ціла енциклопедія візантійської християнської вчености, — статті богословські, історичні, філософічні, твори риторичні і т. п. Галицько-волинський князь Ярослав, прозваний Осмомислом, який помер р. 1188, знав „багато мов і наук” та поручав церковному клирові і монастирям вчити дітей, викорінювати забобони в народі, наставляючи в правій вірі. Визначився на ниві книжної мудрости волинський князь Володимир Василькович, що вважався за „великого книжника і філософа”; він багато придбав різних священних книг, сам списував їх (напр. „Апостол” для Володимирського монастиря свв. Апостолів) і передавав книги до церков і монастирів.

Князі і бояри, як інтелігентна верства того часу, а також і заможня, — бо книжки, які були тоді тільки в рукописах, коштували дуже дорого, — дбали про книжку, але головним осередком тодішньої духовної освіти, книжки, письменства була, без сумніву, Церква, зокрема наші монастирі. Бо ж переважно трудами чернецтва, духовенства виготовлялись рукописи і для князів та бояр. Бібліотеки утворювались при монастирях, при єпископських катедрах. Переписчиками були переважно ченці, священники, диякони, дяки; свідчать про це імена переписчиків, які в звичай було уміщувати на рукописах. Бо переписка на пергамені цілої книги була ділом нелегким і вважалась боговгодним ділом для спасіння душі. У Печерському монастирі, за часів преп. Феодосія, чернець Іларіон день і ніч списував книги, чернець Нікон опрацьовував книги, а сам Феодосій сукав нитки для оправи книжок. З митрополитів любов'ю до книжки вславились мм. Іларіон і Климент Смолятич, митрополит грек Нікіфор, що діяв на початку XII віку.

Перекладення письменства, що явилось у нас основою письменства оригінального, мало служити найперше потребам християнського культу, богослуження. Св. Письмо, яке на словянську мову перекладено було майже все свв. братами Кирилом і Мефодієм, появилось у нас на початку не як повна Біблія, а в окремих книгах, приладжених для читання в церкві за богослуженням; це — євангелія „апракос“ (читання в календарному порядку), — найдавніший його рукопис „Остромирове Євангеліє“ (1056-57 р.); апостол, псалтир, паримійник. Крім Св. Письма, появляються богослужбові книги, як: часослов, октоїх, мінеї (служби по місяцях церковного календаря на великі свята і пам'яті святих), тріоди (постова і цвітна) і інші.

Нова віра, що мала метою дати їй новий, християнський, світогляд та виховувати людей в християнській моралі, мала впливати не тільки через богослуження, доступне для широких мас, але й через християнську літературу, хоч би круг читачів її і був тоді ще дуже обмежений. Ця перекладна з грецької мови література була за своїм змістом виключно майже богословською, а навіть ті твори, що мали своїм предметом історію, географію, природознавство, у великій мірі були пройняті релігійними елементами, церковно-релігійним світоглядом. Такий був характер освіти тих часів у Візантії, рівно ж і на Заході. Духовна освіта, в якій релігійні поняття горували у відомостях про світ, людей, призначення людини та відношення її до Бога, природи, других людей, — прийшла й на Україну.

Посеред християнської перекладної літератури перше місце належало творам отців і учителів Вселенської Церкви, Василя Великого, Григорія Богослова, Іоана Золотоустого, Кирила Єрусалимського, Афанасія Олександрійського, Іоана Дамаскина і др.

Були твори догматичного характеру, біблійно-екзегетичного (пояснення Св. Письма), морально-вчительні, історичні.

Посеред **догматичних творів** в до-татарську добу найбільш видним був твір св. Іоана Дамаскина „Точний нарис Православної віри”, в болгаро-словянському перекладі названий „Слово о вірі”. З **біблійно-екзегетичних творів** поширені були „Шестоднев” св. Василя Великого (пояснення на шість днів творіння світу Богом) і на ньому оснований „Шестоднев” пресвітера Іоана, екзарха Болгарського. Були також пояснення на Псалтир (Афанасія Олександрійського), на книгу Іова, на книги пророків. Найбагатший був відділ перекладного письменства **морально-вчительний**, у склад якого входили і спеціальні твори морального богослов'я, напр., „Ліствиця” св. Іоана Ліствичника, твори св. Ніла Синайського (про молитву), але найбільше в цьому відділі було **церковних проповідей** (св. Іоана Золотоустого до 250, св. Єфрема Сиріна — 106, преп. Феодора Студита — 124, св. Григорія Богослова, Константина, єпископа Болгарського і др.) та житій святих, які були тоді у нас у збірках, відомих під назвами „синаксар” (збірник житій святих) та „патерик” (отечник). З **історичних творів** були у нас: „Палія” (це прикметник, означає „старий”, до нього треба додати іменник „заповіт”), себто біблійна історія, в якій чимало було „апокрифів”, або легенд релігійного характеру, в яких людська фантазія доповнювала оповідання канонічних книг Св. Письма; далі — хроніки і хронографи (літописи) Івана Малаї (VII в.), Георгія Амартола (IX в.), що починали історію звичайно від створення світу та доводили її до часів перших імператорів і навіть до половини IX віку.

4. Християнська школа.

Як поява перекладного письменства зв'язана у нас з прийняттям християнства і з організацією Церкви, так і поява шкіл та початок оригінального письменства звідтіль же ведуть своє походження в нашій історії. Правда, під школами, про які свідчить літопис, що Володимир, „пославши, почав брати діти у нарочитої чаді (себто у бояр) і віддавати до науки книжної”, не можна розуміти заведення державних шкіл, яких не було тоді і у Візантії. Однак треба розуміти збірну науку, яка відома була і давнім грекам, де здобування освіти було приватною справою людини. Ці турботи про „книжну науку” спочатку посеред вищих верств народу продовжував і син кн. Володимира Ярослав Мудрий.

Крім освіти для дітей тодішньої вищої верстви, князі мали ще більшу потребу в належній підготовці кадрів духовенства при ширенні християнства посеред східного словянства. І ми маємо свідоцтво літопису під 1030 р., що кн. Ярослав, прибувши до Новгороду, наказав через старост зібрати селянських і священницьких дітей до 300, щоб вчити їх „книгам”, тобто грамотности, з метою підготовки їх в священники.

Після смерті Ярослава Мудрого (р. 1054) школи для підготовки священників і других членів клиру існували в до-татарську добу переважно при єпископських катедрах; вчили тут читати, писати, церковного співу, основ християнської віри й моралі. При церквах та парафіях зустрічались школи початкової грамоти для дітей місцевої людности. Це ми бачимо, напр., з життя преп. Феодосія Печерського, написаного Нестором; Феодосій вчився в такій школі в Курську. Чернець Василій пише в кінці XI віку, що він був у Володимирі-Волинському, щоб „доглядати за школами і навчати вчителів”.

Так Церква в ті часи була осередком народнього виховання і освіти. Священники та дяки, що були, в порівнанні з масами, освіченими людьми, давали початкову освіту другим. Не було тоді шкільних підручників, а вчили читанню по церковно-богослужбових книжках, які були при церкві. Вивчивши азбуки та складів, читали Часослов, далі Псалтир, Апостол. Така церковна школа вчила читати й писати, давала елементарні знання, а людина ширила потім свої знання шляхом самостійного читання, коли мала до того змогу. Такий спосіб навчання витворився у нас під впливом візантійських шкіл XI-XII віку і став традиційним на довгий час, від нас перейшовши й на північ, до Новгородської землі й Московщини.

Яка б не ставилась мета при „книжному навчанні” в ті часи, — чи практична для підготовки духовенства (і урядовців державних), чи більш теоретична для піднесення рівня освіти посеред вищих верств, — все одно: освіта тодішня, і по змісту своєму й по характеру, **пронята була церковно-релігійним духом.** На вміння читати книги і на саме читання їх наші прадіди дивились, як на діло спасення, як на шлях до спасіння душі. Тому в передмові до „Збірника Святослава” з 1076 року про „книжне почитання” говориться: „Добро є, браття, книжне почитання, тим більше всякому християнинові... Узда кермує конем і здержує його, праведника ж книги. Бо корабель не побудується без цвяхів, ні праведник без книжного почитання. І як полонений все думає про своїх батьків, так і праведник про книжне почитання. Краса воякові є зброя, а кораблю вітрила, так і праведникові книжне почитання.”

5. Оригінальне церковно-релігійне письменство.

На ґрунті перекладного письменства утворюється на Україні власне письменство в тих же літературних формах і з тим же в основі церковно-релігійним характером, що й письменство перекладне. Небагато дійшло до нас пам'яток українського письменства з до-татарської доби, бо ж серед татарського погрому і пізнішого лихоліття українських земель загинули рукописи і цілі бібліотеки при княжих і боярських домах, монастирях і церквах. Одначе ті рештки нашого письменства, що заховались переваж-

но в рукописах на московському північному сході, який з Києва переймав культуру, свідчать про сильні паростки, які дала наша власна творчість на ґрунті письменства перекладного.

Докладно цими творами займається звичайно історія українського письменства, яке тільки в ХІХ віці, від творів Івана Котляревського, стає світським; до того ж часу історія його включає в себе, особливо ж в першій Київській добі, найбільше творів церковно-релігійного характеру, з яких воно й складалось. Ці твори в давню добу, за зразками перекладного письменства, були у нас **історичні, морально-вчительні, догматичні, богослужбові, паломники**, або описи подорожів по св. місцях. Твори перекладного письменства були для наших авторів зразком не в розумінні рабського якого чи навіть близького наслідування, а тільки як певні роди, форми літературної творчості. За прикладом грецьких хронік і хронографів і у нас появляються літописи, за прикладом житій святих і у нас — житія і Києво-Печерський патерик; слова і поучення отців Східної Церкви викликають і в нас проповідницькі твори і т. д. Проте, наслідуючи ці літературні форми, наші автори проявляють здебільша глибоке відчуття **української дійсності** в своїх творах, дають їм як в змісті, так і в художньому стилі та глибоких почуттях, національне забарвлення.

6. Історичні твори.

До історичних творів відносяться найперше **літописи**, найстарший з яких має заголовок: „Повість временних літ, звідки пішла руська земля, хто в Києві почав найперше княжити, і звідки стала руська земля”. Ця „Повість” лягла в основу кількох пізніших літописів, що були продовженням „Повісти” — як літопис Київський, Галицько-волинський. Хто б не був автором „Повісти временних літ” і чи було їх не один, а кількох (бо є різні щодо авторства Початкового нашого літопису наукові теорії, починаючи від признання за автора преподобного Нестора Літописця), для нас дуже важливим є те, що літописання у нас, — це найважливіше джерело давньої нашої історії, — становить заслугу Української Православної Церкви, її чернецтва і духовенства, що в тиші монастирських келій, іноді при дворі князя, записували діла минулих днів і списували попередні записи та заносили до літопису тексти цілих творів, як усних (народні перекази), так і писаних нашого письменства. Авторство людей церковних робить для нас цілком зрозумілим той факт, що літописи наші пройняті християнським світоглядом, християнською філософією в розумінні історії та її подій. Для літописця Провидіння Боже над світом є найпершою і основною причиною в розвитку подій людської історії, історії народів. Це Бог вкладає добрі думки князям на пожиточні діла їх, це Бог нагання страху невірним, від Бога попускаються різні нещастя на країну з метою врозумити народ та привести його до каяття. Все ж лихе, недобрі задуми і лихі вчин-

ки князів походять від диявола, якому християни мусять протистояти. З такого погляду в літописах багато зустрічаємо християнських поучень, що мають метою поширити християнський світогляд, поборюючи двоєвірря, подати приклади християнської побожності, любови, чи то в особах ченців-подвижників, чи світських князів, — і, навпаки, осудити, запламувати зло, не вважаючи на високе становище винуватців.

До творів церковно-історичного характеру, які одночасно можна віднести і до морально-вчительних, належать „сказанія” про окремих святих, **житія святих** нашої Церкви, збірник житій „Печерський Патерик”.

„Сказаніями”, чи оповіданнями, являються „Пам’ять і похвала князю руському Володимирі, як хрестився Володимир і дітей своїх хрестив і всю землю Руську від кінця до кінця, і як хрестилась бабка Володимирова Ольга раніш Володимира”. Твір цей, на думку де-яких вчених, належить ченцеві Якову, що написав також „Сказаніє страстей і похвала о убієнні святих мучеників Бориса і Гліба”. Як автор житій святих, відомий у нас перший преподобний Нестор Печерський. Його перу без сумніву належать „Читання про життя й погублення блаженних страсотерпців Бориса та Гліба”, а також „Житіє Феодосія”; цей твір написано перед 1091 р., коли відкрито було мощі преп. Феодосія.

„Київо-Печерський Патерик” виникнув не відразу і мав кількох авторів. Основу його покладено вже було в Початковому літопису, де автор, розповівши під р. 1051 про заснування Печерського монастиря преп. Антонієм і Феодосієм, а під р. 1074 про смерть Феодосія, додає кілька оповідань про подвиги і чуда в монастирі на похвалу і славу чернечого життя в ньому. Далі, в першій половині XIII віку, написано було дві збірки повістей про подвижників печерських Симоном, єпископом Володимиро-Суздальським, який був постриженцем Печерського монастиря, та чорноризцем того ж монастиря Полікарпом. Перший розповідь про подвижників і чудотворців печерських у збірці, що була додатком до особистого Послання (листа) єп. Симона до названого Полікарпа, який був його учнем (або родичем) і потребував моральної підтримки. Полікарп свою збірку оповідань, числом 11, керує до Печерського ігумена Акиндина, призначаючи їх, очевидно, не для його одного, а для загалу.

7. Морально-вчительні і догматичні проповіді.

Проповідь, за зразком проповіді свв. отців, як і пізнішої візантійської проповіді VIII-IX віків, була у нас двох родів: а) морального змісту, проста щодо її літературної будови, мови та стилю, призначена, по своїй зрозумілості, для широкого загалу; б) проповідь догматичного, чи догматично-історичного характеру, побудована згідно з правилами церковного вітійства, красно-

мовна по стилю, призначена для вибраного освіченого громадянства.

Прикладом проповідей першого типу являються поучення препод. Феодосія Печерського, звернені до братії Печерського монастиря (5), і приписувані де-котрими істориками йому ж — до мирян (2). В поученнях до братії Феодосій кличе до діяльної любови до Бога, до терпіння та мужности в чернечих подвигах, до постійного каяття, боротьби з грішними думками, до належного zachovannya великого посту, повчає про вчашання на Богослужби та поведінку в церкві, дорікає за недостачу покори, за лінивість і т. п.

Почення преп. Феодосія до мирян, надзвичайно прості по формі та пройняті задушевним тоном, відрізняються в своєму змісті тим, що не являються т. зв. „загальниками”, дуже властивими проповідям морального характеру, а торкаються сучасного життя українського народу з його гріхами, провинками, недостатками. Перше з цих поучень було сказане, видно, з приводу якогось особливого нещастя, що навістило український народ. В ньому проповідник говорить спочатку про кари Божі — голод, подуху, хвороби, міжусобиці, навали чужинців, — які посиляються Богом за гріхи людей, щоб люди покаялись. А далі Феодосій, закликаючи до покути, вичислює ті гріхи, якими болів народ в ті часи: докоряє за поганські забобони та поганські звичаї, що їх продовжували триматися, за різні непотребства в житті, які від диявола, за негідне поводження в церкві, до якої треба вступати з чистим серцем, за піяцтво, що так протинив Богові, а тішить диявола; наказує zachovувати піст, розуміючи його не тільки тілесно, але й духовно.

Друге поучення до мирян преп. Феодосія найбільш говорить про піяцтво, служити якому піяки змусили само благочестя, а саме: наслідуючи грецький звичай пити за урочистими обідами чаші на честь Спасителя, Божої Матері і святих зо співом тропарів, їм присвячених, наші піяки почали твердити, що чим більше тропарів, а, значить, і чаш за ними, тим угодніше те Богові. Преп. Феодосій подає батьківську вказівку відносно тропарів: „На початку обіду прославляється Христос Бог наш, перед закінченням — Діва Марія, що породила Христа Бога, а третя наша князя; більше ж не дозволяєм собі, бо якщо тропарі, що їх у тверезому стані співаємо в церкві, не викликають плачу, то тропарі, що співають їх при питві, не плач породжують, а гріх муку; голосити в час обіду багато тропарів встановили не слуги Божі, а слуги череву, бажаючи багато випити”...

Від до-татарської доби залишилось кілька поучень морального змісту, автори яких невідомі. Серед них треба відмітити „Слово христолюбця і ревнителя правої віри”, що картає сучасників за поганські звичаї й вірування. „Слово христолюбця” вказує на двоєвірів, які продовжують вірити в Перуна, Хорса, Мокоша і

молитви їм творити; докоряє священникам і людям книжним, що не забороняють людям те робити та не вчать людей доброї віри; докоряє за „бісовські гри” в народі, що є „плясання, гудіння, пісні мирські”.

Представниками проповіді, догматичної по змісту та ораторської по формі, являються в нашій письменстві до-татарської доби митрополит Київський Іларіон та єпископ Туровський Кирил.

Відомості наші про митрополита Іларіона дуже бідні. Початковий літопис каже, що Іларіон був священником при церкві Свв. Апостолів у селі Берестові під Києвом, яке належало великому князю. З Берестова він часто ходив на гору, покриту лісом, над Дніпром, де виконав собі печеру і там молився на самоті. Опісля заснувався там Печерський монастир. Був Іларіон, за свідомством літопису, „муж благ, книжен і постник”; тому його, як освіченого і глибоко побожного, князь Ярослав Мудрий вказав соборові єпископів, як кандидата на митрополичу катедру Київську, коли р. 1051 переведені були вибори на цю катедру без благословення царгородського патріярха. На митрополичій катедрі Іларіон не був довго, бо про участь митрополита Іларіона в похоронах кн. Ярослава р. 1054 літописець не згадує, а року 1055 Київським митрополитом був вже грек Єфрем. Коли помер митрополит Іларіон і чи помер, будучи на катедрі, невідомо.

Від митрополита Іларіона дійшло до нас знамените його „Слово”, яке коротко означають як „Слово про закон і благодать”, а повний його наголовок в перекладі на сучасну українську мову буде такий: „Про закон, даний Мойсеєм, і про благодать та істину, що з’явилися через Ісуса Христа, і як закон відійшов, благодать же та істина всю землю наповнили, і віра між всіма народами поширилась і між нашим народом руським, і похвала князеві нашому Володимирові, що нас охрестив, і молитва до Бога від усієї землі нашої”.

Тема „Слова” — догматично-історична: показати, як Бог піклувався про спасіння роду людського і як прилучив до спасіння народ український, вибравши на апостола-хрестителя того народу князя Володимира. План „Слова”, вказаний в його докладному наголовку, блискуче виконаний: богословські думки та історичний хід Божого Об’явлення, як і Боже Провидіння над нашим народом, передані автором ясно і послідовно, у викладі, що не має в собі нічого зайвого і не залишає недосказаного; цілковита гармонія частин творить величне ціле в розвитку поставленої проповідником теми.

Перша частина „Слова” присвячена Старому Заповітові, як закону, що підготовляв людей до пришествя Христа на землю, і Новому Заповітові, як благодаті, що є здійсненням Божого піклування про спасіння роду людського. В цілому ряді образів оратор змальовує перевагу Нового Заповіту над Старим, який був тільки для юдеїв і часово оправдував, а не спасав, тоді як Новий

Заповіт є даний для всього людства і подає вічне спасіння. Протиставивши закон, себто юдейство, благодаті, себто християнству, та вказавши, як юдеї не признали Христа, за що й були відкинуті Богом, Іларіон у другій частині „Слова” переходить до історії ширення християнства поміж поганями по всій землі, а врешті і в землі українській, охрещення якої зв'язано з ім'ям князя Володимира, до прославлення якого за велике апостольське діло і переходить послідовно оратор.

„Славить, — каже він, — похвальними голосами римська земля Петра і Павла; Азія, Ефес і Патм Іоана Богослова; Індія Фому; Єгипет Марка; усі краї, міста і люди шанують і славлять кождий свого учителя, що навчив їх правої віри. Прославмо ж і ми, хоч малими похвалами того, хто довершив великих і дивних діл, нашого учителя і наставника, великого кагана (князя) нашої землі Володимира, внука давнього Ігоря, а сина славного Святослава, які, будучи володарями в своїх часах, відвагою і хоробрістю прославились в багатьох землях і сьогодні згадуються та славляться”... Іларіон славить Володимира, що він, пізнавши правдивого Бога, не сам тільки просвітився світлом християнства, а просвітив усю рідну землю, ставши рівним апостольською працею Константинові Великому, який покоровив Богові греко-римську державу, а Володимир землю українську, бо „так само, як у них, у нас Христос Царем називається”...

Похвала князю Володимирові закінчується знаменитим патетичним зверненням оратора до Володимира: «Встань з гробу твого, чесна голово, встань, прокинься відо сну, бо ти не вмер, ти спиш до загального всіх воскресіння. Встань, бо ти не вмер, ти не можеш вмерти, раз увірував у Христа, Життя всього світу. Прокинься од сну, піднеси очі й подивись, якої чести сподобив тебе Бог: не лишив тебе забутим на землі через сина твого. Встань, подивись на сина свого Юрія (християнське ім'я кн. Ярослава), подивись на свою кров, на свого улюбленого, подивись на того, кого Господь вивів з твоїх крижів, подивись на того, хто є красою престолу твоєї землі, — зрадій і звеселись! Подивись і на благовірну невістку твою Ірину, подивись на внуків твоїх і правнуків, як вони живуть, як Господь їх зберігає, як держать добру віру по твоєму заповіту, як учащують до святих церков, як славлять Христа, як поклоняються Його імені. Подивись і на місто, що сєє величністю, подивись на квітучі церкви, подивись на зріст Христової віри, подивись на місто, що сєє й блищить образами святих, повне пахощів від кадил, місто, яке прославляють, в якому все чути святі Божі співи. І зобачивши все це, втішся і зрадій та прослав благого Бога, Який це все довершив»...

Після цього звернення до Володимира Іларіон уявляє його вже прославленим на небі та звертається до нього, щоб помолився князь Богові за свою землю, за свій народ та за сина свого князя Юрія-Ярослава.

Третя частина „Слова” містить в собі молитву до Бога від всієї Української землі: «Помяни, як Благий, і нас, вбогих Твоїх... Ти Бог наш, і ми люди Твої, уділ Твій, насліддя Твоє... Не підносим рук наших до бога чужого, не слідуємо за яким пророком, не держимо еретицької науки, але визнаємо Тебе, правдивого Бога. Доки стоїть світ цей, не наведи на нас напасти і спокуси і не віддай нас в руки чужоземців, щоб не назвався город Твій городом полонених, і стадо Твоє зайдами в землі не свій, щоб не сказали про нас народи: де є Бог їх? Не напусти на нас скорботи, голоду, наглої смерті, вогню, повені, щоб не відпали від віри нетверді у вірі. Продовж ласку Твою на людей Твоїх, ворогів прожени, спокій зміцни, народи смири, нестатки заміни добробутом. Князів наших зроби грізними для народів; бояр умудри, городи пошир, Церкву зрости, насліддя Твоє охорони, мужів, жінок і дітей спаси. Тих, що в неволі, в полоні, у в'язницях, в подорожі, на морі, в голоді, спразі й наготі, — усіх помилуй, усім подай втіху, всіх порадує, подай їм радість тілесну і душевну».

Своє знамените „Слово”, яке по змісту й формі являється урочистою промовою, митрополит Іларіон виголосив, як думають, в Десятинній церкві, в присутності кн. Ярослава і бояр та взагалі освіченої громади, з нагоди якоїсь урочистості, — річниці смерті кн. Володимира, або закінчення будови якої з церковних святинь при Ярославі. Свідчить поява такого „Слова” про високий рівень освіти посеред вищого духовенства за часів кн. Ярослава. Слово „про закон і благодать” митрополита Іларіона було дуже популярне: його багато списували, воно читалось по церквах в день пам'яті св. Володимира Великого. Молитва до Бога, котрою кінчається „Слово”, була в церковному вжитку за богослуженням.

В XII віці вславився своїми проповідями другий представник церковно-візантійського ораторства — Кирил, єпископ Туровський. Кирил Туровський родом був з Турова, — осередку княжої області на Поліссі. Народився він, як є припущення, біля року 1130, походив з багатой родини. Але багатства не злюбив, почував нахил до благочестя, молитви, духовних подвигів. Навчившись грамоти, старанно читав перекладну візантійсько-болгарську літературу. Дуже можливим є, що свою освіту Кирил здобув не тільки читанням книжок, але й безпосередніми зв'язками з освіченими греками, які перебували в Турові, бо в XII віці була за мужем за князем в Турові грецька царівна, в складі двору якої були греки. Вже в молодості Кирил вступив до монастиря, правдоподібно свв. Бориса і Гліба в Турові. Освіта й чернечі подвиги, — бо ж Кирил віддавався посту й молитві, запершись в камінній вежі (т. зв. „стовпництво”) — звернули увагу на Кирила людности і князя, і Кирил був вибраний на єпископа Туровського між 1157 і 1169 роками. Помер Кирил Туровський біля 1182 р.

Від Кирила Туровського, як проповідника, дійшли до нас проповіді його на Вербну неділю, Великдень, на неділі — Фомину,

св. жон Мироносиць, Розслабленого, про Сліпого, на Вознесення Господнє і на неділю св. Отців, — 8 проповідей. Як проповідник, Кирил Туровський наслідував зразки і правила візантійської церковної проповіді XII віку. Ця проповідь, порівнюючи з проповідями давніх отців Церкви, багато мала в собі штучности, реторики, того словесного красномовства, що за ціль свою мало не так вплинути на волю людей, щоб подвигнути їх до християнського звершенства, як дати більше художню насолоду, збудити уяву красними образами, символами, реторичними фігурами, що не мало такого глибокого впливу на душу. Розуміється, що для того, щоб укласти таку проповідь, треба було знати теорію її укладання, мати до де-якої міри поетичний хист, що ми й бачимо у Кирила Туровського, який в проповідництві стоїть високо, порівнюючи з його сучасниками. Але, з другого боку, проповідь такого характеру по формі, а загальна, абстрактна по змісту, далека була від української дійсности, — тому в проповідях Кирила Туровського мало що знайдеться матеріялу для характеристики сучасного йому церковного і морального життя українського суспільства.

Ось зразок проповідництва Кирила Туровського з його слова на Фомину неділю: «Сьогодні сонце пишається, підіймається на високості і радісно ogrіває землю; встало бо нам з могили праведне сонце Христос і спасає всіх віруючих в Нього. Сьогодні місяць, зійшовши з вищого ступня, віддає честь більшшому світилу; вже старий закон з суботами та пророками, як свідчить Св. Письмо, скінчився і віддає честь Христовому закону з неділею. Сьогодні гріхозна зима скінчилася через каяття, і лід невіри розтанув через пізнання Бога, зима бо поганської служби кумирам ідоольським скінчилася апостольською наукою і Христовою вірою, і лід темної невіри розтанув через показання Христових ребер...»

3. Морально-вчительне „Поучення” князя Володимира Мономаха.

Посеред морально-вчительних творів до-монгольської доби маємо твір, який вийшов не з церковного середовища, — це знамените „Поучення до дітей” (1106 р.) князя Володимира Мономаха, внука Ярослава Мудрого. Коли „Слово” митрополита Іларіона дає нам в образі Рівноапостольного Володимира церковний ідеал князя-просвітителя рідної землі, то „Поучення” Володимира Мономаха в моральному заповіті до його синів дає християнський ідеал князя-правителя, говорить нам про те, як кращі світські люди давньої доби нашої історії засвоювали християнський ідеал управління землею і народом під впливом нового християнського світогляду.

Велика вартість „Поучення” Мономаха ще більш зростає від того, що автор його сам був, можна сказати, втіленням того образу християнського князя, якого він в своїм творі змальовує, так що трудно буває відрізнити, де наука синам взята з ідеала,

утвореного християнським моральним світоглядом, а де вона просто є автобіографією. Перед нами в „Поученні” образ християнського князя-правителя, як глибоко побожного, справедливого, відважного, працьовитого, в той же час милосердного, гуманного, скромного.

А ось сам Мономах в житті, — з молитвою і дома і в дорозі, в яку завжди бере з собою Псалтир; кияни хочуть, по смерті батька його Всеволода, щоб він княжив в Києві, бо не хочуть Святополка з нелюбого роду Ізяслава I, а він відповідає: „Батько його був старший і княжив в столиці перше мого батька, не хочу пролиття крові і міжусобної війни”. Олег Чернігівський був винуватцем смерти юного сина Мономаха Ізяслава; в цих випадках наступала помста, а Мономах прощає йому і пише: „Коли почнеш каятись перед Богом, пошлеш до мене посла чи єпископа, письмом напишеш з обіцянкою миру, тоді і волость відстанеш добром і наше серце привернеш до себе, і краще заживемо, ніж перше: я тобі ані ворог, ні мститель”. З участю Святополка жорстоко осліплено невинного князя Василька. Розгніваний Мономах йде на Київ помститись Святополку. Київський народ висилає до нього княгиню — вдову Всеволода і митрополита, просить пощади. Володимир розплакався і сказав: „Воістину батьки і діди наші зберегли землю руську, а ми хочемо її згубити”. І зняв осаду Києва.

„Над усе більше, — завіщає Володимир синам, — убогих не забувайте, та скільки можете, по силі, нагодуйте і подавайте милостиню сироті, а вдовицю оправдайте самі, ні правого, ні винуватого не вбивайте (Мономах був противником смертної кари) ... Куди підете, чи де зупинитесь, напоїть і нагодуйте жебрака і подорожного. Хворого відвідайте, покійника проводіте, бо всі ми смертні” ...

Подаючи дітям за взірць свою діяльність, вилічуючи свої походи (більш 80) і подвиги за 33 роки Володимир Мономах не хвалиться ними, а прославляє за все Бога. „Не осудіть мене, діти мої, або хто другий, прочитавши поучення; не хвалю ж бо я ні себе, ні відваги своєї, а хвалю Бога і прославляю милість Його за те, що Він мене, грішного й нерозумного, стільки літ зберігав від смертного часу і мене вбогого створив не лінивим та на всякі людські діла потрібним” ... З глибокою вірою в Провидіння Боже, каже Володимир синам не боятись смерті, бо „ніхто їм не може пошкодити, ані вбити, як не буде на те волі Божої ... Божа охорона є краща за людську”.

9. Паломник ігумена Данила.

Пам'яткою давнього письменства, що предметом своїм має опис подорожі до Святої Землі, був „Паломник” ігумена Данила з XII віку. Паломництво до Святої Землі почалось у нас, можна думати, скоро з прийняттям християнства. Побожні настрої спо-

нукували новонавернених християн подорожувати, не вважаючи на небезпеки далекої дороги, до Палестини, щоб на власні очі побачити місця старозавітніх і новозавітніх подій та помолитися в святинях на землі, освяченій перебуванням Самого Господа Христа і земним подвигом Його. Назва „паломник” походить від слова „пальма”, пальмові бо галуззя було звичаєм приносити з собою із Святої Землі.

До таких паломників належав і ігумен Данило, українець, що походив з Чернігівщини. Подоріж свою до Святої Землі відбув він між 1106-1108 рр., властиво увесь час цей, два роки, пробув в Палестині, з того 16 місяців у Єрусалимі, в час західних хрестових походів, коли в заснованому Єрусалимському королівстві королем був Балдуїн. „Паломник” ігумена Данила подає докладний опис святинь християнських, переповідаючи сполучені з ними легенди, перекази, апокрифи. Данило розповідає найперше про Єрусалим і найближчі до нього місця (Вифлеєм, Віфанія, Гефсиманія, Йордан, Єрихон, монастирі св. Феодосія, Сави), про Хеврон і Дуб Мамврійський, потім про святині Галилеї і де-яких місцевостей Самарії (місто Самарія, Тиверіда — море, Фаворська гора, Назарет, Кана Галилейська). На початку і в кінці свого твору ігумен коротко описує шлях, яким їхав від Царгороду до Єрусалиму і назад. В окремому розділі розповідає „Паломник” про „Світло святе, як сходить воно з неба до гробу Господнього” (в церкві Воскресення Христового у Великодню ніч). Тут же у гроба Господнього ігумен Данило, з дозволу короля Балдуїна, поставив „кандило” (лямпаду), з оливою за всю землю українську і її князів. Взагалі ігумен Данило, подорожуючи по Св. землі, не про своє тільки спасіння дбав, а завжди мав в пам’яті народ свій, його державних і церковних провідників. „Бог мені свідок і святий гроб Господній, — пише він у післяслові до свого твору, — що я по всіх цих святих місцях не забув імен руських князів і княгинь їх та дітей їх, ні єпископів, ні ігуменів, ні бояр, ні дітей моїх духовних, але скрізь поминав їх. І за те дякую Богові, що він мене, мізерного, вдостоїв записати імена князів руських в лаврі св. Сави, де вони й нині поминаються на ектенії... По всіх місцях відправив я 90 літургій за князів і бояр і дітей моїх духовних та за всіх християн, живих і мертвих”.

10. Твори богослужбові.

В до-татарську добу історії нашої Церкви встановлені були де-які нові свята на честь місцевих святих, чи в пам’ять яких місцевих подій. Нові свята потребували й нових церковних служб. Окрім того, написані були і окремі молитви для вжитку в церкві і дома. Службу св. мученикам князям Борису і Глібу, пам’ять яких встановлено було святкувати за часів кн. Ярослава, написав митрополит-грек Іоан I. В Київ-Печерському Патерику називається творцем канонів чернець Печерського монастиря Григорій, який

жив у першій половині XII віку, сучасник преп. Нестора. Про молитву митроп. Іларіона в його „Слові” ми вже згадували. Молитви писали також преп. Феодосій Печерський і Кирил, єпископ Туровський.

За свідцтвом єпископа Володимирського Симона, преп. Феодосій написав ту молитву, яку й „до цього часу вкладають до рук покішників”. „Це з того часу, -- додає він, -- стало в нас звичаєм покладати таке письмо з померлими, раніш бо ніхто не робив цього на Русі”. Кирил Туровський написав до 27 молитов, з яких 22 написано на дні тижня, для читання кожного дня після Ранньої, Часів і після Вечірні. Є підстави думати, що Кирил Туровський написав і кілька молебних канонів; один такий канон, змістом покаянний, як і його денні молитви, напевно належить йому. Молитви Кирила Туровського, як зразки церковно-художньої молитви, треба поставити поруч з кращими молитвами грецької церковної поезії.

11. Ідеї й характер оригінального письменства до-монгольської доби.

Поширена є думка, що українське письменство давньої доби, яке виникло у нас з прийняттям християнства і розвивалось під впливом релігійно-моральним Церкви, --- було пропійняте ніби аскетичним характером, ідеєю маріоти світу цього, як „долини плачу і скорботи” та ідеєю втечі від його турбот і приман, щоб в подвигах аскетичних перемогти все земне, дочасне тілесне та спасти душу свою. Така думка у великій мірі є перебільшеною. Як було раніше вже сказано, наше давнє письменство, наслідуючи візантійські літературні форми, проявляє у своєму змісті здебільше глибоке відчуття української дійсности. Цілий ряд творів того письменства має своєю ідеєю зовсім не втечу від світу, не погляд на нього, як на „суету сует”, а навпаки, ідею творчої будови життя в рідній землі і серед рідного народу на засадах християнського ідеалу.

Вже перший оригінальний твір нашої літератури „Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона пропійнятий великою радістю з тої глибокої свідомости, що його рідний народ не залишився поза християнським тодішнім світом, а увійшов, з хрещенням при кн. Володимирі, у родину культурних християнських народів. Гордий з цієї причини за рідну землю, яка „відома та про яку чути по всіх кінцях землі”, автор „Слова” --- митрополит Церкви бадьоро дивиться вперед: в проповіді його відчувається міль, сила молодого народу, що, утворивши порівнюючи недавно свою державу, готовий будувати, скріпляти й розвивати її на підставах християнської моралі й християнської освіти. А образи таких будівничих митрополит Іларіон змальовує в особах князів Володимира і Ярослава. Той же світлий образ християнського князя-правителя подає на початку XII віку в своїм творі Володимир Моно-

мах, ідеальний князь якого сполучує обов'язки порядкувати по-
божому рідною землею з особистою релігійністю, яка не пере-
ходить в аскетизм.

Наш Початковий літопис, хоч як проіннятий релігійним сві-
тоглядом в розумінні історичних шляхів народів, так само дале-
кий від аскетизму, глибоко проймається усіма подіями в Київській
державі, любов до якої червоною ниткою проходить через увесь
твір. Високо цінить літописець культуру, освіту, книжку, з якої
„вчимося путі покаяння, мудрости та воздержливости”. Літопис-
ців глибоко хвилюють міжусобиці в рідній землі, її недоля, нев-
дачі. Дуже помітним є в „Повісті временних літ” користання з
народної творчості — переказів, легенд, з поезії світської, т. зв.
дружинного епосу, — немає у літописців негативного погляду на
це все, як на „мирське”, Богові невгодне. І таке відношення тим
більш є вимовним, що авторами літописів наших були переважно
ченці по монастирях; вони, очевидно, **шукаючи небесної батьків-**
щини, любили й земну свою батьківщину та відрізнялись глибо-
кою національною свідомістю, як і митрополит Іларіон та Воло-
димир Мономах в їх творах. Тут можна знов згадати також і Да-
нила Паломника, що в далекій Св. землі не забуває за свою зем-
лю, свій народ та ставить за них „кандило” у гроба Господнього.

Так оригінальна наша література давньої доби, проіннята цер-
ковно-релігійним змістом, не була в той же час одірваною від
життя державного і народного і старалась наблизити це жит-
тя до християнського ідеалу, проіннята була національним духом
та сильним патріотизмом.

РОЗД. VI. ЦЕРКОВНЕ МИСТЕЦТВО УКРАЇНИ X - XII вв. В ЗВ'ЯЗКУ З ХРИСТИАНСЬКИМ БОГОСЛУЖБОВИМ КУЛЬТОМ.

Пізнання й сприймання християнства, як нової віри, витво-
рення у наших пращів християнського світогляду, впливи на осо-
би й суспільство моралі християнської — тісно були пов'язані не-
 тільки з проповіддю, книжкою, письменством, взагалі з християн-
 ською освітою, яка появилася з прийняттям християнства, але ж
 з повніш мірі і з християнським культом, з християнським бого-
 служенням. Велике враження, яке справило на послів князя Воло-
 димира урочисте богослуження в Царгороді, коли, за словами лі-
 тописця, не знали вони, чи на землі знаходяться, чи на небі, —
 стало таким же сильним, проймаючим всю душу народу й віка-
 ми й виховуючим, коли це православне християнське богослужен-
 ня заведено було на Україні й тут розвивалось. Історія людської
 культури свідчить, оскільки релігія взагалі, християнство ж зо-
 крема, були у різних народів джерелом розвитку мистецтва в різ-
 них його видах. Українське мистецтво, українська мистецька твор-
 чість теж має своїм джерелом, за признанням істориків, **церковне**

мистецтво, зв'язане з християнським культом. Релігійному культу покликані служити не тільки слово, молитва, обряд, як богослужбова дія, а й будова храмів, малярство, різьбарство, музика, спів. Церковне богослуження, тісно пов'язане зо всіма видами мистецтва в історичному їх розвитку, являється складовою частиною історії Церкви нашого народу. З другого боку, як з церковного письменства розвинулось у нас світське письменство, так з церковного мистецтва витворювалось світське мистецтво, а тим самим церковне мистецтво від початків християнства у нас являється одночасно й сторінкою в історії нашої національної культури.

1. Церковна архітектура.

Церковне будівництво почалось у нас ще до хрещення народу при князі Володимирі Великому. В літопису згадуються церква св. Миколая на Аскольдовій могилі, церква пророка Ілії (944 р.) при кн. Ігорі. Одначе широке будівництво храмів Божих почалось тоді, як християнство стало в Київській державі вірою державною. В першу чергу було турботою самих князів, як державної влади, будувати для новоохрещеної людности церкви для богослуження. З засвоєнням християнства, і приватні особи та окремі громади будують церкви, виключно майже, треба думати, дерев'яні. Коли в хроніці Титмара, еп. Мерзебурзького, оповідається про те, що на початку XI віку в Києві було не менш, як 400 церков, коли так само літопис згадує, що за великого пожару в Києві р. 1071 згоріло до 700 церков, то й при перебільшенні цих чисел, видно, що церков було дуже багато, але ж очевидно, що церкви ці були у великій більшості дерев'яні і посеред них було багато церков домових, які споряджали люди знатні і заможні.

Монументальні муровані церкви будували князі. В Києві Хреститель України св. князь Володимир побудував, правдоподібно в р. р. 991-996, величню Десятинну церкву, названу так від того, що на її удержання призначено було князем десяту частину прибутків від княжих маєтків. Десятинна церква, побудована на честь Успіння Божої Матері, була першою в нас мурованою церквою, спорудженою грецькими архітекторами, по типу церков середньої доби розвитку візантійського мистецтва (IX-XI в.). Була це одна з найбагатших і розкішних будов старо-княжої доби; вона мала мармурове облицювання, різьби, кахлі, багаті мозаїки та фрески. Десятинна церква рухнула р. 1240, підчас нападу на Київ хана Батия, коли киявляни, побудувавши біля тої церкви другу фортецю в обороні проти татар, кинулись ховатись на хорах і зводах церковних. „Стіни церковні, як пише літописець, повалилися разом з людьми від тягару”. В XVII в. митрополит Петро Могила на частині мурів Десятинної церкви поставив нову церкву, яка проіснувала до 1824 року. Пізніше на частині площі первісної будови побудовано нову церкву так, що стародавніх стін у цій будові зовсім не залишилось.

Найбільшою і найбагатшою церковною будовою на всім просторі українських земель була в старо-княжю добу **Київська св. Софія**. Ця митрополича катедра, на честь св. Софії, під якою розуміється тут **Премудрість Божа, Друга Особа св. Трійці**, була побудована кн. Ярославом Мудрим, який заклав цю церкву, як приймає більшість церковних істориків і археологів, р. 1037, на пам'ятку і на хвалу Богові після перемоги над печенігами. А митрополит Іларіон у своєму „Слові” каже, що Ярослав „збудував Дом Божий, великий і святий, в честь Його Премудрости і прикрасив його всіма прикрасами”.

Монументальна ця святиня Української Церкви, хоч має далеко не той вигляд, зовнішній і внутрішній, як за часів князя Ярослава, заховала одначе в собі за своїх 900 літ існування багато й цінної первісної будови та оздоб. Є це величя пам'ятка давньо-нашого церковного мистецтва, про яку наші дослідники археологи кажуть, що по своїй архітектурі „Свята Софія не має цілкоманитого подobenства ні на Сході, ні на Заході. Вона уявляє з себе самостійну пам'ятку світової вмілости, що стоїть на своєрідному ґрунті”. Св. Софія стала вже з давніх віків, як „матір церков руських”, свого роду національно-релігійним символом українського народу і його Православної Східної Церкви. Разом з українським народом Св. Софія Київська переживала усі його лиха в історії, а занепад цієї святині свідчив і про занепад народу, р. 1169 Андрій Боголюбський, внук Володимира Мономаха, князь зрадальський, збудувавши Київ і грабуючи його, ограбував і св. Софію; нищив цю катедру пожеар великий 1180 р., тяжко постраждала вона і в час навали монголів під проводом Батия, в кінці першої доби нашої церковної історії (1240 р.). Слід знати, що головний вівтар Софійського собору є присвячений Пресвятій Богородиці, і храмове свято Софійського собору справляється в свято Різдва Пресвятої Богородиці (21 вересня нв. ст.), бо ж Різдво Божої Матері є початком новозавітної історії, „радість звістуючи всьому світові” (так співається в тропарі на день 21 вересня) про майбутнє народження від Пресвятої Діви для спасіння людства Бога-Слова, Сина Божого.

За часів же Ярослава Мудрого побудовано було в Києві Золоті Ворота з церквою Благовіщення Пресвятої Богородиці, мартирії св. Юрія і св. великомуч. Ірини (1017-1037 р.). З Київських монументальних святинь старокняжчої доби треба вказати далі на **головну церкву Києво-Печерського монастиря на честь Успіння Божої Матері**. Ця церква заложена була преп. Феодосієм Печерським р. 1073, викінчена оздобами і освячена тільки р. 1089. Збудовувалась головна церква монастирем на кошти, які збирались від жертводавців, посеред яких були і князі, і бояри, і прості люди, так що величя ця будова була будовою всієї Української землі. Києво-Печерський монастир не раз був руйнований, руйнації зазнала й головна церква Успенська, особливо в часи навали

монгольської (1240 р.); потім, по відновленні р. 1470, була нищена в час нападу кримського хана Менглі-Герая р. 1482, пізніше постраждала багато в час великого пожару в Печерській Лаврі р. 1718; відновлена в рр. 1720-29, Успенська Лаврська церква в такому виді проіснувала до 1941 року, восени якого, після заняття Києва в другу світову війну німцями, вона була варварськи збурена більшовиками, які заздалегідь ту всеукраїнську святиню підмінували; залишилась від цієї монументальної пам'ятки лише одна стіна.

Такого ж типу, як Успенська Печерська головна церква (видовжений прямокутник з трьома поздовжніми навами і трьома вівтарними апсидами та чотирма підпорами під середньою банею), були в Києві церкви XII віку: собор Михайлівського Золотоверхого монастиря (1108 р.), Успенська церква на Подолі (1131-32), Кирилівська церква (1140 р.), Трьохсвятительська церква. З них — Михайлівський монастир, Успенська Подольська і Трьохсвятительська церкви збудені і знесені дощенту безбожною советською владою р. 1934.

В Чернігові найдавнішою монументальною святинею була Чернігівська катедра Спаса, заложена кн. Мстиславом Володимировичем Тмутараканським (братом Ярослава Мудрого) р. 1036. Спаський собор був усипальницею чернігівських князів. Спасо-Преображенський собор, як і ряд інших храмів княжого Чернігова XI-XII вв., а саме: Борисоглібський собор, побудований кн. Давидом Святославовичем (1120-23), Успенська церква Єлецького монастиря (1060 р.), Іллінська церква (1078 р.), П'ятницька церква (XII в.) — варварськи зруйновані від бомб і пожарів у війні німецько-більшовицькій р. 1941. З половини XII віку церковно-будівельний рух переходить з Києва й до менших культурних осередків, як Переяслав, Овруч (церква св. Василя), Острів, а головне на західно-українські землі, де, з занепадом Києва, зосереджується в Галицько-Волинській державі культурне українське життя. Будівництво мурованих церков іде у Володимирі-Волинському (Успенський собор Мстиславів 1160 р.), Холмі, Галичі (відкрито досі до 30 фундаментів старих церков), Перемишлі (собор св. Іоана 1124 р.), Камінці на Підляшшю, Берестю, Більську і інш. Здебільшого про святині XII-XIII вв. по цих українських містах маємо або літописні згадки, або відкопувані фундаменти.

Церковна українська мурована архітектура за княжих часів в до-татарську добу історії Української Церкви належить до зразків візантійсько-романського стилю будови, який в тих часах панував взагалі у народів Європи. До другої половини XI віку переважали візантійські зразки церковного будівництва, які могли приходити не тільки з Царгороду, але ж і з Болгарії, Македонії, Грузії, Криму (Херсонес). Ці великі церкви звичайно були трьохнавні, а в загальній формі наближувались до квадрата. Софійська катедра в Києві була п'ятинавною з п'ятьма вівтарними апси-

дами і з 9 банями. З другої половини XI віку стають помітнішими впливи романського стилю, які приходять з заходу. Церкви будуються більш продовжені в напрямку схід-захід, як церква Успіння Богородиці в Печерському монастирі, Михайлівський монастирський собор в Києві, Кирилівська церква в Києві і інші.

Першими будівничими церков були у нас чужинці, переважно греки, „майстри од Грек“, як каже літопис про майстрів, висланих ки. Володимиром Великим. Але ж у виконанні робіт брали участь і місцеві майстри, які далі почали творити самотійно, вносячи в чужі форми своєрідні елементи в деталях будови, з огляду на що „годі шукати, по вислову істориків нашого мистецтва, — цілковитих аналогій у будівництві сходу і заходу“. Взагалі, як каже проф. М. Грушевський, — „Київська культура (старовина) як матеріальна, так і духовна, не стала простим відблиском візантійства, а зісталась дуже складною синтезом різноманітних течій, доволі самотійно перероблюваних, перетравлюваних українським життям“. Ми вже наводили погляд (К. Широцького) на Київську св. Софію, як на „самотійну пам'ятку світової цивілізації, що стоїть на своєрідному ґрунті“. „Київська св. Софія, — каже другий історик нашого мистецтва, — при всій своїй ноторійній візантійськості, не була результатом механічного перенесення на київський ґрунт котрогось з візантійських зразків, але твором настільки **оригінальним**, наскільки невізантійськими були її ґрунт і атмосфера її українського оточення“ (М. Голубець). Ось тому, хоч в основному наша церковна мурована архітектура XI-XIII вв. належить до візантійсько-романського стилю, її прийнято звати українсько-візантійсько-романською. З Києва ця церковна архітектура мала тоді вплив і на церковне будівництво на північних землях, які входили ще тоді в склад Київської держави, як — Новгород, Псков, Володимир Суздальський.

Поруч з монументальними мурованими храмами далеко більш будувалось і в ті княжі часи на українських землях, так багатих в дерево, **дерев'яних церков** і по містах (в одному Києві сучасники нараховували таких церков сотками), і по селах. Але ж дерев'яних церков від тих давніх часів не могло зберегтися, тому про зовнішню і внутрішню будову і вигляд їх можна судити почасти тільки на підставі пізніших українських дерев'яних храмів, виходячи з тої не безпідставної думки, що відомий консерватизм нашого селянства зберігав суттєві риси стилю й конструкції дерев'яних церков прадідів. Тому теж і мова про українські дерев'яні церкви, знамениті своєю високо-мистецькою оригінальністю, буде пізніше.

2. Церковне малярство.

Всередині церков оздоблювались свв. образами та картинами на сюжети з Священної історії та з історії Церкви. Церковне малярство, як окрема галузь церковно-релігійного мистецтва, з'яви-

лось з прийняттям християнства, і розвивалось в давню старокнязівську добу теж під впливом візантійським. Безумовно, що першими майстрами, які розписували, напр., Десятинну церкву, були греки, які спеціально для певної праці при будові церкви виписувались. Від них вчилися малярства наші ученики, що в роботах наслідували учителів-греків, але вносили і в малярство поволі особливості національного українського характеру, про що скажемо ще далі.

Церковне малярство візантійського стилю існувало в тих часах в цілій Європі. В основу візантійської іконографії, або малювання св. образів, положено було засади суворого аскетизму. Такий характер візантійського церковного малярства стояв у зв'язку і з поширенням на сході християнсько-аскетичним світоглядом, що його яскравий вираз бачимо в подвижництві-пустельництві з IV віку, і з тою особливою боротьбою, яку Церкві прийшлося вести з ересею іконоборців, що трясла цілою візантійською державою в VIII-IX віках. Чи можна зображати в тілесних образах безтілесне Божество, чи може так само тіло, це джерело всяких гріховних пристрастей, в якому душа впадає в тяжкі гріхи. Бути предметом зображення в пам'яті святих Церкви і почитання їх? Святість здавалась бути несполучуваною з тілесністю, з гріховними формами людського змістового тіла.

Отже візантійська іконографія мала заспокоювати ці сумніви християнського сумління, знаходячи вихід в тім, щоб в церковному малярстві відійти від життєрадісності й яскравості грецького античного мистецтва, вигворивши засади малярства, які б відповідали суворому аскетичному погляду на світ і життя в світі. Звідсіля образи церковного малярства у візантійському стилі відрізняються темними, переважно брунатними фарбами; людські постаті на них покрите звичайно довгими великими шатами, а відкритими залишаються лице, кінці рук і ніг, які зображаються виснаженими, що уподібнює зображення до св. молів, а не до живих людей. Церковне візантійське малярство, за виразом одного з дослідників, старалось „зображувати тіла так, щоб вони виглядали безтілесними“. І кількавіковою працею воно з тим завданням справилось.

Візантійське церковно-релігійне малярство прийшло до нас, як малярство **монументальне**, для розмальовування стін церковних, — а в ньому було два роди: **мозаїчне малярство і малярство фарбами**, як **станкове** малярство (на окремих дошках) і як малярство **книжкове, рукописне**, що приоздоблювало рукописи в тексті в формі так зв. „мініятур“.

Особливий рід церковного монументального малярства творила т. зв. **мусія**, або мозаїка, яка і в Західній Європі виконувалась в ті часи майже виключно грецькими майстрами. Мозаїки в Київській св. Софії займають першорядне місце у світовому малярстві раннього середньовіччя. В мусії або мозаїках образи не

писались за допомогою фарб, а складались з маленьких кольорових камінічків та шкляних кавалочків, які по наперед накресленому контурові втискувались у свіжій тинк. Тому ціла композиція образу мусіла бути закінчена впродовж одного дня, поки тинк не засохнув. Тому мозаїка виконувалась звичайно кількома майстрами; головний майстер накреслював загальні обриси та риси обличчя, помічники та учні заповнювали деталі фігури та тло.

В Софійському соборі в Києві мозаїчні образи уявляють з себе одну пов'язану по змісту композицію. В головній бані величезний образ Христа „Пантократора“, або Вседержителя, в оточенні архангелів, на підбаннику — апостоли, на клинах-межилучниках — євангелісти; у вітварі, у верхній частині апсиди, образ Богородиці, т. зв. „Оранта“, нижче — „Тайна євхаристії“, ще нижче свв. отці Церкви. Найкраще зберігся образ Богоматері на знаменитій „Нерушимій стіні“. Богоматір — з піднесеними на молитву руками, на позолоченому підніжку; голова Її в німбі; покрита вона позолоченим покривалом, під яким — лазуревий хитон; за поясом біла хустка; ноги в червоних чобітках. На покривалі сяють три зорі; на руках блакитні поручі, оздоблені хрестами. Постаць Богородиці колосальна, до п'яти метрів. Божа Мати Оранта, тобто Молитвенниця, робить незабутнє враження. На цьому образі в св. Софії Київській молиться Божа Мати за Київ, за український народ, бо під покров її, як Нерушимої стіни, віддав столицю Київської держави князь Ярослав Мудрий, будівничий Софійського собору.

Подібні до мозаїк у св. Софії були мозаїки в інших церквах XI-XII віків, як, напр., в Успенській церкві Києво-Печерського монастиря, в Михайлівському Золотоверхому монастирі, в Кирилівській церкві Києва і др. В Михайлівському монастирі й Кирилівській церкві мозаїки робили правдоподібно вже самі українські майстри. До такого висновку приходили історики українського церковного мистецтва, порівнюючи ці мозаїки з Києво-Софійськими, зокрема ж, напр., Тайство євхаристії Михайлівського вітваря з тим же образом Софійського собору. Якщо в останній більше технічного удосконалення, то в першій більше природности в руках апостолів, більше життя в їх групах. „Український учень візантійського учителя вже почав стежити дійсність і вносити свої спостереження в церковне малярство“. Мозаїки Михайлівського монастиря в Києві були пам'яткою українського мозаїчного мистецтва XII віку, і цю пам'ятку совети знищили, знишивши Михайлівський монастир для будови на місці його будинку уряду комуністичної партії.

Одночасно з мозаїчними образами оздобляли церкви і стінним малюванням фарбами; таке сполучення двох родів монументального малярства в однім і тім же храмі не зустрічається в землях візантійської культури, а було воно своєрідним явищем в Ки-

еві XI-XII вв. Київська Софія оздоблена мозаїками в головній бані і під банею, в головному вівтарі і на триумфальній арці до головного вівтаря, а всю решту церкви, як головного корабля, так і чотирьох бічних вівтарів з кораблями на долі й на хорах, оздоблено стінним монументальним малюванням. Дослідники візантійського церковного мистецтва зазначають, що на таку розкіш, як величає малярське оздоблення Київської Софії, для якого треба було спровадити велике число майстрів не тільки з Царгороду, міг дозволити собі рідко який з європейських народів в XI віці. Є це свідомством і багатства нашого краю і широкого культурного розмаху перших українських християнських князів.

Стінна розпись Київо-Софійського собору, як і перед тим Десятинної церкви, була ділом грецьких майстрів, у яких почали вчитись українці. Пам'ятки церковного стінопису XII віку були вже твором українських майстрів. Збереглися вони найкраще в Києві, в Кирилівській церкві. Малярський стиль композиції Кирилівської церкви стоїть у такому ж відношенні до композицій фарбами в св. Софії, як мозаїки Михайлівського монастиря до Софіївських мозаїк, себто постаті на образах українських майстрів уступають грецьким у величавості, але вони більш оживлені й яскраві, наближені до реальности; така, напр., композиція „св. Кирил вчить царя”, де цар виглядає наче український князь, і взагалі сцени з життя св. Кирила виконано в місцевих побутових формах.

Про іконопис наш дотатарської доби проф. Київ. Дух. Академії Н. Петров (він завідував і церковно-археологічним музеєм при академії) каже: „Український іконостас до-монгольської доби не був зліпком ікон, занесених з чужини, але віткою живого мистецтва, що захоплювала чим раз ширші круги місцевого життя, заглиблювалася в ньому і пристосовувалася до його найрізноманітніших вимог”. Рука місцевих іконописців виявляється не тільки в способі компоновання кольористики, але і в змісті самих образів. Посеред сюжетів візантійської іконографії стають декотрі як більш улюблені: Владичиця, Спас, Деїсус (образ Христа Спасителя посередині, а по боках: праворуч Божа Мати і зліва Іоан Хреститель), св. Миколай, св. Юрій, св. Варвара, св. Пантелеймон, св. Димитрій і інш., але ж ці образи з Візантії збагачуються образами місцевих святих, як — преподобні Антоній і Феодосій Печерські, князі Борис і Гліб.

Окремі свв. образи, — так зв. малярство станкове, на дошках, — привозилось на Україну, заки почали їх малювати на місці, переважно з Греції. Пам'яток окремих переносних образів від тих стародавніх часів майже не залишилось, тому історики церковного мистецтва висловлюють тільки думки, що ці ікони візантійського письма відрізнялись тим же складом і характером, як і стінопис грецьких майстрів по церквах. Українські майстри окремих образів напевно скоро появились. Київо-Печерський Пате-

рик подає життя одного з них, як визначного іконописця, ченця черемонаха Аліпія. Замолоду прийшовши до монастиря, Аліпій навчився малярства від грецьких майстрів, які розписували велику Успенську церкву Печерського монастиря, і помагав їм при розписі. За ігуменства преп. Нікона, Аліпій вславився потім як іконописець, що малював окремі образи, особливо для іконостасів, на замовлення побожних людей, що жертвували ті образи по церквах міста Києва. Преп. Аліпій виступає в оповіданні Патерика не тільки як визначний іконограф, але й як муж святого життя, якому самі ангели помагають в його релігійній мистецькій творчості. Тут бачимо високий погляд наших прадідів на церковне мистецтво не як на ремесло, але як на ідейно-творчу працю, що потребує надхнення зверху і чистої душі служителя мистецтва.

3. Церковний спів.

З християнством прийшов до нас з Візантії церковний устав, церковні богослужбові книги, церковні мелодії. Східня Церква впровадила до християнського богослуження вокальну музику, живий церковний спів, а не інструментальну музику, допущену до богослуження з VIII в. в церкві Західній. Церковний спів став засобом молитви і хвали Богові. Побіч давньої псалми, Східня Церква витворила нові форми церковної пісні в канонах і кондаках, а її збірники — Октоїх (осьмогласники) та Ірмологійон — стали церковно-богослужбовими книгами, що прийшли й до нас. Є літописні свідоцтва про спровадження до Києва греків — знавців церковного співу. Так, біля 1051 р. при кн. Ярославі до Києва з Царгороду прибули, з своїми родинами, три грецькі співці, від яких почалось „ізрадне осмогласіє, наіпаче же і трисоставне сладгласіє“, як і „самий красний демествений спів“. Біля 1130 р. до великого князя Мстислава Володимировича прийшли з Греції три „поразді співці“, які вчили, видно, церковного співу місцевих людей. В кінці XI і на початку XII в. в Києві, за Десятинною церквою був „двір доместиків“ (доместик — вчитель, уставщик церковний і церковного співу, регент), де проживали ці професійні співаки-вчителі церковного співу, свого роду церковно-співоча школа. Літопис згадує також (під 1047 р.), як, видно, визначного доместика Печерського монастиря, Сефана.

Доместики, чи демественики, були у нас, одначе, не тільки з греків, але й з Болгарії, менше з Сербії, так що посередництво південних слов'ян, що перетворювали перед тим церковний грецький спів впродовж більш століття, теж треба брати під увагу при досліді над українським церковним співом тих давніх часів. Взагалі ж знайомство з станом цих дослідів приводить до висновку, що в порівнянні з результатами дослідів над іншими галузями церковного мистецтва, як церковна архітектура, різьбарство, малярство, — досліді над первісним церковним співом у нас мають найменші і зовсім таки слабенькі результати. І такий стан речі не

від дослідників залежить, а від природи самого предмету дослідження та тих недостатніх історичних матеріалів, на підставі яких приходить робити висновки. Проф. Дм. Антонович писав: „Про музику, чим далі вглиб часів, тим треба говорити обережніше, бо, коли в пластичному мистецтві до нашого часу уціліла якась будівля, або різблений камінь, чи малювання на стіні, то ми маємо конкретні взірці того, як мистецька творчість тоді виглядала, і конкретно про неї можемо говорити. Зовсім інакше справа стоїть в галузі тонічного мистецтва; записи музичних творів, навіть тепер, є річчю дуже непевною, і ми знаємо, як багато залежить від виконавця представлення самого твору в звуках, в яких втасне твір живе; але коли і записів тих музичних творів немає, або як і єсть, то їх не розшифровано, а твір приходить до нас шляхом передачі від покоління до покоління з голосу на віддалі мало не тисячі років, то, очевидно, за модифікаціями та наверстовуванням не є можливим скільки-небудь точно відчистити частини первісного твору, оскільки вони в пісні збереглися, або бодай їх ремінісценцій.”

Все наведене цілком пояснює ті, майже непереборні, труднощі, з якими мають діло дослідники українського церковного співу до-татарської доби. Справа в тім, що тоді нот для співу, в нашому розумінні цього слова, не було. Вживались так зв. „безлінійні нотні рукописи”, в яких над словами, чи й складами, ставились різні значки, які називались „знаменами”, або „крюками”, — звідсіля й назва „знаменний розпів”, „крюковий спів”. Тайна цих численних знаків „знаменних” для співу, що поступово й забувались в їх значенні, така, що й до цього часу їх всіх не вдалось розшифрувати і точно встановити їх звучання. Це відноситься й до візантійського розпіву, принесеного до нас з прийняттям християнства, нотацію якого, теж „знаменну”, візантологи ще й тепер, досить вже успішно, розшифровують. „Знаменний розпів”, який на ґрунті грецького і болгарського співів розвинувся в Києві, чим далі, тим більш набірав своєрідності, проймався національними елементами, мотивами народньої обрядової пісні і т. п. В зв'язку з цим і візантійська нотація церковних піснеспівів змінюється місцевою, так що, як стверджують дослідники, вже на початку XII в. наші „знамена” були своєрідними, цілком різними від візантійських. Однак як звучав цей оригінальний наш знаменний розпів, точно не встановлено й досі, бо ж і такий дослідник нашого церковного співу до-монгольського часу, як проф. і директор Московської Синодальної Школи С. Смоленський, з 86 знаків тогочасного знаменного розпіву нараховував 35 незрозумілих.

Дослідник церковного співу прот. Разумовський про часи старокняжої доби прийшов до того висновку, що в ті часи вживалось три роди церковного співу: 1) старо-грецький кондакарний спів; 2) „красний демественний” спів і 3) спів знаменного роз-

піву, який інакше називався „столповим”, бо змінювався в кругу церковного року і був власне тим „ізрядним осмогласієм”, про яке говорить наш літопис в зв'язку з прибуттям до Києва грецьких співців при Ярославі. Про знаменний розпів була в нас вже мова вище. Що торкається кондакарного співу, який мав своє окреме кондакарне нотне письмо і книги, що звались „кондакарами”, то цей спів вийшов з ужитку в слідуючу добу історії нашої Церкви, і кондакарні нотні знаки так і лишились нерозгаданими. „Красний демественний” спів не раз згадується в літописах і в цю добу і пізніше, але що таке власне „демественний спів”, на це питання загальної признаної відповіді не маємо. До цього часу між дослідниками нема однозгідности навіть в питанню, чи в до-монгольську добу по церквах був у нас спів одноголосний, унісонний, чи многоголосний, хоровий (до цього останнього і прикладають назву „демественний”).

РОЗД. VII. ХАРАКТЕР ПОБОЖНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ В ПЕРШУ ДОБУ ІСТОРІЇ ЙОГО ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ.

Ми бачили, що християнство, прийняте українським народом при князі Володимирі Великому з Греції, мало в житті нашого народу вже в перші два з половиною віки (988-1240) величезне значення. Його вплив, вплив Церкви надзвичайно широко позначився у відношенні релігійному, моральному, в розвитку духової культури народу, — освіти, мистецтва. Вироблення християнського світогляду, зміни під впливом християнських ідей в житті особистому, родинному, суспільному, державному проходили упродовж тієї першої доби в історії нашої Церкви. Процес цих впливів і змін не можна, розуміється, вважати за досконалий. Поняття поглядів нехристиянських, подій і чинів противних засадам християнської моралі багато було в тодішньому житті нашого народу, в житті різних його суспільних верств, в державному житті. І так стояла і стоїть велика й трудна справа християнізації життя в історії не тільки нашого, а всіх народів.

Але історик Української Церкви не може не ствердити у відношенні до сприймання християнства в українським народі слідуючого важливого факту: побожність українського народу від прийняття ним християнства і впродовж всієї давньої доби в історії нашої Церкви (як і пізніше) ніколи не була тільки зовнішньою, ніколи не переходила у виключне т. зв. „обрядове благочестя”, в якому б побачили наші прадіди суттєвість християнської віри. Як ми бачили, наші прадіди будували численні й величні храми, багато по-мистецькому оздоблювали християнські святині, ставили монастирі, подорожували до святих місць, але усі ці зовнішні прояви благочестя глибоко були сполучені з внутрішнім релігійно-моральними настроями і прагненнями побожної душі. Ха-

раakter релігійности українського народу вже в цю першу добу історії його Церкви відрізняється внутрішнім почуттям, для якого зовнішні форми побожності служили природними людськими проявами, а не становили самі по собі єдиного змісту віри.

Історики Російської Церкви, які за першу добу своєї Церкви беруть звичайно історію Української Церкви, бо ж християнство на Московщину прийшло з Києва, теж не могли не звернути уваги на той факт, що в до-татарську добу Київська митрополія зовсім не знала того викривлення християнства, до якого прийшло в Московщині в XV-XVI віках, а яке в XVII віці привело там в житті Церкви до великого розколу, так зв. „старообрядчества“. Зовнішня обрядова побожність підмінила там внутрішню, а наслідком було ототожнення зовнішніх, часто зовсім дрібних, обрядів з догматами віри, яке помішання, при фанатичному успособленні, вело москвитян навіть на смерть за сліпе додержання зовсім не суттєвих у вірі речей.

Розглядаючи цю різницю в характері побожності, деякі історики Церкви думали пояснити її тим, що українці („южноруси“) ніколи не рвали зв'язків з Західною Європою, тоді як „великоросси“ вже від часів кн. Андрія Боголюбського (друга половина XII віку) відгороджувались від Заходу і стали уявляти з себе „Європейський Китай“ (проф. Москов. Дух. Акад. Є. Голубинський). Це — правда, що українці не рвали зв'язків з Заходом. Українські князі мали дипломатичні зносини з західними володарями, вели торгівлю з західно-європейськими країнами, вступали в родинні зв'язки з монархами латинського заходу, особливо в XI віці при Ярославі Мудрому та синові його Всеволоді Ярославичі (1076-93). Але ж робити звідсіля висновок, що у відношенні церковно-релігійному Україна жила тоді Заходом, нема жадних підстав. Зносини з Заходом зовсім не впливали на зміну неприхильності на Україні до латинян і Риму, яка не раз відмічена в наших літописах, починаючи від літописного оповідання про відправлення Володимиром Великим німецько-латинського проповідника. „Не переймай науки латинців, бо вона зіпсована... Вони відпускають гріхи за подарунки“, — написано в нашому Початковому літопису. Поодинокі події, які наводять звичайно пропагатори римського церковного зверхництва в ті часи й над українцями, як от: повернення до дому через Київ папських легатів, коли вони р. 1054 поклали в Царгороді на престолі св. Софії папську буллу з викляттям Сходу; шукання в Римі підтримки окремими князями в міжусобній боротьбі (особливо люблять наводити приклад кн. Ізяслава Ярославовича, „простого умом“, за виразом літопису: цей князь, нелюблений киянами за свою нездарність, віддавався під опіку папи Григорія VII і двічі в союзі з поляками, які грабували Київ, боровся за київський престіл); святкування в Києві перенесення мощів св. Миколая Чудотворця до Барі, коли Візантія цього свята не визнавала; листи деяких пап

до наших князів і т. п. Усі ці поодинокі факти буквально тонуть в морі безперечно історичних даних і пам'яток, які свідчать про впливи греків і південних слов'ян, себто Православного Сходу, в справі насадження і розвитку християнської культури, християнського світосприймання на Україні-Русі. Розуміється, що подія поділу Церкви на Східню і Західню р. 1054 не могла так скоро бути відчута і пережита в Києві, як в Царгороді; і папські легати могли собі вільно й безпечно повертатись через Київ і навіть довше погостити там, бо українці, як і взагалі слов'яни, завжди відрізнялись гостинністю. Але ж це зовсім не свідчить про якусь опозицію Києва Царгороду, чи солідарність Києва з Римом в конфлікті останнього з Царгородом. Можна тут навести ще, що й Олександрійський тодішній патріарх Олександр, другий по честі, після Царгородського, на Православному Сході, теж не брав участі в цій історичній події, що сталась в Царгороді р. 1054, але ж це зовсім не було виразом якоїсь симпатії до церковного Риму.

Неприхильність до католицизму, засвідчена від початків християнства у нас, не ослаблялась і далі, а навіть набірала більшої сили зі зростом відчуження між Візантією і Римом, з поглибленням різниць в науці і практиці, впроваджуваних Римом. І вже в цю добу своєї історії український народ не про унію з Римом, чи підпорядкування папі думав, а підготовлявся самими фактами своєї християнської історії до витримання того натиску, який прийшов на нього пізніше з боку католицького заходу.

Отже пояснення внутрішнього характеру побожності українського народу нема що шукати в його зв'язках з заходом. Об'єктивно треба признати, що такий характер релігійності відповідав і відповідає природнім рисам характеру українського, що складався під впливом різних факторів, — з його чутливістю, вражливістю, нахилом до ідеалізму. І православний ідеалістичний грецький схід, з його більш мистичним сприйманням Христової віри, відповідав в цьому відношенні характерові й духові українського народу більш, ніж практичний і духом юридичним проиятий латино-католицький захід. Зі сходу прийнявши християнство, український народ здтіля ж брав собі в цій добі своєї церковної і державної історії християнські основи світогляду, освіти, цілу духову культуру.



Св. Димитрій Солунський.
Мозаїка XII ст. в Михайлівському монастирі в Києві.



ДРУГА ДОБА

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ВІД ЗАНЕПАДУ КИЇВСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ДО ПОДІЛУ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ НА КИЇВСЬКУ І МОСКОВСЬКУ (1240 - 1458)

Кінець першої доби в історії Української Православної Церкви глибоко різниться від її початку. Близкучий початок церковно-го життя на зорі християнства в Україні найяскравіше характеризує нам „Слово” митрополита Іларіона; в „Слові” передано, так мовити, „латос” першого століття історії Церкви в молодому народі, настрої радості й гордості молодого народу, що прилучився він до християнської культури й розгортає її основи, ідеали в проявах творчої діяльності в різних ділянках свого життя. Митрополитові Іларіону, який виголосив своє знамените „Слово” в часах могутньої й великої держави князя Ярослава Мудрого, не можна з історичного погляду закинути якого-будь гіперболізму, чи то перебільшення в оцінці творчих впливів християнства, Церкви в українській землі часів князя Ярослава Володимировича. Та й не відразу ще після смерті Ярослава, хоч і почався політичний розпад до того єдиної держави, — позначився упадок культури, так блискуче започаткованої, як ми бачили, в освіті, письменстві, будові монументальних храмів, церковнім мистецтві і т. д.

Великому релігійному й християнсько-культурному піднесенню, зображення якого в добі Великого Володимира й Ярослава Мудрого бачимо в „Слові” митрополита Іларіона, не суджено було певниною зростати, продовжуватись, все посилюючись. Бо ж

доля Церкви українського народу так тісно пов'язана була з його всією історією і найперше — політичною його історією. А державно-політична історія українського народу після князя Ярослава Мудрого пішла до упадку.

Історичні причини занепаду Київсько-Української державності відомі. Це були: 1) роздроблення після смерті Ярослава Мудрого, згідно з його заповітом, землі єдиноподержавної на князівські уділи, що дістались п'ятьом його синам; це викликало, хоч і не відразу, але вже між самими Ярославовичами міжусобні війни, що з дальшим розростом княжих родів не вгавали, а поширювались; в „крамолах" і „котожах" (незгоді), від чого, як ми бачили, старались стримати князів церковні ієрархи, знесилювалась і занепадала держава; 2) сепаратистичні нахили посеред самого населення земель чи уділів, особливо у нижніх його верствах, які бажали мати собі „свого князя", а не підпорядковуватись Київському; 3) переміщення світових шляхів міжнародньої торгівлі. Україна-Русь в тих давніх часах була посередницею в торговельних зносинах поміж азійським, грецьким і середньо-європейським світами, але ж хрестові походи утворили більш простий шлях зносини Західньої Європи з Азією, мимо Києва, через східне побережжя Середземного моря; в зв'язку з цим занепадає зовнішня торгівля Руси, що веде до ослаблення добробуту міського населення, до зубожіння, в першу чергу, Києва і Київщини — центру держави. Нарешті друга зовнішня причина занепаду держави Київської це сусідство з Україною степу, шляху до Європи для азійських кочових народів.

Треба сказати, що вважати себе „передмуром християнства на Сході" та оборонцем Європи й європейської культури проти азійських орд знаходиться немало охочих, напр., твердять завжди про таку заслугу Польщі польські автори-католики. На ділі, тим народом, що найбільше поніс жертв, за втратою врешті і своєї державності, в боротьбі з азійськими кочовиками, був народ український, як сусідній з південними степами. Впродовж двох століть стримувала азійських кочовиків держава хозарів (між Волгою й Кримом); коли ж вона розпалась, то від початку X віку один народ за другим став іти з Азії. За печенігами, в боротьбі з якими вбив князь Святослав, батько Володимира Великого, прийшли половці, що під навалюю їх падає українське князівство на далекому півдні Тмутароканське, а які, вже наприкінці XI віку, зробили також напад на Печерський монастир уже біля самого Києва. Від того часу напади на самий Київ не перестають, так що він починає втрачувати в другій половині XII віку своє значення. Населення, особливо ж „смерди", або селяни-хлібороби, починають залишати Київсько-Переяславську землю, яка руйнується половецькими нападами, і посуваються в двох керунках: на захід, — на Волинь, Галичину, — і на північний схід — в землю Ростово-Суздальську. Степові кочовики, руйнуючи оселі, хліборобську

працю й саме життя української людности, багато якої попадало в полон і потім в неволю розпродувалось по різних країнах, — підточували Київську державу ще й тим, що, займаючи південно-українські степи, загрожували дорогу з Києва до Царгорода, взагалі на південь і Близький схід. Це рівно ж тяжко відбивалось на торговельних і культурних зносинах з Візантією і південними слов'янами.

Року 1169 (8березня) вже не кочовики, а князь Андрій Суздальський (син Юрія Довгорукого і внук Володимира Мономаха), здобувши Київ з 11-ма іншими невдоволеними князями в міжусобній боротьбі, сплюндрував українську столицю. „Два дні, — пише літописець, — переможці грабували місто, монастирі, Софійський собор, Десятинну церкву; не жалували нікого й нічого; церкви горіли; одних мешканців убивали, інших в'язали; жінок розлучали з чоловіками та в полон брали; діти плачем провозжали своїх матерів. Грабіжники обдирали церкви та монастирі; забірали ікони, книги, дзвони, ограбували тоді всю святиню... Були тоді в Києві на всіх людях стогін та плач, печаль невтішна та сльози непрестанні"... Властиво від цього зруйнування Києва ки. Андреем Суздальським, який, взявши Київ, не осів сам на Київському столі, а розбудував на півночі, посеред фінських племен, нову державу, засновану батьком його ки. Юрієм Довгоруком, — Київ втрачає своє значення політичного осередку Української землі.

Татарська навала 1237-40 рр. робить кінець старій Україні-Русі. Київ, взятий і зруйнований ханом Батием р. 1240, тратить своє значення і як осередок культури. Киїни захищали свою святиню з повною самопожертвою. Після кровавих боїв на стінах міста кожна знаменита церква обернена була в фортецю, але падали одна за другою: Софійський собор, Десятинна церква, Печерський монастир. Усе було пограбовано, або спалено і знищено. Коли через шість років проїздив на схід через Київську землю місіонер Плєно-Карпині, то він знайшов Київ невеличким містечком, в якому було заледве 200 будинків...

До вказаних тут історичних причин занепаду Київської держави і Києва сучасна нам українсько-католицька пропагандивна акція долучає ще й „релігійну боротьбу, яку викликали ворожі України сили” (Див., напр.: о. І. Нагаєвський. „Католицька церква в минулому і сучасному Україні”. Філадельфія. 1950. Сторр. 8, 14-15, 22-23 і ін.). Ця релігійна боротьба, що привела аж до „занепаду української державности”, є чистою фантазією авторів пропагандивної, піби „церковно-історичної” літератури, бо ж правдива історія нашого народу не знає такої боротьби на українських землях і серед українського народу в до-монгольську добу життя нашої Української Православної Церкви, тоді єдиної в українському народі. Та ж обставина, твердять далі католицькі автори, що „Україна підпала під сильний культурний, а згодом і політичний (?) вплив Греції, відбилася катастрофально на занепаді укра-

ївської державності." Ці фантастичні припущення ніяк, розуміється, не можна признати „релігійною боротьбою" на Україні Х-ХІІІ вв. Вони зато сильно вдаряють по тих католицьких писаннях, які силкуються доводити, що князь Володимир прийняв християнство не з Царгороду, а з Риму. Яку ж „моральну й матеріальну поміч" міг дати українській державності (Галицько-волинській державі) папа, в боротьбі українського народу проти монголів, будемо бачити в подіях цієї другої доби історії нашої Церкви.

Довершення з монгольською хуртовиною занепаду Київської держави з столицею Києвом потягло за собою великі наслідки і в житті Української Православної Церкви. Ці наслідки, як в зовнішньому положенні Церкви та її ієрархії, так і у внутрішньому її житті, яке в цю слідує добу історії нашої Церкви, оцінюючи загально, значно підупадає, - залежали найперше від політичних обставин в житті нашого народу. Нові політичні осередки, а звідсіль і нові політичні впливи та взаємовідносини, які утворюються після 1240 р., мають велике значення в житті нашої Церкви, що, як Київська митрополія, обіймає тепер у віках ХІІІ-ХV територію різних держав, з різною владою в них не тільки у відношенні племенному, але й у відношенні віровизнання (держави: Українська Галицько-Волинська, Литовська, Польська, Московська, Татарська).

РОЗД. І. МІЖДЕРЖАВНА БОРТЬБА ЗА МИТРОПОЛИЧУ ПРАВОСЛАВНУ КАТЕДРУ НА СЛОВ'ЯНСЬКОМУ СХОДІ ЄВРОПИ В ХІV-ХV ВВ.

Утворення, в зв'язку з остаточним упадком Київської держави, нових держав з новими, після занепаду Києва, політичними осередками привело до міждержавної боротьби за митрополічну православну катедру, за місце осідку православного митрополита для цілого Сходу Європи. Ця боротьба проходить через цілу другу добу історії Української Православної Церкви, закінчуючись врешті поділом єдиної до того для православного слов'янського сходу Київської митрополії в юрисдикції Царгородського патріарха на дві окремі митрополії: Київську і Московську.

1. Перші Київські митрополити після занепаду Київської держави.

Велике значення Київського митрополита не тільки у відношенні церковно-релігійному, але і в **національно-політичному, як морально й церковно-правно об'єднуючого осередка для східно-слов'янських племен** в роз'єднаних і часто ворожих оди одного князівствах, добре розуміли видатні князі ще й в до-татарську добу. Тому в половині ХІІ віку ми бачимо спробу основоположників нового державного осередку на півночі, князів Мономаховичів Суздальських, дістати собі окремого митрополита, щоб

унезалежитись також в церковному відношенні від Києва. З тою метою кн. Андрій Суздальський послав р. 1160 (ще перед руйнуванням ним Києва) посольство до Царгороду з проською поставити окремого митрополита для Володимира над р. Клязьмою, столицею нового великого князівства Володимиро-Суздальського. А кандидатом на митрополичу нову катедру подав якогося Федора, чи, як називають його літописи, Федорця. Але царгородський патріарх Лука Хризверг рішучо князю Суздальському в тій просьбі відмовив.

Перед навалою монголів Батия в р. 1237, до Києва прибув призначений Царгородським патріярхом останній в першу добу історії нашої Церкви митрополит — грек Йосиф. Що сталося з ним під час страшного нападу на Київ Батия р. 1240, чи він загинув в той час з тисячами своєї пастви, чи завчасу виїхав з Києва, — мовчать про це літописи. Тільки ж після упадку Києва Церква залишилась без митрополита. Зносини з Візантією, з причини татарського лихоліття, були перервані; сам патріярх митрополита не прислав. Тоді турботи про обсадження Київської митрополичої катедри взяв на себе князь Данило Романович Галицький, у володінні якого знаходився й Київ, в час навали монгольської, та був від нього тоді в Києві воєвода Дмитро. Волинський літопис під роком 1243 вже називає митрополита Кирила, коли пише, що князь Данило, одержавши вісті про наближення татар, „зачинив Холм і поїхав до брата свого князя Василька, взявши з собою і Кирила митрополита”. Потім, не пізніше р. 1250, митрополит Кирил побував в Нікеї, де дістав поставлення на митрополита Київського від Царгородського патріярха Мануїла II; в Нікеї ж патріярх мав тоді свою резиденцію разом з грецьким царем і царським двором з тої причини, що Царгород знаходився тоді в руках латинників (Латинське царство 1204-1261 р., після IV хрестового походу).

Київський митрополит Кирил III майже сорок років (1243-1281) був на Київській митрополичій кафедрі. В цей час державно-політичне життя українських земель представлялось в слідуючому стані. На захід і північний захід від Києва була Галицько-Волинська українська держава, утворення якої при князі Романі Мстиславовичі відноситься до кінця XII — початку XIII в. В часи митрополита Кирила III правили тут Данило Романович Галицький (помер р. 1264) з братом Васильком, потім Лев I Данилович (1264-1301). Поділіровя, а саме Київщина і Переяславщина, не були вже князівствами, а громади в тих землях підлягали переважно просто татарам, і літописець зве їх „людьми татарськими”. На Чернігівщині князівські родини ще задержались, але, множачись далі, все ділили на дрібні шматки своєї волості.

В зв'язку з таким політичним положенням, а рівно ж з огляду на більшу віддаля від татарської орди, українська культура могла розвиватися в цей час тільки в Галицько-Волинській дер-

жаві, що обіймала виключно українські землі з українською людиною: тут було спокійніше й вільніше для розвитку народного життя.

Другим державним центром, як спадщина по колишній державі Володимира — Ярослава, явилось на півночі, як вже вище було це зазначено, Суздальсько-Володимирське князівство між ріками Волгою та Окою, пізніша Московщина, де корінна людина на початках була фінська, а помішана з племенами слов'янськими, які посупили сюди з заходу та півдня, утворила народ великоруський.

Треба думати, що князі Данило й Василько галицько-волинські, коли обирали й посилали до патріярха на поставлення митрополита Кирила III („Кирил бо митрополит ідаше послан Данилом і Васильком на поставленіє митрополіи руської”, — Волин. літопис), дбали найперше про церковні справи для добра свого народу й своєї держави, а не для Суздальської півночі. Але ж митрополит Кирил III, родом українець з Галичини, ієрарх видатний, не справдив одначе сподівань і намірів галицько-волинських князів. Ми не маємо точних даних в пояснення цього факту, але митрополит Кирил III започаткував своєю діяльністю ряд тих церковних ієрархів з українців, що впродовж історії взаємовідносин України з Московщиною відіграли значну роль в політичному зміцненні і культурному піднесенні Московщини.

Митрополит іменувався по-старому Київським, і катедрою митрополії вважався Київ, однак Кирил III дуже мало навідував Київ, проживаючи переважно у Володимирі над р. Клязьмою. Коли історики російські пояснюють це занепадом Києва і вічним неспокоєм на півдні від татар та потребою порад і управління митрополитичого на півночі, де поставало й ширилось в новій державі церковне життя, то з таким же правом потреби церковного життя і в Галицько-Волинській державі, де теж не було так страшно від татар, вимагали присутності митрополита, тим більш, що вже в ці часи XIII віку почався тут тиск на православ'я з боку латинської церкви.

На Суздальщині, в Переяславі Залеському, митрополит Кирил III і помер р. 1281, хоч тіло покійного митрополита Київського й перевезено було для похорону до Києва. Фактичним перебуванням більш на півночі та присвяченням більш уваги церковному життю тої ж півночі митрополит Кирил III підготував і формальне перенесення митрополитичої катедри з Києва до Володимира Суздальського, а далі до Москви. Бо ж слідами митрополита Кирила III пішов його наступник, митрополит Максим, якому тим легше було це зробити, що він був присланий з Царгороду греком, а тому не був зв'язаний походженням і моральними зобов'язаннями у відношенні до українського народу. Після кількох років своєї митрополитичої діяльності з персіздом по різних місцевостях, митрополит Максим р. 1300 назавжди переселяється до Во-

лодимира над Клязьмою. Лаврентіївський літопис пише: „Митрополит Максим, не терплячи татарського насильства, залишив митрополію та й втік з Києва, і весь Київ вивтікав; а митрополит пішов до Брянська, а звідтіля подався у Суздальську землю і зо всім своїм життям”, себто з церковною адміністрацією — клиросом, який до цього часу перебував ще в Києві. Тепер в Києві не було навіть єпископа, а тільки протопоп, намісник митрополита.

Ми не знаємо з історичних пам'яток, як реагували на явні симпатії до Суздальсько-Володимирської держави Київських митрополитів Кирила III і Максима князі галицько-волинські Данило Романович і Лев I Данилович, але ж з перенесенням самої митрополічної катедри з Києва до Володимира Суздальського розпочинається боротьба за митрополію. „Переїзд митрополита на північ, — каже російській історик Церкви, — не міг не засмутити людність півдня. Звикнувши бачити митрополита біля себе, сильні волинські князі почали домагатись окремого для себе митрополита південного” (архієпископ Філарет). Очевидно, що справа полягала не тільки в привичаєнні до того, що митрополит від часів Володимира Великого сидів в Києві, а тепер людність жаліла за митрополитом, — але ще більше в певній свідомості церковної й політичної ролі митрополита в житті Церкви й Держави. Те велике національно-церковне і національно-державне значіння, яке мав митрополит для українського народу в до-татарську добу, тепер втрачалось для нього; здобував же для себе митрополита в цій великій його ролі великоруський народ на Суздальщині, опісля — Московщині.

2. Галицька митрополія і галицькі митрополити.

Коли перенесення митрополічної катедри з Києва на північ р. 1300 стало доконаним фактом (ця зміна місця осідку Київського митрополита Царгородським патріархом формально була підтверджена тільки в році 1354), — галицько-волинські князі почали старання в Царгороді про утворення окремої Галицької митрополії. Бо цілком природно вони вважали себе наступниками великих князів київських та представниками інтересів державних і церковних свого українського народу. Князь Юрій I Львович, внук князя Данила Галицького, при обставинах ближче невідомих, перший добився утворення Галицької митрополії, окремої від Київської, яка фактично ставала Суздальсько-Володимирською. „Галичину, що була єпископією Русі, підвищив до митрополії імператор кир Андроник Палеолог за святішого патріарха кир Афанасія р. 6811 (1303)”, записано в одному з каталогів архиєрейських катедр в Царгородській патріархії. Першим митрополитом Галицьким був Ніфонт, який помер р. 1305.

Після його смерті князь Юрій I Львович послав до Царгорода, як кандидата на Галицьку митрополію, ігумена Ратненського монастиря (недалеко від Львова) Петра. З півночі, де теж року

1305 помер митрополит Максим, прибув до Царгороду кандидат на Київську митрополичу катедру ігумен Геронтій, якого послав тверський князь Михайл, що вів тоді боротьбу за першенство з князем московським Юрієм Даниловичем. В Царгороді не погодилися тепер на поставлення окремого митрополита Галицького, але ігумена Петра, кандидата князя Галицького Юрія І, поставили митрополитом „Київським і всея Руси”. Цим поставленням в Царгороді думали, очевидно, задовольнити і Галицько-Волинського князя, кандидат якого митрополит Петро, як син Галицької землі, і на катедрі Київській, а не окремій Галицькій, мав би дбати про стан і розвиток церковно-релігійного життя рідного свого народу.

Однак такі сподівання, як і попередні у випадку з митрополитом Кирилом III, не справились. Митрополит Петро, відїхавши на північ, став надзвичайно ревним помічником у здійсненні політично-державних планів московського князя Івана Даниловича Калити. На півночі великі князі вже не жили тоді у Володимирі Суздальському, а за велике князівство вели боротьбу Москва і Тверь. Київський митрополит Петро в цій боротьбі рішучо став по стороні Москви, куди переніс з Володимира й митрополичу катедру, чим надзвичайно підняв Москву і московських князів у політичному відношенні. Як оповідається в житті св. Петра, написаним пізнішим митрополитом Київським Кипріяном, митрополит Петро „пророкував так, звертаючись до князя Івана Калити: коли послушаєш мене, сину, і збудуєш у своєму місті (Москві) храм Пречистої Богородиці, то сам прославишся більше других князів і сини твої і внуки, і місто це буде славне поміж усіма містами руськими, і святителі будуть жити в ньому а ще й мої кості будуть положені в ньому”. Вдячна митрополитові Москва ще за життя його побудувала Успенський собор в Москві, де митрополита Петра й було поховано по смерті в р. 1326; скоро він був канонізований, як святий і всея Росії чудотворець. За думкою російських істориків, підтримка з боку митрополита і всього церковного суспільства „можливо найбільше допомогла московському князю зміцнити своє національне й моральне значення в північній Русі” (проф. В. Ключевський).

Галицько-Волинські князі, розчаровані й другою невдачею з їхніми українськими кандидатами на єдиному для Слов'янського сходу Київському митрополичому престолі (Кирил III, Петро), підняли знову питання про окремого православного митрополита в Галицько-Волинській державі. В актах Царгородської патріархії згадується в р. 1331 „наречений митрополит Галицький Гавриїл”. В грамоті польського короля Казимира Великого з р. 1370 подається ще один галицький митрополит після Гавриїла -- Федор, який був на катедрі галицькій вже в часах князя Любарта, сина Гедимиша, великого князя Литовського, себто тоді, коли рід князів Ро-

мановичів (зо смертю Юрія II р. 1340) припинився, а галицькі бояри покликали на галицько-волинського князя Дмитра-Любарта з Литовського княжого роду. Але за тих же часів князя Любарта Москвою було вжито заходів, щоб окрему галицьку митрополію скасувати, а єпархії її привернути під владу митрополита Київського (з титулу, а фактично — московського, як і самі російські церковні історики, напр., архієпископ Філарет Гумилевський, іменують в цій добі митрополита Руси „Київ-Московський”).

В тій цілі московський князь Симеон Гордий, син Івана Калити, і слідуючий митрополит Феогност — грек, наступник на катедрі Київській по митрополиті Петрі, звернулись до Царгороду з проською. Підкріпивши свою просьбу значною пожертвою на відбудову ушкодженого року 1345 знаменитого Софійського храму в Царгороді, князь і митрополит посилались на давню єдність митрополії на Русі, від чого й падалі „залежить єдність самого сповідання віри в народі”. І патріярший собор в р. 1347, після угадки про те, що утворення галицької митрополії, з підпорядкуванням їй єпископії — Володимирської (Волинь), Холмської, Перемиської, Луцької і Туровської, мало місце в часі „смут” в Царгороді (невідомо точно, коли і яких), — постановив скасувати попередню ухвалу про окремого галицького митрополита для „малої Росії”, бо ж з того часу, як „руський народ пізнав правдивого Бога, був на Русі один митрополит”; надалі всі руські єпископії підпорядкувати одному Київському митрополитові, про що патріярший собор ухвалив повідомити князів півдня і півночі; галицького ж митрополита відкликати до Царгороду.

Питання окремого галицького митрополита виринає ще раз, через 23 роки, коли в боротьбі Литви й Польщі за галицько-волинське насліддя Галичина, по договорі Ольгерда, князя Литовського, з польським королем Казимиром Великим остаточно дістається Польщі (р. 1366). Не могло бути для Казимира Великого байдужим те, що українська людність Галичини підлягала в церковному відношенні, як православна, митрополитові, який сидів у Москві та підтримував московських князів в їх політиці. Правда, для Казимира можливий був і другий вихід з цього положення: розпочати посеред православних українців Галичини католицьку акцію, для успіхів якої залежність православних від далекого митрополита в Москві могла бути тільки сприятливою. Але ж король Казимир, якому Галицька земля дісталась не легко, був дуже обережним політиком; Галичину він почав колонізувати католицькою, польською і німецькою, людністю, але до вірувань корінної православної української людности ставився з толеранцією; з мотивів політичних він не вживав насильства над релігійним сумлінням горожан своєї держави.

Тому Казимир посилає р. 1370 до Царгороду українського єпископа Антонія, щоб патріярх поставив його на митрополита

Галицького, а в грамоті до патріярха доводить, що Галицька митрополія вже раніш існувала і повинна існувати, називає імена галицьких митрополитів; коли ж це слушне його жадання для добра православних громадян польської держави не буде патріярхом задоволене, то він змушений буде переводити православних на латинську віру, бо, — мотивує король, — „нема митрополита на Русі, а земля не може бути без закона“. Загрози короля затрівжили патріярха. Патріярший Синод р. 1371 задовольнив це прохання: єпископ Антоній поставлений був митрополитом Галицьким з юрисдикцією його над єпархіями — Черемиською, Холмською, Турівською і Володимиро-Волинською.

На митрополичій катедрі в Москві, яку продовжували титулувати Київською, був тоді митрополит Олексій, що походив з московської боярської родини Плещеевих. Був це митрополит, заслуги котрого перед Москвою були ще більші, ніж митрополита Петра. За дитячих років московського князя Дмитрія Івановича (Донського), як і при батьковій його князі Іванові Красному, прозваному „кротким і тихим“, митрополит Олексій був фактичним головою Московської держави, а з ним і все духовенство підтримувало національно-великоруську політику московських князів. Через п'ятдесят років після смерті митрополит Київський Олексій був канонізований в Москві (церковна пам'ять його 25 лютого н.ш. ст.).

Царгородський патріярх Філофей, з приводу задоволення Патріяршим Синодом прохання польського короля про настановлення окремого галицького митрополита, вважав за необхідне надіслати митрополитові Олексію грамоту, з огляду, треба думати, на недавнє скасування патріярхією катедри галицького митрополита. В грамоті патріярх Філофей, вказавши на загрози короля Казимира Великого католичити православне населення в Галиччині, дорікає митр. Олексію, що він запедбав свою паству „по різних частинах Русі“, „затвердився на одному місці“ (в Москві), залишивши інші „без пастирського проводу, без науки і духовного догляду“. Тому її вина відокремлення галицької митрополії падає, по думці патріяршої грамоти, на самого митроп. Олексія.

Після смерті митрополита Антонія (в рр. 1389-91) галицька митрополича катедра не була Царгородом обсаджена, хоч де-який час і не була ще скасована. Москва знову вмішується в цю справу (за митр. Кипріяна), і далі галицька катедра, як митрополича, перестає існувати, а ділить щодо канонічної її юрисдикції спільну долю з іншими православними єпархіями Української Православної Церкви в межах Литви й Польщі. З кінцем XIV віку, коли під владу польських королів підпадає, від часу династичної унії Литви з Польщею, і Литовська Русь з Литовською (Київською) митрополією, відпала для польських королів потреба домогатися окремої галицької митрополії для Галиччини.

3. Утворення „Литовсько-Руської” держави. Вплив української культури на литовців. Перші відомості про Литовську митрополічну православну катедру.

В половині XIII століття виступає на історичну арену в Східній Європі литовський народ, племена якого здавен жили по річках Німані, Західній Двині, понад Балтицьким морем. Загрожени в своєму існуванні німецьким рухом в литовські землі (ливонське, тевтонське лицарства), литовці починають ширитися на південь, захоплюючи й підбиваючи словянські землі й племена, спочатку білоруські, а далі й українські. При останніх князях Даниловичах галицьких литовські князі володіли вже землями туровсько-пінськими, берестейською, а при князі литовському Гедиміні (помер біля 1341 р.), що був основоположником литовської династії князів Гедиміновичів, вже й Київ був під литовськими впливами. Сина його Дмитра-Любарта галицькі та волинські бояри самі вибрали на князя собі (р. 1340), з припиненням у них роду князів Романовичів. Другий син Гедиміна Ольгерд, як великий князь литовський (1341-1377 рр.), об'єднав під Литвою Київщину й Поділля, Чернігівщину й Сіверщину, посунувшись далеко на схід (князівства Смоленське, Брянське).

Таким чином, з упадком Галицько-Волинської української держави, український народ, за винятком на заході Галичини й Холмщини, попадає під Литовську державу аж до другої половини XVI віку. Українська культура була багато вища від примитивного життя литовських племен, які, будучи в масі поганями, тільки що стали просвічуватися світлом християнської віри. А тому й культурні впливи українські на Литву були дуже сильні, особливо з прилученням великих українських територій в часах Ольгерда. Литовські князата, що сиділи по різних містах під великим князем Литовським, приймали православну віру, місцеву культуру, мову, ставали українськими чи білоруськими (на півночі) князями, тільки з нової литовської династії. Звідсіля назва держави „Литовсько-Руською” цілком оправдана, як з погляду територіального й етнографічного, так і з погляду культурних впливів.

Переважаюча українська культура, яка виникла й розвивалась за Української державности в до-монгольську добу, як ми бачили, під впливом Православної Церкви, залишилась і тепер в основі церковно-релігійною. Тому ролі Церкви в житті держави, значення митрополита, як первоієрарха Церкви, скоро оцінили й великі князі литовські. Ролі митрополита й митрополічної катедри, як об'єднуючого осередка національно-церковного життя, не могла не бути оцінена на Литві й з погляду політичного. Бо коли галицько-волинські князі не могли примиритись з тим, що Київський митрополит подався на північ; коли польський король Казимир Великий не бажав мати митрополита в Москві для далекої від Москви Галичини, то тим більше не могли погодитися на

підпорядкування чужому митрополитові Православної Церкви в їх державі великі литовські князі, сусідні з Московською державою, суперництво з якою й політична боротьба в стремліннях і Москви і Литви до великодержавности були неминучими.

Є певні припущення, що перша Литовська митрополія, окрема від Київсько-Московської, появляється вже в часах князя Гедимина і його стараннями. Підставою до припущення служить те, що в „Каталозі“ церков, підпорядкованих Царгородському престолу, складенім за часів імпер. Андроника Палеолога Старшого (1282-1320), зазначено, що при патріархові Іоанні Гликові та імпер. Андроникові Палеологові виділено окрему литовську митрополію. Але хто був першим митрополитом і як довго, — не знаємо. Далі в згаданому „Каталозі“ є приписка, що литовська митрополічна катедра закрита „заядя малого числа християн та через близькість їх до Руси, так що руський митрополит (Київський) легко може ними правити“. Мова про „мале число християн“ могла відноситись тільки до властивої Литви, так що і митрополічна катедра в такому разі могла бути заснована тільки ж для Литви (єпархії Полоцька, Туровська), а не для України. В часах великого князя Гедимина митрополитом Київським був митрополит Петро (помер р. 1326), а після нього Феогност-грек (помер р. 1353); останній з московським князем Семеоном Гордим добився було р. 1347 скасування галицької митрополії, — тому дуже можливо, що і в справі закриття першої литовської митрополічної катедри старався в Царгороді той же митрополит Феогност. Певні відомості про широку акцію литовської державної влади за незалежнення Православної Церкви від митрополита Київсько-Московського маємо від часів великого князя литовського Ольгерда Гедиміновича, який, як рівно ж і брат його Любарт-Дмитро, був православної віри.

4. Боротьба за митрополічну катедру при великому князі литовському Ольгерді.

Року 1352 в Києві появилася окремий митрополит Феодорит, поставлений не Царгородським патріархом, а патріархом Тернівським (Болгарія) Феодосієм II, який, будучи в несприятливих відносинах з Царгородським патріархом, порушив канони Вселенської Православної Церкви, поставивши митрополита на катедру Київську, що не знаходилася в його юрисдикції; до того ж і сам Феодосій не був ще признаний за патріарха Східньою Православною Церквою. Яка була роль в цьому поставленні Феодорита на Київську катедру великого князя Ольгерда Гедиміновича, історичні відомі джерела не подають нам. Трудно, однак, припускати, щоб до Києва явився і міг зайняти митрополічну катедру новий митрополит Феодорит, присланий не Царгородом, і до всього того ще за життя Київського митрополита Феогноста, коли б на цю акцію не було якоїсь згоди литовської державної влади.

В Царгороді, як і в Москві, вчинок Тернівського патріярха викликав обурення. Патріярший Синод в Царгороді 1354 р. признав чинності патріярха Тернівського „безрозсудними“, а що в оправдання заміщення ним Київської катедри вказували на те, що Київська катедра, освячена Сходом, після переїзду митрополита в Москву, залишилась вакантною, то Синод писав, що „хоч митрополит перебуває в другому місці, однак Київ вважається першим престольним містом його; наступником же Феогноста, митрополита Київського, згідно з бажанням покійного Феогноста і великого князя московського, призначено Олексія, єпископа Володимирського“. Отже Царгородський патріярх посилав грамоти з наказом не приймати митр. Феодорита, „деградованого божественними канонами і священним патріяршим Синодом“. Великий князь литовський Ольгерд, не бажаючи, видно, собі поглиблення конфлікту з Царгородом і направляючи канонічні відносини Української Церкви з Царгородською патріярхією, усунув митрополита Феодорита з Києва.

Однак не залишив Ольгерд думки про окремого митрополита для Литви-Руси, при чому йому ходило одночасно й про стару Київську катедру для цього митрополита, бо ж Київ знаходився тепер в Литовсько-Руській державі. Отже, після смерті митрополита Феогноста, Ольгерд посилав до Царгороду родича свого сина Романа, як кандидата на Київську митрополитичу катедру. Московським кандидатом на Київського митрополита був, як вже сказано, Олексій, єпископ Володимирський, на кандидатуру якого Царгород погодився ще за життя хворого митрополита Феогноста.

Царгородська патріярхія поставлена була тепер в трудне становище між двох політичних сил на Сході Європи — великих князів литовського і московського; вона старається знайти якесь попереднє рішення, щоб задовольнити обидві сторони, і врешті, після двох разової подорожі до Царгороду обох кандидатів, поставляє Романа на митрополита властивої Литви й Волині, а Олексія на митрополита „Київського і всієї Руси“. Це означало, що до нього належали, крім єпархій на півночі, українські єпархії з Києвом в Литовсько-Руській державі.

Митрополит Роман таким рішенням Царгороду не був задоволений і, занявши Київ, став ширити свою юрисдикцію і на українські єпархії. Що в такому поступованні знаходив він повну підтримку з боку великого князя Ольгерда, видно з того, що Ольгерд, коли прибув до Києва митрополит Олексій, наказав половити Олексія зо всім його оточенням, відібрати в нього ризи церковні та посадити його до в'язниці. Митрополитові Олексію вдалось втікти до Москви, і боротьба продовжувалась далі. Митроп. Роман їздив на північ до Твері, де тверський князь, маючи в ньому потребу в своїх справах з Литвою, приймав його з почеслями, хоч тверський єпископ Феодор не визнавав митр. Романа, а був в юрис-

дикий митр. Олексія. Року 1361 з Царгороду, в наслідок скарг митрополита Олексія, прислана була грамота, в якій повідомлялось, що з огляду на те, що митрополит Роман видає себе за єдиного митрополита на Русі, патріархією виряджується на Русь сакеларій Софійської церкви в Царгороді і диякон Юрій, щоб зібрати воші на місці відомості в цій справі, — власноручні свідоцтва єпископів, князів і других знатних осіб... Але митрополит Роман в кінці 1361 чи на початку 1362 року помер.

Після його смерті великий князь Ольгерд продовжує боротьбу за окремого митрополита для Литви-Руси і проти митрополита Олексія. До Царгороду Ольгерд писав, що й „за батьків наших не було таких митрополитів“, як Олексій. Великий князь підкреслює особливо політичну роль митр. Олексія, який благословляє московського князя і москвитян на пролиття крові, до Києва не приїздить, на Литві не появляється, навіть коли його просять. Царгородський же патріарх Філофей виготовив уже був грамоту, в якій писалось про те, що „литовська земля на всі наступні часи не повинна відокремлюватись від духовного управління Київського митрополита, бо подібний випадок викликав вже замішання і багато непристійного“. Грамота залишилась в патріархії, бо почали поступати скарги на митрополита Олексія, при чому Ольгерд став домагатися поставлення окремого митрополита не тільки для православних єпархій Литви-Руси, але й для єпархій в землях, з якими ворогувала Москва, напр., Тверь. В цих часах патріарх Філофей змушений був відновити Галицьку митрополічну катедру, що не моголо не спонукати великого князя литовського посилити свої домагання в Царгороді.

Царгородський патріарх, підтримуючи Москву, старається примирити Ольгерда з митрополитом Олексієм та посилає з тою метою на Литву своїх послів. Один з таких послів ієромонах болгарин Кипріян дуже сподобався Ольгердові. Тоді православні литовські князі дали Кипріяну грамоту до царгородського патріярха, в якій, наслідуючи аргументацію польського короля Казимира Великого в домаганнях його окремого галицького митрополита, загрожували переходом на католицизм, якщо Кипріяна не буде поставлено на окремого митрополита литовського. Тоді патріарх р. 1376 висвятив Кипріяна на катедру Київського митрополита. Трудно встановити, чи поставлення Кипріяна означало усунення з катедри Київської митрополита Олексія. Є припущення, що Кипріян був поставлений на митрополію з тою умовою, що після смерті митрополита Олексія він має обійняти в управління всі єпархії, що входили в склад Київської митрополії; до того ж часу йому підлягали б єпархії на території Литовсько-Руської держави. Однак ми бачимо, що митрополит Кипріян патріяршу грамоту про своє призначення на „митрополита Київського і всієї Русі“ вже зараз по висвяті особисто представляє московському великому князю Дмитрію Івановичу, який у відповідь мав заявити, що

Москва не потребує ще нового митрополита, доки живе митрополит Олексій. І митрополит Олексій залишався на митрополичій кафедрі ще більше двох років, до самої смерті в р. 1378, в пізніших пам'ятках іменований то Київським, то Московським (Московською митрополичою кафедрою формально-канонічно тоді ще не було).

Москва і після смерті митрополита Олексія не хотіла прийняти митрополита Кипріяна, як ставленника литовського князя, та зверталася до Царгороду за своїми кандидатами (архим. Михайл-Міт'яй, архим. Пімен, Діонісій — еп. Суздальський), які й між собою вели боротьбу за митрополичу гідність. І тільки через 11 років, року 1389, після смерті всіх цих конкурентів (останнім помер митр. Пімен у вересні 1389 р. в Царгороді, куди був викликаний на патріарший суд), — митрополитові Кипріяну вдалось сполучити в своєму управлінні митрополії Литовську і Києво-Московську, коли він, потверджений в своєму титулі „митрополита Київського і всієї Руси” на соборі р. 1389 в Царгороді, був призначений тепер і Москвою. „І заперестала смута в митрополії, — каже літописець, — і стала єдина митрополія Київ і Галич і всієї Руси”.

Але ж призначення Москви куплено було митрополитом Кипріяном ціною знов таки переважного служіння Москві, де митрополит став перебувати, стараючись підтримувати добрі відносини і з польським королем (Ягайло) і з великим князем литовським (Вітовт), тримаючись одначе найперше Москви та її інтересів.

5. Великий князь литовський Вітовт; скликані ним для обрання окремого митрополита церковні собори р. 1415 в Новогрудку.

В часі, коли, по виразу літописця, була „смута” в митрополії, і Київський митрополит Кипріян не був ще, з причини боротьби за митрополичу катедру між Москвою і Литвою, єдиним митрополитом „всієї Руси”, в Литовсько-Руській державі сталась подія, що мала в ході дальшої історії надзвичайно великі наслідки для православних громадян тої держави, для Української Православної в ній Церкви. Розуміємо тут Кревську унію, яка сполучувала династично Велике князівство Литовське з Польщею через шлюб великого князя литовського Ягайла, сина покійного Ольгерда, з польською королевою Ядвигою, донькою Людовика Угорського, він же і король польський після Казимира Великого. За руку Ядвиги і призначення його по цьому шлюбі королем польським, Ягайло сам переходив з православ'я, в якому був охрещений, на католицизм і зобов'язувався католицьку віру ширити на Литві поміж боярами і „зем'янами, знатними і простими”; обіцявся назавжди прилучити до Польщі свої литовські і білоруські та українські землі Литовсько-Руської держави.

Ця унія зле пророчила для положення Українсько-Білоруської Православної Церкви, але ж далеко ще не прийшов час, щоб акцію окатоличення людности повести рішучо і безоглядно. Припинення православ'я, з огляду на велику перевагу в Литовсько-Руській дер-

жаві православної людности і культурних її впливів, було тоді небезпечним для самої ідеї унії Литви з Польщею, викликаючи незадоволення найперше посеред вищих верств українських, вірних тоді Церкві своїх батьків. Тому князь Вітовт (син Кейстута, брата Ольгерда), якому Ягайло передав верховне управління Великим князівством Литовським до його (Вітовта) смерті, вів політику більш огляду у відношенні до Православної Церкви в Литві-Русі. Будучи сам доволі байдужим до релігії (він чотири рази міняв віру: спочатку був православним, в р. 1386 перейшов на католицизм, потім вернувся було до православ'я, а помер в католицтві), князь Вітовт з чисто політичних мотивів виходив у своїх стосунках і до православ'я і до католицизму. Політичні міркування були і в основі боротьби Вітовта за окремого литовського православно-го митрополита, тим більше що в рік смерті митрополита „всєї Руси“ Кипріяна (р. 1406) дуже загострені були відносини поміж ки. Вітовтом і московським князем Василем Дмитровичем (зятєм Вітовта), які привели до війни між Литвою і Московією.

Вітовт, після смерті митрополита Кипріяна, посилає до Царгороду, як кандидата на Київську митрополичу катедру, полоцького єпископа Феодосія (грека). Московський князь не посилає свого кандидата, а просить прислати святителя, якого нехай „по старому звичаю“ виберуть в самому Царгороді. В Царгороді так і зробили: настановили 1 вересня 1407 р. на митрополита Київського і всієї Руси грека Фотія. Вітовт не хотів було приймати Фотія, але, з огляду на його приречення проживати в Києві та турбуватися, як належить, про Православну Церкву в Литві-Русі, підпорядкувався волі Царгородського патріярха.

Приречення свого митрополит Фотій не додержав. В Києві, куди прибув відразу з Царгороду, митр. Фотій прожив з місяць і відїхав до Москви. Року 1410 він пробув у Литві з півроку. Взагалі ж за цей час виявив відношення до Української Церкви звичайні для митрополитів після переселення їх на північ: це значить -- найбільше турботи віддавав на „збори данини“. Вітовт же, як лише літопис, „не любив цього, щоб з його області в іншу область данини виносили, і розгнівався на Фотія-митрополита та наказав зі всього його ограбувати та ні з чим на Москву відпустити“, коли митрополит Фотій позбирав на Литві-Русі данину.

Поступовання митр. Фотія викликало нову акцію ки. Вітовта в справі утворення окремої литовської митрополії. Кандидатом на митрополита був тепер вчений ієромонах Григорій Цамблак, болгарин, якого викликав до Москви дядько його митрополит Кипріян. Але не дійшов ще Григорій до Москви, як митр. Кипріян помер. Григорій Цамблак залишився в Литві і здобув, видно, симпатії до себе з боку князя Вітовта. Рішивши на початку 1414 р. видалити митр. Фотія з Київської митрополії, Вітовт посилає посольство до Царгородського патріярха з проською поставити на Київську митрополію Григорія Цамблака, мотивуючи просьбу „жалобами мно-

гимн" на митрополита Фотія. Але митр. Фотій, довідавшись про цю акцію, поспішає з Москви своє посольство до Царгороду, щоб попередити патріярха не слухати наклепів Вітовтового посольства. Патріярх Євфимій рішучо став по стороні митр. Фотія, якого підтримував візантійський імператор Мануїл, будучи своєюком великого князя московського Василя Дмитровича (донька князя Анна була заміжжям за сином імл. Мануїла Іваном). Патріярх не тільки що не поставив на катедру Григорія, який теж був в складі посольства, а ще позбавив його сану священницького та піддав анатемі. Було це в другій половині 1414 р.

Тоді князь Вітовт в боротьбі вже й проти рішень патріярха скликає в році 1415 церковні собори в Новоградку в справі елекції митрополита; цих соборів було три: в березні, серпні і листопаді названого року. Заслуговує на увагу, що в історії боротьби в цю добу за утворення окремих митрополитических катедр, чи то галицької, чи литовської, це в перший раз бачимо звернення до соборного голосу Церкви в цій справі. До того часу, чи в справі просьб і домагань перед патріярхом відносно відкриття катедр, чи в справі осіб — кандидатів на митрополитів — галицьких, литовських, київських — бачимо діючим і рішенням чинником саму державну владу, без церковних соборів, навіть без соборів єпископів тих єпархій, для яких мав би бути поставлений митрополит. Євчидно, що рішуча відмова патріярха поставити Григорія на митрополита, з наложенням навіть прокляття на цього княжого кандидата, утворила ситуацію, виходом з якої стала пригалька, що „по правилам нам годиться митрополита збором (собором) поставити", як про це говоритьс в окржній грамоті Вітовта, при чому прецедент такого поставлення вказується за 268 літ тому назад: „як і перво сего також було, — при великому Ізяславі Київському (р. 1147) собравшимся єпископам збором і поставиша митрополита Києву і всея Руси, а то нашли ми єсмо написано стоїть і в літописях Руських, в Київському і в Володимирському і в інших"...

Перший собор 1415 р. був в місяці березні. В складі його, як видно з окржної грамоти про собор ки. Вітовта, були, крім самого князя, українські єпископи і архимандрити. В питанні про необхідність поділу митрополії „всея Руси" були на соборі всі згодні. Бо ж ясно бачили єпископи і духовенство, як „церква зубожіє" без будівничого, а „цар і патріярх (Царгород) нам доброго строїтеля не дають" („се нині митр. Фотій все узорочче церковне і сосуди переносить на Москву, і увесь Київ пусто сотвори тяжкими пошлинами", казав Вітовт). Але відносно поставлення митрополита „собором", без волі патріярха, не було на соборі одностійности, а тому рішили ще раз послати до патріярха посольство з просьбою про відкриття окремої митрополії, без подачі певного кандидата. Посольство мало триматис твердо і заявити в Царгороді, що як не дадуть митрополита „по правилах", то „учинимо так, як перше бувало", тобто „поставимо митрополита собором". Посольству

даний був термін для повернення з Царгороду додому — Іллін день 2 серпня, а патріярхії посольство повинно було визначити останній день для відповіді — день Успіння Пресвятої Богородиці 28 серпня.

Не отримуючи відповіді на цей день, Вітовт скликає в серпні 1415 р. другий собор, на якому мали бути вибори і поставлення митрополита собором. Але діяння цього собору не розпочались, як явилися в Литві, повертаючись з Москви, посли патріярший архимандрит Гавриїл і царський — Дасипат; вони намовили Вітовта ще почекати і відложити справу з митрополитом до Пилипового дня (27 листопада).

Відповіді з Царгороду не було і в день пам'яті св. ап. Филипа, 27 листопада 1415 р. Тоді відбувся третій, скликаний ки. Вітовтом, собор елекційний в Новоградку у великому числі учасників. Були на соборі — архиеп. Полоцький Феодосій, єпископи: Ісаакій Чернігівський, Діонісій Луцький, Герасим Володимирський, Геласій Перемиський, Севастян Смоленський, Харитон Холмський і Євфимій Туровський; архимандрити, ігумени, інші чепці і біле духовенство; князь Вітовт і всі князі литовських і українських земель, бояри і вельможі. Іпатіївський літопис дає підстави думати, що клириків на соборі було дуже багато. „В літо 6923 (1415), пише літопис, Вітовт, великий князь литовський, видячи, як св. Софія, стольна церква митрополита, не маючи господаря, як вдова осиротіла красн своєї полишена є . . . , ще ж і те роздумавши, щоб не маліло багатство в землі Руській, того ради наказав усім єпископам і всьому освяченому їх клирові зібратися на собор” . . .

На соборі єпископи найперше зріклися митрополита Фотія, як первоієрарха в області, а потім, за радою і волею усіх присутніх на соборі, вибрали і поставили митрополитом Київським Григорія Цамблака, про що й видали до пастви соборну єпископську грамоту, датовану 15 листопада 1415 року. В цій грамоті якраз говориться про те, що „цих всіх (вище в грамоті названих учасників собору) **радою і волею і нашим обранням і хотінням**, зібравшись в Новім граді Литовським, в святій церкві Пречистої Богородиці, по благодаті, даній нам від Святого Духа, поставили митрополитом святої нашої Церкви Київської і всієї Руси, іменем Григорія”. Ясно в цих словах грамоти видно, що до єпископів на Новоградському соборі належало обрання і потім ієрархічне поставлення Григорія, після того, як інші учасники собору, духовні і світські, дали свою „раду і волю” на нього, тобто рекомендували його, як кандидата на митрополитичу катедру. Грамота згадує також, що „стародавнє правило дозволяє єпископам поставляти першого єпископа”; в ній є рівнож натяк на ролі імпер. Мануїла в поставленні на митрополію й підтримці далі митр. Фотія: „Ми заховуємо правила отців, виклинаємо ересі, почитаємо патріярха Царгородського і других, ісповідуємо з ними одну віру, але відкидаємо беззаконну в церковних ділах владу, привлашценну царями грецькими”.

Митрополит Фотій видав окружне послання до єпископів, в якому писав про незаконність поставлення Григорія супроти волі патріярха і закликав не мати спільности з ним, як з пастирем незаконним. Але ці заклики не мали успіху; митрополит Григорій Цамблак займав митрополичу Київську катедру до смерті, правда недовго, бо помер р. 1419. Після його смерті, митрополит Фотій в червні 1420 р. помирився з князем Вітовтом, почав навіщати православні єпархії в Литовсько-Руській державі та зумів підпорядкувати Українську Церкву, залишаючись ще впродовж 12 років єдиним митрополитом Православної Церкви на сході Європи, з титулом Київського і всеї Руси, до самої смерті 8 липня 1431.

З powyżшого видно, що не є правильним, як зустрічаємо іноді в церковно-історичній літературі, рік 1415 вважати роком розподілу Київської митрополії на Київську і Московську. І після смерті митр. Фотія були ще, як зараз побачимо, спільні митрополити на катедрі Київській для національних церков --- Української і Московської.

6. Останні митрополити другої доби історії Української Церкви. Роля Флорентійської унії 1439 р. в історії поділу Київської митрополії на Київську і Московську.

Року 1430 помер князь Вітовт. Хоч згідно з привілеєм 1401 р., встановленим на Віденському з'їзді між Ягайлом і Вітовтом, усі землі великого князівства Литовського по смерті Вітовта мали повернутися до Ягайла, однак українські й білоруські князі бояри, заодно з литовськими, незадоволеними династичною унією з Польщею, проголосили після смерті Вітовта великим князем Литовським Свидригайла Ольгердовича. Свидригайло, хоч сам був католиком, виявив себе опікуном православ'я й культури руської, тому і користувався широкою прихильністю до нього українсько-білоруського боярства. Після смерті митр. Фотія Свидригайло послав до Царгороду єпископа Смоленського Герасима, як кандидата на митрополичу катедру. Патріярх Йосиф II висвятив Герасима, як пише літопис, на „руську землю”, що означало по тодішній термінології - на всі православні області на сході Європи. Однак до Москви митрополит Герасим не поїхав, бо там ішла війна між конкурентами за великокняжий стіл. В Литві теж ішла боротьба після того, як полякам удалось відірвати від Свидригайла литовців-католиків, які обрали собі великим князем Сигизмунда, брата Вітовта. В цій боротьбі між таборами польсько-литовським католицьким Сигизмунда Кейстutowича і українсько-православним кругом Свидригайла Ольгердовича загинув і митрополит Герасим, спалений р. 1435 у Вітебську, з причини невідомої, Свидригайлом. Літопис, з приводу такої смерті митрополита, зазначає: „за те Бог не поміг князю Свидригайлу, що спалив митрополита Герасима”.

В Москві був в цей час „наречений” митрополит Київський Іона, єпископ Рязанський, якого великий князь московський Василій

II р. 1435 послав на поставлення до патріярха. Але в Царгороді на Київську митрополичу катедру вже висвячено було, без всяких зносин з Москвою і Литвою, грека Ісидора, прихильника унії з Римом. Річ в тім, що Візантія вже від початку XV віку знаходилась в страшній небезпеці. В цей час вона містилась майже в одних стінах Царгороду. Турки-османи збирались покінчити з нею і в стінах столиці. Імператор Іоан VII Палеолог думав, що купить поміч на Заході ціною унії православних з папізмом. Він шукав прихильників цієї ідеї посеред ієрархії і духовенства; патріярхом зробив свого однодумця Йосифа, а щоб ще більше задобрити Рим, надумав і словянський православний схід притягнути до унії, для помочі в зреалізуванні якого задуму і було висвячено прихильника унії грека Ісидора на Київську митрополичу катедру, що обіймала тепер, після смерті митрополита Герасима, всі православні єпархії на словянському сході.

Митрополит Ісидор-грек прибув в Москву в квітні 1437 року. Не був він тут зустрінутий приязно, особливо ж коли став скоро збиратись на собор в Італію. Можливо, що в цю подорож його й зовсім не пустили б з Москви, якби не авторитет самого царгородського патріярха, а рівнож православного візантійського імператора, що так само вибіралися взяти участь в соборі з католиками. На Фераро-Флорентійському соборі, де була принята т. зв. Флорентійська унія (1439 р.), митр. Ісидор виявив себе ревним уніятим, до того навіть, що коли в час собору помер царгородський патріярх Йосиф, папа пропонував на царгородську патріяршу катедру Ісидора. Одначе греки не погодилися на цю кандидатуру, і митр. Ісидор від'їхав до Москви вже як кардинал, названий „легатом від ребра апостольського в землях ливонських, литовських і руських”.

В Москві митр. Ісидора за зраду православія віддали під суд собору, посадовивши його під сторожу. Собор єпископів 1441 р. засудив Ісидора. Йому запропоновано було зректися унії, але він таємно втік спочатку до тверського князя, який теж притримав його під сторожею з півроку, а далі, по згоді з великим князем московським, дав йому волю йти, куди хоче, і м. Ісидор подався на Литву, до великого князя Казимира Ягайловича, який був вел. кн. литовським з 1440 р. (польським королем був тоді його старший брат, король Володислав III Варненчик 1434-1444 рр.). Але не знайшов ґрунту для унійної праці м. Ісидор-грек і на Литві-Русі, бо якби знайшов, то залишався б, як Київський митрополит, тут, посеред своєї пастви, а не виїздив би назавжди до Риму. Не видно, з огляду на цей його від'їзд на життя до апостольської столиці, щоб за ним жалували і великий князь литовський, він же від року 1447 і король польський, Казимир Ягайлович.

В Москві, після засудження і втечі м. Ісидора, знову обрали на Київську митрополичу катедру єпископа Рязанського Іону, але ж на поставлення до Царгороду не посилали, не довіряючи Царго-

роду після Флорентійської унії. Взагалі Флорентійська унія 1439 р. відіграла велику роль в історії тих остаточних і на довгий час змін, які наступили в канонічному положенні Православної Церкви на Слов'янському сході Європи. В зв'язку з Флорентійською унією, ще й до падіння Царгороду р. 1453 під ударами турків, сталося відокремлення Московської церкви, яка в складі Київської митрополії перебувала досі в юрисдикції Царгородської патріархії, від своєї Церкви-Матері, все одно, чи розуміти під нею Київську Церкву, звідкіля пішла Христова віра на Московщину, чи Церкву Константинопольську або Царгородську, звідкіля сам Київ прийняв хрещення. Року 1448, 15 грудня, в Москві поставлено було на митрополита, без порозуміння з Царгородським патріархом, собором московських єпископів, єпископа Рязанського Іону, і ця подія вважається початком автокефалії Московської Церкви, чому й святковано було в р. 1948 в Москві 500-ліття автокефалії цієї Церкви при участі представників всіх східних патріархів і інших автокефальних православних церков.

Від часу поставлення митрополита Іони, який ще іменувався Київським, не було вже на Московщині митрополита, призначуваного, чи затверджуваного царгородським патріархом. Таким чином, останнім митрополитом там, присланим з Царгороду, був Ісидор, „слуга пани“, по виразу давніх істориків, „римська ересь“ якого й була першим приводом до унезалежнення від непевної зараз щодо чистоти віри патріархії та до утворення автокефальної наразі митрополії. Митрополит Іона, який помер р. 1461, був останнім митрополитом в Москві, що носив титул „Київського і всієї Русі“. Наступник його на катедрі, митрополит Феодосій, іменується вже „митрополитом Московським і всея Русі“. Канонічної санкції на цю автокефалію Московської митрополії з боку Церкви-Матері тоді не було, хоч і були піби старання великого князя московського Василя Васильовича увійти в зносини по цьому питанню з царгородським патріархом і візантійським імператором. Як і коли наступило канонічне оформлення автокефалії Московської митрополії, точних документальних даних на це не маємо, і тому правдоподібніше буде думати, що Московська Церква, як митрополія, перебувала в стані фактичної, а не формально-канонічної автокефалії аж до перетворення її в Московську патріархію в р. 1589, тобто 140 літ; в утворенні патріархії і поставленні першого патріарха Московського Іона взяв участь царгородський патріарх Єремія II, і факт утворення Московського патріаршества стверджено соборною грамотою східних патріархів.

Українська Православна Церква, після від'їзду непринятого уніятського митрополита Ісидора на побут до Риму, залишилась фактично без митрополита і в такому стані перебувала біля 10 років, з причини головно тих замішань, які в Царгороді і взагалі на Православному Сході витворені були зломасною Флорентійською унією. Через три роки після поставлення в Москві на митрополита

Київського єпископа Іони, що переходило й без участі української ієрархії Київської митрополії, король польський та великий князь литовський Казимир IV р. 1451 визнав митрополита Іону та передав йому грамотою „престол митрополичий Київський і всея Русі, як перше було по встановленню і звичаю руського християнства“. Таким чином митрополит Іона став останнім спільним митрополитом для єпархій українських, білоруських і московських на катедрі Київській, хоч митрополичі його чинності на Литві-Русі й були зовсім незначними.

Таке положення було в Українській Церкві в рр. 1451-58. Тим часом митр. Ісидор, що, перебуваючи у папи, продовжував і далі вважати себе митрополитом Київським, піддав у Ватикані думку скористати з давніх настроїв і прямивань на Литві-Русі до церковної незалежності від Москви, що так проявлялись в боротьбі за окремих митрополитів для Галичини, Литви-Русі; Ісидор радив призначити тепер на Київську митрополію окремого митрополита-уніяга. Р. 1458 такий митрополит, з розпорядження папи Каліста III, і був висвячений бувшим царгородським патріархом Григорієм Маммою, який, суспендований Царгородським собором 1451 р., проживав в Римі. Цим митрополитом на Київську катедру був учень м. Ісидора Григорій Болгарин, абат монастиря св. Димитрія в Царгороді. Король Казимир IV, можливо з надіями перевести унію в Українській Православній Церкві, прийняв присланого папою митр. Григорія. До Москви король, в угоду папі теж писав, щоб прийняли Григорія, замість митрополита Іони. Звідтіля па па не відповіли королю, що „з Риму в них митрополиту не бути“. Митрополит Іона вислав грамоти на Литву-Русь, переконуючи не приймати митр. Григорія; також собор єпископів в Москві р. 1459 вислав своє послання проти митрополита-уніяга з Риму.

Українські єпископи спочатку не визнали митр. Григорія, а потім прийняли його, не тільки, як треба думати, під примусом з боку королівської влади, а і з огляду, можливо, приречення Григорія покинути унію. Тільки єпископ Чернігівський Євфимій не визнав митр. Григорія і переїхав на Московщину, де дістав Суздальську катедру. Митрополит же Григорій дійсно звернувся р. 1470 до царгородського патріарха Діонісія, який приєднав його до православія і ствердив в гідності митрополита на Київській катедрі. Як великі були „успіхи унійної акції“ ставлення Риму митрополита Григорія Болгарина, про це скажемо в іншому розділі.

Як бачимо, Флорентійська унія, що спричинилась у великій мірі до приспівчення унезалежнення в церковному відношенні Москви від Царгороду, одночасно призначенням з Риму, під припинком тої унії, на Київську катедру митрополита-уніяга Григорія, а головне прийняттям Григорія і признанням його і державною польсько-литовською владою і українським єпископатом, — ця унія вплинула й на церковне відокремлення Москви, як нової незалежної митрополії, від стародавньої митрополії Київської. Ця подія,

за виразом літопису — „оттоле разделися митрополія”, в церковно-історичній науці означається, як остаточний з року 1458 поділ митрополії православної на Сході Європи Київської на дві митрополії: Київську, в якій залишалась Українсько-Білоруська Православна Церква в Польсько-Литовській державі, і Московську. **Остаточним** зветься цей поділ з того погляду, що впродовж XIV-XV вв., як ми бачили, ішла боротьба за утворення окремих митрополій і призначення окремих митрополитів з **часовими** досягненнями сторін в цій боротьбі. Після ж поділу в році 1458, Київська митрополія, як Українсько-Білоруська Церква, і Московська митрополія, а з р. 1589 патріярхія, як Московська Церква, — живуть окремим життям упродовж двох з чвертю століть (до 1686 р.).

Московська Церква стала, як вище було сказано, автокефальною, спочатку фактично, а потім і формально-канонічно. Українська Церква залишилась і надалі, як Київська давня митрополія Царгородської патріярхії, в канонічній юрисдикції Царгородського патріярха. Коли Флорентійська унія спричиналась значно до відокремлення в церковно-ієрархічному управлінні Московської Церкви від Царгороду, то та ж унія, маючи намір відірвати, призначенням митрополита з Риму, Українську Церкву від Царгороду, який вже року 1451 соборно прокляв унію 1439 р., — спричинилась в Українській Церкві, навпаки, до тіснішого союзу з Церквою-матір'ю. Бо ж в Українській Церкві ясно відчули різницю в положенні своєї Церкви і Московської: остання мала православних князів-правителів, Українська ж Церква мала на українських землях католицьку державну владу, завжди готову підтримати папу і папистів в поході на Православ'я... „Для любови Твоєї єсть легка вимовка: ти будеш казати, що без волі Константинопольського патріярха ти нічого не можеш вчинити”, — так писав Царгородський патріярх митрополиту Йосифу Солтану у відповідь на скарги, що влада надокучає з унією. Духовний авторитет Царгородського і других східних патріярхів та їх моральна поміч мали велике значення для Української Православної Церкви, виставленої на західі, особливо після Флорентійської унії, на легку, здавалось папистам, здобич Риму.

РОЗД ІІ. ВІДНОШЕННЯ ДО ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ З БОКУ РІЗНОЇ, ПІД ОГЛЯДОМ КОНФЕСІЇ, ДЕРЖАВНОЇ ВЛАДИ.

В першу добу своєї історії Українська Православна Церква знаходилась в одновірній державі і мала діло тільки з православною державною владою, з якою була вона, як ми бачили, у взаємовідносинах союзу, гармонії, дбаючи про християнізацію самої влади, державного порядку, життя суспільного. В другій добі своєї історії нашої Церкви треба було встановлювати церковно-державні взаємовідносини з різною державною владою з погляду її конфесії:

була це влада і християнська православна, і християнська католицька, і мусульманська, і поганська, при чому залежали ці відносини далеко більше вже від самої державної влади: Церква не була такою рівноправною стороною, як в попередній добі її історії.

І. Відношення до Церкви татарської влади.

Татари в часі навали ордою, як і нападів на міста й села окремими загонами, не відрізняли звичайно святиць від інших будівель. Палили й руйнували церкви й монастирі, нищили духовенство. Відомі проповіді з XIII віку єпископа Серапіона, в яких він так живо малює страждання Церкви від татар: „Зруйновані Божі церкви, зневажена священна утвар, потоптані святині, святителі дісталися в неживу мечу, тіла преподобних ченців кинено на жир птахам” . . . Знає Церква наша й мучеників за віру під татарським ярмом, прославлених святих, як, напр., князь Михайло Чернігівський і боярин його Федор, що постраждали скоро після зруйнування Києва Батнем, року 1246 в орді.

Однак, коли загально характеризувати відношення татарської влади до Церкви і християнства, поза жорстокостями в час нападів і сваволею азіята-переможця в окремих випадках, то історики стверджують толеранційне, а іноді навіть і прихильне, відношення татарських ханів до Церкви, християнства. Сучасник Пліно-Карпіні, папський легат до татар, який описав свою подорож, свідчить, що „татари не змушують нікого до відступлення від своєї віри, чи законів”, хоч одночасно він же каже про жорстокості татарські незалежно від віри, бо їх „жадоба така, щоб їм одним володіти землею, а тому вони всякими способами нищать провідних людей”. Монголи особливо старались винищувати князів. Покірністю князів рішалась часто доля не тільки їх самих, але й цілого народу. Провидінням Божим була це для князів наука дорожити щастям народу, яким не дорожило немало з них в час княжих міжусобиць. І коли тепер, для спокою християнської землі, князі, відправляючись на виклик ханів в орду, жертвували і грішми, і здоров'ям, і пониженням честі, а іноді і самим життям, то була це жертва висока, жертва за християнство.

Митрополити нашої Церкви, як і князі, мусіли доставати у ханів ярлики на зразок виконувати свій митрополичий уряд. В тій цілі вони подорожували до столиць ханських, як, напр., митрополити: Петро, Феогност, Алексій. Поза ярликами, хани не вмішувались у внутрішнє життя Церкви і в порядки церковні. „Вся причти їх, і вся закони їх, уложєні старі від початку їх, — то все видає митрополит, або кому він прикаже”, — говорить в ярлику, виданому митрополитові Петру. Ханські ярлики охороняли Церкву і віру християнську. Так, в ярликах ханів Менгу-Теміра (1270 р.) і Узбека (1313 р.) застережено, що хто буде зневажати віру руських, церкви, монастирі, каплиці, — не знайде собі прощення, а буде караний на смерть. Цими ж ярликами забезпечу-

вались права й привілеї маєткові церков і духовенства. Як оповідає літопис, в р. 1257 з Орди наїхали зимою переписчики, що числили „вою землю руську, тільки не чтоша (не числили й не списували) ігуменів, ченців, попів, клирошан, хто служить у церкві". Списували й числили людність для збору данини, що доручалось татарським урядовцям „баскакам", або віддавалось ханам на відкуп „бесерменським" купцям, які виплачували ханові певну суму за ту чи іншу область. В обох випадках данина татарська була страшним тягарем для людности, бо чи „баскаки", чи „бесермени" або бусурмани, — однаково при зборах данини робили побори, утиски, насильства, навіть в неволю забирали хто не виплатив вимаганого ними. Все духовенство, разом з церковниками людьми, було звільнене від страшного тягару — татарської данини. Бо „ці мужі, — говорили хани, — помагають нам своїми молитвами і дають силу нашому війську".

Треба сказати, що таке відношення до Церкви й духовенства ми бачимо у ханів, коли вони були поганями, які, віруючи в єдиного Бога („Бог на небі, я — на землі", говорили хани монгольські, вважаючи себе синами божими), одночасно почитали сонце, вогонь, воду, землю, поклонялись їм і приносили жертви, як і робили ідолів з войлоку, шовкової матерії на подобу людини та віддавали їм велику пошану. Більша небезпека для Церкви й духовенства приходила тоді, коли хани приймали мусульманство, бо віра „бусурменська", як в літописах часто називається магометанство, відріжнялась фанатизмом. Але магометанство об'єднано було пануючою вірою в татарів тільки в першій чверті XIV віку, та й не відразу іслам поширився і скріпився. Одрічне давня повість про Узбека хана прямо каже, що коли він „приняв бусурменство, найбільше не шадити почав роду християнського". Наступник же Узбека, хан Джанибек, явно під впливами мусульманським, змушував в Орді р. 1343, по свідоству Новгород. літопису, митрополита Феогноста, аби відмовився привілеїв, даних духовенству попередниками Узбека, і платив з духовенством річну данину. Але ж митрополит, як говорить літопис, на те не дався, „абожи посула шість сот рублів і вийде на Русь здрав".

Врешті відношення до Церкви і її стан на тій чи іншій державній території, яка мусіла улягати татарам, залежали багато від того, оскільки ця підлеглість татарам була меншою чи більшою. В цьому відношенні Українська Православна Церква була в такому нещасливому положенні, що більшість її єпархій була в Галицько-Волинському князівстві, де після погрому 1240 року настав відносний спокій. Бо князь Данило Романович Галицький своїми перемогами змусив самого Батю поводитися з ним ласкаво і з пошаною. Коли князь Данило р. 1245 подорожував у Сарай (столиця Золотої орди), то, як оповідає Волинський літопис, з гідністю і страхом їхав у орду, боячись, що його будуть змушувати виконати там поганські поклони при дворі Батиевому.

Але Батий наказав звільнити його від усяких поганських церемоній, вимаганих від других князів, і дав йому ярлик на всі його землі. Це означало, що Данила побоювались; релігія ж монгольського володаря з її обрядами була, очевидно, в його владі.

Подніпров'є в XIII віці під зверхністю татарською („татарські люди“) було в гіршому положенні, але з посуненням сюди на початку XIV віку „Литовської Руси“ повстає тут від часів кн. Гедимина нова державна сила, яка й тут ослаблює, а далі, при князі Ольгерді, і зовсім робить неактуальним яке-будь значення татарської влади для Української Православної Церкви на цих землях під Литвою.

2. Взаємовідносини поміж Церквою і державною владою в Галицько-Волинській державі.

В Галицько-Волинській українській державі володарі її, князі Романовичі, як ми вже бачили і в попередньому розділі, цілком доцінювали значення віри і Церкви свого народу в державному житті, що так яскраво відбилось в їх піклуваннях про заміщення Київської митрополічної катедри по татарському погромі р. 1240, а рівнож в домаганнях потім окремого Галицького митрополита, коли Київські митрополити, переходячи на північ, до Володимира Суздальського, Москви, стали закладувати свою православну настанову в Галицько-Волинській державі.

В ці часи, а навіть ще перед татарською навалою, Галичина й Волинь, як найдалі висунуті на захід українські землі („Західна Україна), стають „місійним“ тереном для Риму в його експансії на Православний схід. Рим, саме через державну владу, робить спроби здобути Західню Україну для Західньої Церкви. До князя Романа Мстиславовича Галицького, за літописними оповіданнями, ще в році 1205 було посольство від папи Інокентія III. Папа Інокентій III взагалі відомий є в історії Східньої Церкви з того, що робив заходи поширювати зверхність Риму над словянським православним світом роздачею „королівських корон“ від папи словянським володарям. Так, ним була прислана королівська корона болгарському царю Івану Колояну (р. 1204), рівнож легати його привезли корону для Вукана сербського, як той повстав проти свого брата Стефана Первовінчаного.

Отже Інокентій III і до князя Романа Галицького послав своє посольство, довідавшись про перемоги князя над уграми й поляками. Посли намовляли князя Романа перейти на католицизм й народ свій перевести на католицьку віру, обіцяючи, що папа, при допомозі меча Петрового, зробить його багатим, славним і шанованим та вінчає його „королем Руським“. Тоді князь Роман, витягнувши свій меч із нохів, сказав послам: „Чи меч Петрів у папи такий самий, як цей? Коли він має такий самий, то може роздавати міста. А коли я цей маю при боці, не хочу ніякого іншого, і не треба мені ніякого королівства. Батьки й діди мої здобу-

взяли собі землі й городи мечем, — здобуду і я. Як був князем, так і буду, а ламати свою віру задля королівської корони не стану". Не зламав своєї православної віри і син князя Романа, князь Данило Романович, хоч він і був коронований папським легатом, про що люблять писати католицькі історики. Князь Данило Галицький мріяв про визволення від татар, за допомогою Заходу, організувавши для того хрестовий похід християнських держав проти монголів. З цією метою нав'язав він зносини з папою Інокентієм IV. Папа прислав буллу, в якій писав, що на „прохання" князя приймає його та його державу під опіку апостола Петра та свою. До ідеї хрестового походу проти татар Інокентій IV поставився прихильно, але за участь Риму в організації походу український народ з своїм князем повинні були перейти на унію з Римом. Після ряду літ переговорів, коли князь Данило вже й залишав був цю справу, Інокентій IV видав буллу про похід і послав з легатом Оліціо корону для князя Данила. Тільки ж булла, звернена до християн Польщі, Чехії, Моравії, Померанії, Сербії, не мала успіху. Князь Данило не хотів приймати й корони, і тільки на просьбу, особливо матері-принцеси, католички, погодився; був коронований без всякої урочистості в малому місті Дрогоичині під час походу на ятвягів (р. 1253). В слідуючому році помер папа Інокентій IV. З хрестового походу на татар нічого не вийшло. З тим зникла і справа унії.

З певністю треба ствердити, що на цьому епізоді з королівським титулом від римського папи для Данила Галицького німало не потерпіли інтереси Православної Церкви в державі Галицько-Волинській, де **взаємовідносини поміж церквою і державою продовжувались в дусі гармонії поміж ними, як було за часів Київської держави.**

Данила Романовича Галицького поховано в церкві Богородиці, яку він сам і збудував в улюбленім своїм Холмі (на „Даниловій горі"). Син його Лев Данилович останні дні свої прожив у монастирі ченцем. Про сина князя Льва, Юрія I Львовича, літопис пише: „Юрій був муж мудрий, ласкавий і для духовенства щедрий"... При ньому ж був поставлений свій Галицький митрополит Ніфонт. Великою побожністю, будовою храмів Божих, любов'ю до книжки церковної вславився кн. Володимир Василькович (син Василька, брата кн. Данила), що княжив у Володимирі Волинському.

Католицькі впливи позначилися в православній державі Галицько-Волинській при останньому князі з династії Романовичів — Юрії II Тройденовичеві. Був це син доньки Юрія I Львовича Марії, яка була заможна за мазовецьким князем Тройденом. Галицькі бояри обрали Юрія II на князя Галицького, коли померли бездітними два сини Юрія I — князі Лев і Андрій. Юрій II був охрещений в католицтві з ім'ям Болеслава, а коли вибрали його Галицьким князем, перейшов на православ'є. Однак цей перехід не

був щирим. Папа Іоан ХІІ писав Юрію ІІ — Болеславу в р. 1327: „Невимовна радість наповняє моє серце при звістці, як твій дух, просвітлений Святим Духом, веде тебе до того, щоб з'єднати твій народ з церквою Святого Духа". За свого князювання Юрій ІІ почав наповнювати Галичину різними чужоземцями-католиками з заходу; в краю появилася чимало католицьких священиків, католицьких монахів. В народі це будило велике незадоволення, бо люди бачили, що князь тільки для видимости прийняв православну віру, а держиться по-старому латинства і латинство протегує в державі. Кінчилось тим, що бояри, так само незадоволені симпатіями до католицької церкви формально православного князя Юрія ІІ, зробили змову, і Юрія ІІ р. 1340 було отруєно у Володимирі.

Галицьке боярство покликала після цього на Галицько-Волинське князівство князя Любарта-Димитрія Гедиміновича, з литовської княжої династії, який був хрещений в православній вірі й підтримував Православну Церкву. Але в його часах розпочинається за Галицько-Волинську спадщину боротьба поміж Литвою й Польщею, наслідком якої було прилучення за польського короля Казимира Великого Червоної Русі (Галичини) до Польщі.

3. Зміни в положенні православ'я в Галицькій землі з прилученням її до Польщі.

Українська Православна Церква, хоч не відразу, але вже при Казимирі Великому, повинна була відчувати, що в положенні її в Галицькій землі, окупованій Польщею, при католицькій державній владі, прийде до змін, несприятливих до спокійного церковного життя і його розвитку. Польська політика в тих часах керувалась засадами залишення в прилучуваних землях широкої самоуправи, законів землі, свободи віроісповідання, аби даруванням автономії прив'язувати до корони польської нові області. Цих засад трималися при об'єднанні польських земель (при Володиславі Локеткові - 1306-1333 рр.); ці ж привілеї дав і Казимир Великий Галичині. Густинський літопис оповідає, що населення Львова, віддаючись під Казимира, обумовило собі, щоб „в старожитній вірі ніхто їм ніколи нічого не чинив"... Папа Бенедикт ХІІ, дізнавшись від Казимира про підпорядкування Червоної Русі і що король під клятвою обіцяв українській людині захищати її, залишаючи їй обряди, права й звичаї, — написав Краківському єпископу (29 червня 1341 р.), щоб єпископ увільнив Казимира від даної ним клятви і тим дав йому можливість вільно чинити відносно православної людности Галицької землі.

Сам Казимир однак був обережний в справі ширення католицизму, бо ж і боротьба за українські області з Любартом, князем Волинським, ще відновлювалась, і вищі українські верстви, що велике значення мали в Галичині, були православними, а на початку (р. 1343) кликали навіть татар, „боячись, аби ляхи не чинили якого насильства у вірі", як оповідають про таке закликан-

я татар Перемиським старостою Дашком і Данилом Острозьким наші літописи. Спроба ця була без успіху, бо Казимир прогнав татар. Казимир однак в інший спосіб католицив Галицьку землю, а саме колонізуючи її католицькою людністю: поляками і німцями. Як видно з булли папи Климента VI (14 березня 1351 р.), Казимир Великий пропонував відкрити в Галичині католицьку митрополію з сімома єпископськими катедрами. І Рим засновує при Казимирі католицькі катедри в Перемишлі, Галичі, Холмі, Володимирі, хоч і номінально спочатку, за браком стількох католиків. Призначувані на ті катедри біскупи проживали, як помічники при інших біскупських катедрах, в Німеччині, напр, і навіть в Англії. При кінці свого життя Казимир Великий, як вже знаємо, добився від Царгороду незалежного для Галичини православного митрополита.

При наступнику Казимира III Великого на польському троні Людовикові Угорському, положення Православної Церкви в Галичині значно вже гіршає. Насадженням католицизму займався тут намісник короля Володислав Опольський, про діяльність якого з великими похвалами писав папа Григорій XI в своїй буллі від 3 березня 1375 р. Тепер фактично появляються й католицькі катедри, при чому Галич признано архиєпископством, а Перемишль, Холм і Володимир — вікаріатами при Галицькій архикафедрі. Починаються насильства над маєтковими правами Православної Церкви. Так, в Галичі у православних забрано під костел соборну церкву, а католицьке архиєпископство наділено було маєтками й селами, відібраними від православної катедрі. В Перемишлі православний собор було навіть знесено, щоб дати місце для побудови католицького собору, скориставши до того і з будівельного матеріалу розібраного собору православного. До монашого ордену домініканців, які появились в Галичині ще раніше, прибули тепер ще францисканці, що разом повели місієну працю латинської церкви посеред українців.

Так поволі Українська Православна Церква в Галичині з положення державної, за Галицько-Волинської української держави, переходить від часу польської окупації на ступінь церкви другорядної, яка покищо тільки терпиться.

4. Литовські великі князі у відношенні до Православної Церкви в XIV в.

Коли на українських землях Галичини, яка дісталась Польщі, Православній Церкві суджено було мати діло з державною владою католицькою, то на широких просторах українських земель по Середньому Подніпров'ю Українська Православна Церква в тому ж XIV віці, впродовж більшої частини віку, має діло з державною поганською владою великих князів литовських.

В упертість литовців розбився наступ німецьких лицарських католицьких орденів, які являлись на півночі теж місіонерами Ри-

му в ширенні християнства, одночасно з підбоєм земель. Але ж, поширюючи свою державу на південь, войовниче плем'я литовське почало зникати в морі слов'янських племен білоруського й українського пародів. В утвореній Литовсько-Руській державі територія, заселена самими литовцями, рівнялась в половині XIV віку менше 1/10 території цілої держави. Ще важливішим був факт, вказаний нами вже в попередньому розділі, великої перемоги слов'янських племен в державі під оглядом культурним. А коли культура цих племен так тісно була зв'язана з їх християнством від князя Володимира Великого, то і культурні впливи українсько-білоруські на литовців означали по суті процес християнізації Литви в характері східнього християнства.

Саме поганство литовців, як колись і україно-слов'янських племен, не було так розвиненим, щоб в боротьбі протистати цивілізуючому впливові українському, християнському. Литовці, приймаючи православну віру, переймають звичаї, право, мистецтво, ремесла, навіть мову руську. Очевидно, що впливи християнської культури найперше охоплювали вищі верстви, родини князів, княжат, бояр литовських, від них переходячи до нижчих станів. Отже, звідсіля й положення Православної Церкви у Великому князівстві Литовському було в цьому часі, як і заповідалось надалі, зовсім інакше, ніж в Галичині під католицькою Польщею.

Великі князі литовські бачили перевагу православно-української культури над поганською литовською. Вони також цілком усвідомили собі ролі православної віри й Церкви в житті народу не тільки з погляду культурного, але й політичного — в боротьбі молоді держави Литовсько-Руської з Московскою. Адже Москва, будучи однією з Литовсько-Руської, могла б перетягувати людність і землі до себе, коли б на Литві-Русі були переслідування, утиски, чи упосядженія Православної Церкви українського народу. Тому Православною Церквою опікувалась державна влада Великого князівства Литовського, і ми вже знаємо, як Ольгерд, цей „великий король погнечоклонників“, як називали Ольгерда в Царгороді, боровся за окремого православного митрополита для Литви-Руси. Церква Православна користалась тут з усіх прав, які мала за Київської держави. Князі Рюриковичі, представники української православної шляхти, широко притягались до співпраці в управлінні й порядкуванні занятими землями. Сама мова українська стала державною мовою на Литві-Русі. На підставі процесів державно-культурного життя Литовської Русі впродовж майже цілого XIV віку історики стверджують, що коли б історичні події йшли в тому напрямку й характері, як за часів Гедимина й Ольгерда, то Литовська держава стала б православною Західньо-Українською державою.

5. Династична унія Литви з Польщею по Кревській умові 1385 р. і наслідки її для православ'я на Литві-Русі.

Хід історичного життя Литовсько-Руської держави був, однак, різко, можна сказати, змінений політичною злукою Литви з Польщею, що почалась династичною унією їх через шлюб великого князя Литовського Ягайла, сина Ольгерда, з польською королевою Ядвигою по Кревській (місто в Литві) умові 14 серпня 1385 р. Литва, в наслідок цього, мусіла стати католицькою і сприймати польську культуру. Близьку участь в справі переведення Кревської унії брали не тільки польські пани, але й католицьке духовенство, яке 15-літню Ядвигу, доньку Людовика Угорського і короля польського, заручену вже з одним австрійським принцем, вмовило піти заміж за Ягайла, зовні дуже негарного, по характеру жорсткого і старого, обіцяючи їй, як оповідається в старих пам'ятках, царство небесне за цю жертву. Усі ті приречення, які дав Ягайло за польську корону і руку Ядвиги, ясно вказують на Рим, як на керуючу руку в цій справі, що нею прокладалось дорожку на схід Римові.

І перше, найголовніше для нас в даному випадку, приречення — прийняти самому римо-католицьку віру (Ягайло охрещений був вже в православ'ї), разом з усіма своїми ще не охрещеними братами, і з „всіма своїми боярами і землянами, знатними і простими“. Так від часу Кревської унії й одруження Ягайла з Ядвигою (р. 1386) спиноється християнізація Литви в дусі Східної Православної Церкви, бо ж далі литовці, посеред яких немало було ще поган, приймають хрест від католицького духовенства, якого багато привіз з собою по шлюбі в Литву Ягайло. Рівнож немало і хрещених вже в православ'ї, особливо посеред боярства литовського, переходять на латинство.

Очевидно, що й положення Православної Української Церкви в державі, в зв'язку з католицькою акцією державної влади, змінюється на гірше. З предмету постійної опіки, з боку державної влади до того часу, вона в Польській державі сходить на другорядне становище. Хоч нема ще актів безпосереднього законодавства, якими б уносліджувалась Українська Православна Церква, але виявляється ряд привілеїв для шляхти католицької, якими державна влада посередньо б'є по православію, обмежуючи православних в їх горожанських правах в державі. А посеред таких привілеїв найвизначнішим був в часах Ягайла акт Городельської унії 1413 року. Постанови цієї унії зроблені були на з'їзді в Городлі (над Бугом) „панів з Корони (Польщі) і Литви" при участі Ягайла і Вітовта, як великого князя литовського. З литовських бояр на з'їзді були тільки ті, що прийняли католицизм, так що православних учасників не було зовсім. З'їзд же мав своєю метою скріплення унії Литви з Польщею, для чого вважалось доцільним найміцніше в'язати інтереси литовського боярства (шляхти) з інтересами польської шляхти. Отже постановами Городельської унії литов-

ське боярство наділювалось правами і різного роду привілеями, з яких в Короні (Польщі) користала польська шляхта, взагалі майже не обмежена тоді в Польщі в своєму „можновладстві”. Згідно з Городельським актом, литовське боярство в значній мірі урівнювалось з польською шляхтою в правах маєткових, спадкових, в правах на урядові високі становища; заводились на Литві нові становища, як поєводів, каштелянів і т. п. Однак, з цих прав і привілеїв користати могли не всі бояри, а „тільки ті пани й бояри Литовської земаї, яким предоставлено герби і клейноди панів королівства польського і які ісповідують католицьку віру та підпорядковуються Римській церкві, але не схизматики чи другі невірні (non schismatici vel alii infideles). Православні („схизматики”), як бачимо, поставлені в цьому акті державного значення в 1413 р. парівні з поганам-литовцями. І хоч Городельський акт 1413 р. обмежував властю землями стисло литовськими і торкався литовської шляхти, одначе він яскраво свідчив вже про відношення польського католицького уряду до православ'я і православних. Бо ж ним в область вже права, а не тільки практики, фактичних стосунків, вносились обмеження для тих, хто не належав до латинської церкви. Отже Городельський акт був вістуном пізнішої релігійної нетерпимости католицької державної влади Польщі. З другого боку, цей акт впроваджував в життя той могутній засіб пропаганди католицизму, який дав себе знати сильно і в історії Української Православної Церкви: виниці стали пароду переманювались на католицизм задля тих прав і привілеїв, які давались тільки членам католицької віри. А що з переміною віри наступала тоді й переміна в національній приналежності, то цілий народ терпів на цьому, втрачаючи свої провідні верстви і захисників своїх церковних і національних інтересів.

В корінних українських і білоруських областях Литви-Руси прихильники польсько-литовської унії ще не сміли тоді ширити обмежень Городельського акту, бо це викликало б поважний спротив православної шляхти. Великий князь литовський Вітовт, при участі якого укладався і Городельський акт, дбав, як бачили ми вище, про окремого митрополита для Литовської Русі. Правда, в історичній літературі зустрічаємось з припущенням, що Вітовт домагався окремого митрополита в тайних замірах відокремитись церковно від Москви, привести, за поміччю окремого митрополита – свого ставленика, Українську Православну Церкву до унії з Римом. Доказ цього заміру побачають в факті, що Вітовт поставленого на соборі 1415 р. митрополита Григорія Цамблака послав на Констанцький собор 1418 р. Але ж рядом з цим фактом стоїть інший: відсутність яких-будь унійних актів в результаті місії й подорожі митроп. Григорія Цамблака, навіть невідомість яких-будь унійних переговорів. Трудно прийняти для зрозуміння цього таке пояснення, що ніби папа Мартин V не міг примиритися з фактом, що митрополит Григорій „не був затверджений нагородським па-

тріархом і за непослух жив у відлученні від Православної церкви". Чи ж би так пали турбувались в справах унії і переходу на католицизм канонічними санкціями патріархів у відношенні до тих чи інших церковних достойників? Тому не без підстав де-які з дослідників цього питання про делегацію митроп. Григорія на Кон-станцький собор прийшли до висновку, що на цей собор Григорій Цамблак був посланий Вітовтом тільки „для виду"; Цамблак відкрито заявив, що не думає заводити унію в своїй митрополії, „готовий говорити про віру, а не підлягати папі". Очевидно, що ця делегація входила знову в політичні міркування Вітовта, без поважних яких задумів щодо унії, для якої в Українській Православній Церкві, в народі українським тоді ще менше було ґрунту, як кінці XVI віку.

Сам Вітовт слушно каже в окружній своїй грамоті 1415 р., повідомляючи про поставлення собором митрополита Григорія, що робить це, „хотячи, щоб віра ваша не меншала й не загинала", бо „як я не вашої віри і хотів би, щоб в нашій державі ваша віра підупадала й загинала, церкви ваші були не строєні, і я би про те не журився, то вільно мені це. І коли митрополита нема, бо який владика помер на єпископії, то ми б намісника держали по своїй волі, а прибутки церковні, митрополичі і єпископські со-бі б мали" . . . Зрештою і факт примирення Вітовта, після смерті митроп. Григорія, з митроп. Фотієм свідчить дійсно, що Вітовт, як зручний політик, не мав унійних замірів. Але, не обмежуючи прав православних та їх Церкви на самих українських землях в Литовсько-Руській державі, Вітовт політикував на користь католицизму в інший спосіб, а саме підтримуючи католицизм на цих са-мих землях, де не було майже католиків: при Вітовті відкрито бу-ли примо-католицькі катедри в Луцьку і в Кам'янці Подільському. Як наділив він землями та селами.

Після смерті Вітовта (р. 1430), коли, згідно з Горodelьською літєю 1413 р., литовці мали вибрати собі нового великого князя в угоду з польським королем, з панами і шляхтою польськими, противники польсько-литовської унії на Литві-Русі проголосили великим князем Литовським брата Ягайла, кн. Свидригайла Ольгердовича. Ця акція була найбільше справою православної, української і білоруської, шляхти, яка була незадоволена ще за життя Вітовта з приводу релігійної політики влади від часу династичної унії Литви з Польщею. Свидригайло, хоч сам був католик, користувався великою популярністю посеред православних і вважався опікуном православ'я та противником обмежень православних в правах. Тому православна шляхта, об'єднавшись з незадоволеними літєю литовськими боярами, обрала Свидригайла на великого князя з намірами цілком відокремитись від Польщі.

Але полякам удалось відірвати від цієї коаліції литовців-католиків, які вибрали на великого князя Литовського прихильником до унії з Польщею Сигизмунда Кейстувича, брата пок. Ві-

товта, --- і велике князівство Литовське розбилося на два ворожих табори, що веде між собою війну. Небезпека втратити українські землі змусила прихильників польсько-литовської унії, навіть самого Ягайла, стримати курс державної релігійної політики, скерованої було такими актами, як Городельський, до повного припинення православ'я в цілях поширення між шляхтою католицизму. Тому ми бачимо, як Сигизмунд Кейстutowич в боротьбі з Свидригайлом видає т. зв. Троцький привілей (р. 1434), згідно з яким князі й бояри литовських і українських земель, без різниці визнання (про віру їх нема означення в привілеї), наділюються правами і привілеями майже всіма тими, які раніш, Городельським актом, надано було тільки литовському боярству католицької віри.

Ягайло, з яким Сигизмунд діяв у згоді, не був проти видачі ним згаданого привілею. Більш того, сам Ягайло, з огляду на політичні обставини (часті війни Польщі з тевтонами, розрухи в Литві-Русі з приводу боротьби православної партії з католицькою, міркування династичного характеру), поступається в своїй суто-католицькій політиці в самій Короні Польській в напрямку зрівняння в правах з польською шляхтою української православної шляхти в Галичині по Краківському статуту 1433 року.

В часах проголошення і пропаганди Флорентійської унії 1439 року на польському престолі був старший син Ягайла, король Володислав III (загинув в бою з турками під Варною р. 1444), а великим князем Литовським (після вбивства р. 1440 Сигизмунда Кейстutowича) другий син Ягайла, Казимир „Ягелончик“, який, після смерті брата короля Володислава III, був вибраний і королем польським, так що в його особі відновлена була унія династична Литви й Польщі; великим князем литовським і королем польським Казимир Ягайлович був піввіку (помер р. 1492).

Що торкається відношення до унійної акції Риму короля Володислава III, то вказують звичайно на грамоту цього короля 22 березня 1443 р., в якій стверджується, що в Польщі Східня Церква і духовенство її, зза різниць у вірі і незгоди з католицькою церквою, „раніше переносили утиски“ до того ступеня, що „відбирались у них різними особами села і держави“... Король цією грамотою повертає тепер „на часи вічні і потомні“ духовенству і церквам „всі села і держави, які з стародавна до тих церков належали та якими-будь особами і де-будь в панствах і повітах наших аж досі держані суть“. Всім православним церквам, єпископам і всім взагалі духовним особам „набоженства грецького і руського“ в Короні Польській король надає ті „всі права, вольності, способи, звичаї і всякі свободи... такі ж, яких в королівствах наших Польським і Угорським (Володислав III був і королем Угорським) всі костели та їх архиєпископи, єпископи, настоятелі та інші особи костельні, звичаю Римської церкви, заживають і з них тішаються“.

Як думають, грамота Володислава III видана була з метою

здохоти православних до переходу на унію і тому вона не мала практичного значення, коли духовенство й народ український в Галичині і під Польщею Флорентійської унії не визнали. В кожному разі, коли навіть така була ціль грамоти, видання її свідчить про те, що Володислав III не запроваджував унії силою, а підтримував її приманами урівняння в правах православного духовенства і церков з католицькими.

Про відношення Казимира Ягайловича до митрополита-уніята Ісидора, який прибув після заключення Флорентійської унії з Риму проголосити і впроваджувати цю унію в цілій Київській митрополії, а мусів тікати до Риму, — ми вже говорили в попередньому розділі. 2 травня 1447 року Казимир IV Ягайлович видав Віленський привілей „литовському, руському і жмудському духовенству, лицарям, дворянству, шляхті, боярам і мішанам“, в якому ця людність Литовсько-Руської держави урівнювалась в правах з людністю коронних польських земель. Що торкається зокрема Православної Церкви, то цей Віленський привілей короля Казимира IV оголосив, що „усі дарування, привілеї, імунітети церков головних, соборних і монастирських... король і великий князь буде без порушення й без обид ховати, боронити й захищати подług всієї нашої (королівсько-князівської) влади“. Відомі також факти дарування Казимиром IV земель і сіл українським монастирям (напр., Пустинно-Никольському в Києві) і церквам. Одначе поруч з цим стоїть факт прийняття Казимиром IV з Риму, через 19 років після заключення Флорентійської унії, на Київську митрополічну катедру митрополита-уніята Григорія Болгарина, при чому папа в своїй грамоті до Казимира IV наказує, щоб „король привів до послуху Григорієві усіх єпископів, а також духовенство і народ. І щоб король у всьому допомагав Григорієві, а всіх, хто буде противитися тому, тих віддавати на тяжкі муки“. В зв'язку з цим фактом прийняття митрополита-уніята Григорія і наказу признати його українським єпископам, в історичній літературі зустрічаємо твердження, що Казимир IV „само в усьому послухався папи“, що „десять літ шаліла оця унійна буря в Україні“, бо „король запроваджував її силою“, аж поки „митрополит скаменується і постановив вернутися до своєї віри“...

Відомі нам історичні джерела не дають підстав до таких категоричних тверджень про унійну бурю на Україні, про унійні переслідування й гоніння духовенства і народу за часів Казимира IV. Польські історики, як, напр., В. Чермак (Czermak W. „Sprawa rowpouprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie.“ Krasów. 1903.) закидають, навпаки, Казимирові IV релігійну байдужість і обвинувачують в тім, що через нього посилилось на Литві православ'я. Давні історики нашої Церкви, як архієпископ Філарет (Гумилевський), митрополит Макарій, не вважали Казимира IV за фанатика, са́ме знявдя папи, противно, підкреслювали його справедливості у відношенні до православних, послаючи

(митр. Макарій) і на те, що в одній з наших історичних пам'яток (Супрасльський рукопис) Казимира IV названо справедливим і добрим. Дійсно, короля Сигизмунда III, який теж біля 50 років займав престіл, жодна з наших історичних пам'яток не могла назвати „справедливим і добрим”.

Нам невідомі які-будь законодавні акти при Казимірі IV, що були б скеровані до переслідувань чи обмежень православних в зв'язку з Флорентійською унією. Що торкається відношення на практиці, фактичних актів, які свідчили б про запровадження впро- довж 10 років унії силою, то, очевидно, такі факти в історії му- сили б бути подані. Про митрополита ж Григорія, що підняв ніби „на Русі заую бурю” (митр. Іларіон), проф. М. Грушевський пи- ше: „Цілком можливо, що зараз по приїзді на Русь він дав зро- зуміти своїй пастві ті наміри, які здійснив пізніше, - визнати православного патріярха царгородського та просити його благо- словенства й potwierдження”. «Висвячений на митрополита патрі- ярхом --- прихлюпником унії та potwierдженням панною, пише проф. О. Лотоцький, Григорій проте добре зрозумів віроіспо- відні обставини на новому терені своєї діяльності. Літопис свід- чить про нього, що він був „мудр вельми в річах”, і свій мудрий такт довів тим, що фактично нічим не виявляв яких унійних тен- денцій» („Київські митрополити од поділу митрополії до Берс- тейської унії”, „Церква і Нарід” --- ч 24 за 1938 р.).

Таким чином ми не маємо підстав до зміни давнього погля- ду на часи управління великого князя литовського і короля поль- ського Казимира IV Ягайловича, як на часи толеранційного від- ношення влади до православних і Православної Церкви. Стверд- жуючи це в ім'я історичної об'єктивності, одночасно повинні та- кож пригадати, що Городельський акт 1413 р., згідно з постано- вами якого православні не мали права на „дигнітарські” станови- ща і земські уряди, залишався в правній силі й при Казимірі Ягайловичі, а тому православіє й при ньому було *de jure* нижче католицтва.

РОЗД. III. ВНУТРІШНЄ УПРАВЛІННЯ ЦЕРКВИ.

1. Розстрій у внутрішньому житті Церкви в зв'язку з татарською навалою.

Для освітлення внутрішнього життя нашої Церкви в другій добі її історії, особливо у вв. XIII-XIV, дуже мало має історична наука джерел від того часу, так що те життя її внутрішній устрій проф. прот. Ф. Титов і на початку XX в. характеризував як *terra incognita*; судити про те життя здебільшого доводиться по ана- логії з ближчим попереднім чи наступним часом, що не є певним для правильності історичних висновків.

Фактом є, що татарська навала і занепад Київської держави спричинились до розстрою внутрішнього життя Церкви, її управ-

ління, в зв'язку власне з чим стоїть і скупість історичних пам'яток про те життя. Спустошення землі, вічна небезпека, неможливість нормального керування церковними справами викликали багато неприємностей в церковному житті. В перші десятиліття по татарській навалі появилось багато відступлень від церковних правил. На духовні становища висвячувались люди недостойні; паству рідко навіщали пастирі й архиєпископи; звичай в народі, суперечний вірі християнській, залишався без належного спротиву; правила церковної дисципліни й порядку для багатьох з клиру були, за висловом літописців, „покрите облаком еліпської мудрости“, себто незрозумілі мовою і змістом.

Вже по навалі татарській перший митрополит Кирил III, в турботах про впорядкування церковного життя, подбав про те, щоб дістати „Номоканон“ з поясненнями церковних правил візантійським каноністом Аристином, перекладений на словянську мову архиєпископом сербським св. Савою (помер р. 1237). Кирил III дістав цей „Номоканон“ р. 1262 з Болгарії, від болгарського князя Якова Святослана, а з огляду на переклад його св. Савою Сербським, він відомий під назвою „Сербської Кормчої“. До цього часу в нашій Церкві був „Номоканон“ т. зв. XIV титулів, без пояснень візантійських каноністів. В церковному суді діяв далі „Святок Ярославль“, який в цій добі не раз підтверджувався в його правосильності великими князями литовськими і польськими королями.

Керуючись в основному, як і в попередню добу своєї історії, канонами Вселенської Православної Церкви, Українська Церква фактично була незалежна в своєму внутрішньому управлінні. Царгородська патріархія, як ми бачили, відігравала значну роль в справах утворення митрополій — галицької, литовської, в поставленні на митрополитичі катдри тих чи інших кандидатів, при чім кількість митрополитів-греків значно зменшується, порівнюючи з часами Київської держави. Але поза участю в спорах і розв'язанні спорів за митрополитичі катедри та заміщенні їх, патріархи не мішаються, можна сказати, в життя Української Церкви. Рівнож і значення для церковного законодавства державної влади залишалося загальною в тих самих межах, в яких бачили ми законодавство у відношенні до Церкви в княжу до-татарську добу: це призначення церковним установам тих чи інших прав і привілеїв, без встановлення яких-будь правил, норм для внутрішнього порядку в Церкві, до чого влада не вмішувалась, залишаючи самій Церкві лікувати розстрій, неприємності, що повстали з татарським лихоліттям.

2. Церковні собори в XIII-XV віках.

Історичні джерела мало заховали відомостей про церковні собори в цю добу від половини XIII до половини XV віку в історії нашої Церкви. З певністю можна твердити, що відбувались церковні елекційні собори, себто для виборів ієрархів. Однак це не

означає того, що вони відбувались, згідно з канонами Церкви всякий раз, як тільки сиротіла митрополіча чи єпархіальна єпископська катедра, або нова яка відкривалась і потребувала заміщення.

Про церковні собори 1415 року для вибору литовського митрополита Григорія Цамблака, коли живого митрополита Київського Фотія церква Литви зріклася, ми вже розповіли. Нема жодних історичних даних щодо соборного вибору інших кандидатів на митрополічі катедри Галицької митрополії (митрополити: Ніфонт, Петро, Гавриїл, Феодор, Антоній), Литовської митрополії (митрополити: Феодорит, Роман, Кириян, Герасим, Григорій Болгарин); призначення їх було справою державної влади і царгородських патріархів. Збереглися відомості про деякі обласні елекційні собори для вибору єпископів на катедри в українських єпархіях. Два таких собори було в травні 1328 р. для виборів єпископів на катедри Володимиро-Волинську і Галицьку. На цих соборах, під головуванням митрополита Феогноста, були присутні єпископи: Марк Перемиський, Григорій Холмський, Феодосій Луцький і Стефан Туровський. На соборах спочатку намічалось на названі катедри по три кандидати, що всі були з ієромонахів. На слідуючому засіданні собору було друге і остаточне обрання одного з трьох намічених. Так на Володимирську катедру було обрано єпископом ієромонаха Афанасія, а на Галицьку катедру ієромонаха Феодора.

6 грудня 1331 р. був собор для вибору Луцького єпископа. Були на соборі митроп. Феогност, єпископи: Григорій Холмський, Афанасій Володимирський і Феодор Галицький; інші єпископи українських єпархій прислали свої уповноваження учасникам собору. Обрано було на Луцьку катедру ієромонаха Трифона. В квітні 1332 р. був собор для виборів Чернігівського єпископа, на якому обрано на катедру ієромонаха Павла. 19 вересня 1335 р. був знову собор для обрання Чернігівського єпископа, на якому було, крім митрополита, п'ять єпископів (Володимирський, Галицький, Холмський, Луцький і Смоленський); обрано ієромонаха Іоана. В серпні 1345 р. на соборі з митрополита і двох єпископів (Брянського Іоана і Білгородського Кирила) обрано було на єпископа Смоленського ієромонаха Євфимія.

Чи ці елекційні собори мали в своєму складі самих тільки єпископів, що їх названо в актах соборів, — на це питання не можна з певністю відповісти, бо ж вираз, що собор відбувся „в присутності“ єпископів розуміє дехто й так, що, крім єпископів, були й інші особи. Собори 1415 року для вибору митрополита Григорія Цамблака мали в складі своєму і єпископів, і духовенство, і мирян, тільки нема підстав уявляти представництво від духовенства і мирян як виборів з місць: були це з духовенства переважно архимандрити та ігумени монастирів і священники з ближчих до Новогрудка, де відбувався собор, місцевостей; з мирян — „бояри і вельможі“, найбільш по запрошенню великого князя Ли-

товського. Щодо правних уповноважень в справі виборів на цьому соборі, то ми вже вище говорили, що соборна грамота 15 листопада 1415 р. вказує той порядок, що до духовенства і світських учасників собору належала рекомендація кандидата, — до єпископів же акт остаточного вибору і поставлення. Отже, по аналогії з цим актом Собору 1415 року, можна думати, що й на вказаних вище елекційних соборах для виборів єпархіальних єпископів XIV віку право остаточного вибору кандидата належало до єпископів, чому й зазначалась присутність кожного з них в актах собору, а про відсутніх на соборі згадувалось в формулі: „за згодою і прочих єпископів”. Бо ж в «Чинovníках архиерейських», рукописи яких заховались від XVI-XVII вв., наказувалось єпископові, коли він, з яких-будь причин, не міг бути на скликуванні митрополитом соборі, надсилати про це грамоту митрополиту, „за підписом своєї руки”, де єпископ висловлював свою згоду на те, що буде постановлено на соборі, а рівно ж і на те, що він визнає обраного всіма на соборі нового єпископа.

З відомостей про елекційні собори в цій добі заслуговує ще на увагу те, що крім названих соборів, були два елекційних собори в 1389 і 1390 рр. в Галицькій митрополії за митрополита Антонія. На цих соборах обрано було єпископів Йосифа і Мелетія для Молдавської Церкви (пізніша Румунська), а це вказує на те, що де-який час, в кінці XIV віку, до Галицької української митрополії належали єпархії Молдовії (як держава, остання поста-ла біля 1360 р.).

З соборів не елекційних, а т. зв. „про справи церковні”, тобто церковного законодавства, адміністрації, богослуження, духовної освіти і т.д., від цієї доби маємо відомості тільки про собор 1274 р. у Володимирі-Суздальському. Літопис, правда, під роком 1284 подає, що „позвані були єпископи всі руські в Київ до Максима, митрополита Київського і всієї Руси”, але ж, коли це був і собор єпископів області, то ні про причини для його скликання, ні про зміст нарад і рішень собору жодних відомостей не маємо.

Що ж торкається Володимирського собору 1274 р. при митрополиті Кирилі III, то цей собор утворений був митрополитом з нагоди з'їзду до Володимира Суздальського єпископів для поставлення на катедру Володимирську нового єпископа Серапіона. На соборі не було елекції, бо кандидата на катедру, архимандрита Печерського монастиря Серапіона, Кирил III привіз з собою з Києва, запросивши на поставлення його єпископів Догмата Новгородського, Ігнатія Ростовського, Феогноста Переяславського і Симеона Полоцького. В складі цих єпископів і ново-висвяченого єпископа Серапіона митрополит Кирил III відбув собор, на якому було ряд постанов для привернення розхитаних лихоліттям порядків церковної дисципліни. Постанови ці давність не приписувала навіть Володимирському собору, а вносила до каноні-

них збірників під назвою „Правило митрополита Київського Кирила”. Собор в своїх постановах найбільшу увагу присвячує порушенню і занедбанню церковних правил, вбачаючи кару Божу за це в бідах і стражданнях татарського лихоліття. „Яку користь ми маємо, нехтуючи божественні правила? Чи не розсіяв нас Бог по лише всій землі? Чи не взяті були наші міста? Чи не впади сильні наші від меча? Чи не одведено в полон дітей наших? А чи не запустили святі церкви? Чи не мучать нас кожного дня безбожні й невірні люди? І все це прийшло на нас за те, що не держимо ми правил св. отців наших”...

Тодішнє церковне життя, як видно з постанов собору, немало страждало від недостойного пастирства, в чому багато вини було і самих єпископів, які негідних поставляли в сан священства. Собор наказує, перше ніж ставити кого в диякони, священники, довідуватись про попереднє життя кандидата, висвячувати за порукою семи священників та інших добрих свідків. Кандидат в диякони повинен мати 25 років, — в священники 30 років. Забороняється поставити в священники раба, доки не звільниться від рабства. Встановлено при посвяченні брати ошлату від ставленника не більше семи гривень в користь катедрального клиру. Видно, що при призначеннях на церковні становища практикувались всякі побори, як рівнож при явках до єпископа чи на єпархіяльних собори всякі дарунки. „Посошнє” бралось за вручення ігуменського посоха, „мзда” за призначення на памісників та десятишників. Це ці „злі звичаї” межували з тяжким гріхом „симоні” (продаж за гроші дара Духа Святого), що суворо карався давніми канонами Вселенської Церкви. Тому Володимирський собор за порушення постанов, що ними нормувались церковні ошлати, призначив для єпископів кару - позбавлення сану.

Вимагаючи від священників морального життя, собор наказує їм берегтись пияцтва, обжерливості, сварок, погнів, читання фальшивих книг. В боротьбі з безчистствами в народі, собор забороняє улашдувати в святочні дні забави. В часі тих забав бували змагання „навкулачки”, коли не раз траплялося, що один одного убивав. Собор постановляє --- вбитих в час таких забав позбавляти церковного похорону, а священників, які б порушували цю постанову та вбитих тих ховали, - позбавляти сану.

3. Посилення церковно-адміністративної влади митрополита.

При відсутності, окрім елекційних, для виборів єпархіяльних владик, обласних церковних соборів в цю добу історії нашої Церкви, ясно виступає, як вища влада в Церкві, --- влада митрополита. Боротьба за митрополичу катедру в цю добу, про яку розповіджено в першому розділі, мала свої причини не тільки в політично-національному значенні митрополита, як об'єднуючого центра церковного, що сприяє „збиранню земель” політичному, але і в посиленні **одноособової церковної влади митрополита.**

Митрополит творив суд над єпископами. Літописи заховали ряд відомостей про заборони єпископів і позбавлення їх катедр митрополитами. Так, митрополит Кириїл III заборонив Ігнатія, єпископа Ростовського, „по оклеветанню“, як каже літопис, а, розглянувши справу, „простив Ігнатію і знову благословив його“. Митрополит Петро р. 1312 позбавив катедри Ізмаїла, єпископа Сарайського (єпархія Сарайська в орді). Митрополит Олексій позбавив катедри Суздальської єпископа Олексія р. 1365. Митрополит Кириїл позбавив катедру — єпископа Тверського Євфимія (р. 1390). Іоана, архієпископа Новгородського, єпископа Луцького Саву (1401 р.), з наказом останньому мати побут в Москві. Р. 1344 митрополит Кириїл, задовольняючи скаргу великого князя туrowsького Вітента, „звів з владництва, — як оповідає літопис, Антонія, єпископа Туrowsького, і відняв у нього сан єпископа, ризицію та привів його з Турова до Москви і посадив в келії в монастирі, що на Симонові“.

Митрополит рішав скарги незадоволених єпархіяльною владою і переглядав стан при візитаціях єпархій, творячи т. зв. „місцеві суди“ митрополичі по єпархіях, сполучені з „пошлинами“ для нього і для його оточення.

Посилення влади митрополита, який сидів у Москві, в значній мірі пояснюється, як можна думати, наслідкуванням духовній характеру політичної влади великих князів московських, які в посиленні централізму своєї влади прямували до встановлення „єдинодержавія“ і „самодержавія“. Про такий дух часу в розвитку митрополичої влади свідчать яскраво спротив, проявлений влади митрополичій в другій половині XIV віку вільним Новгородом, на чолі з Новгородським архієпископом.

Незадоволення новгородців проявилось ще при митрополиті Феогності, після його візитації р. 1341 Новгороду, коли, за словами літопису, казали в Новгороді: „Тяжке було навіщення митрополита архієпископові і монастирям по утриманню і даруванням“. Р. 1353, після смерті митрополита Феогноста, новгородці архієпископа послали до Царгороду послів з скаргою на „непотрібні речі, що вносяться насильством митрополита“. Царгород не став по стороні новгородців, бо бачимо, як пізніше, при митрополиті Кириїлі, коли останній, прибувши в р. 1391 до Новгороду, наказав представити на суд, по старому звичаю, усі спірні справи, новгородці відповіли: „Ми поклялись, що не будемо залежати від митрополичого суду і написали на тому грамоту“. Митрополит почав казати, що здійсмає з них що клятву, але новгородці не хотіли того й слухати. Справа знову пішла до царгородського патріярха, який делегував на місце для розсліду справи Вифлєемського митрополита, коли тим часом митрополит Кириїл поклав відлучення на новгородців. Митрополит і великий князь Московський діяли заодно, бо справа мала, очевидно, і політичний характер підпорядкування взагалі Новгорода Москві. То-

му-то виникла жорстока війна 1397 року, в наслідок якої новгородці змушені були смиритися, послали митрополитові свою грамоту, а митрополит прислав їм благословення.

Той же митрополит Кипріян, противник відновлення при Казимирі Великому окремої Галицької митрополії, призначив на катедру Галицьку єпископа, як почув, що заслаб митрополит Галицький Антоній, себто вмішався в канонічну компетенцію царгородського патріярха. І патріярх докоряв йому, що він „недобре" зробив, мішаючись не в своє діло, за життя митрополита Галицького, від нього незалежного.

Характерним для поглядів тоді на владу митрополиту буде й такий випадок. Архиєпископ Полоцький Симеон Старий (1450-1456) написав митрополитові Іоні листа, в якому назвав його „братом". Митрополит Іона у відповідь зробив йому догану: „Не знаємо, -- писав він, -- чи дожив ти до глибокої старости і безпам'ятства, чи надувся гордістю. Посуди сам: чи пристало б нам, митрополиту, писатися братом до святішого патріярха? Нехай не буде цього."

Митрополити, крім Кирила III і Феогноста, мало розізваючи по митрополії, держали своїх намісників в Києві, архимандритів чи протопопів, призначаючи іноді намісниками своєї влади в цілій Литовській Русі і єперхіяльних архиєреїв, як був таким намісником митрополита Олексія Афанасій, єпископ Володимиро-Волинський.

4. Єпархії, єпархіяльне управління.

З єпархій, утворених на наших землях в першу добу історії нашої Церкви, залишились в другій добі митрополита Київська, Володимиро-Волинська, Чернігівська, що іноді зветься в цю добу і Брянською, бо катедра для архипастиря Чернігівського, з огляду на небезпеку від татар, переносилась часово до Брянська; Туровська, яка називається, з огляду на пізніше перенесення катедри до Пінська, і Пінською; Перемиська, друга назва якої зустрічається -- Червенська; Галицька, яка, після скасування Галицької митрополії і відкриття там латинського архиєпискуства, не мала до кінця другої доби і далі протягом 80 років православних єпископів; Угровська, на місце якої утворюється в XIII віці єпархія Холмська, -- всього сім єпархій. Перестають існувати близькі до Києва єпархії Юр'ївська і Білгородська. Переяславська єпархія не мала після Батиєвого нашестя єпископа, а далі була сподучена з відкритою в орді (р. 1261) Сарайською єпархією. Ново відкритою українською єпархією була Луцька єпархія (в другій половині XIII в., в Іпат. Літоп. згадується уперше під 1288 р.).

В складі Галицької митрополії бували єпархії, крім самої митрополічій Галицької, Перемиська, Холмська, Володимирська (Волинська) і Туровська -- Пінська.

На території білоруських слов'янських племен продовжували своє існування єпархії Полоцька й Смоленська. В складі Ли-

товської митрополії були єпархії: Полоцька, Смоленська, Чернігівська, Турово-Пінська, Луцька, Володимирська, Холмська, Перемиська, Галицька. В цьому ж складі єпархій, додавши десяту митрополічу Київську, залишається Київська митрополія по відділенні від неї р. 1458 Московської митрополії, як Українсько-Білоруська Церква (8 єпархій українських і 2 білоруських).

Єпархіяльні владики звичайно походили з шляхетських родин. З особливої пошани користали, за свідомством літопису, Волинські архієпископи, як, напр., Єпископ Йоасаф, „блаженний і преподобний святий, взятий з Святої гори” (Святогорський монастир біля Володимира), єпископ Косма, „кроткий, преподобний, смиренний” і інші.

В єпархіяльному управлінні українських парафій залишались загалом ті порядки і та його організація, які були заведені, за візантійським зразком, в першу добу історії нашої Церкви. Катедральні клироси, як органи управління при архиєреях, складались в українських єпархіях з осіб духовних, як і раніше, тоді як в єпархіях московських, під кінець XIV віку, єпархіяльні управління у великій мірі заповнилися світським елементом. Було це в зв'язку з ростом там церковних земельних маєтків, що повело до утворення цілої класи „служняких бояр архиєрейських і дтей боярських”, цими світськими урядовцями в тамошньому єпархіяльному устрою було відсунуто на другорядне місце в управлінні осіб духовних.

РОЗД. IV. ДУХОВНА ОСВІТА Й ПИСЬМЕНСТВО; ШКІЛЬНА НАУКА. ФОРМУВАННЯ НАРОДНОГО ХРИСТИЯНСТВА.

Упадок Київської держави з столицею Києвом потягнув за собою й упадок духовної освіти та оригінального церковно-релігійного писемства нашого, що так блискуче почало розвиватися в XI-XII віках. Відомо, що з причини небезпеки від азійських кочових орд почався ще й перед остаточним падінням Києва відлив людности з півдня в двох напрямках — на північ і на захід. Українські виселенці з культурних верств на північ немало принесли з собою літературних пам'яток, де вони й збереглися від пущення й пожегарів татарського лихоліття. На заході ж, з упадком Києва, почала набирати сили й значення нова українська держава, Галицько-Волинська, але дуже зменшена в території, а головне — оточена ворогами: татарами, поляками, уграми, литовцями. Тому не мала вона добрих сприятливих умов для внутрішнього культурного розвитку і в першій половині XIV віку теж впала, ставши здобичею Польщі й Литви. Ослаблені з упадком Київської державности, керівні освічені її верстви — князівство, духовенство, боярство не могли підтримати на попередній висоті розвиток духовної творчости, а користали в більшій мірі тільки з творів попередньої доби.

1. Духовно-освітні впливи візантійські і південно-словянські.

Несприятливі місцеві умови для розвитку духовної освіти й письменства сполучувались в цій добі рівнож з невідрадним станом грецької освіти й літератури в зв'язку з повільним політичним і економічним занепадом Візантії, що продовжувала бути культурним джерелом для наших прадідів. Наприкінці доби, після падіння Царгороду в 1453 році, турецьке панування придушило грецьку освіту. Але переклади давньої багатой творчості східних отців і учителів Церкви робились і в цю добу історії нашої Церкви. Волинський літопис свідчить про князя Галицько-Волинського Метислава Даниловича, що він поклав в Галицькому монастирі збірник творів Св. Отців Церкви, а другий збірник в Каменицькій церкві. Митрополит Кириїян багато перекладав творів отців Церкви особисто. Відомі його переклади Діонісія Ареопажита, Іоана Ліствичника, а рівнож в його часи переклади проповідей на неділі і свята, вибрані переважно з проповідей Іоана Золотоустого. Переклади робились на Афоні словянськими ченцями. Митрополитові Кириїяну належить виправлення словянського перекладу Псалтирі.

Де-яке пожвавлення в церковній нашій літературі в XIV віці завдячуємо південно-словянським впливам Болгарії і Сербії, в яких в останнє століття перед падінням їх під ударами турків була доба літературного відродження: в Сербії особливо за Стефана Душана, в Болгарії — за Івана-Олександра з династії Шишмановичів. На чолі відродження літературних традицій доби першого болгарського царства стояв перед самим падінням Болгарії останній тирновський болгарський патріарх Євфимій, видатний ієрарх-патріот, що пішов на заслання, оплакуваний своєю нацією. Південнословянський вплив, що виявився у нас в появі нових перекладів і нових деяких творів, зв'язаний головню з іменами митрополита Кириїяна, болгарина родом, та митрополита Григорія Цамблака, його небожа: вони обидва пройшли афонську школу, були високоосвіченими та стояли в близьких відносинах з вище згаданим патріархом Євфимієм.

Твори перекладні, як і оригінальні попередньої доби, поширені були в цих часах в збірниках, як „Ізмарагд” (до 150 проповідей, половина з них словянських авторів), „Златая Цепь” „для поученія всіх християн”.

2. Власне проповідництво. „Галицько-Волинський літопис”.

Татарське лихоліття відбилосся в проповідях того часу, поцурних і покайних по настрою. Такі були проповіді Серапіона, єпископа Володимирського, який перед висвяченням в єпископи був архимандритом Печерського монастиря і проповідував тоді в Києві. Його проповіді, високо постичні формою, були живим відгомном тяжких вражень від руїни Київської держави під навалюю татарською. На жаль, заховалось тільки п'ять проповідей

єпископа Серапіона, а з їх змісту видно, що Серапіон виголосив їх багато. В одній з них (третій у збірнику „Златая Цель”) Серапіон каже: „Тоді навів на нас Господь Бог народ немилосердний, народ лютий, народ, що не щадить ні молодой краси, ні немочі старих, ні молодости дітей. Рушили ми на себе гнів Бога нашого. Зруйновані Божі церкви, зневажена священна утварь, потоптані святині, святителі дісталися в поживу мечеві; тіла преподобних ченців кишено на поживу птахам. Кров наших батьків і братів, як много вода, напоїла землю. Щезла сила наших князів і воевод; наші хоробрі, перейняті страхом, втікли; багато наших братів і дітей відведено в полон; наші села запустили і поросли бур'яном. Наша величність змаліла, краса загинула. Наше багатство й труд здержали в спадщину невірні; наша земля стала добром чужинців; самі ми стали знеславлені у тих всіх, що межують з нашою землею, поєміховищем для наших ворогів, бо ми самі звели на себе, як дощ з неба, гнів Божий”... Як бачимо, проповіді Серапіона промовляють до серця широких мас людності, популярні формою і життєві своїм змістом.

Татарську навалу й другі проповідники пояснюють гнівом Божим на людей за те, що люди не забули ще поганських богів; будучи християнами, „корові їм ламають і кури їм ріжуть, вогню челяться”, називаючи його Сварожичем. („Слово Христілюбця”).

Від митрополита Григорія Цамблака залишилось 6 проповідей, які уявляють з себе зразки тодішнього візантійського риторства: на Вербну неділю, Вознесіння Господнє, Преображення Господнє, Успіння Пресвятої Богородиці, Воздвиження Чесного Хреста і на день пам'яті св. Дмитрія Солунського.

Продовжували вести в цю добу й літописи. „Галицько-Волинський літопис”, що обіймає історичні події Галицької й Волинської українських земель протягом всього XIII віку (1201-1292 рр.), є прийнятий в основі, як і Київський Початковий літопис, релігійним світоглядом. Є не історично-літературна пам'ятка дуже високої якості; з погляду мистецького, „Галицько-Волинський літопис” вважається вищим посеред усіх наших літописів. Центральною особою літопису є князь Данило Романович Галицький. З приводу змушеної подорожі князя Данила в орду, літописець пише: „О, гірше від усякого лиха честь татарська. Данило, син Романа, був князем великим, що панував над українською землею, над Києвом і Володимиром і Галичем, з братом над іншими краями, а сьогодні сидить на коліні й холопом називається, і данини від нього хочуть, життя не жде й погрози приходить. О, зла честь татарська.”

Другою визначною постаттю Волинського літопису є князь Володимир Василькович, син князя Василька — брата Данила. Володимир Василькович обняв спадщину по батькові — князівство Волинське, де княжив в рр. 1269-1288. Про князя Володимира Васильковича скажемо ще в іншому місці; тут треба відзначити, що

за часів його князювання Володимир Волинський був культурним осередком на цілу Галицько-Волинську державу. У літопису, який біля князів вів правдоподібно князівський писар Ходорець, Володимир Василькович характеризується як „книжник великий і філософ, якого не було перед ним у всій землі, і після нього не буде”. Він сам переписував багато церковних книг, і з його наказу переписували інші. Між другими книгами переписана була „Кормча книга”.

3. Богослужбові книги.

Волинський літописець, оповідаючи про пожертви князя Володимира Васильковича різним церквам, перелічує між жертвами такі богослужбові книги: Євангелії для монастиря Свв. Апостолів у Володимирі і для Перемиської єпископії (останню Володимир Василькович переписав власноручно), Апостол, Паремійник, Пролог на 12 місяців, Житіє вмч. Дмитрія Солунського, 12 книг Мінеї, Тріоді, Октоїх, Ірмологій, Служебник, Молитовник з одними ранніми й вечірніми молитвами. Порівнюючи з відомостями про богослужбові книги в нашій церкві в до-татарську добу, літургісти відмічають, що з цього оповідання літопису видно появу в XIII віці у нас повної службової мінеї на 12 місяців, якої не було в до-монгольську добу. І побожний князь Володимир Василькович, як видно з літопису, міг тільки в одну церкву (св. Юр'євську м. Любомля) пожертвувати мінеї на 12 місяців, другим церквам офіруючи переважно євангелію, апостол і молитовник. Причиною цього була велика дорожнеча рукописних книг. Повні службові мінеї були в XIII і XIV віках дуже рідко й по мійських багатіших церквах; замість них задовольнялись тоді т. зв. „трефологіями”, збірниками богослужб на Господські й Богородичні свята, з додатком і богослужб на дні визначних святих.

Велику увагу на богослужбові відправи і стан богослужбових книг звернув митрополит Кипріян. Немалі різниці повстали по церквах у відправах і в текстах богослужбових книг. Найбільшою причиною цього було, очевидно, переписування тоді книг при якому переписники робили, без якого-будь надуму, помилки, що впродовж десятиліть і навіть віків накопичувались. Повставали різниці й з причини різного часу перекладів на слов'янську мову служб і церковних піснопіїв. Відіграло тут роль й ділення землі на уділи з місцевим, звичайно, патріотизмом, який позначався і в звичаях церковних та богослужбових відправах. Виникала врешті різноманітність і відсуття в богослужбових книгах з причини низького стану освіти, при якому можливі були випадки вклучення в книги молитов і співів сумнівного походження.

Митрополит Кипріян прикладав багато зусиль до виправлення богослужбових книжок та до встановлення устатковості в богослужбах і усунення того „ложного”, що сіяло, за його словами, „еретики на пакость невіжам — попам і дияконам, а саме:

живі молитви о „трясовицях та недугах”... Кипріян змінював, виправляв в богослужбових книгах тексти, розсилав поправлене по церквах. Немало доводилось для цього йому самому переписувати богослужбові чини, перевіряючи з грецьким текстом. Дуже характеристичні є в служебнику, переписаному митрополитом Кипріяном, що зберігся, слідуючі кінцеві слова:

„Цей служебник переписав з грецьких книг на руську мову тукою своєю Кипріян, смиренний митрополит Київський і всеї Руси. Хто ж переписуєте і повчаєтесь цими книгами, чи священники, які божественну і безкровну жертву Господеві приносять та в цих книгах молитви вичитують, — поминайте наше смирення, щоб і ви того ж поминання сподобились. Якщо ж хто захоче цю книгу переписувати, нехай пилює, щоб не додати ані викинути ні одного якого слова, чи одну точку, чи знаків, які під рядками, ані змінювати яку складню, чи додавати від звичайних, до яких раніше звикнув, чи знову відкинути, ні в ектеніях, ні в возглашеннях, ні в молитвах, але з великою увагою прочитати, вчитися чи переписувати, щоб від недбалости в гріх не впасти, бо ж впасти в гріх від недбалости є гірше, аніж буває те від невідомости”.

4. Шкільне навчання і самоосвіта. Ступінь духової культури в українських землях.

Шкільна освіта в цю добу залишилась в тих же формах, як і в часи до-татарські. Представники нашого духовенства були учителями, а церковно-богослужбові книги підручниками. Ще більше значення в шкільній освіті має дяк, що, як учитель, називається у нас „дидакал”, „майстер”, „бакаляр”. Дяки вчать грамоти або біля церкви, або в себе вдома, або в домах заможних людей, які згоджували дяків для навчання своїх дітей. Вчили азбуки, складів, потім переходили до читання богослужбових книжок. Часослов, Псалтир, Апостол, Октоїх — це були підручники, при помочі яких здобувалась книжна мудрість в ті часи. Шкільна освіта таким чином, була в руках Церкви, як і раніше; носила церковно-релігійний характер.

Хто мав посвятити себе на служіння Церкві, докладніше вчився церковного співу, порядку богослужб, тобто церковного уставу, в знанні чого мав скласти іспит перед єпархіяльним єпископом. Єпископ найперше посилав такого кандидата до окремо „встановленого врядинка осмотрівати дяків, гідних священства і вміючих грамоті”. Той іспитував кандидата „у Святім Писанні” і, коли знаходив його недостатньо обученим грамоті, щоб бути йому священником, чи дияконом, — докладав про це єпископові, який тоді відсилав його і наказував довчитися, признаючи для того певний час. Коли ж екзаменатор признавав кандидата підготовленим бути священником чи дияконом, то він приходив тоді разом з ставлеником до єпископа і свідчив: „Цей дяк на ім'я (ім'ярек)

вміє грамоті горазд". Після цього архиєрей ще сам іспитував дяка, наказуючи читати псалтиря, апостола і євангелію, і коли признавав гідним священства чи дияконства, відсилав до духовника.

Хто одержав початкову освіту, міг продовжувати свою самоосвіту тільки читанням книжок Св. Письма, богослужбових, писань Свв. отців, тобто читанням книжок виключно майже церковно-релігійного характеру. В них шукали пізнання віри, виробляли християнський світогляд, знаходили втіху в тяжких часах татарського лихоліття. Книжка, що від руки переписувалася, була дорогоцінною; бібліотеки з рукописами були при монастирях, а також при єпископських катедрах. Монголи, і коли ще були поганями, і коли приймали магометанство, — багато при нападах нищили і палили християнських рукописів. Від їх варварства, зі свідомством літописів, треба було в безпечні місця звозити і переховувати рукописи.

Характеризуючи стан духовної освіти й письменства в цю другу добу історії нашої Церкви як стан упадку, порівнюючи з добою до-татарською, ми відійшли б проте від історичної правди, коли б перебільшували цей упадок і уявляли б його як цілковитий занепад. Адже в осередку цієї доби стоїть великого значення історичний факт переваги православно-української духової культури, що виявилось в культурній асиміляції литовських родів князів і бояр, які переймають від наших прадідів віру, звичаї, побут, мову. І ця культурна перевага мала місце тоді у всьому житті, не тільки родинному, громадському, але й державному нової держави Литовсько-Руської. Перед цим фактом маємо в XIII віці другий факт — розвиток Галицько-Волинської української держави, в якій був відносний спокій і свобода для культурного розвитку.

Признавши вищости духової культури українського півдня від суздальсько-московської півночі в ці часи знаходимо у істориків Церкви, які пишуть, що „між князями півдня (Галицько-Волинськими) були вчені й освічені (особливо князь Володимир Василькович Волинський)“, тоді як на півночі „князь Михайл Олександрович Тверський відправлявся до Новгороду вчитися грамоти у архієпископа“, а відповідно до цього залишається судити про порівнюючий стан освіти духовенства південного і північного” (Архипищенской Філарет Гумілевський).

5. Наближення Церкви й духовенства до народу.

Християнізація села; утворення народнього християнства.

При відносному тільки упадку духовної освіти й літературної творчості в XIII-XV вв. історії нашої Церкви, належить далі звернути увагу на те, що в цих же віках мав місце глибоко додатний процес в духовому житті українського народу, який історики наші називали „християнізацією панного села“, або який можна назвати утворенням народнього християнства.

Річ в тім, що християнство в організованих формах появилось у нас в перших віках після охрещення Києва переважно посеред вищих шарів суспільства — князів, дружинників княжих, бояр, духовенства, купецтва. Посеред цих же верств ширилась духовна освіта, а на ґрунті перекладного письменства утворювалось власне. Впливи християнської культури з Візантії, південного словянства зосереджувались по містах, при княжих дворах, монастирях, єпископських катедрах. Українські народні маси по селах могли проймається тільки дуже поволі новими християнськими ідеями, новими церковно-релігійними уявленнями та творити й змінювати під впливом Церкви свій побут, родинний і громадський. Цей повільний процес сприймання християнства, в якому християнські образи та поняття сполучувалися часто з попередніми поганськими, витворюючи т. зв. „двоєвір'я“, мав місце, очевидно, і в до-татарській добі. Але ж у віках XIII-XV він набирає більшої сили, при чім поганство перемагається християнством, утворюється під впливом церковним народне християнство, **своєрідний церковно-національний побут і світогляд українських народніх мас.**

Посилення цього процесу християнізації пояснюється не тільки бігом дальшого часу від охрещення народу при княз. Володимирі Великому, а ще більше — наближенням Церкви й духовенства до села і селянських мас, після упадку Київ-Української державности, в глуху й тяжку добу татарського лихоліття. Коли в XVI-XVII віках Православна Церква являється в боротьбі українського народу з польськими замірами асимілювати його через унію й латинство, як Церква Національна, як найбільша духовна сила в збереженні національного обличчя народу, то не зрозуміємо такої її ролі й характеру, якщо не звернемо уваги на попереднє зближення Церкви й народу у віках XIII-XV. Це були віки, в яких наша Церква з державної, якою була від початку при князі Володимирі Великому, стає національною, народньою. Самий упадок державности мимоволі вплинув на витворення такої ролі в житті народньому Церкви. Бо ж з упадком державности Церква залишилася як **єдина об'єднуюча народ установа**; вона ж заховувала й передавала придбану у попередніх часах духову культуру.

З другого боку, залишившись без опіки, яку до того Церква мала скрізь на українських землях від своєї державної влади, наша Церква цілком природно наблизилась до громадянства, до народнього життя, в якому збільшила свій моральний авторитет і придбала культурно-організаційну роль, заміняючи до деякої міри в житті громадському й втрачену народом власну державність, а сама стаючи одночасно під опіку громадянства, під опіку народу. Так в ході історичного життя українського народу православна його віра й Церква ставали вірою й Церквою батьків і прадідів. І це з великою силою проявилось, коли з кінцем XVI віку почалось в Польсько-Литовській державі переслідування українців, як православних, після проголошення Берестейської унії.

Християнізація народніх мас проявилась у новій, під впливом Церкви, творчості народній, у витворенні на ґрунті церковного календаря (річний круг свят) побуту народнього, а в основу і творчости і побуту ставан ново-утворюваний церковно-релігійний світогляд народу.

З попереднього ми бачили, що культурні наші верстви високо цінили книжку і розуміли велике значення її читання, але ж рукописна тоді книжка була майже недоступною для народу, а звичайна грамотність і посеред вищих верств вважалась тоді за „вченість”. Звідкіля ж народ пізнавав християнство? Без сумніву, головним джерелом цього пізнання був **християнський культ**. Церква, як місце богослуження, саме церковне богослуження й уся християнська обрядовість (в церкві й поза церквою) ширили в народі нові релігійні образи й поняття, пробуджували на церковно-релігійному тлі нову народню творчість, виховували в християнських почуттях побожності й євангельської моралі. У величезному впливі Церкви з її культом на народні маси надзвичайно важливе значення мала, очевидно, **богослужбова словянська мова**, що була тоді далеко ближчою до живої української народньої мови. Християнський культ зовсім не мав би такого впливу сильного на наших прадідів, коли б богослужбовою мовою, мовою Церкви була яка чужа незрозуміла мова, як грецька або латинська.

Народня українська творчість, під впливом християнської літератури — оповідань євангельських, старозаповітних, псалмів, житій святих, повістей, легенд апокрифічних, під впливом церковно-богослужбової поезії, церковних співів, — збагачується новими християнськими мотивами і образами. Це проявляється як в утворенні різних побожних легенд і оповідань на теми початку світу, з біблійної історії обох заповітів, про кінець світу, страшний суд, муки пекла, з житій святих і т. п., так і в перерібці, пристосуванні творів народньої поезії передхристиянської доби до нового народнього християнського світогляду.

Особливо помітна ця християнізація в ділянці попередньої, за поганських часів створеної, обрядової народньої поезії. Візьмімо, напр., давні колядки. Вони пройняті були натуралістичним характером. Народ-хлібороб виспівував в них благодійні сили природи. Проймаючись тепер християнськими поглядами, український народ замінює сили природи іменами Господа, святих. В давній поганській колядці, напр., співалось:

„Ой там на горі світлошка стоїть,
А в тій світлошці трое віконців:
В першому віконці — ясне сонце,
В другім віконці — ясенський місяць,
В третім віконці — дрібненький дощик” і т. д.

Під впливом християнським, ця колядка змінюється вже так:

„У полі, полі церковця стоїть,
З трьома верхами, з двома вікнами...
В першому вікні — ясний місячик,
В другому вікні — ясна зоря,
А на дверечках Сам Господь стоїть,
Сам Господь стоїть, мир благословить...”

Або, напр., в колядці „Ой зза гори вийшли тумани” оспівувався пастух, який грає на різних трубах, в перерібці ж під впливом церковним в колядці з цим сюжетом співається вже, як за вівцями ходить не один, а три вівчарики, яких названо іменами святих Миколи і Юрія і третього Самого Господа. Кожний грає у свою трубу: св. Микола у мідяну, св. Юрій у рогову, а сам Господь у золоту. В колядці „Ой витай, витай, пане господарю”, співається, що у господаря на полі Сам Господь ходить, лагодить воли, лаштує плуга, оре; Божа Мати несе обідати та просить Бога зродити жито, пшеницю, всяку пашницю без куколю, без метлички...

У весільнім обряді, який найбільше заховав в собі давньої передхристиянської обрядовості нашого народу, так само появились Господь, Трійця, Спас, Пречиста, ангели і святі, Святе Воскресення, святий понеділок і т. д. Напр., весільна пісня співає:

„Не вйте, вітри, на нашу світлицю,
А в нашій світлиці Сам Бог коровай місить,
Пречиста світить, ангели воду носять,
Миколая на поміч просять”...

Або, напр., після вінчання, по дорозі з церкви, такий спів:

„Сонечко горою йде,
Мар'ечка з вінчання йде;
Її батенько, виходя, питає:
— Де ти, дитятко, бувало? —
— Бувала, батеньку, у Божому домі. —
— Мар'ечко, дитятко, що ти видала? —
— Видала, батеньку, Святую Пречисту.
Свята Пречиста віночок вила,
Мені к вінчанню одного дала,
А звінчавшися, назад узяла”...

Коли по різних містах, селах, монастирях виникали місцеві святощі, ікони, колодязі, фігури, або придорожні хрести, то й про них почали складати різні побожні пісні й легенди. Народ пильно прислухався до церковних співів, придивлявся до образів в церквах, до малюнків на церковних брамі і мурах, так що й церковне мистецтво відіграло тут ролю; розпитував народ письменних людей, слухав пильно проповіді. Народ гаряче горнувся до церкви, любив богослужби й гаряче користав з церковного старого письменства.

Ця нова творчість народня, під впливом церковно-релігійним, була, як бачимо, тісно сполучена з побутом народнім, входила в нього, переплітаючись з старим і утворюючи нове. Християнська обрядовість, маючи в основі круг церковних свят з найбільшими Великоднем, Різдом Христовим, Зеленими Святами Святої Трійці, обіймала все більше життя народнє, хоч в цьому процесі християнізації народнього побуту чимало залишалось і з старого світогляду ще та з старої обрядовости.

6. Погляд історика на „двоєвір'я” в народі, „темноту” його віри.

Сполука в народньому світогляді й народньому побуті християнських понять і образів з де-якими уявленнями первісної слов'янської релігії, як і наближення образів Божества і християнських святих в релігійно-поетичній уяві нашого селянина до побуту й потреб та турбот його земного життя — не раз були предметом критики та осуду. В давніх часах осуджували „двоєвір'я” книжники, суворі аскети в ім'я чистоти віри, при гріховності де-яких народніх обрядів і релігійно-поетичних його уявлень. В по-вінших часах до народньої віри стали підходити з погляду „знання” та „науки”, засуджуючи ту віру, як „темноту”, забобони і т. п. А вже в сучасних часах матеріалістичний большевизм, комунізм, теж в ім'я ніби „науки” борючись взагалі з релігією, переслідуваннями, висміюваннями народніх звичаїв, обрядів, свят, переслідуванням людей віруючих — майже знищив в народі нашім, що близько сорок років перебуває під ярмом безбожної комуністичної влади, його народнє прадіднє християнство.

Історик нашої Церкви, як і взагалі Християнської Церкви, який не може, очевидно, в питаннях народньої віри підходити з мірлом „науковости”, а тим більше матеріалістичної і атеїстичної, не повинен дивитись на народнє християнство з виключного погляду суворой догми. Християнство, і як система Богопізнання, релігійного світогляду, і як звершення в моральному житті, має різні ступені висоти й глибини в його сприйманні; може підніматись по цих ступенях від сили в силу і, значить, удосконалюватись в християнському Богопізнанні і в християнському житті. Тому і до народнього „двоєвір'я” і до народніх релігійно-поетичних уявлень Бога і святих, хоч вони вражають може кого з суворих догматистів своєю тілесною, побутовою формою (в колядках Христос за плугом ходить, Мати Божа обідати посить) треба підходити з погляду історичного і психологічного. Слідуюче оповідання з одної арабської поеми яскраво освітлює цю думку.

„Одного разу Мойсей, подорожуючи в пустині, зустрів пастуха, який щиро молився Богові. І ось якою молився він молитвою: О, Господи, Боже мій! Коли б мені знати, де знайти Тебе і стати рабом Твоїм! Як би хотів я обувати взуття Тобі і розчісувати волосся Тобі, прати вбрання Твое, цілувати ноги Твої, прикрашувати оселю Твою та подавати Тобі молоко від стада мого, бо та-

бажає Тебе серце моє!" — Розгнівався Мойсей на слова такі і сказав пастухові: „Ти хулиш Бога, бо безтілесний є Вишній Бог і не потребує Він ні одєжі, ні оселі, ні слуги. Що ти кажеш, невіро?" Тоді потьмарилось в душі у пастуха, бо не міг він уявити собі образу без форми тілесної і без потреб тілесних. Розпач огорнула серце його, і перестав він служити Богові. Тоді промовив Господь до Мойсея і так сказав йому: „Пощо відогнав ти від Мене слугу Мого? Кожна людина від мене прийняла образ буття свого склад мови своєї. Що тобі зле, то другому добре, тобі отрує, а іншому мед солодкий. Слова нічого не значать. Я дивлюсь на серце людини."

З погляду основної думки цього оповідання, історик Української Православної Церкви цілком позитивно оцінить процес християнізації наших народніх мас, який, не вважаючи на „двоєвір'я", інтенсивно ішов у віках XIII-XV. Він виявився в наповненні національним змістом і характером церковности, перенятій нашими традиціями з Візантії, та сильно проявив себе в слідуючих віках XVI-XVII в боротьбі українського народу за свою Національну Церкву, за свою християнсько-народню душу, яка знаходила в церковно-народньому світогляді опертя, оправдання морального життя в світі, свідомість сумління людини в боротьбі з неправдою в світі. І не дурно врешті історики підкреслюють, що й татари не могли мати на українські народні маси такого помітного впливу з тої причини, що „керівною культурною силою залишались в народі Православна Церква."

РОЗД. V. ХРИСТИАНСЬКЕ ЖИТТЯ. ПОДВИГИ ВІРИ І БЛАГОЧЕСТЯ. МАНАСТИРІ.

Недостача пам'яток письменства від доби XIII-XV віків не дає можливості докладно судити про моральний стан життя того часу. Як і оскільки християнські моральні ідеї продовжували впливати на зміни відносин в житті суспільному, родинному, на вироблення християнських характерів, основу до чого положено було ще в першу добу історії нашої Церкви, нам тому тепер трудно в'ясувати.

1. Впливи татарщини на моральний стан народу.

Християнська місія серед поган.

Історики Церкви звичайно підкреслюють уздоровлююче значення в моральному житті народу в цю добу тих страждань, які терпів народ від нападів і насильств татарських. Дійсно, літературні пам'ятки того часу говорять про настрої покаєння в народі, згадують біблійні приклади кари Божої на Ниневію, на народ жидівський, коли він відступав від правдивого Бога. З другого боку, біди й страждання і руїна життя від „невірних" поглиблювали в свідомості людности різницю поміж християнством і поганством, виховували й зміцнювали любов до своєї Христової ві-

ри, яка так перевищує дикунську віру монголів. І ця свідомість, коли страждання глибоко охоплювали душу, живила народ, казала йому дорожити своєю вірою і не любити того, що любили погани-пасцальники.

Напади татарські негавали через століття; до кінця цієї доби і далі в слідуючу літописи (Супрасльський, Густинський) відмічають татарські напади на Україну впродовж XV віку — в рр. 1416, 1442, 1452, 1457, 1473, 1479, 1482, 1486, 1491, 1496-97. Гасла запорожців XVII віку „за віру християнську одностайно стати“ проти „невіри-бусурмана“ корінням своїм сягає в цю добу XIII-XV віків. В цю ж добу назва „християни“, в протилежність до татар-поган, поширена була на всю православну людність сходу під татарами: „вложи ярость в серця **крестяном**, не терпяще насилія **поганих**“, пише літопис під 1262 р. (Пізніше ця назва заіснувала в москов. мові за селянами). Ця свідомість своєї окремішності від поган по своїй християнській вірі без сумніву сполучувалась і з почуттям державного патріотизму, любов'ю до батьківщини, до рідної землі та з все зростаючим почуттям національним, в розвитку якого таку велику роль мала, як говорилося про це в попередньому розділі, рідна Православна Церква.

Все ж таки негативні впливи татарського ярма не могли не залишити свого сліду, в тій чи іншій мірі, в характері народу. Назва „люди татарські“, яку зберегли пам'ятки, для населення по річках Случу й Горині та на Поділлі була, видно, не тільки територіальною ознакою, а одночасно й моральною характеристикою. Ці люди не хотіли визнавати влади князя Данила Романовича, а віддалися під татар, які, підкопуючи українську владу князівську, охоче підтримували цей сепаратизм, давали самоуправу „людям татарським“, стягуючи з них данину. Князь Данило нищив „татарських людей“, а це потягло за собою війну з татарами...

Історики, вказуючи на негативні наслідки в моральному відношенні татарського ярма для східного слов'янства, говорять більше про ці наслідки для великоруського племені, в життя якого татри більше втручалися, і яке більше зазнало впливів татарських. Великий князь московський Дмитрій (сучасник кн. Ольгерда литовського) змушений був завести кару смерті, тоді як Володимир Мономах київський завіщав в „Поученні“: „ні винуватого, ні правого не вбивайте, не можете губити жодної душі християнської“. Перше за злочинства встановлена була тільки грошова кара, а тепер вона не стримувала від злочинства і других злочинів, і тому на Московщині в XIV віці почали злочинів вішати і т. п. Без сумніву, що посеред українського народу татарське лихоліття позначалося у великій мірі розвитком в народньому характері тієї хитрості, якою в необхідності треба було себе боронити, коли недовстало, чи ставала недовільною для відпорності, - мужність.

Ширення православної віри серед литовців починається в XIII віці. Як оповідає Волинський літопис, р. 1252 прибув до князя Данила Галицького один з сильних князів литовських, Войшелг, син вел. кн. Миндовга, передав синові Данила свої княжі міста Волковийськ, Слоним і Новогрудок, а сам постригся в ченці у полонинського ігумена Григорія (недалеко від Галича); потім на березі Німана, недалеко від Новогрудка, заснував свій монастир, ширив посеред литовців християнство, викликавши православних священників, а помер в Угрівському монастирі в Галичині. Дуже велике значення в ділі християнської місії посеред литовських князівських родин мали шлюбні зв'язки їх з домами православних руських князів як з України, так і з Московщини. Всі 12 синів вел. кн. литовського Ольгерда, від першої дружини Марії, княжни витебської, і другої -- Юліянії, княжни тверської, були охрещені в православній вірі, хоч сам Ольгерд залишався поганином і тільки перед смертю, по свідоцтву Воскр. літопису, хрестився, намовлений дружиною, княгинєю Юліянією, яка, „бачучи мужа свого Ольгерда при смерті, дуже печалувалася про спасіння його і скликала синів своїх і отця свого духовного Давида, архимандрита Києво-Печерського"... Перехрещення на католицизм деяких з синів Ольгерда nastупило тоді, коли Ягайло, син Ольгерда і Юліянії, задля корони польської, зв'язаної з рукою Ядвиги, сам перехрещений був і дав клятву всіх литовців перевести на латинство. Так охрещення синів Ольгерда було ділом побожних матерів їх.

Мав литовський народ і своїх мучеників за віру Христову. Посеред них вславлені свв. мученики Антоній, Іоан і Євстафій, як ті, кров яких була насінням для зросту християнства в Литві. Антоній (в поганстві Кумец) і Іоан (в поганстві Нежило) були брати, улюбленці при дворі кн. Ольгерда; прийняли Христову віру під впливом пресвітера Нестора, духовника першої дружини Ольгерда, княгині Марії. Вкинута до в'язниці, на вимоги поганських жерців, і мучені там, терпіли й стражданнями своїми проповідували християнство, бо багато з литовців, чуючи про муки й терпіння братів, стали приймати хрест. Тоді жерці домоглись врешті смертної кари для мучеників через повішення. (14 квітня -- св. Антоній, а 24 квітня -- св. Іоан р. 1347). Родич мучеників Круглець, теж придворний Ольгерда, вражений мужністю в стражданнях за Христа свв. Антонія і Іоана, хрестився з іменем Євстафія. Ольгерд віддав його на тяжкі муки, але він не зрікся Христа і був так само страчений р. 1347 грудня 13. На місці страждань свв. муч. Антонія, Іоана і Євстафія (пам'ять їх святкується нашою Церквою 27 квітня) побудовано пізніше Віленський Троїцький монастир.

Р. 1261 митрополит Кирил III відкрив Сарайську єпархію, призначивши єпископом цієї татарської єпархії, по висвяченні його на цю катедру, єп. Митрофана. З де-яких пам'яток ясно видно, що архипастир сарайський проживав в самій орді, в її столиці Сарай. Через чотири роки єпископ Митрофан відмовився від єпар-

хії і постригся в схиму; тоді митрополит поставив для української Переяславської єпархії і для Сарайської єпископа Феогноста, відомого з його цілого ряду запитань на Царгородському соборі 1301 року (на цьому соборі був і Київський митрополит Максим) богослужбо-обрядового характеру. Утворення Сарайської єпархії мало найперше своєю метою обняти духовною християнською опікою тих численних, по кілька тисяч бувало, полонених православної людності з українських і московських земель Київської митрополії, що трималась в орді. За свідомством Ілляно Карпіні, у війську великого хана, в кількості до 450 тис., немало було теж християн з підбитих народів. Князі з своїм оточенням теж перебували по кілька років в орді, за свідомством літописів, як закладники. Але обслуговуючи релігійно православних, заховуючи православну паству в орді від ослаблення у вірі, Сарайська церква могла ширити світло Христової віри і посеред татар.

Великих здобутків для християнства посеред монголів, при байдужості їх взагалі до віри, при самовпевненості їх вождів, що вони призначені володіти світом, — не могло бути. „Невже той, хто вас послав, не знає, що великий хан наш є син Божий?“ — дивувались монголи, запитуючи місіонерів, присланих папою. Мимо того, єп. Феогност на згаданому патріяршому соборі в Царгороді каже про бажання татар хреститися і запитує: „Якщо татари хочуть хреститися, а не буде великої посудини, нема ні річки, ні озера (в степу), де б можна було погрузити, то що зробити?“ Відповідь була: „Тричі обливати, промовляючи: во ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа“. При митрополиті Кипріяні були вже християнські церкви в де-яких татарських селищах, а від охрещених впродовж XIV-XV віків вельможних мурз татарських пішли деякі роди князів і бояр православної віри, переважно на Московщині, між ними рід Годунових, з якого Борис Годунов був царем на Москві (1598-1605).

2. Світлі постаті доби.

В часи татарщини особливо тяжким було становище князів, коли їм для спокою своєї землі треба було багато жертв приносити і навіть саме життя своє покладати „в пагубній землі татарській“, за виразом літопису.

Посеред українських князів таким мучеником за свій народ в цю добу був **св. Михайл, князь Чернігівський**, а з ним і вірний **боярин його Федор**. Князь Михайл був викликаний до хана Батия, коли цей почув, що Михайл підмовляє ніби сусідніх князів повстати проти татар. Батий наказав допустити в ханську ставку Михайла тільки після виконання ним поганських обрядів. Михайл на це відповів волхвом: „Християнам не можна йти крізь огонь і поклонятися тому, чому тут поклоняються“. Запалав гнівом Батий, коли йому передали ці слова Михайла, і наказав сказати князеві: „Вибирай любе, — життя або смерть; коли не підеш через

„Гонь і не поклонися кущу, сонцеві і богам, загинеш лютою смертю; вводиш волю, — одержиш князівство”. Михайл сказав: „Цареві я готовий поклонитись, йому доручив Бог владу над земними царствами, одначе тому, чому тут кланяються, я не можу кланятися”.

На намови бояр і ханського міністра Ельдега послухати Батия, Михайл відповідав: „Не хочу бути християнином іменем, а робити як поганин... Готовий пролити кров мою за Христа мого”. Спокушували його міністер і другі любов'ю до дружини й дітей. „Не слухаю вас, — відповідав князь, — не погублю душі моєї”. Він скинув з себе княжу одежу і, кинувши від себе, казав: „Геть слава світу тлінного, вона не потрібна мені.” Друг князя боярин Федор увесь час підкріпляв його. Ельдега пішов до Батия, а ісповідники почали співати хвалу мученикам Христовим і запричастились запасними св. дарами. З'явилися вбивці, кинулись на князя, били кулаками проти серця, кинули на землю, топтали ногами, били й мучили, після чого якийсь апостат Доман відрубав князеві голову. Бояринові Федору обіцяли князівство Чернігівське, як він виконає поганський обряд, але боярин відмовився і так само прийняв вінець мученика. Було це в Орді р. 1246. Пам'ять св. мучеників-ісповідників, кн. Михайла Чернігівського і боярина Федора, св. Церква наша згадує 3 жовтня.

Подвигами благочестя посеред князів Романовичів Волинських велавився князь **Василько Волинський**, який остаток днів земного життя провів в печері під горою Юр'євського монастиря у Львові. Особливо ж зацінився до собі пам'ять, глибоко побожний, милосердний, великий культурний діяч **Володимир Василькович, князь Володимирський**, що князівство Володимирське постав в спадщину по батькові кн. Василькові (Луцьке князівство на Волині кн. Василько перед смертю віддав синові Данила Галицького Мстиславу). Вірши не любив кн. Володимир Василькович, хоч і змушений був брати участь в походах татар на сусідні країни. Натомість глибоко релігійний князь віддавав себе праці на полі духовної культури. Своїми переважно коштами та під своїм наглядом будував він святині, як у Володимирі — монастир Св. Апостолів, у Любомлі — церкву св. Юрія, в Бересті — церкву св. Петра, в Кам'янці Литовському — церкву Благовіщення. Він жертвував кошти на розмалювання цих і інших церков, давав церковне устаткування до святинь — св. дорогішні образи, дзвони. До Луцької єпископської катедри св. Іоана Богослова подарував великий срібний позолочений хрест з частиною св. Животворчого Хреста Господнього. Князь Володимир особисто багато переписував св. євангелій та церковно-богослужбових книжок, які роздаровував по церквах у Володимирі, Любомлі, Перемишлі, Чернігові, Брянську (він був одружений з княжною Ольгою, донькою Романа, кн. брянського), Бересті, Більську і інш.

Життя Володимира Васильковича було прикладом великого

християнського милосердя та терпіння. Він відкликався на кожну людську біду і допомагав бідним, як тільки міг. Перед своєю смертю роздав він все своє майно в золоті, сріблі, дорогих каміннях. Наказав він також розбити золотий та срібний посуд, перетопити в гривні і роздати бідним. Був він великим страдником впродовж чотирьох років, хворий на страшну хворобу (рак лиця), але переносив муки фізичні, як праведний Іов, — молився і добро робив людям. Коли він помер (10 грудня 1288 р. в м. Любомлі), то його смерть викликала безмірний жаль по цілій Волині. Плакала по ньому не тільки українська людність, але й чужинці, що в справах переважно торговельних перебували у Володимирі: німці, сурожці*), новгородці. „Жиди плакали по ньому, — пише Волинський літопис, — як в час падіння Єрусалиму, коли їх полонено було до вавилонської неволі”. Поховано було князя Володимира єпископом Володимирським Євсигнієм у Володимирі в збудованій ще прадідом його кн. Мстиславом Володимировичем катедральній церкві Успіння Пресвятої Богородиці.

З других князівських родів, добрих опікунів Православної Церкви в цю добу, належить відмітити рід князів **Олельковичів** в Києві. Це вже був рід православних зукраїнічених князів литовського роду. Кн. Олександр, від імени якого пішла назва Олельковичі, був сином князя Володимира, а цей останній був старшим сином Ольгерда і Марії. Старанням матері охрещений в православну віру, Володимир був спочатку князем Більським, а року 1362 Ольгерд дав йому в управління Київ, де він був і похований. Олельковичі відбудовували Київські святині. Особливо вславився Симеон Олелькович, який в половині XV в. відновив „великим коштом” головну Св. Успіння церкву Печерського монастиря, що лежала в руїнах від часів Батия. Симеона Олельковича й поховано в Печерській церкві. Відрізнялись благочестям і князі **Слуцькі**, які в XV в. побудували монастирі в Слуцьку — св. Трійці та Іллінський.

Від половини XIV віку стають відомими в нашій церковній історії князі **Острозькі**, що були нащадками князів туровсько-пінських чи чернігівських. Князь Данило Острозький, а потім син його Федор Данилович, — захищали Галичину, Волинь, Поділля від захоплення цих українських земель поляками (від часів короля Казимира Великого). Князь Федор Острозький вславився потім чернечими подвигами, постригшись в Київ-Печерському монастирі в ченці з ім'ям Феодосія. В Печерській лаврі він і помер схимником р. 1453; був канонізований потім нашою Церквою як святий (пам'ять його 24 серпня).

*) Гадають, що це були чужинці колоністи з тепер. міста Судак над Чорним морем.

3. Манастирі.

До кінця XIII віку на спустошених монголами українських землях не постало ні одного монастиря. Більша частина київських монастирів зовсім зникла під руїнами в час татарської навали, другі, як і знаменитий Печерський монастир, довго залишались в руїнах. На уцілілій Волині й Галичині, де в перше століття по навалі правили й господарювали православні українські князі, поборюючи, як князь Данило в Галичині, здеморалізованих і, за виразом літопису, „безбожних бояр галицьких“, не тільки залишились старі монастирі, але й відбудувались, побожним усердям князів, нові.

Історія наших монастирів і монастирського життя та значення їх в історії українського народу і його Православної Церкви не була, на жаль, предметом окремої церковно-історичної монографії. Відомості про монастирі, далеко неповні, іноді суперечні, виходили звичайно в загальні курси історії т. зв. Західньо-Руської Церкви. Ми можемо назвати тільки де-які з монастирів, які існували, чи виникли в цю добу історії нашої Церкви, а кількість їх може свідчити, що любов до чернечого подвигу і усердя людей побожних і заможних до заснування спільно-житних монастирів не змінилися в цю добу.

На підставі Волинського літопису, на Волині існували монастирі: – у Володимирі катедральний Богородичний, Михайлівський, Святогорський, Свв. Апостолів; в Луцьку – Пречистенський, Василевський; під Луцьком – Спаський Красносільський; в Кремянці – Крем'янецький (заснований кн. Данилом Галицьким); Дерманський ман. (на Дубенщині, засн. кн. Василем Острозьким, сином кн. Федора).

Більшість авторів історичних праць про Почаївську Лавру відносить початок Почаївського монастиря на Волині до половини XIII віку, але документальних даних про це не маємо. В рукописній книзі позивів і документів з 1661 р., яка збереглася до нашого часу в архіві Почаївської Лаври, згадується (т. II, стор. 1444) інша книга під назвою „Пам'ятники Почаївського монастиря“, в якій початки оселення ченців на Почаївській горі піби віднесено було до 1240 року. Але ці „Пам'ятники“ затратились ще в давні бурхливі часи, які переживав монастир. Одначе припущення істориків (архим. Амвросія, прот. А. Хойнацького, протопресв. Т. Теодоровича і др.) про чернечі оселі в горах Почаєва вже в XIII віці дуже правдоподібні. Зв'язують появу тут чернецтва з навалю татарських орд хана Батия в 1240 р. на Київ, який був зруйнований з церквами і монастирями.

Густо заліснена Волинь, міцні мурі Крем'янецького замку та мужня оборона краю під проводом князя Галицько-Волинського Данила Романовича спинили похід татарських орд на Волинь. На захід з опустошеної Київщини багато втікало людиності; нема нічого дивного в тім, що й київські ченці, самітні й маєтками

не зв'язані, подались на захід, шукаючи захисного від татар місця для свого аскетичного життя чернечого. Околиці Почаєва, дуже рідко тоді заселені, вкриті густими лісами, з горами, — забезпечували від нападів ворога і так нагадували гористі й лісисті околиці зруйнованого татарами Києва з монастирем Печерським. В горах Почаївських дійсно могли оселитися найперше ченці-втікачі з Києва і Київщини. Саму назву „Почаїв" дослідники виводять тоді від слова „Почайна", той потік, чи річечка в Києві, при впадінні якої в Дніпро було охрещено кияни при князі св. Володимирі, а над якою потім був монастир, так само зруйнований татарами. Отже в пам'ять Почайни в Києві, як це часто бачимо у виселенців в тузі їх за рідною оселею, і названо було ченцями новий скит їх на Волині Почаївом.

Підтвердження припущення про існування Почаївського монастиря вже в XIII віці знаходять в літературній пам'ятці XVII в. „Небо новое" Іоаннія Голятовського, ректора Київ-Могилянської Академії; в цій книжці, між другими народними переказами про чуда Божої Матері на Україні, передано переказ **під роком 1261** про чудесне з'явлення Матері Божої на Почаївській горі.

„Іван Босий, з села Почаєва, бачив Пречисту Богородицю, що на скелі стояла. Перед нею стояв чернець, що мешкав в скелі, і повідав тому Івану Босому і хлоп'ятам, що пасли вівці на горі близько скелі, де Пречиста Богородиця стояла. На тій скелі стопа єсть там вирита і завжди в тій стопі вода чистая знайдується, которою розмаїті хвороби вилікуються. На тій скелі церква знаменита мурована і при церкві монастир знаменитий, муром вколо обведений в землі руській на Волині знайдується, котрий монастир от села Почаєва називається Почаєвський”.

Слід стопи Божої Матері, що про нього оповідає легенда, знаходиться й тепер з цілющою водою в головному Успенському соборі Лаври та являється одною з найстаріших реліквій Почаївської Лаври. Коли саме збудована була мурована церква, про яку говориться в „Небі Новому" Голятовського, невідомо, можливо, що в XIV або XV віці. Інших відомостей про Почаївський монастир не маємо аж до 1527 р.

В Галицькому князівстві були монастирі: Данилів в Угровеску, в Холмі — Рождественський катедральний; недалеко Галича — Полонинський, в Стрийській околиці — Синеводський; у Львові — Юрївський, на річці Ратні — Ратненський. В грамоті Ягайла з р. 1407, даній Перемиській катедрі, згадуються монастирі: Грушечині, Миколаїв близько Перемишля, св. Спаса, монастир Сосанини, Смолениця, Лаврія, св. Онуфрія — з додатком слів: „і всі інші монастирі, які знаходяться під управлінням владики”.

В єпархіях на північ — українських (Туровсько-Пінська) і білоруських (Полоцька, Смоленська), як рівнож і в частинах митрополічної єпархії на півночі (Віленське, Троцьке, Новогрудське воевідства), так само існувало багато монастирів: в Полоцькій

-лархії до 16, в Смоленській до 11, в Пінській до 14. У Вільні значитий св.-Троїцький монастир починає своє існування в половині XIV віку, перша його церква (дерев'яна) побудована була православною дружиною вел. кн. Ольгерда Марією. На Україні Печерська Лавра у Києві, що за всю цю добу змогла дати тільки нові редакції Київсько-Печерського Патерика, поволі повстає з руїн і набирає, під кінець доби, свого попереднього значення в церковно-релігійному житті народу.

РОЗД VI. ХАРАКТЕР ЦЕРКОВНОГО МИСТЕЦТВА В ДОБІ ВІД ПОЛОВИНИ XIII ДО ПОЛОВИНИ XV ВВ.

Загальний упадок культурного життя України, порівнюючи з до-монгольськими часами від хрещення українського народу при св. князі Володимирі, відбивається по навалі татарській і в діяльності церковного нашого мистецтва, в різних його галузях. В цю добу XIII-XV вв. не було тих матеріяльних засобів і тої широти культурного розмаху та сприятливих суспільно-політичних обставин, при яких в попередню добу, особливо в XI віці, будувались такі монументальні святині, як св. Софія в Києві. В західно-європейському мистецтві віки XIII-XV були, після доби візантійсько-романського стилю, добою готики, яка була на заході характерною тоді для розвитку міст і в них стапу міщанського, бюргерів, виробничих цехів, в перемозі міста над феодальним ладом життя попередньої доби. В обставинах українського життя готичний стиль не мав для себе відповідного ґрунту, і його впливи мали місце на пайдальше висунутих на захід українських землях, по містах, де з'являються і в нас більші верстви міщанства і ремісництва, взоровані на західних (Магдебурзьке право), але по-ряками правно обмежувані якраз з огляду на приналежність цих українських верств до Православної Церкви.

В українському церковному мистецтві готика не могла так прийматися за зразками західніх, без застережень, з огляду на конфесійні різниці поміж православ'єм і католицизмом. Отже обмежене **церковне будівництво** цієї доби, характеру провінціяльно-го, залишається в планах церков переважно попереднього візантійсько-українського стилю, а від готики беруть невеликі конструктивні зміни і деталі. Такі були, напр., церкви — Різдва Христового в Галичу (кінця XIV в.), в Межиріччю на Волині (в серед. XV в.), — обидві трьохнавні, як у княжих часах, але з гостролучними формами склепінь. Творча перерібка готичного стилю в будові українських православних церков полягала в усталенні трьохнавної системи (бабиниць, середина церкви і вівтар), в трьохдільним же перекриттям (три бані), дуже характерним для українських церков, однаково мурованих і дерев'яних.

Неспокійні часи XIII-XV віків в небезпеці й боротьбі з татарщиною відбилися в будові т. зв. „**церков-твердинь**”, не тільки

для захисту в них зібраних людей під час богослужень, а і взагалі в оборонних цілях при нападах татарських. Такі церкви будувались муровані, з амбразурами для стріляння, з бойницями. Знаменитою такою церквою-фортецією являється Покровська церква в Сутківцях на Поділлі (XV в.); були такі оборонні церкви в Рогатині, Кам'янці, Луцьку, Острозі, Володимирі-Волинському і в інш. містах.

Оборонну роль відігравали й церковні дзвіниці, також при церквах дерев'яних. Найстарші зразки дерев'яних дзвіниць заховались від початку XVI в., але на підставі ряду даних історики нашої мистецької культури відносять ще до доби готики дерев'яні дзвіниці, зразком для будови яких послужили оборонні й замкові вежі. Дзвіниці були і сторожевими і оборонними пунктами.

Українське церковне малярство цієї доби було продовженням розвитку тієї української школи церковного малярства, яка постала на ґрунті мистецької праці привезених грецьких майстрів в першу добу, а особливістю якої був перехід від монументальної величавості візантійських образів до оживленности, до реалізму. Той же процес еволюції в іконопису від візантинізму до реалізму мав місце і на Заході, в італійському малярстві XIV віку, але впливи цього готичного натуралізму у нас знавці знаходять зовсім незначними (в Закарпатті, напр., в стінопису каплиці в Горянах під Ужгородом), тоді як в цілій Західній Україні (Наддніпрянина переживала потрясіння) церковне малярство спиралось, як сказано, на власному мистецькому ґрунті з попередньої доби.

Українська школа церковного малярства придбала, видно, в цю добу дуже широку собі славу; це ми бачимо з відомих фактів запрошення українських майстрів до Польщі, Литви для розпису римо-католицьких костелів, замків. Пам'ятки цих робіт наших майстрів XIV-XV віків, що творили стінні розписи з візантійсько-українською традицією і з слов'янськими на них написами, заховались, напр., в Люблині (замкова каплиця св. Трійці), в Сандомирському соборі, в замковому соборі на Вавелі в Кракові, де розписано українськими майстрами всі стіни й склепіння так зв. Ягайлонської каплиці св. Хреста.

Від цієї доби залишились також окремі ікони, писані на дерев'яних дошках; кілька таких цінних ікон останніми часами перед 2-ою світовою війною придбали українські музеї у Львові. Знавці відносять їх до XIV віку. Про ці ікони („Деїсус“, „Преображення“, „Євхаристія“ і інш.) з різних місцевостей православної у XIV-XV вв. Галичини проф. І. Свенцицький робить висновок: „Мистецтво це без маніри, без випадкового глядання чогось неозначеного, без примусу майстерства, лише прекрасне простотою й силою рисунку, дуже близького до дійсности, навіть у подробицях, було надхнене ясністю замислу і довершене руками, що вповні володіли технікою пластичної мови в передачі не тільки ху-

важливого замислу, але й краси й поваги реальної дії”.

В рукописних книгах цієї доби, порівнюючи з XI-XII вв., значно підупадає багатство орнаментики, як рівнож і орнаментальні маски, якими відділяли на стінах чи склепіннях церковних один зобраз від другого, замінюються більше монотонними готицькими смугами, так що орнаменту, дуже різноманітному й чудовому в попередній добі (орнамент плетений, рослинний, звіриний, геометричний), тепер значно менше присвячувано уваги.

В ділянці **церковного співу** в цю добу трудно що певного сказати, бо ж історики української музики й співу називають добу готики XIV-XV вв. „найтемнішою сторінкою в історії української музики” (проф. Дм. Антонович). Користаючи з т. зв. ретроспективної методи, тобто виходячи з того, що в ділянці мистецтва церковного співу у нас є відомим з пізнішого часу, припускають, що і в цю добу український церковний спів мав далі свій розвиток в напрямку перетворення чужих церковних розпівів, грецьких і південно-словянських, в дусі рідної народньої пісні. Поруч з грецькими знаменними розпівами, утворюються свої, і на першому місці в цій творчості на Україні стоїть Київ, властиво --- Київ-Печерський монастир. Митрополит Макарій каже, що в багатьох рукописних Стихирях зустрічаються напиви й ноти Київського митр. Григорія Цамблака, який „був, значить, аматором і навіть знавцем церковного співу”. Нотні знаки і в цю добу залишались „крюками”, „знаменними”, писались безпосередньо над словами складами.





Сторінка Пересопницького Євангелія з характеристичним орнаментом у стилі Відродження.
(1550-ті роки. Волинь).



ТРЕТЯ ДОБА

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ПОЛЬСЬКО-ЛИТОВСЬКІЙ ДЕРЖАВІ ДО ПІДПОРЯДКУВАННЯ ЇЇ (КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ) МОСКОВСЬКІЙ ПАТРІАРХІЇ (1458 - 1686 рр.)

Вже від року 1415, коли при вел. кн. Литовському Вітовті обрано було на митрополичу катедру Григорія Цамблака, як окремого митрополита для православних в Литві й Польщі, українське церковне життя фактично відокремлюється від церковного життя Московської Руси. І тільки з поглядів формальних, що в часі від смерти митрополита Григорія Цамблака до 1458 року були ще спільні митрополити для Москви, Литви й Польщі (митр. Фотій, Ісидор, Іона), не починаємо третьої доби історії нашої Церкви від 1415 року, а від 1458 р., в котрому, з прийняттям митр. Григорія Болгарина, припиняється і в церковно-адміністративному відношенні зв'язок з Московською північчю.

Ця третя доба історії Української Православної Церкви, впродовж 228 років (1458-1686), остільки є відмінною в особливостях національно-церковного життя, що її виділяють звичайно в окремі розділи, або цілком в окремі курси, під назвою „Історії Західно-Русської Церкви”, і ті російські церковні історики, для яких існує єдина тільки Російська (Русская) Церква від часів Володимира Великого. В цій третій добі найбільше розвинулись в устрої церковного життя, в активній участі в ньому цілого тіла Церкви, зокрема ж мирського елементу, в духовній освіті і школі, які ма-

ли підпасти впливам Заходу, а заховати в той же час правду православія, в обрядовості й мистецтві — розвинулись ті характеристичні риси в сприйманні християнства, в його ролі в усьому житті народу під чужовірною державною владою, цілокупність яких ми звемо „українським православієм”. В цю ж добу українським народом, як найбільше висунутим на захід православним народом під католицькою державною владою, пережито найсильніший в історії унійної акції Риму наступ на Православну Церкву західного католицизму, підтримуваного католицькою польською владою. Звідсіля вся ця доба найбагатша зовнішніми подіями в церковному житті Української Церкви і внутрішніми процесами національно-духового життя. І коли говорять тепер про відродження Української Православної Церкви та про відновлення її давніх традицій, то за основами цього відродження і за традиціями, які характеризують національну Українську Православну Церкву, належить звертатися найбільше до цієї третьої доби її історії, беручи, очевидно, все краще й позитивне в національно-церковному житті того часу, а відкидаючи й уникаючи того негативного й темного, чого теж було немало і в цю, взагалі бурхливу, добу життя українського народу в XVI-XVII вв.

Берестейська церковна унія 1596 року, що схвилювала не тільки церковне, але й національно-політичне життя українського народу, ділить майже надвоє цю третю добу історії Української Церкви, а тому і в огляді різних ділянок і подій церковного життя в третій добі цілком доцільним являється представити це життя до Берестейської унії, далі оповісти про утворення самої унії та причини її, а після того про події і стан Української Православної Церкви в XVII віці, що є в тісному зв'язку з тією ж церковною унією 1596 року.

РОЗД. I. ПРАВОВЕ ПОЛОЖЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В ПОЛЬСЬКО - ЛИТОВСЬКІЙ ДЕРЖАВІ ДО КІНЦЯ XVI ВІКУ.

Польський король Казимир IV Ягайлович, в правління якого наступив остаточний поділ Київської митрополії на Київську й Московську, толеранційного свого відношення до Православної Церкви і православних в Польсько-Литовській державі не змінював до кінця свого довгого правління (помер 1492 р.). Ряд причин політичного характеру в житті Польщі й Литви, ліберальний дух часу в зв'язку з реформаційними течіями з Заходу, почасти й персональні риси характеру де-яких королів, — сприяли продовженню толеранційної, оцінюючи загально, політики державної влади до Православної Церкви впродовж цілого майже XVI століття, до Берестейської унії 1596 р., не вважаючи на стремління польсько-католицької ієрархії і в ці часи до пониження й нищення в Польщі й на Литві-Русі „схизми”.

І. Небезпека політичних симпатій до Москви посеред православних при вел. князі литовським і королі польським Олександрі.

При синах Казимира IV Ялі Альбрехті, який був королем польським (1492-1501), і Олександрі, що від 1492 р. був великим князем литовським, а потім і королем польським (1501-1506), Польсько-Литовська держава була в тяжких обставинах, коли з півдня тиснули на Польщу турки й татари, а з північного сходу на Литву Москва. Московський вел. князь Іван III, в часах правління якого утворюється на Московщині ідеологія „Москви — третього Риму” (себто Москви, як наступниці Царгороду — другого Риму, в розумінні оборони в світі православної віри, коли Царгород завоювали р. 1453 турки). - - був обережний за життя Казимира IV в переведенні планів Московської політики щодо об'єднання „земель Русь” під Москвою. Смерть Казимира IV, коли литовське боярство вибрало собі окремого вел. князя, надала Івану III більш рішучості в боротьбі з Литвою за „Литовську Русь”. Іван III, в союзі з кримським ханом, почав з Литвою війну, яка все-де її одна, без Польщі. Литва програє у війні; Іван III погоджується на мир, не зрікаючись своїх прав на „Литовську Русь”, на ознаку чого починає титулувати себе „Государем всея Руси”.

Литовські панни в намірах скріплення миру з Москвою рішався одружити свого князя з донькою Івана III Оленою. Олександр, вступаючи в шлюб з Оленою, дає „грамоту свою утверженую”, що Олені дана буде повна свобода в захованні грецького закону, що в Вілнії буде мати вона при хоромх княжих православну церкву і священника. Але цих урочистих обіцянок Олександр не виконував; будучи досить ревним католиком, він не хотів дратувати католицького духовенства і литовських панів-католиків, і тому окремої православної каплиці при хоромх не поставив, видалив від княгині її службу, а приставив до неї обслугу католицьку. Дійшли чутки до вел. князя Московського, що Олександр хоче навіть навернути вже свого православну дружину на віру католицьку і пробує впливати на неї через Йосифа Болгариновича, єпископа Смоленського, прихильника Флорентійської унії.

В той же час посилились переходи під Москву православних князів і бояр и пограничних з Москвою земель, при чім князі переходили з своїми уділами. Свій перехід мотивували вони „нужею о грецькім законі”, що їх „нудять в Литві приступати до римського закону”. . . Іван III охоче незадоволених приймав, а далі, вказуючи на недотримання Олександром присяги перед шлюбом з Оленою і взагалі примушування православних до переходу на римський закон, розпочав з Литвою нову війну в р. 1500. Війна затягулась до 1503 року, була нещаслива для Литви, кінчилась перемир'ям на шість років з уступленням Москві Литвою ряду українських міст, як Чернігів, Стародуб, Путивль, Рильськ і др., всего 10.

Небезпека внутрішніх смут в наслідок утисків православних. зріст посеред православних українців і білорусів симпатій до Москви, що зручно, як захисниця православія, починає використовувати ці настрої, були причиною того, що вел. князь і король Олександр, дуже прихильний до католицизму, обмежувався приватними засобами для намовлення до переходу на католицизм, а не видавав будь-яких розпоряджень загального характеру, або законів, що обмежували б Православну Церкву і православних в правах. Навпаки, рядом привілеїв, починаючи від привілея 6 серпня 1492 р., при обранні на великого князя Литви, Олександр стверджує права і вольності, дані його попередниками духовенству, князям, боярам і шляхті Литовсько-Руської держави, без різниці віроісповідання. У відношенні, зокрема, до Православної Церкви Олександром був виданий привілей на ім'я митрополита Йосифа Болгариновича (20 березня 1499 р.), згідно з яким „має митрополит Йосиф і по нім наступні митрополити і всі єпископи Київської митрополії судити і рядити, всі діла духовні справувати, християнство грецького закону, ведауг тих прав, випису свитка Ярослава (тобто церковний устав Ярослава Мудрого), на вічні часи“, а всі князі і паня „римського закону так духовни, як і світські, воеводи, старости, намісники так римського, як і грецького закону, не повинні чинити кривди Церкві Божій, митрополиту і єпископам, а рівнож і мішатися до доходів церковних і до всіх справ і судів їх духовних“...

Цим привілеєм, таким чином, підтверджувалась незалежність в Литовсько-Руській державі церковного суду Православної Церкви і права її маєткові. Окрім цього, від вел. князя і короля Олександра залишилось багато окремих грамот, даних Олександром на підтвердження прав цивільних і маєткових окремим православним священикам, єпископам, духовенству, монастирям і цілим областям.

2. Привілеї, видані Православній Церкві королем Сигизмундом; незалежність його від католицьких впливів.

Особливо зміцнюється правний стан Православної Церкви і православних в законодавчих актах при слідуючих двох польських королях -- Сигизмунді I, прозваному Старим (1506-1548), і сині його Сигизмунді II Августі (1548-1572), часи правління яких вважаються взагалі за кращі для Української Православної Церкви в її положенні під католицькою державною владою в давній Польщі.

Королеві Сигизмунду I Старому доводилось не раз воювати з Москвою (рр. -- 1507-08; 1512-22; 1534-37), відбивати напади хижацьких татарських орд, вести війну з молдавським господарем, з пруссаками, — все це вимагало направлення сил держави і казало державному проводові поважно рахуватися з настроями, бажаннями української православної людности, щоб прив'я-

зувати її до себе, в першу ж чергу провідні її шляхетські верстви, які домагались, разом з литовською шляхтою, від королів поширення своїх прав і більшого впливу на державні справи. З актів Сигизмунда I, виданих спеціально для православних, заслуговує на увагу найперше його стверджуючий привілей 1511 року на сеймі Великого князівства литовського в Бересті. Привілей було видано на просьбу Київського митрополита Йосифа Солтана з вищим духовенством, аби король підтвердив усі ті духовні права, які від часу прийняття християнства українським народом при князі Володимирі предоставлені були, на підставі номоканона Греко-Східної Церкви, Київському митрополиту і єпископам, а саме: „право судити, управляти й діяти по правилах соборної і східної Церкви”, щоб ніхто з світських осіб не смів судити „діл духовних”. Митрополит представив при цьому королеві привілей, видані Православній Церкві Вітовтом, Казимиром Ягайловичем і Александром Казимировичем. Просьбу ієрархії підтримали гетьман найвищий князь Константин Іванович Острозький і другі „князі і пани грецького закону”, присутні на тому сеймі.

Сигизмунд I в привілеї 1511 року надавав митрополитові управління всіма церквами грецького закону, призначення єпископів, архимандритів, ігуменів, священників, дякопів, всього священницького чину грецького закону, суд над духовними і світськими особами, згідно з правилами соборної східної Церкви. Єпископам підтверджувалось їх право „судити, рядити і справувати” всі духовні діла в їх єпархіях по давньому звичаю. А особам римської віри, духовним і світським, заборонялось вмішуватись в церковні діла й суди Православної Церкви і чинити кривди митрополиту і єпископам.

Сигизмунд I так само немало видав статутів грамот окремим областям, містам, єпископам в підтвердження чи надання прав церковних і цивільних (на землі, села, маєтки). В містах Великого князівства литовського, де заведене було Магдебурзьке право, православні міщани, за жалованими грамотами Сигизмунда I, мали права парівні з католиками: половина радних, яких вибирали міщани, мала бути з католиків, половина з православних; один бургомістер — католик, другий — православний (грамоти Полоцьку, Мінську, Новгородку, Берестю і інш.).

Слід зауважити, що в часах Сигизмунда I не раз литовська католицька шляхта звертається на литовських сеймах до короля, аби король підтвердив Городельський акт 1413 року, яким некаатолики не допускались до вищих урядів і до участі в Господарській литовській раді. І Сигизмунд робив це (напр., привілеєм 1529 р.), проте самі ці просьби про підтвердження свідчать про часті порушення постанов Городельського акту, що обмежували православних у їх правах. Православні князі й пани українських родів продовжують займати в українських областях важливі урядові становища, беруть участь і в господарській раді. Славний

князь Константин Іванович Острозький, православний, гетьман війська Литовського, був воєводою Троцьким, не вважаючи на протести литовських магнатів.

Загальний дух толеранції у відношенні до православ'я і православних в часах Сигизмунда I Старого, по мимо політичних обставин внутрішнього і зовнішнього характеру в житті Польсько-Литовської держави, історики пояснюють ще й особистими рисами характеру Сигизмунда I, доброго і справедливого, що не піддавався сильним впливам католицької ієрархії, в державних поглядах був незалежним. Вказують на те, що Сигизмунд I Старий залишив по собі добру пам'ять в українським і білоруським народах, про що свідчить і промова на сеймі у Варшаві р. 1589, в присутності короля Сигизмунда III, православного посла Івана Меленка, який казав, що „пам'ять Сигизмунда I залишається дорогою, бо не любив він пімців, не жалував «ляхів з їх хитрощами», а Литву і нашу Русь пристрасно любив, — і при ньому було нам дуже добре”... Цю оцінку треба приймати, розуміється, порівняльно, бо ж і при Сигизмунді I положення православних в коронних землях далеко не було таке, як в Литовським князівстві. Українська православна людність в Галичині, де спольщення краю на початок XVI віку було вже немале, зазнавала і переслідувань і обмежень в правах, як православна, і в ці часи, про що буде мова в іншому розділі.

3. Релігійна свобода при останньому з Ягелонів — Сигизмунді II Августі. Акт Люблинської унії 1569 року.

Син Сигизмунда I, останній з Ягелонів, Сигизмунд II Август був ще за життя батька обраний литовською шляхтою великим князем литовським (1529 р.), а польською шляхтою — королем польським (1530 р.), коли ж сповнилось йому 15 років, присягнув в р. 1537 захищувати усі права, привілеї, свободи, — церковні й світські, яким би станам і людям в державі вони не належали. Вступивши на престол по смерті батька (р. 1548), Сигизмунд II Август підтверджує всі коронні права і привілеї для Польщі на коронній сеймі в Петрокові 1550 р., а для Литви-Руси на Віленським сеймі 1551 р. Привілей 1551 р. був останнім, в якому підтверджувалось обмеження православних і других не католиків в правах займати вищі державні і земські становища та брати участь в Господарській раді, згідно з постановами Городельського акту 1413 року.

Хоч ці обмеження фактично при обох Сигизмундах частіше не мали значення, однак правна сила їх в законі викликала обурення національно-релігійного почуття української й білоруської православної шляхти та була в суперечності з духом часу. Впливи гуманізму з заходу ширились в Польщі й Литві в часах Сигизмунда I; слідом за ними приходять тоді ж і надзвичайно по-

ширюються тепер, в правління Сигизмунда Августа, ідеї реформації, протестантські рухи в різних формах — лютеранства, цвінгліянства, кальвінізму, соцініянства. Дух часу, в зв'язку з цими рухами, вимагав толеранції, релігійної свободи в державі, рівних прав горожан без різниці конфесії. Сам Сигизмунд II, оточений замолоду людьми протестантських поглядів, був не від того, щоб перейти, як оповідають де-які історики, на кальвінізм. Отже все це дає підстави православній шляхті домагатися на Віленському сеймі 1563 р. скасування постанов Городельського акту 1413 року. Політичні обставини, тяжкі для Литви-Польщі (напади татар на литовські землі, війна з 1561 р. з Московією), підкріплюють, як і раніш бувало, ці домагання шляхти. Тому р. 1563 Сигизмунд II своїм привілеєм **касуює Городельські постанови**, урівнюючи тим у всьому з католиками „всіх прочих стану рицерського і шляхетського, як Литовського, так і Руського народу, одно би були віри християнської”

Повного урівняння в правах Української Православної Церкви з Римо-католицькою не наступило одначе в Польщі й при Сигизмунді II Августі. Після скасування Городельського акту 1413 р. послідовно належало б вищій ієрархії Православної Церкви надати ті політичні права в державі, які мала католицька ієрархія, а саме: католицькі біскупі були постійними членами Господарської ради і засідали в сеймах. Православні митрополит і єпископи такого права не мали, а якщо іноді й засідали в раді, чи з'являлись на сейми, то було це на окреме запрошення, коли була в них потреба для рішення певних справ, або коли самі приїздили на сейм обстоювати петиції чи просьби в потребах Церкви і духовенства. Митрополит Іона III Протасевич звернувся, на Городельському сеймі 1568 року, до Сигизмунда II з проською дати вищій ієрархії православній такі ж постійні місця в Королівській раді і в сеймі, які мають латинські ієрархи, але просьба ця не була задоволена. „Його королівська милість на інший час відложить це рачить” — була відповідь на просьбу.

Видно, що католицька ієрархія і католицька партія в державі приклали всіх зусиль, щоб не допустити „схизми” до такої перемоги, щоб не було таки повного урівняння в державі „схизматичської” ієрархії з католицькою. Вищість в державі католицтва над православ'єм підкреслювалась оцим правом католицької ієрархії мати місце і „вотум” в раді Його милости господарській і в сеймах. Привільоване положення в державі католицького духовенства, порівнюючи з православним, залишилось також і в тім, що воно платило звичайно добровільні датки (*subsidiū charitativum*), тоді як православне оподатковувалось нарівні з іншими станами.

Року 1569 за Сигизмунда II Августа була переведена Люблинська унія, якою Польща і Велике князівство литовське назавжди об'єднувались політично, реально (політична, реальна унія)

в одну Річпосполіту Польську з „одним государем”, з одним спільним сеймом і сенатом. Для українського народу і для Української Православної Церкви найголовнішим в акті Люблинської політичної унії було те, що, на підставі його, всі українські землі — Волинь, Поділля, Київщина, Підляшшя, що досі знаходились в складі Великої Литви, тепер включені були в Польщу, та ще ніби як „повернені” Польщі Литвою, яка неправно їх захопила, коли ці землі ніби „здавна з цілим, повним і безсумнівним правом” належали короні Польській. Таким чином, до Галицької української землі, яка з половини XIV віку захоплена була Польщею, долучались тепер, через 200 років, захоплювані нею ж і всі другі землі українського Правобережжя.

Що торкається положення української православної людності цих „повернених” короні земель, то, згідно з привілеями, виданими окремо Волині (воєвідства Волинське і Брацлавське), Київському князівству і Підляській землі, всім було обіцяно вільне ісповідання віри, вживання української мови в офіційних документах, всі права і вольності, з яких користають католики.

Дух релігійної толеранції, який в тих часах ще панував у польсько-литовському суспільстві, головне ж державний та економічний інтерес: міцніше зв'язати з Польщею великі й багаті українські області, — не дозволили римо-католицькій партії поставити тепер будь-які обмеження релігійного характеру українській людності. Однак, на думку де-котрих істориків, релігійна толеранція часів Люблинської унії була вислідом не стільки пошани до засад релігійної свободи і вільності релігійних переконань, як життєвих розрахунків зберегти внутрішній спокій в державі при великій різноманітності релігійних течій в Польщі в правління Сигизмунда II Августа.

4. Безкоролів'я 1572-73 рр. Забезпечення релігійної свободи Варшавською конфедерацією 1573 року.

7 липня 1572 р. помер Сигизмунд II Август; з ним припинилась у Польщі династія Ягелонів; наступило безкоролів'я. Відразу ж виявилось, що авторитетом покійного короля здержувалась за його життя релігійна ворожнеча поміж католиками і дисидентами, як називались послідовники різних протестантських вірувань (*dissidium* — незгода). Католицька партія, на чолі з вищою ієрархією, якою керував папський нунцій Комендоні, розпочала похід проти протестантів, щоб позбавити їх прав релігійної свободи і всякого значення в державі. Православні були в кращому положенні, ніж дисиденти, оскільки вони спирались на давні права й привілеї, надавані їм королями і великими князями литовськими. Але ж небезпека з боку католицького фанатизму змушувала й православних триматися в політичній боротьбі за свободу віри разом з дисидентами. Політична боротьба особливо за-

гострювалася в часах безкоролів'я, коли різні сторони й партії старалися перед виборами короля загарантувати собі права й вольності і самий вибір того чи іншого претендента на польську корону обумовити його згодою й присягою, що буде заховувати непорушними права, привілеї, вольності, імунітети і т. д. горожан Польщі, Литви і сполучених з ними провінцій.

В безкоролів'я 1572-73 р. найголовнішим питанням, круг якого йшла боротьба, було питання збереження релігійної свободи, широкої релігійної толеранції в державі. Протестанти, які далеко ще не були так ослаблені в Польщі, хоч в боротьбі з протестантизмом від р. 1564 діяли тут вже 00. єзуїти, знайшли підтримку, крім православних, посеред також поміркованих і розсудливих в державних справах католиків. За обопільною умовою і згодою цих політичних елементів на конвокаційному сеймі 6 січня 1573 р. постановлена була т. зв. „Варшавська конфедерація” 1573 року, що зобов'язувала її учасників, за себе і за нащадків, до взаємної толеранції у вірі і до боротьби за свободу віри, коли б яка влада чи уряд переслідували за віру і кров проливали зза різниць у вірі...

Католицькі біскупи, на чолі з примасом Уханським, не підписались під постановами Варшавської конфедерації. На вимоги сенаторів і послів підписатись, примас просив два дні на роздуми; ці дні провів в пості і молитвах. На третій день відмовив підпису, мотивуючи: „Ніхто не погодиться з постановою, яка ображає величність Бога і Його святу волю, руйнує підстави держави, дає свободу переконань якому-будь магометанові або епикуреїцеві. Я швидче віддам правницю, коли треба, навіть голову на відрубання, ніж підпишу під цим моє ім'я”.

Постанови Варшавської конфедерації, прийняті під час конвокаційного сейму 1573 р., стали предметом страшної боротьби по сеймиках різних земель і по воєвідствах. Католики-фанатики повели широку агітацію проти „ширення сект і розпусти” в державі; скрізь вносили протестації до „гродських книг” проти постанов конвокаційного сейму, але ж протести не мали сили для відміни постанов того сейму. Справа вся була в тому, що акт Варшавської конфедерації міг набрати законної сили тільки тоді, як підтвердить його будучий король. Отже й дисиденти, підтримані православними і взагалі прихильниками релігійної свободи, напружили всі зусилля, щоб польську корону дістав кандидат, що прийме постанови Варшавської конфедерації. На польській престіл було тоді кількох кандидатів, між ними й московський цар Іван Грозний. Та найбільше шансів бути обраним мав Генрих Валуа, герцог Анжуйський, брат французького короля Карла IX. Генрих Валуа був ставлеником французького двору і одночасно кандидатом католицької партії. Обрання його, та ще в зв'язку з тим, що після Варфоломійської ночі різні гугенотів у Франції не пройшло й року, не віщало нічого доброго для дисидентів і пра-

вославних. Католицька більшість, певна у виборах її кандидата не хотіла й слухати про Варшавську конфедерацію з її релігійними свободами. Тоді дисиденти, на чолі з великим коронним маршалом Фірлеем, кальвіністом по віровизнанню, покинули елекційний сейм і від'їхали до села Грохово; разом з ними відбув Київський воєвода князь К. К. Острозький зо всією православною шляхтою.

Повставала небезпека внутрішньої міжусобиці, збройної боротьби горожанської. Католицька партія змушена була поступитися. За згоду дисидентів і православних на обрання Генриха Валуа католики погодилися на т. зв. „Генрихові статті“, вироблені комісією, в яких король давав приречення „вічно захищувати особливу конфедерацію (Варшавську), укладену ради релігійного спокою“, і присягав в непорушності ним цих статей, звільняючи, в разі недотримання їх, людиність держави від обов'язку бути королем вірною.

Польська католицька ієрархія, крім єдиного єпископа Франциска Красинського, була проти такої „згоди“ і до кінця змагалась, щоб Генрих Валуа не визнав Варшавської конфедерації 1573 р. Коли вже послы від Польщі прибули в Париж, і Генрих мав в храмі Пресвятої Діви Марії давати присягу на додержання ним тих умов, на яких пропоновано йому польську корону, біскуп Кариковський, від імени всієї польсько-католицької ієрархії і взагалі від католиків Речіпосполитої, виступив з протестом проти Варшавської конфедерації і настоював, щоб Генрих не стверджував її своєю присягою. Присутній тут же в складі посольства протестант Зборовський, воєвода Одоланівський, заявив вибраному королю, що він не дістане польської корони, якщо не присягне на пропонованих йому умовах. І Генрих Валуа присягнув тут, присягнув потім вдруге і в Кракові, при коронаційнім обряді. Так Варшавська конфедерація 1573 року стала законом. У формулі присяги короля Генриха Валуа, яка потім вживалась наступними королями польськими, королі в пункті щодо релігійної свободи обіцяли і клялись: „збережу і вдержу мир і спокій між незгідними в релігії (*inter dissidentes de religione*) і жадним способом не дозволю, щоб від нашої юрисдикції або від авторитета наших судів і яких-будь урядів хто-будь терпів і був переслідуваний за релігії, і сам особисто не стану ні утискувати, ні спричиняти згірчення“.

Варшавська конфедерація 1573 року була дуже важливим актом не тільки для дисидентів, але й для православних; іпродовж всього дальшого існування Польщі не раз, як побачимо, православні українці посилаються на цю конфедерацію і королівську присягу 1573 р. в боротьбі за свободу Православної Церкви.

5. Релігійна політика короля Стефана Баторія. Грамоти Баторія з приводу Григоріянського календаря.

Генрих Валуа не довго пробув королем в Польщі, бо в слідуючому 1574 році, 18 червня, як довідався про смерть брата, короля Франції Карла IX, потайки виїхав з Польщі, щоб стати по братові французьким королем. Його наступником в Польщі став король Стефан Баторій, воєвода Семиградський (Трансильванія), який і в безкоролів'я 1572-73 р. був одним з претендентів на польську корону. На польський трон був він кандидатом дисидентів, як кальвініст по віровизнанню. Обраний (15 грудня 1575 р.) королем Польщі, на вимогу католицької паратії, перейшов на католицизм. Королівською присягою Стефан Баторій підтвердив свободу релігії в державі та підписав „Генрихові статті” з признанням в них Варшавської конфедерації 1573 р.

Заслугує на увагу, що на коронаційному сеймі 1576 р. було прийнято конституцію, яка торкалась спеціально Православної Церкви: на просьбу православних волинських послів, було постановлено, щоб на вищі становища в Православній Церкві — єпископи, архимандритів і до катедральних церков не допускались люди прості (plebeis), а тільки шляхетського роду. Така постановка для католицької церкви заключалась в статутах короля Яна Альбрехта з р. 1496; через 80 літ вона була поширена і на Українську Православну Церкву.

Так звані „добротні універсали” при Стефані Баторії з років 1577, 78, 80 і 81, що ними встановлялися данини й податки, зв'язані з надзвичайними військовими видатками, вказують, що православне духовенство, як і при Сигизмунді Августі, мусіло платити більше податків, ніж католицьке; крім загального оподаткування, духовенство релігії грецької мусіло платити й ті „добротні” датки, якими зобов'язувало себе латинське духовенство, відкинувши від особового загального оподаткування.

Стефан Баторій, як кажуть про нього де-які католицькі історики, став, по переході на католицьку віру, ревним католиком і захисником католицизму. Трудно сказати, скільки в цьому було релігійної ідеї, а скільки політичних міркувань і розрахунків. Вказують на те, що політичні погляди Баторія схилялися до необхідності посилення в Польщі абсолютистичної влади; до абсолютизму було прихильне й католицьке духовенство, особливо єзуїти, які проповідували про необхідність для Польщі твердої й обмеженої королівської влади. Скріпленню абсолютистичної королівської влади сприяла б, на думку абсолютистів, єдність віри в державі, і саме католицької віри, в якій церква якраз організована на засадах абсолютизму, монархістичної влади папи. З другого боку, ті ж політичні міркування казали Стефану Баторію бути дуже обережним і розсудливим в релігійній політиці, з огляду на гонимий стан в Польщі під оглядом конфесійним. Стан цей не був сприятливим для яких-будь скорих і крутих міроприємств в

стосунку до різновірців, та ще після королівської присяги про заховання релігійного миру. Отже Стефан Баторій, вбачаючи в католицтві дійсно політичну силу для скріплення Польщі, старається **ослабити інші віровизнання**, а підсилити і дати перевагу католицтву в державно-суспільному житті Польщі, - робить це, проте, іншими засобами, **не державно-законодатного характеру**, щоб не дратувати і не підбурювати проти себе некатоліків. Про ці засоби буде мова в іншому розділі.

Таким чином, з погляду державно-правного, ревний католик Стефан Баторій був в порядку, дотримував даної присяги щодо релігійної свободи в Речіпосполитій. Особливо обережною була церковна політика Баторія у відношенні до Православної Церкви і православних. Року 1582 Стефан Баторій, згідно з буллою папи Григорія XIII, впроваджує новий календар („Григоріанський“, замість „Юліанського“, — „новий стиль“) по всіх областях своєї держави. Не виключалася з-під цього розпорядження і Православна Церква. Але посеред православних повстало велике незадоволення, обурення з приводу нав'язування їм змін церковного календаря з Риму; почалась боротьба проти насильного запровадження святкування свят за новим стилем. І Стефан Баторій своє розпорядження про прийняття нового стилю і Православною Церквою відкликав.

З цього приводу було видано ним три грамоти в рр. 1584, 85 і 86. В грамоті з 21 січня 1584 р. до „князів, воевод, каштелянів, маршалків, старост і всіх урядових осіб земських і двірських“ про „непорухність віри і прав, дарованих православним мешканцям“, король каже, що новий календар прийнято „для порядку і справ Речіпосполитої“, але зовсім не було заміру порушувати цим грецькі обряди і свята, а тому „єсть і далі має бути вільно кожному набоженства і віри своєї уживати, свята святити і обходити; за те вони жодних труднощів, силкування, шкоди і грабунків „терпіти не мають“. Грамота кінчається наказом зберігати „спокій і згоду між різними у вірі і набоженстві“

Видно, що на місцях не скрізь паписти слухались наказів королівської грамоти, чим викликано було нову грамоту, з дня 18 травня 1585 р. В ній Баторій стверджує, що зовсім не думає робити православним якісь утиски в „їх релігії, обрядах, богослуженні, правах і вольностях“; що жадних обмежень і примусу щодо відправи православних богослужень, як і примушувать до прийняття православними нового календаря, не буде допущено, а поки по цьому питанню не наступить згода поміж папою і патріярхами грецької церкви. Нарешті третя грамота, з датою 8 вересня 1586 р., видана була Баторієм спеціально урядовим особам і міщанам міста Вільни в наслідок скарги митрополита Онисифора і віленських православних радних і міщан на те, що урядники міста і міщани-католики не дозволяють у Вільні „свят грецький святити“ та змушують святкувати католицькі свята за новим сти-

лем. Митрополит в жалобі послався і на Варшавську конфедерацію 1573 р. В грамоті Баторій забороняє католикам м. Вільні робити перешкоди православним міста у святкуванні ними Господських, Богородичних і других свят за старим календарем, „ведлуг давнього звичаю і закону їх”.

Хоч польсько-католицькі біскупы на соборі в Петрокові р. 1577 осудили Варшавську конфедерацію, як „противну законам Божим, канонам церковним, загальним законам і самому розуму” та позбавляли благословення і проклинали тих, хто співчуває „тим загибельним постановам”, а короля просили вжити необхідних заходів, щоб конфедерація не „накликала біди й нещастя на Річ-посполиту і католицьку церкву”, — Стефан Баторій, діючи в названих грамотах „ведлуг конфедерації” (Варшавської), з державних поглядів не знаходив, очевидно, можливим слухати фанатичних порад і просьб, хоч сам став ревним католиком.

6. Нова боротьба за релігійну свободу в Польщі в час безкоролів'я 1586-87 р. Положення православія в перші роки правління Сигизмунда III.

В час безкоролів'я 1586-87 р., після смерті короля Стефана Баторія (12 грудня 1586), знову піднялась велика боротьба за збереження законів про релігійну свободу в Польщі. Утворюються конфедерації в обороні миру й спокою (конфедерації воєводства: Краківського, Сандомірського й Люблинського), щоб була підтверджена конфедерація 1573 року, аби всі „спокійно хвалили Бога”, при гарантіях волі віри й безпеки для різновірних в державі.

На конвокаційному сеймі, що його по смерті короля скликавав звичайно католицький ієрарх-примас Польщі, в лютому 1587 р. піднялась ціла буря в боротьбі поміж католицькою партією і прихильниками релігійної свободи. Сам папа Сикст V змішався в цю боротьбу, закликаючи перед сеймом в листі перемиського біскупа Барановського, який був віце-канцлером, вжити всіх старань для знищення Варшавської конфедерації 1573 р., ненависної для Католицької церкви, та до виключення її з тексту присяги нового короля. Католицька ієрархія, не маючи надії здійснити це власне бажання й бажання папи на сеймі, не взяла, на чолі — примасом Карниковським, участі в засіданнях сенату, коли обговорювалось питання про релігійну толеранцію. Не вважаючи на католицько-духовну обструкцію, конфедерація на конвокаційному сеймі була укладена, і 9-ою її точкою цілком підтверджувалась Варшавська конфедерація 1573 р. Духовні ж особи, які не прийняли участі в обговоренні конфедерації, мали б на селекційнім сеймі прийти до згоди з світськими станами і спільно подати пункти конфедерації будучому королю для підтвердження її присягою.

Однак без жодного підпису з боку духовного стану ці постанови конвокаційного сейму не могли мати значення державно-правного акту. І питання, чи хто з ієрархії підпише і скріпить печаткою конфедерацію 7 березня 1587 р., дуже непокоїло прихильників релігійної свободи. Львівський архієпископ Соликовський урочисто заявив в сенаті, що він готовий позбавитися сану й життя, а не підпише „нечестиву конфедерацію”; перемиський єпископ освідчив, що він не може скріпити своїм підписом і печаткою „єреси і богохульства”. Посеред православних і протестантів було велике обурення; і в сенаті і в ізбі посольській різко нарікали на католицьке духовенство, особливо ж на єзуїтів, які найбільш підсилювали цю боротьбу, що загрожувала вже перейти в збройну з кровопролиттям. Тоді камінецький єпископ Гослицький погодився підписати конфедерацію з припискою, що робить це „propter bonum pacis” — для блага миру. На елекційному сеймі, який слідував за конвокаційним, католицька ієрархія знову противилася прийняттю релігійної конфедерації; виникла велика боротьба й за самих кандидатів на королівство. Релігійну свободу дисиденти і православні відстояли, але їм прийшлося погодитися на кандидата католицької партії, шведського королевича Сигизмунда, обрання якого, з огляду на тісний зв'язок його з орденом єзуїтів, мало доброго впадало для протестантів і православних. В січні 1588 р. Сигизмунд III був коронований.

Ті державні акти, які були прийняті в час третього безкоролів'я: присяга нового короля, його *pacta conventa* („пункти згоди”) і генеральна конфірмація прав (8 січня 1588 р.). — цілком підтвердили релігійну свободу в Польщі, додаючи ще, як обов'язок нового короля, вироблення і переведення законодавчим шляхом „судового процесу і езекуції” проти порушників Варшавської конфедерації 1573 р., себто проти тих осіб, що порушували б мир і державний та громадський спокій з причини непризнання і непошани релігійної свободи горожан Речіпосполитої Польської. Правда, вироблення закону про судове поступовання і езекуції в справах порушень релігійної конфедерації все відкладалось хоч на кожному сеймі, — в рр. 1589, 1590-91, 1592 питання про цей закон підіймалось, та воно зустрічало впертий спротив католицької партії, узгіднений, видно, і з волею та поглядом самого Сигизмунда III.

Отже правовий стан Православної Церкви українського народу в перші роки правління в Польщі Сигизмунда III, себто вже перед самою Берестейською церковною унією 1596 року, треба признати задовільним. До тих, вказаних раніше, державних актів, якими взагалі гарантувалася свобода віри в державі, додавалися при Сигизмунді III, в перші роки його правління, видані Православною Церквою грамоти, що на початку свідчили б про готовність короля додержувати присяги й охороняти права та привілеї православів. Посеред цих грамот належить відмітити грамоту 23 квітня

1589 р., видану „мощю сейму теперішнього” королем Сигизмундом III, як „фундатором і найвищим оборонцем церков Божих і надання їх”, на скаргу митрополита Опісифора, всіх єпископів, архимандритів, ігуменів і всього духовенства закону грецького. Друга така ж грамота була видана 2 січня 1592 р. на ім'я митр. Михаїла Рогози. В обох тих грамотах заборонялось світським чином захоплювати й мішатися до управління церковними маєтками Православної Церкви та пустошити їх, як і взагалі мішатися до „духовних справ” (судити священників в королівських і приватних маєтках, розв'язувати шлюби і т. п.), які належать до компетенції митрополита і єпископів.

**

Ми розглянули правне положення Православної Церкви й православних в Польсько-Литовській державі впродовж близько 150 років, від поділу Київської митрополії на Київську й Московську до Берестейської унії 1596 р. Загальна оцінка юридичного положення Української Православної Церкви в тих часах не може бути від'ємною, як це ми бачили з переданих вище фактів державного характеру при різних королях і в часи безкоролів'я. Однак ми помилились би, колиб по **формально-правних актах** судили про **фактичне** положення і життя Української Православної Церкви в тих часах. Практика життя часто далеко розходила з правовими нормами, що можна було спостерігати вже і на актах повторного видання королівських грамот та привілеїв в оборону, і на підтвердження прав Церкви, порушуваних урядами й особами, а також, як побачимо далі, і самими королями. Про цю різницю в положенні нашої Церкви *de jure* і в житті її *de facto*, яка багата була в наслідки в дальшій історії Церкви, маємо розповісти в розділі про внутрішнє життя нашої Церкви в цих же часах XV-XVI вв.

РОЗД. II. ВНУТРІШНІЙ СТАН ЦЕРКВИ В XV-XVI ВВ. ЦЕРКОВНА ІЄРАРХІЯ Й ЦЕРКОВНЕ УПРАВЛІННЯ; ПРАВО ПАТРОНАТУ І ЙОГО НАСЛІДКИ.

Перший митрополит, що почав собою ряд митрополитів без перерви в Українській Православній Церкві по відділенні р. 1458 від Київської митрополії Московської митрополії, Григорій Болгарин, був присланий з Риму і прийнятий на Київську митрополію в Польсько-Литовській державі супроти, очевидно, волі Царгородського патріярха. Однак, як близькі дії показали, це свідчило не про замір Церкви відпасти від патріярха: не було жодного церковного собору, навіть собору одних єпископів, щоб це питання обговорити, а присланий Римом митрополит Григорій Болгарин, як ми ще будемо вже памі про це сказати, через 12 років був прийнятий Царгородським патріярхом в молитовне єднання і призначений на митрополію Київського митрополита. Отже Церква залишалась в

юрисдикції Царгородського патріярха; слідуючі за Григорієм Болгарином митрополити були на Київській катедрі з благословення патріяршого.

1. Митрополиче управління, митрополича єпархія.

Увесь час, від поділу митрополії до Берестейської унії, київські митрополити не жили в Києві. Столицею великого князівства Литовського була Вільня, але митрополити її тут проживали рідко, маючи у Вільні намісників і клирос при соборній церкві, як духовну раду митрополита. Властиво катедральним містом київських митрополитів був в цей час Новоградок, де митрополити здебільшого її проживали. Катедральним собором митрополичим в Новоградку був собор Борисоглібський. Титулувався митрополит і в ці часи „Київським і всея Руси”.

Влада митрополита над всією Церквою виявлялась в праві його скликувати церковні собори, візитувати окремі єпархії, вимагати від єпископів звітів по управлінню єпархіями, побуджувати до праці малодіяльних, тягнути до відповідальности і церковного суду винуватих. Митрополит затверджував постанови про церковні прибутки, в разі незгоди поміж єпископами і їх клиросами. Він репрезентував назовні цілу Церкву; в справах Церкви і духовенства виступав перед державною владою. До нього зверталось духовенство у випадках порушення своїх прав, насильств з боку урядів і приватних власників, утисків і неправд при збірранні встановлених для духовенства засобів утримання.

Митрополича єпархія була найбільшою. Вона обіймала воєводства: Віленське, Троцьке, Новоградське і Київське; коли в Галицькій єпархії не було свого єпископа, — а це тягнулось довгий час, — то Галичина й Поділля теж вважались в складі митрополичої єпархії. По головних містах митрополичої єпархії сиділи намісники митрополита, які були з білого (соборного) духовенства, або й з чорного (архимандрити) та, маючи „повновасті” від митрополита, видали „справи духовні”, себто церковного управління, суда церковного і маєткові; нерухомими маєтками найбільше була багата в Церкві митрополича катедра.

2. Київські митрополити, обрані на обласних елекційних соборах.

Ряд митрополитів, після смерті р. 1475 митроп. Григорія Болгарина, займав митрополичу катедру з елекції їх на обласних елекційних соборах. Першим по Григорії Болгарині був митроп. Мисайл (1475-1480), перед тим єпископ смоленський. Походив він з українського роду князів Пеструцьких, або Пестручів. З ім'ям митроп. Мисайла зв'язане послання до папи Сикста IV р. 1476, яке р. 1605 унійський митрополит Іпатій Потій представив Віленському магистрату для вписання його до актів на доказ давности унії українців і білорусів з Римом, — під назвою: „Посольство до панєжа римского Сикста IV од духовенства і од княжат і панов руських”.

Сучасні відшукаюню і опублікуванню митр. Потієм цієї грамоти православні письменники вважали її фальсифікатом, але пізніші дослідники не заперечували її походження від митр. Мисайла, припускаючи тільки де-які підтешовання її тексту видавцем митр. Потієм. Послання це, підписане митрополитом Мисайлом, двома архимандритами і 13 світськими особами, які нікого власне не репрезентували, переповнене такими перебільшеними і незвичайнішими похвалами на адресу папи, що „через часте їх повторювання викликає, за виразом історика укр. літератури, несмак у читача” (М. Возняк. т. I, стор. 273). Митрополит Макарій в своїй „Історії рус. церкви” пише: „Щож означають усі ці звеличення і похвали папі, що ними наповнено всі частини грамоти, особливо ж перша і остання? Звеличення ці такі численні, непомірні й пишнісловні, що мимоволі викликають сумнів у щирості їх і підозріня, чи не приховано тут якої-будь цілі? Читаючи грамоту, не можна не помітити, що автори її надзвичай щедрими похвалами папі хочуть властиво розноложити його до себе, щоб мати в ньому захисника й опікуна та одержати від него те, чого домогались” (т. IX, стор. 55).

Дійсно, грамота, поруч з похвалами папі, має ряд скарг на утиски від католиків в церковному житті та просить для усунення їх і примирення православних з католиками прислати двох легатів — одного грека, а другого латинянина. Можливо, що грамота була інспірована католицькими чинниками, які не залишили ще папі після невдачі з митрополитом Григорієм Болгариним активувати справу Флорентійської унії на українських і білоруських землях. Тільки ж папа, мабуть, освідомлений, як дійсно стоїть та унійна справа на слов'янському сході Європи, нічого не відповів на це послання митр. Мисайла, який цією „спістолією” й скінчив свої „зписани” з Римом.

Дуже є можливим, що в наслідок цього послання митр. Мисайла до папи, про яке довідались в Царгороді, патріярх царгородський, ще за життя митр. Мисайла, поставив на київську катедру митрополита Спиридона, перед тим єпископа Тверського, прозваного „за резвость” сатановою, і послав його на Русь. Захотілось свідство про митр. Спиридона видатного архиеп. Новгородського Геннадія, що це „був стовп церковний, бо змлада навик Свящ. Писання”, проте призначений з Царгороду без соборного обрання на місці і без відома короля, митрополит Спиридон не був прийнятий на Литві-Русі. Вже пройшли ті часи, коли патріярхи могли прислати з Царгороду своїх обранців на Київську митрополічу катедру без порозуміння з місцевими чинниками. А тепер поширили навіть чутку, що митр. Спиридон був поставлений „на мзде” (за гроші) патріярхом з наказу турецького султана. Це спричинилось до ув'язнення митр. Спиридона королем Казимиром IV. Випущений на волю, удався він на Московщи-

ну, де теж не був прийнятий як митрополит, а засланий до Ферапонтового монастиря на далекій півночі, де й помер.

Наступником митроп. Мисаїла був обраний собором митрополит **Симеон** (1480-1488), архієпископ Полоцький, якому царгородський патріарх в р. 1481 прислав на митрополитство „благословенний лист”.

Елекційним обласним собором було обрано на митрополію і наступника м. Симеона — митрополита **Іону Глезну**, перед тим теж полоцького архієпископа. Про порядок його обрання і склад елекційного собору заховались цінні відомості в грамоті, посланій українськими православними князями великого князівства Литовського до патріарха в середині червня 1492 р. Після смерти митр. Симеона Київська митрополія „не мало” вдовствувала, біля 4 років, до р. 1492, коли православні упросили „господаря свого (вел. кн. литовського Казимира IV) да повелить вибрати годного настоятеля престолу Київському і всея Руси”. Коли господар повелів, то переводилось „взисканіє многое” по різних областях держави, поки не знайшли „мужа святого, в писаннях сугубо наказаного, достойного віри, сильного й інших пользовати, а противникам закону нашого возбранителя і уст таким затикателя”, — Іону, архієпископа Полоцького. Кандидат довго відмовлявся від катедри, а виборці молили його не зрікатися, і тут в грамоті згадується, що були це князі, представники від духовенства і всього люدتва. Після обрання митрополит Іона, за згодою короля і з грамотою королівською, послав до патріарха за благословенням на митрополію. Митрополит Іона був достойний архиєпископ, але, на жаль, управляв Церквою тільки два роки (1492-94).

Волею обласного елекційного собору вступив на митрополічну катедру, після смерті митрополита Іони Глезни, і священомученик митрополит **Макарій**, з архимандритів Віленського Троїцького монастиря. Літопис оповідає про висвячення в єпископи і поставлення митрополитом Київським і всея Руси архимандрита Макарія, які священні акти довершені були єпископами: Васіаном Володимирським, Лукою Полоцьким, Васіаном Туровським та Іоною Луцьким, — без попереднього благословення царгородського патріарха.

Після цього послали до Царгороду за благословенням для митрополита старця Діонісія і ченця диякона Германа. Посольство вернулось з патріяршим послом і привезло патріярші „благословенні листи” з великими оловяними печатками великому князю, княгині, митрополитові, єпископам, князям, боярам і всім православним християнам. Але ж патріярший посол передав заборону патріярха Ніфонта надалі поставляти митрополита собором єпископів без попереднього благословення патріярха, виключаючи тільки надзвичайну в тім потребу. Єпископи на це відповіли: „Ми не зрікаємось давніх звичаїв соборної царгородської церкви і благословення патріярха, отця нашого. Учинили ми це з необхідности,

як і раніше так зробили брати наші єпископи при вел. князі Вітовті... Так і в правилах свв. апостолів і свв. отців написано: два або три єпископи нехай «без всякого прекословія» ставлять єпископа».

1 травня 1497 р. митрополит Макарій, який проживав більше у Вільні, відїхав з Вільни до Києва, щоб навести порядок в церковному житті, що приходило там в розстрій з причини наскоків татарських, а рівно ж зайнятих відновленням Київської св Софії. По дорозі загін татарський напав на поїзд митрополита в селі Скриголові на річці Бчича, за 5 миль від Мозиря. Митрополит Макарій був при нападі забитий татарами, що викликало, як оповідає літопис, велику тугу в цілій митрополії. Нетлінні моці священномученика митрополита Макарія спочивали в Києво-Софійському соборі. Здається, що священномученик митрополит Макарій був в цю доушійну добу останнім митрополитом, вибраним на митрополію обласним елекційним собором. Про вибори соборні його наступника, митроп. Йосифа Болгариновича, як і слідуючих митрополитів Української Православної Церкви впродовж XVI віку, нема історичних даних.

3. Право патронату або „право подавання” в житті Української Православної Церкви в XVI в.

Від наставлення митрополитом єпископа Йосифа Болгариновича волею великого князя Олександра (в р. 1498) треба вбачати застосування в Польсько-Литовській державі права патронату в призначенні на митрополічу і єпископські катедри, замість звичаю соборного обрання митрополитів і єпископів, а тому належить тут докладніше зупинитись на цьому „праві подавання”, що мало великі негативні наслідки в історії нашої Православної Церкви. Право патронату, або „право подавання”, появилось в Українській Православній Церкві під впливом сусідства з католицькою церквою та її порядками, в тісному зв'язку з перебуванням під католицькою державною владою. На заході правною підставою для права патронату над церквами й монастирями явилось загальне право власників-феодалів розпоряджатися в їх маєтках і самими маєтками, і установами, що в маєтках існували. Патрон, що на своїй землі, чи в своїх маєтках, будував церкви, засновував монастирі, збирав за собою право опіки над ними, як матеріальної, так і духовної, дбаючи про священників для церков, настоятелів для монастирів, мав право управління в патронатських церквах і монастирях в справах господарських, адміністративно-судових.

Право патронату набрало різних форм. Могло це бути взагалі право опіки над певними церковними інституціями, охорони їх та старання про їх розвиток в кращому розумінні інтенцій цього права. Могло виявляти це право в „подаванні” (*jus donandi*) чи віддачі церков і монастирів в управління й користування певних осіб. Патрон міг, далі, користати з права рекомендації (*jus prae-*

sentationis) певних осіб на ті чи інші становища в даній церковній установі. Міг патрон мати право управління і суду в певних межах, при загальній підсудності церков і монастирів церковній та державній владі. Взагалі право патронату, як місцеве і приватне власницьке право, мало обмеження в нормах загально-державного права (король, напр., не мав права роздавати нерухомості чужинцям, а також не шляхтичам; патрони подавали маєтки, або посади в певних установах, тільки за згодою короля і т. д.), **обмежувалось право подавання і загально-церковним правом, канонами св. Церкви**, що говорять про церковний устрій та управління, які повинні були шануватися й при патронаті.

Патронат над церковними установами людей побожних і в побожних цілях може бути, очевидно, корисним для Церкви і церковного життя. Історія нашої Церкви заховала імена таких патронів, як князі Острозькі, Слуцькі, Олельковичі, Ходкевичі і інші, що в певних поколіннях були великими доброчинами для нашої Церкви в її великій культурно-духовій ролі в житті нашого народу. Але ж при зловживанні правом патронату, при переслідуванні, користаючи з нього для інших, не релігійних цілей, чи власної наживи, чи обдаровання коштом Церкви осіб, від Церкви зовсім далеких, чи навіть цілей деструктивних для життя Церкви, — право патронату могло набрати навіть жаклимих форм, при яких воно приносило тільки великі біди й нещастя для Церкви. Це й сталося в житті Української Православної Церкви в Польсько-Литовській державі при розвиткові тут з кінця XV віку і впродовж XVI-го права патронату, називаного „подаванням хлібів духовних”, яким так зловживала і неправославна державна влада, і багато неправославних власників маєтків, „патронів”, на землях котрих стояли для української православної людності церкви Божі і святі монастирі.

Оце „право подавання” католицьких королів, урядів, магнатів і взагалі власників маєтків, а властиво тяжкі зловживання цим правом, і були головною причиною того положення Української Православної Церкви, про яке сказано було вище, що *de jure* воно було в XVI віці одне, а *de facto* — інше, або, як висловлюються де-які історики, „королі і великі князі одною рукою підписували закон, а другою його порушували”.

4. Зловживання „правом подавання”.

Боротьба Церкви проти зловживань.

„Право подавання” церков, монастирів одержувалось звичайно через ктиторство, засповання церкви, монастиря власником в маєтку, селі, місті; потім це право переходило у спадщину, закріплювалось, ставало родовим. Власники церков і монастирів могли розпоряджатися ними на підставах маєткового права, могли їх закладати, міняти, віддавати, як посаг за доньками, здавати в аренду і продавати, відчуждати всякими способами. Напр., р. 1533 кн. Василь Сангушко проміняв свій монастир св. Миколая Мелець

з селами при ньому (Мелецький монастир на Волині) князю Федору Сангушкові на село Мостище. В р. 1580 кн. Чарторийський з дружиною своєю Софією Ходкевич заклали п. Іваницькому за 400 кіп грошей монастир Чесн. Хреста у Володимирськ. пов. на Волині.

Самі королі в „подаванні хлібів духовних” були найгіршим прикладом для своїх підданих. Церкви й монастирі ними віддавано було в користування світським особам за борги держави тим людям, за ті чи інші вислуги, по різних протекціях і просьбах близьких і впливових осіб. Напр., король Сигизмунд I віддав в користування якомусь Андрію Дягилевичу, на сплату боргу йому з державної скарбниці, церкви в Києві: Миколаївсько-Межигірську, Миколаївсько-Йорданську й Христо-Рождественську, з тим, щоб він став священником. В „пожалованих” монастирях часто проживали світські їх „настоятелі” з своїми родинами, які повинні були тоді мати „духовного вікарія”, що знав би Св Письмо і міг би „в справах духовних ведлуг грецького закону справуватися”. Вдові по королю Олександрові, королеві Олені Сигизмунд I пожалував до її смерті Троїцький Віленський монастир, який вона могла подавати, кому схоче, і до якого могла обірати архимандрита.

Були випадки подавання православного монастиря неправославним особам. Так, в р. 1577 король Стефан Баторій віддав за військові заслуги землянину Стефану Достоевському Вознесенський монастир в Мінську, щоб користався цей пан „фільварками, пашнями, ґрунтами, людьми і всіма доходами монастирськими”. Стало відомо митрополитові, що цей Достевський „не грецького закону”; на представлення про це митрополита королеві, Стефан Баторій відібрав у Достоевського монастир, але тільки через два роки, віддавши той монастир землянину Михайлові Рогозі, будучому митрополитові. Одержавши в своє розпорядження чи користування монастир чи церкву, ті, хто їх отримав, дбали найбільше про те, щоб з цього „пожалованого” їм об'єкта визискати всі можливі вигоди й прибутки. Коли це були особи світські, що зобов'язані були висвятитися, то часто довго залишались в стані світському, звалися „нареченими архимандритами” пожалованого монастиря і не дбали про святині, які приходили в спустошення та залишались навіть без богослужень в них.

Іноді церковні маєтки передавались і переуступались їх державцям від „подавання” другим особам, або захоплювались людьми сторонніми і зовсім пропадали для Церкви. Патрони іноді цілими роками залишали церковну інституцію без настоятеля, щоб самим одержувати для себе увесь прибуток від церковного маєтку. Отже, — крім грабування й нищення церковного майна, право подавання вело до зловживань, до зловживань в різних ділянках Церкви та приналежних їй прав. З патронатом було зв'язано втручання світських урядів і осіб в церковні суди, коли патрони, чи їхні урядники, судили священників, розв'язували церковні шлюби в парафіях і т. п.

Церква, відстоюючи свої давні канонічні права, боролася з цими самоправствами усіма доступними для неї способами, --- і ухвалами на соборах, про що буде мова далі, і протестаціями та скаргами перед державною владою. Були встановлені правила, згідно з якими патрони, вибравши настоятеля до церкви чи монастиря, повинні були представляти його на затвердження чи благословення єпархіального архиєрея, відповідно --- митрополита; коли ж патрон довго не подавав кандидата, то митрополит і єпископи мали право самі призначити на вільне становище. Рівнож патрони не мали права ані судити призначеного духовного, ані звільнювати його без єпископа чи митрополита. Одне те ці правила порушувались сваволею магнатів і шляхти, чому, на просьби і скарги ієрархії і духовенства, не раз, впродовж XVI віку, як бачили ми вище, видавались привілеї Церкві королями; приймались постанови на сеймах, якими підтверджувались права Церкви і заборонялось свавільне втручання в „духовні справи”. Повторення ж цих законодатних „пригадувань” ясно свідчить, що не слухались закону ті, хто держав у своїх руках „подавання”.

5. „Подавання” королями митрополичої і єпископських катедр. Митрополити з „права подавання”.

Найбільшим злом для нашої Церкви, що виникло з права патронату, було „подавання” православних катедр --- митрополичої і єпископських польськими королями. Замість виборів на обласних елекційних соборах кандидатів на ці найважливіші ієрархічні становища, єпископів і митрополита, в XVI в. ставився звичаєм призначення на ці становища самим королем, який керується часто зовсім не мотивами добра Церкви, а також подає катедри на рекомендацію чи просьби впливових осіб, що так само переслідують не добро Православної Церкви, проводячи на катедри своїх людей. Сигизмунд I Старий, а ще більше, ніж сам він, його жінка королева Бона, Сигизмунд II Август, Стефан Баторій роздавали „духовні хліби”, архиєрейські катедри кому хотіли, зовсім не звертаючи уваги на моральні якості кандидатів та на їх освіту й духовну підготовку до гідного служіння на ієрархічних становищах в Церкві. Часто катедри давались як нагороди за військові й горожанські заслуги для держави. З огляду на те, що при катедрах, як і при монастирях і церквах, бували великі й багаті маєтки, то останні ставали нещастям для Церкви, бо багато шляхтичів, в бажанні збагатитися, або весело й широко пожити, самі починають домагатися катедр і просити у короля, як вищого „подавця століць і хлібів духовних”, жалованих грамот на духовні високі становища, часто ще за життя осіб, що займали катедри. „Вище становище в Західно-руській Церкві, --- пише митрополит Макарій, --- почали здобувати не зза своїх особистих достоїнств і не по виборю православними, а просьбами, підлабузництвом, чолобиттями, купівлею. І цього навіть не встидалися і

не втаювали: до того вкорінився звичай" (Іст. Рус. Церкви т. IX, ст. 235). З десяти митрополитів, які впродовж століття перед Берестейською унією займали Київську митрополичу катедру, не будучи обранцями церковних елекційних соборів, дуже мало було достойних і діяльних для Церкви Божої архипастирів, таких, як, напр., митрополит Йосиф Солтан.

Першим митрополитом, якому вел. князь литовський, потім і король польський, Олександр „даде", за виразом літописця, митрополичу катедру, був **Йосиф Болгаринович** (1498-1501), перед тим єпископ Смоленський. Через єпископа Йосифа вел. князь впливав на свою православну дружину княгиню Олену, щоб повернути її на латинську віру, а ставлячи його ж митрополитом, вел. князь сподівався від нього ширення в Українській Церкві Флорентійської унії. Бо ж митрополит Болгаринович, зраджуючи православ'є, погоджувався на прийняття унії. Року 1500 він вислав до римського папи Олександра VI грамоту про готовність ніби Української Церкви підпорядкуватися Римові. Але папа відповів не митрополитові, а великому князю Олександру і Віленському біскупові Альберту Войтехові, в листах до котрих висловлює свою радість з приводу їх старань повернути православних до Римської церкви, бо вони, очевидно, були й промоторами в унійній пропозиції митрополита Болгариновича. Останньому, однак, папа не вірить, висловлюючи в листах до згаданих вище осіб свій сумнів щодо успіху унії, яка „часто розпочиналася і кожного разу переривалася" (*saepius tentata et toties interrupta existit*). Але грамота митрополита до папи викликала обурення православних, що не встигло однак поширитися, як митр. Йосиф Болгаринович помер. „Послав на него Бог недуг — розслабу і єдине літо (рік) перебув в тім сані (митрополита) і змінився живота" (себто помер), записано літописцем.

Після митр. Болгариновича поставлений був митрополитом **Іона II** (1502-1507). Він був з священиків, що прибули з Москви з княжною Оленою; був він її духовником і, очевидно, за протекцією Олени, став митрополитом Київським. Це була людина освіти малої, проста, але сувора в аскетичному житті й чесна в своїх православних переконаннях. Після Іони II митрополичу катедру заняв **Йосиф II Солтан** (1507-1522), з єпископів смоленських. Митрополит Йосиф II Солтан був одним з найдостойніших кіріярхів Української Православної Церкви, зокрема ж в цю передунійну добу XVI віку. Пам'яткою його визначної діяльності, як митрополита, залишились діяння Обласного церковного собору у Вільні 1508-09 рр., про який буде мова пізніше.

Далі був митрополитом **Йосиф III**, з архиєпископів полоцьких. Католицькі письменники про нього свідчать, що „був простою людиною, патріярхові відданою, унії не хотів знати". Катедру займав в рр. 1522-34.

Наступним митрополитом був **Макарій II** (1534-1556). Був

митр. Макарій II родом з Москви, прибув на Литву з вел. кн. Олесею як священник. Далі був він архимандритом Лещинського монастиря, потім єпископом Пінським. За посередництва королеви Боши, випросив собі „хліба духовного” — багатшу катедру Луцьку, а далі випрохав і митрополичу катедру. „Бив нам чолом владика Луцький і Острозький єпископ Макарій, — освідчує король Сигизмунд I в своїй грамоті, — і просив нас, аби ми його обдарували хлібом духовним — митрополією київською, галицькою і всея Русі; в тім говорила з ним і наша велика княгиня й королева Бона, а просили (перелічуються світські особи) і всі князі й пани грецького закону, аби ми дали йому ту митрополію і обдарували хлібом духовним, бо ж і митр. Йосиф за життя свого відступив йому цю митрополію по своїм животі”. І Сигизмунд I це прохання уважив.

Наступний митрополит **Сильвестер Белькевич (1556-1567)**, будучи перед митрополитством королівським скарбником і ключником у Візні, випросив собі у короля Сигизмунда II Августа Віленський Троїцький монастир, як помер його настоятель архим. Олексій; маєтками цього монастиря користався, чернецтва не приймаючи. Випросив далі у того ж короля, ще за життя митрополита Макарія II, митрополичу катедру, якої й очікував п'ять років, продовжуючи в світському стані управляти монастирем. Ставши з світських митрополитом, цей, мало освічений до того ж чоловік, зовсім не дбав про інтереси Церкви і церковного життя; при ньому протестантизм спустошив ряди української православної шляхти, а „патрони” грабували церковне майно.

Після митрополита Сильвестра катедру заняв митр. **Іона III Протасевич-Островський (1568-1577)**, перед тим єпископ Пінський, снім котрого був секретарем у короля Стефана Баторія. Митр. Іона Протасевич, за життя свого, подав, як наступника по ньому на митрополії, шляхтича Іллю Кучу, який купив у митр. Іони III митрополичу катедру. В історичних актах говориться, що митр. Іона, „знаючи його (Кучу) бути гідним, достоїнство архиєпископства київське і галицьке і всея Русі йому спустив, залишивши собі старшинство на тім достоїнстві в справах духовних до живота свого” (до кінця життя). І Стефан Баторій затвердив Кучу в тім достоїнстві, щоб „ведлуг постанови і умови з митрополитом Іоном в тому учиненої, при животі його той уряд (митрополитичий) справувати (Іллі Кучі), а по смерті його (Іони) ту ю митрополію по собі держати і уживати”. — Так Ілля Куча став, поставлений в єпископа-помічника, адмініструвати митрополією, а по смерті Іони III заняв ангаментично катедру. Був **Ілля Куча** митрополитом недовго (1577-79).

Цілковитою зневагою церковних канонів, як висловлюються ієристи, було далі поставлення митрополитом, після митр. Іллі Кучі, шляхтича Онісифора Петровича-Дівочки, який був двоєженцем і людиною певно не знати, якої навіть віри. Сам освіши не

митрополичій катедрі супроти канонів, митр. **Онисифор Дівочка** (1579-1589) допустив єпископів двоєженців, дозволив єпископам жити з жінками, не вважаючи на чернечі обітниця. При ньому взагалі в духовенстві появилось тисячі священників-двоєженців і троєженців. Він висвячував людей злочинних, до інтересів Церкви був байдужий, церковними канонами нехтував до того, що викликав вже надзвичайне обурення проти себе з боку вірних, як свідчить про це лист-протест до митр. **Онисифора галицьких православних** з року 1585. В тому листі, між інш., читаємо: „За вашого пастирства всі тяжко утиснені, плачемо і скитаємось, як вівці без пастиря; хоч вашу милость за старшого свого маємо, але ваша милость подвизатися і праці чинити, словесних овець від вовків боронити і святому благочестю рятунку давати ні трохи ні в чому не рачиш. Таких бід перше ніколи не було і більших вже бути не може, як оці: за пастирства вашої милости досить всього злого в законі нашому сталося”...

Після **Онисифора Дівочки**, позбавленого р. 1589 митрополичої гідності і взагалі священного сану собором на чолі з патріярхом **Єремією II**, прийшов на митрополичу катедру **Михайл Рогоза** (1589-1596), при якому сталася Берестейська унія, і який сам перейшов на унію.

6. Єпархії і єпархіяльні єпископи в часах „права патронату”.

Королівське „подавання хлібів духовних”, що так сумно, як бачимо, відбилося на заміщенні первосвятительської катдри в нашій Церкві, багате також сумними фактами в житті єпархій Української Церкви в XVI в. З протиканонічною роздачею єпископій королями і тут виникла протиканонічна передача єпископами своїх кафедр наступникам, що було властиво купівлею-продажем єпархій за життя ієрархів, в чому брали участь дві сторони православні, а затверджувала ці акти, не без вигід для себе, третя сторона — католицька державна влада.

На початку XVI в., з девяти єпархій (десята була митрополича) дві єпархії Київської митрополії відійшли до Московської митрополії, а це в зв'язку з переходом їхніх територій під Москву у висліді воен Литви з Москвою. Чернігів і Брянск відійшли в р. 1503, а в рр. 1514-15, коли до Москви відійшов Смоленськ, — Чернігівська єпархія сполучена була Москвою з єпархією Смоленською. Так під Московську митрополію відійшли з Українсько-Білоруської Церкви єпархії Чернігівська і Смоленська.

Залишились по тому в Литовській Русі єпархії: **Полоцька** (обіймала воевідства Полоцьке, Вітебське, Мстиславське), **Пінсько-Туровська**, **Володимиро-Берестейська** (частина Волинського воевідства, Берестейсько-Литовське воевідство і Підляшшя), **Луцько-Острозька** (з містами: Луцьк, Остріг, Дубно, Дермань, Кремянець, Заславль); в Короні Польській — єпархії: **Холмська**, **Перемиська**, **Галицька**. Про митрополичу єпархію було сказано вище.

З цих єпархій найбагатшою, після митрополичої, була єпархія Володимиро-Берестейська, тому не дивно, що зза неї зводилась найбільша боротьба поміж претендентами на Володимирську катедрu. Перед унією ця катедрa мала в своєму володінні замок в місті Володимирі та кілька дворів, село Квасів, 16 сіл в повітах Володимирському і Луцькому, волость Купичівську з м-ком Озерашню та 11 селами й рібними ловлями, острів Волослав на річці Лузі, де був монастир св. Онуфрія. Біля 1519 року король Сигизмунд I дав грамоту панові Василю Евлашковичу, якою віддавалось йому єпископію Володимирську або Луцьку, — яка з них раніше звільнилась, — а це на просьбу сина його, який просив у короля єпископію для батька, виставляючи свої заслуги та видатки, що їх поніс, провозжаючи татарських послів в Перекопську орду.

Яскравим прикладом глибокого морального занепаду, в наслідок „подавання” архиєрейських катедр, може бути доля Володимирської катедрі в 50-тих й до 80-тих рр. XVI віку. Грамоту на цю катедрu дістав від короля Сигизмунда II Августа пап Іван Борзобогатий-Красненський. Захищаючись мирянином, він кілька років управляв єпархією, а властиво грабував її, роздаючи її маєтки Борзобогатим, кн. Четвертинському, Станиславу Недведю. Волинські послані склали р. 1554 жалобу королю на цього „нареченого владику”. Однак Борзобогатий продовжував сидіти на катедрі. Далі привілей на Володимирську єпископію випрохав собі в р. 1565 холмський єпископ Феодосій Лазовський. Маючи від короля привілей, єпископ Лазовський з 2.500 люда і 9 гарматами йде походом на Борзобогатого, приступом бере єпископський замок у Володимирі і виганяє звідтам Борзобогатого-Красненського. Цьому пошкодованому Сигизмунд II дає тоді Луцько-Острозьку єпархію. Єпископ же Лазовський продовжує й далі свої наїзди вже на сусідні маєтки.

Грамоту на Володимирську єпископію, ще за життя єп. Лазовського, отримує від Сигизмунда II шляхтич Жовковський, але Жовковському не вдалось, видно, погодитися з Лазовським, бо бачимо далі, що наступником своїм на Володимирській катедрі єп. Лазовський подає вже королю Стефану Баторію архимандрита Печерського монастиря Мелетія Хребтовича. Баторій р. 1579 дає Хребтовичу грамоту на Володимирське владичтво, але він правління єпархією передає братові своєму Симону Хребтовичу і зятеві єп. Лазовського — Михайлові Дубницькому, маєтки ж катедрі здає в аренду тому ж єп. Лазовському, а сам повертається до Київ-Печерської архимандрії, яка володіла, як відомо, теж великими маєтностями. Сан єпископа Хребтович прийняв вже після смерті єп. Лазовського, коли й обняв Володимирську катедрu.

Борзобогатий же на Луцькому владичтві продовжував грабувати церковні маєтності, робив наїзди на Жидичинський св.-Миколаївський монастир. Тільки в році 1571, змушений митрополитом Іоною III, висвятився в єпископи з ім'ям в чернецтві Іони.

Але й далі поводився на катедрі, як буйний шляхтич-магнат, не знаючи меж свавільству. В 1585 році був нарешті позбавлений горожанських прав і присуджений на кару вигнання з батьківщини (башинії), тільки скоро після цього помер.

Після-Туровська єпархія довгий час знаходилася в „праві подавання“ її у королеви Бони, якій право це надав її чоловік Сигизмунд I, і вона користалася з нього й після смерті Сигизмунда I.

7. Утиски православних в українських єпархіях в „Короні“.

В єпархіях, які знаходились ще й до Люблинської унії 1569 р. в межах „Корони“, або властивої Польщі, тобто в єпархіях: Галицько-Львівській, Перемиській і Холмській, фактичне положення православних було далеко гірше, ніж в українських областях під великим князівством Литовським. І там таке положення не було вислідом права, закону, а тільки порушенням обов'язуючих прав Православної Церкви, і свідчило про диспропорцію між правами, привілеями Церкви і фактичним відношенням до неї та до її визнаючих з боку держави.

Ми вище вказували на те, як з польською окупацією Галичини в половині XIV в. починається колонізація цих українських земель польсько-католицьким елементом, в зв'язку з чим осідає тут і католицька ієрархія, а Українська Православна Церква з положення колись державної і пануючої в Галицькій Русі переходить в стан другорядної, тільки терпимої. Процес колонізації земель Галичини поляками, а з тим і сполучення її, значно посунувся наперед, посилений особливо в другій половині XV віку. В руках поляків згущуються великі земельні посілості; вони, маючи свою державну владу тут, займають урядові становища. Український елемент все більше втрачає свій вплив і значення в суспільному місцевому житті. Українська шляхта, коли хоче затриматися в значенні на поверхні життя, змушена денаціоналізуватися, ополячується і окатоличується; хто ж з української шляхти залишається при своїй вірі й народності, тому не дають ходу в суспільно-державнім житті. Українських православних міщан по містах не допускають до урядів і становищ в магістратах, обмежують їх права цехові, до де-яких цехів не допускають зовсім, з наміром ослабити, знесилити українську міську людність. Сільське населення поволі закріплюється за шляхтою. Духовенство принижується. Так українське православне населення тратить на своїх прагданих землях в Галичині положення колишніх господарів землі на користь зайшлого елементу польсько-латинського.

Православна Церква і православні починають терпіти обмеження й утиски навіть у виконанні обрядів свого християнського культу. В королівських офіційних актах того часу зустрічаються називання православних святинь синагогами, священників - полам (poropes); забороняють (у Львові) священикам іти до хворих через ulиці і площі до св. Дарами в супроводі служок з запа-

леними свічками, ховати православних прилюдно з церковними обрядами (*publice et in opatu*); в судах змушують православних українців присягати по особливій формулі, а не за прийнятою в українським православним звичаю; від православних українців, які набули від купців-католиків їхню торгівлю, вимагають, аби вони з родинами ходили на богослужби до католицьких костелів і т. п. Православні священники часто зобов'язані були відбувати пащину нарівні з селянами.

Найбільше терпіли в релігійному відношенні православні українці в Галицько-Львівській єпархії. Холмська єпархія (територія між Західнім Бугом і Вислою, включаючи й Краківську область на північ за Вислу до Опатова) і Черемиська єпархія (Череминьш, Самбор, Сапок і Зависяська Русь до Кракова) мали увесь час в себе єпископів, хоч видатних між ними майже не було, а мало достойних, поставлених на „праві подавання“, не бракло. Зате Галицько-Львівська єпархія (землі: Галицька, Львівська, Жидичівська, Белзька, Тереховельська, Покуття й Поділля) без правлячого єпископа на місці залишалася близько 150 літ, з кінця XIV віку до 1539 року.

8. Боротьба православних українців Галицької єпархії за права своєї Церкви. Відновлення православної єпископської катедри у Львові.

Галицька єпархія, після скасування в кінці XIV віку Галицької митрополії, вважалася залежною безпосередньо від Київського митрополита. Не приділяючи сюди навіть вікарного єпископа, митрополити доглядали цю віддалену єпархію через своїх намісників, один з яких управляв Галицькою округою, місце перебування маючи в Галичі в монастирі, що відомий був під назвою „Клироса“. В половині XV віку король Казимир Ягайлович опікуєтвом над монастирем „Клиросом“, а разом і призначення намісників в Галицькій єпархії, передав Львівському старості. На початку XVI в. поміж Львівським старостою Станиславом з Ходча і латинським архієпископом Бернардином Вільчком виникла боротьба за права призначати митрополичих намісників в українській православній єпархії в Галичині у Львові, Клиросі і др. містах. Архієпискуп Вільчек звернувся до короля Сигизмунда I, який взяв його сторону та в 1509 р. дав декрет старостам Подолі і Галицько-українських земель, яким повідомлялось їх: „З обов'язку католицького государя, бажаючи, щоб схизматики легше приводились до католицької віри, або принаймні направлялися від своїх блудів, ми видали... такий декрет, щоб нижнійший архієпискуп Львівський, як рівнож і його наступники, тепер і в будучині, могли й повинні вибирати й поставляти українських намісників у Львові, Клиросі і інш. містах своєї Львівської дієцезії“.

Таким чином, православні Галицької єпархії були підпорядковані, супроти і державних законів і канонів Східньої Церкви.

визнаваних державою для православних в Польщі, тільки сваволею короля - юрисдикції католицького арцибіскупства Львівського. Стало це джерелом багатьох непорядків, смут, насильств. Православні парафії пішли на „одкуни“ панам і старостам. Кандидатів в священство, людей неосвічених і часто неморальних, висилали для рукоположення в священники до єпископів в Молдавію; жадної пошани не було для таких настирів. Все це робилось для пониження православ'я і для пропаганди переходу на католицизм. Одночасно й король іноді призначав також ніби намісників для православних церков в Галичині. Так, напр., 2 грудня 1516 р. король призначив „візитатором“ українських церков якогось дяка (офіціала) Грицька з правом „церкви (synagogaе) і священників (popes) по давньому звичаю... візитувати, направляти переступства священників і других церковнослужителів“. Православні, особливо у Львові, підіймають боротьбу за права своєї віри й Церкви. Львівських міщан підтримують міщани інших міст та українська шляхта, яка залишилась ще при православ'ї. На звернення православних Галичини до князя Константина Івановича Острозького, князь підтримав їхню скаргу на обмеження прав і утиски у вірі, подану р. 1521 до Сигизмунда I. Король видав привілей 1521 р. в цілі унормування відносин поміж православними і католиками в Галичині, але цей привілей свідчив скорше про те, що православну віру тут тільки ще терплять. В наступному році Сигизмунд I розпорядився, аби в Галицькій єпархії був тільки один намісник, а не кількох.

Таким намісником зроблено було шляхтича Яцька Гдашицького, на якого погодився і арцибіскуп Вільчек, вважаючи Гдашицького за прихильного до католицизму. За згодою ж арцибіскупа, Сигизмунд I надав Гдашицькому сан архимандрита і наділив його в адмініструванні й суді над духовенством тими усіма правами, які мав в Галицькій області колись митрополит Галицький. Але ж архимандрит Гдашицький, як виявилось, був ревним православним і, спираючись на українські православні маси Галичини, відмовився підлягати католицькому арцибіскупові Львівському, а добився, навпаки, що його визнав за свого намісника в Галичині й Поділлі в р. 1526 Київський митрополит Йосиф III. Православна діяльність архимандрита-намісника Гдашицького викликала лютю католиків, і Львівський арцибіскуп своїми настирливими скаргами добився того, що Сигизмунд I р. 1535 позбавив Гдашицького намісництва.

Арцибіскуп Львівський призначив тоді намісником Яцька Сікору, ворожого православію, але православні не визнали його й поскаржились королеві й митрополиту. Митрополит Макарій II прислав до Львова „справцею“ священника Гошовського, але коли о. Гошовський проявив себе не краще за Сікору, то українці не схотіли його, а вибрали львівського міщанина Макарія Тучапського і просили в 1535 р. митрополита признати Тучапського

своїм намісником. Митрополит признав його і затвердив Тучапського на становищі митрополичого намісника. З цим погодився і Сигизмунд I, з тим, що по смерті архимандрита Гдашицького Макарій обійме й архимандритство в монастирі св. Юрія на передмісті Львова.

Енергійна діяльність Макарія Тучапського, підтримуваного українським православним загалом цілої Галичини, мусіла привести його до тяжкої й небезпечної боротьби з католицьким архиєпископом Львова, який далі вважав за намісника Православної Церкви в Галичині свого ставленика Яцка Сікору, що його терпіти не могли православні. Архиєпискуп, спираючись на королівський привілей 1509 р., згідно з яким йому дано право іменувати православним намісника, домагався перегляду справи. Король для того призначив комісію. Православні тоді підняли на захист Тучапського всю Галицьку й Подільську шляхту православну, але, не сподіваючись виграти справу в комісії, перенесли її на Краківський сейм 1536 р. Король, не вважаючи на підтримку православних каштеляном Тарнавським, признав за архиєпископом право не тільки щодо намісника, але й до всіх православних Галицької єпархії.

Макарію Тучапському, якого й без того охороняли увесь час православні, бо „кілька разів архиєпискуп казав його забити”, — загрожувало тепер на все життя ув'язнення в Типецькому монастирі, де б він „і смерть мусів мати”. Тоді Тучапський і православні, за посередництва одного лана, знаходять дорогу до королеви Бони і обіцяють їй 200 волів, якщо вона їм допоможе. З наказу королеви, один з її оточення, Алісбаа Строці, пішов до канцлера, взяв у нього виготовлений вже для архиєпискупа Львівського привілей, зірвав з нього печатку і самий привілей „на штуки порвав”. Після цього, під впливом Бони, Сигизмунд I казав написати архиєпискупові, що його справа відкладається, поки не представить привілея 1509 р. в оригіналі; Сікору було усунено, а намісництво залишилось за Тучапським.

Архиєпискуп Львівський продовжував відстоювати свої „права”, а православні, не шкодуючи волів для жадібної королеви й пообіцявши їй ще 140 волів, добились врешті після Петроківського сейму 1538 року привілею для Макарія Тучапського. Макарій дістав від короля привілей та ще „інші листи”, завдяки яким „вистягнув і вирвав православних зпід влади архиєпискупа і єпископів римського закону”. Архиєпискуп заявив, що король не має права давати такого привілею Тучапському і покликав Тучапського до суду на Краківський сейм, що мав бути на початку 1539 року. Тоді, за порадою самого короля, православні просять митрополита поставити Тучапського в єпископа Львівського, бо ж, як владнику, архиєпискуп і єпископи латинські не зможуть тягнути до суду Тучапського. Митрополит висвятив **Макарія Тучапського** на єпископа Львівського, з тим, що він залишається вікарієм-намісником митрополита Київського в Галицькій єпархії. Сигизмунд Старий

признав Макарія єпископом Львівським. Так в році 1539 відновлена була, по близько 150 роках, православна єпископська катедро в Галичині. Вся описана вище історія її відновлення яскраво свідчить, в яких фактично тяжких обставинах перебувала тоді Православна Церква в Галицькій землі.

Католицька шляхта, під впливом латинської ієрархії, і далі не заспокоїлась та чинила всікі перешкоди й утиски в діяльності єпископа Львівського Макарія. Вона перешкоджала йому у відправі богослужень, не дозволяла судити священників, зганяла селян з церковних маєтків. І владика Макарій до смерті (пом. 1549 р.) боровся за права й інтереси православія. Після його смерті на Львівській катедрі був єпископ **Арсеній** (1549-1569), у сівті Марко Балабан, син котрого Григорій Балабан дістав грамоту на Львівську єпископію ще за життя батька. Висвячений в 1569 р. в єпископа митрополитом Іоною III Протасевичем з ім'ям (в чернецтві) Гедеона, єпископ Львівський **Гедеон Балабан** був одним з видатніших ієрархів Української Православної Церкви; з ним ще зустрінемось не раз в дальшій викладі історії нашої Церкви.

9. Згубні наслідки „права патронату” для Української Православної Церкви.

В оцінці цілого ряду істориків, — і церковних і світських, — система патронату чи „подавання столиць духовних і хлібів духовних” була згубною для життя Української Православної Церкви, деморалізуючи особливо вищу ієрархію, митрополита і єпископів, які при чужопонаціональній і чужовірній державній владі, вгонити за тими „хлібами духовними”, одержуваними від влади, ставали на її сторону і зраджували свій народ. „Головні вожді Церкви, її архипастирі, — слушно каже митрополит Макарій, — втративши майже всяке значення в очах своєї пастви, залишались духовними сателітами тільки по імені й по одежі. В дійсності це були справжні світські пани, з-посеред яких вони й виходили. Жили й поводитись вони як пани, турбувались тільки про власні маєтки й інтереси, зза яких вели постійну боротьбу між собою і з мирянами, старались набувати нові монастирі в своє управління, переходити з одної катедро на другу багатшу і готові були жертвувати всім, навіть вірою” (Макарій: Історія рус. церкви. Т. IX, ст. 479).

Виникає питання: чим пояснити, що система патронату, така згубна при обсядженні митрополичої і єпископських катедр в нашій Церкві, могла так вкорінитися, що на ціле століття витіснила канонічні обласні елекційні собори для виборів ієрархів Церкви? Де-які історики вказують на те, що тогочасна сваволя королів в справах Православної Церкви не повинна нас дивувати, коли польські королі, починаючи від Казимира Ягайловича, ті зловживання допускали при роздаванні католицьких церковних бенефіцій, розпорядження якими королі собі присвоїли. Королі

підбирали кандидатів на становища біскупів чи архієпископів, призначали їх своїми привілеями, римському папі залишаючи лише право апробати вказаної королем особи, як і царгородський патріарх в Православній Церкві в Польщі формально тільки надсилав благословення поставленому королем митрополитові. Навіть прелатів в кожному капитулі, де-яких каноніків і значну кількість паразитичних ксьондзів призначав король. Відомо, що королева Бона, будучи сама ревною католичкою, гандлювала одначе і католицькими біскупствами, продаючи за добру ціну католицькі катедри навіть прихильникам реформації. Все це правильно. Можна навіть більше сказати: система патронату, будучи застосована польською владою в житті католицької церкви, можливо, найбільше в цілях матеріяльного зиску, - у відношенні до Православної Церкви була, крім того, свідомим знаряддям для розкладу Православної церкви, як Національної церкви українського народу. Від польської державної влади трудно було сподіватись підтримання тих засад і звичаїв в житті нашої Церкви, які це життя зміцнювали, а до цих засад в нашому національному церковному праві належала якраз засада обрання на церковні становища. Отже питання, поставлене вище, може бути скероване не до державної польської влади, а до церковних чинників в житті нашої Церкви, які, борючись зі зловживаннями „права подавання“, про що була мова раніше, не вступали в боротьбу з самою системою патронату, чужою Православній Церкві.

В поясненні цього факту слушно, на нашу думку, де-які історики вказують на те, що велику роль відіграв тут вплив соціальних відносин в XV-XVI вв., які укладались на українських землях під Польщею і її державною владою, за особливостями польського соціального устрою, з пануванням в ньому шляхетського стану, ще більше магнатства, від якого залежала й дрібна шляхта. Духовенство Православної Церкви, під впливом цих суспільних відносин, теж почало витворювати в собі свого роду „шляхту духовного стану“, яка ставала на верху церковного клиру не в розумінні вже церковно-ієрархічних уповноважень в Церкві, а в розумінні привілейованого положення в державі, нарівні з іншими шляхетськими верствами світськими. І дуже вимовним є з цього погляду той факт, що на коронаційному сеймі 1576 р., як було про це подано нами вище, прийнята була конституція не допускати і в Православній Церкві простих людей на вищі церковні становища: ці становища й православна шляхта, представники якої засідали в сеймі, резервувала тільки для себе, для шляхти. Отже соціально-побутові умовини, ще раніше, коли не було такого різкого поділу на відокремлені стани, були сприятливими для розвитку виборчої засади в церковному житті, тепер змінились далеко на гірше.

Нові станово-шляхетські ідеї так впливали й на українську православну шляхту, що тьмарили часто в ній свідомість своєї на-

ціонально-релігійної особливості, і тому в правних актах і других пам'ятках письменства XVI в., як вказують дослідники, все менш зустрічається попереднє протиставлення „руси і ляхів”, а вживається становий термін: „шляхта і лицарство закону римського і грецького”. Позбавивши просту людність права обрання священиків на парафії, що були по маєтках патронів-шляхтичів, українська православна шляхта тим самим ніби мовчазно погоджувалась в своїй більшості й на те, що право виборів єпископів перейшло до короля-господаря в державі, „верховного подателя столиць духовних і хлібів духовних”. Очевидно, що така згода — явище в основі того ж порядку, як і залишення в дальшій стадії зовсім своєї Церкви з переходом на католицтво, коли мотивами такого переходу були практичні вигоди, зв'язані з приналежністю в Польській католицькій державі до католицької шляхти.

Так, заховуючи **зовні, юридично права й привілеї Української Православної Церкви**, польська влада в XVI віці **різними способами внутрішньо підкопувала життя цієї Церкви**, в чім владі ревно допомагала й католицька ієрархія з католицькою правовірною польською шляхтою. Право патронату, як вмішування у внутрішнє життя Православної Церкви, що королівськими призначеннями на вищі церковні становища недостойних осіб рило прірву поміж ієрархією і церковним народом, а також поміж ієрархією і духовенством, — відіграло тут найбільшу згубну роль. Але в самій Українсько-Білоруській Православній Церкві, у внутрішньому житті її, в самім церковнім народі, хоч і не з багатомо достойними представниками ієрархії, знайшлися ще сили, які протистали розкладу й упадкові, протистали замірам ліквідації Православної Церкви й православія в українськім народі під Польщею.

РОЗД. III. ОБЛАСНІ Й ЄПАРХІЯЛЬНІ СОБОРИ „ПРО СПРАВИ ЦЕРКОВНІ” В XVI в.

„Нам духовним, ревнуючи апостолу Павлу, годно завсігди скорбіти й боліти о справах церковних”, — читаємо в „Діяннях Віленського собору 1509 р.”, себто на початку XVI віку.

„Почуваючи в повинностях наших і запобігаючи такому не порядку і сваволі та хочачи ряд і справи наші духовні в стародавній добрий порядок привести і помноження хвали милостивого Бога скрізь і повсюду, ведлуг власної повинности нашої, постановити і утвердити, також о справах церковних обмишляти . . . , з тих то причин ухвалили і постановили есмо і сим листом нашим устанавляємо собори і синоди на нас самих і на все духовенство святої нашої Східної Кафолічної Церкви”, — читаємо в „Діяннях Берестейського собору 1590 р.”, себто в кінці XVI віку.

З цих соборних постанов початку і кінця XVI віку бачимо, що свідомість небезпеки, яка загрожує Православній Церкві, свідомість того зла, яке причинює їй сваволя й нелад, що постають

від чужовірної державної влади й чужовірного суспільства, ця свідомість була жива й діюча у кращих представників ієрархії й церковної громади нашої Церкви впродовж всього XVI віку. Розклад і руйнування життя Православної Церкви, користаючи з неморальних і деструктивних елементів посеред самих православних, були одночасно розкладом і руйнуванням національно-культурного життя українського народу під Польщею, православ'є якого було першою ознакою його духовної окремішності від поляків-католиків і продовженням національної культурної традиції під часів святого Володимира. Свідомість цієї тісної спільноти віри й народності так само ясно бачимо в ряді фактів з українського церковного життя в XVI віці.

Історичні умови життя українського народу кликали Православну Україну на боротьбу, до протиділення тим силам, які підкопували Рідну Церкву народу. Ця боротьба, чим далі ставала всенародною, скерованою до скріплення внутрішніх сил Церкви, до вироблення активних засобів і міроприємств для ослаблення і протиставлення ворожому наступові. На перший план в цій боротьбі в XVI віці виступають **форми соборного життя Церкви**, щоб спільними силами „обмишляти” і рішати „справи церковні”, боронячи релігійний і національний скарб - Церкву Православну. Формами соборності церковного життя були церковні собори і церковні братства.

Коли в XVI віці, як ми вже бачили, „право подавання” анулювало, можна сказати, елекційні собори для виборів митрополита і єпископів Церкви, то зате обласні собори по „справах церковних”, про які не маємо відомостей від 1274 р. (собор у Володимирі на Клязьмі), тепер відбуваються і свідчать якраз, не вважаючи на упадок посеред ієрархії, про збуджену свідомість необхідності спільної, соборної оборони Церкви. На жаль, не про всі собори нашої Церкви в XVI в., як обласні, так і єпархіальні, заохочались відомості; бідні ними середні роки XVI віку, час розпаду „права патронату”; можна думати, що й ієрархія того часу найменше дбала про скликання соборів.

1. Віленські собори часів митрополита Йосифа II Солтана.

Першим обласним собором XVI в., діяння якого повністю збереглися до наших часів, був Віленський собор, скликаний митрополитом Йосифом II Солтаном, найдостойнішим первоієрархом Української Церкви в XVI віці. Засідання собору розпочалися 25 грудня 1508 року, а скінчилися 18 січня 1509 р. В історичній літературі він означається як „Віленський собор 1509 року”.

В передмові до „Діянь” цього собору, написаній самим митрополитом Йосифом Солтаном, подано мотиви скликання собору. По-перше, це -- свідомість свого архинастирського обов'язку на митрополичому престолі „всякий непослух і переступства закону нашого православної віри християнської відсікати; ствер-

джувати ж і направляти божественні устами церковні по давньому звичаю". По-друге, це --- сучасні непорядки і безчинства в церковному житті, свідомі й несвідомі, за які Бог карає людей Своїх. Народні нещастя й біду тогочасну митрополит зображає подібно до проповідей XIII віку по навалі татарській: „Чи не розсіяв нас Бог по лиці всієї землі? У полон поганих, до багатьох країн поморських розведені сини й доньки наші. Чи не забрано нам міста наші? Чи не впали острієм меча сильні князі наші? Чи не спустошені святі Божі церкви? Чи не терпимо ми по всяк день від поганих безбожних агарян? Все це сталося з нами, бо не по правилах святих апостолів і не по заповідях святих і преподобних отців наших ходимо”.

В цій же передмові подано склад учасників собору 1509 р. Крім митрополита, в соборі взяли участь всі єпархіяльні тодішні єпископи Київської митрополії: владика — Володимирський і Берестейський Василій, Луцький і Острозький Кирил, Туровський і Пінський Арсеній, Полоцький і Вітебський Євфимій, Смоленський Варсонофій, Перемиський Антоній і Холмський Філарет; сім архимандритів — настоятелів монастирів, шість ігуменів — настоятелів монастирів, сім протопопів, яких всіх названо по імені; опріч того, другі „чесні священники”, яких вже не поіменовано. Про участь мирян нема вказівок; клир же представлений, як бачимо, досить повно, особливо чернецтво, що свідчить про видатну роль в церковно-громадському житті тодішніх наших монастирів. З постанов собору, які називаються в „Діяннях” „правилами”, — всіх правил 15, видно, якими найбільше справами боліло в той час життя нашої Церкви.

Найперше тут ідуть правила, числом три, скеровані **проти зловживань і непорядків при поставленні на єпископські катедри і взагалі на священні степені.** Собор засуджує купівлю катедр у короля, чи в самих єпископів за життя їх, і займування тих катедр „без ради і волі митрополита і єпископів, без обговорення і зібрання князів і панів нашого закону Греського”, іншими словами, засуджує ту сучасну собору практику, коли, **замість соборного обрання,** кандидати на єпископство дістають катедри за гроші, „слави ради мирської і влади”. Це ж саме відноситься й до заміщення архимандритичних та священничих становищ. Собор „по правильному передавню”, тобто на підставі канонів Церкви, рішуче забороняє і завіщає не чинити цього, і нікому „не підкупатися на божественні престולי”, під живих єпископів, архимандритів і священників та ті становища займати „без ради-волі митрополитичних”, як „віддавна наша соборна велика Церква, Премудрість Божа Свята Софія (Київська катедра) того держиться”. Собор постановляє не благословляти і накладати відлучення церковне на тих, хто в такий протиканонічний спосіб здобуває єпископську катедру чи яке інше ієрархічне в Церкві становище, а рівно ж по-

становляє позбавляти сана і тих єпископів, які насміляться подібних „безчишиків” висвячувати в священники.

З правила „про поставлення понів” видно, що порушувались канони про обмеження юрисдикції єпархіального єпископа границями його єпархії. Так, єпископи поставляли в священники клириків з других єпархій без „повеленої грамоти” про це (тобто без рекомендації чи доручення) єпископів тих єпархій, до яких належали ці клирики; єпископи видавали ставлені грамоти, по висвяченні кого в священну ступень, з припискою в грамоті про право священнодійства в чужій єпархії. І перше й друге собором було заборонено робити, як рівнож в цім правилі пригадано „давні звичай” не видавати відпусток до других єпархій тим клирикам, які особливо „достойні ієрейства”, з метою, очевидно, не ослаблювати кадрів священства тої чи другої єпархії.

В правилі про „поставлення достойних в священство” собор забороняє висвячувати людей недостойних, навіть хоч би сам великий князь чи король прислав недостойного; треба тільки митрополитові чи єпископу об’явити перед владою недостойність кандидата. Достойність чи недостойність кандидата свідчилося в ті часи через сповідь кандидата перед хиротонією отцем духовним. Коли кандидат був достойний, то свідоцтво про це духовника прочитувалось всенародно в церкві перед довершенням хиротонії. Очевидно, що поставлення кандидата, щодо висвячення якого були канонічні перешкоди, переводилося без свідчення духовника, чим порушувався давній літургичний у нас звичай, або кандидат перед духовником затаював своє недостойство. Маючи на увазі цей останній випадок, собор в правилі 4-ім „про утаєнну совість” постановив: „Коли який єпископ або священник, утаївши свою совість вишну від отця свого духовного, прийме святительство або священство, такого потім виявивши (як відкриється утаєне), відлучити від божественної служби”.

Це правило 4-те відноситься вже до групи правил, що мають своїм предметом **справи церковної дисципліни і церковного суду над порушниками дисципліни**. Сюди відносяться ще правила 5, 6 і 7 Віленського собору. Правилom 5-им „про непослушників” забороняється єпископам приймати духовних осіб з другої єпархії без представлення ними відпускного листа чи грамоти від єпископа тої єпархії, в якій перед тим особи ті проходили своє служення. Бо ж непослушники церковних законів і в ті часи, як і у нас тепер, попадаючи під неблагословення чи заборону свого єпископа, відходили до „інш єпископій” і там священствували і благословення приймали. Правило встановлює також правну силу відпускної грамоти єпископа впродовж місяця від дати її видавання. Представлену духовною особою відпускну грамоту єпископ перховує у себе, а коли „тому священнику не сподобається в його преділі жити, тоді вже той єпископ має відпускну грамоту **свою** йому дати до іншої єпархії”.

6-им правилом Віленський собор 1509 р. безумовно заборонив всім в дівцям, священикам і дияконам мирським (розуміється біле духовенство) священнослуження по всіх єпархіях Київської митрополії; коли ж би який єпископ порушив цю соборну постанову, то сам митрополит своєю владою „такового єпископа мошне маєт от престола ізврещи“, має право позбавити і катедри і сана. Коли ж „митрополит цю нашу постанову переступить, ми всі єпископи, зібравшись соборно, його маємо за це позбавити сану“. Видно, що така сувора заборона священнослуження священикам і дияконам в дівцям, сполучена з не менш суворим ригором на єпископів і митрополита за недотримання цього правила 6-го собору, викликана була поважними обставинами тогочасного церковного життя, великими розмірами „соблазну“ в народі від неморального життя овдовілих з духовенства. І тому собор узасаднює це правило канонами церковними та практикою церкви Константинопольської: „Якоже і нині вселенська велика Константинопольська церква держить: всі там суці священики, не маючи жен, не священствують, або вступають в чернечий стан і тоді священствують; якщо ж ні, то до простої чаді причитаються. Також і по других країнах нашого православного християнства содержать. Ми ж не знаємо, звідкіля ця гнилизна і сморід у нас знайшлись“... „Простець, згрішивши, за свою тільки душу дасть відповідь Богові, а священик, згрішивши, многих соблазнить людей“.

Правилом 7-им Віленський собор встановляє, щоб священиків та ігуменів єпископи не позбавляли становищ без доказаних причин на те. Коли священик безчиною поводитись, божественну службу не відправляє по уставу, то такого священика, відібравши від нього церкву, єпископ часово забороняє в священнослуженні. Якщо ж він не перестане „творити такі безчинства“, то єпископ не сам вже, а „соборне з крилосом“, по церковному суду, позбавляють „безчинника“ сану.

В правилах від 8 по 11 собор вступає в боротьбу з **непорядками і зловживаннями**, які появились в Українській Церкві в зв'язку з **„правом подавання“ парафіяльних церков князями і панами-патронами**. Собор так нормував відносини поміж церковною владою, священиками „князьськими і панськими“ і „патронами“: 1) священик, який дістає лист на служіння в церкві, що знаходиться в „подаванні“, не може бути до самої смерті усунений від служіння там самим патроном, без відома святительського; 2) видалення священика за переступства може бути тільки по єпископському суду, з участю єпархіального клироса, а не по суду патрона; 3) коли патрон видаляє священика без відома єпископа, то до тієї церкви єпископ другого священика не дає, аж поки церковно-судним „обиском“ не в'ясяниться, чи був священик винний; 4) коли патрон не представляє кандидата до церкви, яка є в його „подаванні“, впродовж трьох місяців, то єпископ призначає священика до тієї церкви без рекомендації патрона, „для хвали

Божої і відправи віри православних християн живих і мертвих"; 5) вибрані патроном священники, коли по його наказу, а без благословення архиєрейського, почнуть в тій церкві священствувати, позбавляються по правилах сану. Врешті, коли який князь чи боярин, не зиславши правом, по суду, а свавільно захопить церковний маєток чи що інше церковне, то єпархіальний єпископ листом до нього з благословенням просить повернути захоплене. Колиж листа і благословення не послухає, то єпископ посилає йому церковне відлучення; якщо ж цього єпископського відлучення не послухає, тоді має бути відлучений від Церкви собором єпископів.

Ченцям заборонив собор переходити з монастиря до монастиря без волі ігумена і без відпускнуго листа від нього (Прав. 12). Мирянам собор забороняє (прав. 13) мати в себе збірники церковних правил („Кормчу книгу”), мотивуючи заборону тим, що „мирські люди, маючи ці правила, в де-яких справах закон зневажують, пастирів своїх не слухаються, самі собі закон бувають”.

Єпископам, що ухиляються від участі в обласних соборах, пабіраючи мирських справ та ними відмовляючись, собор наказує (прав. 14) „без всякого прекословія” на собори являтися, хіба що дійсно перешкодою будуть важливі які причини; ряд інших дисциплінарних питань, зв'язаних з сучасним в церковному житті „развращенієм”, собор доручив розсудливості, керуючись „божественних отців переданням”, єпархіальних єпископів на місцях.

На закінчення Віленський собор 1509 р. виніс постанову (прав. 15) про обов'язковість прийнятих правил для всіх єпископів Української Церкви, не тільки учасників цього собору, але й їх наступників у майбутніх часах, під загрозою, в разі нерадіння і переступства правил, що мають бути позбавлені такі свого сану. Засобом для боротьби з порушниками соборних правил з світського стану собор вказав скликання обласного собору і звернення від імені собору до короля з проською про захист Православної Церкви від порушників її прав і законів.

Як бачимо з „Діянь” Віленського церковного собору 1509 р., для тодішнього ієрархічного проводу нашої Церкви вже на початку XVI віку були ясні великі недостачі в церковному управлінні, загрозливі відступлення від канонів Церкви, велике зло „права подавання” і т. д. І вже на початку XVI в., в повній згоді з церковним законодавством Вселенської Православної Церкви, **соборно** виробляються міроприємства, щоб лікувати хвороби, які почали роз'їдати організм Української Православної Церкви. Віленський собор, скликаний ревним архиєпископом, митрополитом Йосифом II Солтаном, своїми постановами свідчить про високу його свідомість сучасних потреб і бід Церкви, однак цим властиво, мабуть, і обмежується його історичне значення. Бо ж на саме церковне життя він не вплинув так, як належало б: зловживання в Церкві, зв'язані з роздачею „столиць і хлібів духовних”,

як ми вже раніш бачили, не зменшувались, а далі зростали впродовж XVI віку, зростало і „развращеніє” від того в церковному житті, і тяжко було цьому зарадити, коли в цих зловживаннях перед вела сама державна влада.

В часах управління Церквою митрополитом Йосифом Солтаном було ще два обласних собори про „справи церковні”, в рр. 1510 і 1514, але про них не дійшло до нас докладних відомостей. Про собор 1510 р. довідуємось (з грамоти митрополита Супрасльському монастирю від 5 лютого 1510 р. написаної), що він був, як помічено в ній, „у Вільні на соборі”. З грамоти тієї видно, що на цьому соборі, крім митрополита і єпископів Смоленського, Володимирського і Пінського со „архимандритами і чесним клиром”, був екзарх царгородського патріярха „священіоінок Філіппос”. На соборі, очевидно, між другими постановами, що не дійшли до нас, були встановлені права Супрасльського монастиря, про які й говориться в названій грамоті. Головним предметом занять собору 1514 року була, як думають, канонізація преподобного Єлісея Лавришевського.

2. Маловідомі обласні собори в часі після митрополита Йосифа Солтана і до 80-их рр. XVI в.

При митрополиті Макарії II був обласний собор 22 лютого 1540 р. в Новогрудку. Про цей собор відомо, що на ньому встановлені були відносини єпископа Львівського до митрополита Київського. Потреба в цьому акті виникала з того, що Галицько-Львівська єпархія майже 150 років не мала єпископа, була відірвана від свого православного митрополита, а року 1539 катедра її була відновлена висвяченням в єпископи Макарія Тучапського, про що ми розповіли в попередньому розділі. Отже унормування канонічних відносин поміж відновленою православною єпископією (колишньою галицькою митрополією) і Київським митрополитом переведено було урочисто на соборі в Новогрудку. Єпископ Львівський Макарій Тучапський прочитав на соборі присягну грамоту, яка собором була стверджена. Грамота містила в собі приречення єпископа Львівського від себе й за своїх на катедрі заступників керуватися в справах церковного управління правилами й переданнями свв. апостолів і свв. отців та бути під благословенням і наукою митрополита Київського; єпархії ж „у свою власть не превлащати”, то значить, від Київської митрополії не відокремлювати; половину архиєрейських своїх прибутків відсилати Київському митрополитові. Такого роду присяга була, видно, подиктована тими обставинами, що польські королі, від часу окупації Галичини Польщею, стреміли до відокремлення її в церковному відношенні від Київської митрополії, підпорядкувавши навіть її Львівському латинському архиєпископові; останній і тепер ще не хотів уступитися та боровся за свою владу над православними в Львівській єпархії. Заслуговує відмітки, що на

Новогрудському соборі 1540 р., крім митрополита і 4-х єпископів, були світські: князь Юрій Олелькович-Слуцький, пан Олександр Ходкевич, староста Берестейський, пан Іван Горностей, воевода Троцький, і ще одна знатна особа, не названа по імені.

З королівських грамот Сигизмунда I р. 1546 і Сигизмунда II р. 1588, в яких сповіщається про призначення православних обласних соборів першого р. 1546 у Вільні, на день Вознесіння Господнього, а другого р. 1588 у Вільні ж на першій неділі Великого посту, видно, що собори про справи церковні й дали бували, але жодних даних про них не збереглося. З грамоти Сигизмунда I видно, що ініціатива скликання собору в році 1546 вийшла від короля, який „від багатьох князів і панів почув про непорядки і несправності між духовенством грецького закону та й між князями, панами і простими людьми, і що єпископи постувають не по правилах свв. отець”; собор і мав би вчинити „позов”, суд переводити над порушниками церковних законів. Чи відбувся собор, і що на ньому було постановлено, не відомо.

Ініціатива скликання собору 1588 р. вийшла від митрополита Сильвестра Белькевича; король, на його просьбу, своїми листами сповістив про собор єпископів, архимандритів і друге вище духовенство („предложених духовного сану”); при цьому король висловив побажання, щоб на соборі, що скликається „старанням митрополита для постановлення віри і закону християнського”, все скінчилося добре згідно з Словом і наказами Божиими. Інших відомостей про цей собор також не маємо.

3. Обласні церковні собори 80-их рр. XVI в. в присутності і під проводом патріярха Царгородського Єремії II.

Царгородський патріярх Єремія II був першим царгородським патріярхом, який навістив Українську Православну Церкву за увесь час підпорядкування її, як Київської митрополії, від часів князя Володимира Великого, патріярхії Царгородській. І на цей раз властивою ціллю подорожі патріярха Єремії II була Москва, куди він їхав за милостинею для відновлення розграбованої турками в Царгороді патріярхії в часі, як Єремія II був на засланні. В Москві патріярх пробув з рік; в час його перебування там було утворено з Московської митрополії Московський патріярхат, постанову про яке утворення і згоду східних патріярхів привіз з собою патріярх Єремія. Було запропоновано самому патріярху Єремії II обняти патріяршу катедру в Москві, але він відмовився, не вважаючи за добре покидати свою паству в стражданнях під турками. 23 січня 1589 р., при участі патріярха Єремії, відбулось поставлення в Москві першого патріярха Московського Іова.

Повертаючись літом 1589 р. з Москви, патріярх Єремія затримався довше на Литві й Україні, ніж в 1588 р., коли він поспішав до Москви. В часі його перебування відбулися **собори у Вільні, Супрасльському монастирі, Бересті і Тарнополі**. Ці собори були

виразами церковно-адміністративно-судової діяльності патріярха Єремії II, як Кіріярха Української Православної Церкви --- Київської митрополії. Але ж Єремія II не з власної ініціативи розпочав свою церковно-ієрархічну чинність в Українській Церкві, а внаслідок посиленних просьб про це представників православної людности, бо ж непорядки в Церкві в останні роки правління в Польщі короля Стефана Баторія прийняли такі застрашуючі розміри, що треба було рішучих і невідкладних міроприємств. За посередництвом князів Константина Константиновича Острозького, Федора і Василя Скумнів-Тишкевичів і других „панів рад“, Стефан Баторій 7 липня 1589 р. видав привілей на ім'я патріярха Єремії, „даби у всьому єпископи з митрополитом і зо всім духовенством його, як пастиря свого, слухали, і порядків і справ всяких, через нього поставлених згідно з старими правами, були послуханими“.

На Віленському соборі в липні 1589 р., на якому при патріярхові були „архиепископ, єпископи і весь причт церковний“, було постановлено найперше для оздоровлення церковного життя позбавити священного сану усіх двоєженців і троєженців, про яку постанову й була видана патріярша грамота від 21 липня 1589 р. Грамота одночасно загрожує церковними карами тим єпископам, які затягли б в своїх єпархіях священнослужителів-двоєженців і троєженців. Як багато було таких священнослужителів, видно з пізнішої, року 1600, публікації Львівського братства, де написано: „В духовному стані намножились непорядки при худому пастирстві Київського і Галицького митрополита Онисифора Дівочки, двоєженця і чоловіка віри сумнівної. Він дозволив єпископам бути двоєженцями, а іншим єпископам жити з жінками, не дивлячись на чернечі обітницї, і намножив кілька тисяч полів двоєженців і троєженців, яких підозрівали в різних злочинах“.

Під постанову собору про видалення з церковної ієрархії і клиру, згідно з канонами Православної Церкви, усіх двоєженців і троєженців піднав найперше сам Київський митрополит Онисифор Дівочка, двоєженець. Правда, в історичній літературі зустрічаємо думку, що митр. Онисифор Дівочка сам залишив катедру, не будучи її позбавлений; підставою такого погляду служить те, що в грамотах Стефана Баторія з 27 липня 1589 р. до всіх горожан польсько-литовської держави і до нового митрополита Михайла Рогози нічого не говориться про низложення Онисифора Дівочки, а тільки про „запустіння“ Київської митрополії „от митрополита Онисифора“ (проф. Коялович). Але ж сучасні свідоцтва, як, напр., автора „Перестороги“, твердо говорять, що „Святійший патріярх, видячи митрополита Київського Онисифора двоєженця, з престола зложив“. Також Львівське братство писало: „Все-ленський патріярх отець Єремія, будучи у Вільні, митрополита низложив“. В „Пересторозі“ говориться й про те, що низложення Онисифора було довершене „соборне“, чому й декрет про ни-

зложення був підписаний не тільки патріархом Єремією, а й українськими єпископами. Одночасно з позбавленням катедри митр. Онисифора був поставлений на митрополита Київського Михайл Рогоза, якому король видав грамоту на митрополичу катедру з датою 27 липня 1589 р.

На Віленському соборі патріархові були „донесені відомості от многих” про безчинства зайзжого чужоземного духовенства, і Віленський собор 1589 р. постановив не допускати і забороняти на території Київської митрополії всякого роду адміністративну і літургічну діяльність чужоземним ієрархам і духовенству, які являлись на Україну, Білорусь, Литву зі сходу, з областей усіх чотирьох патріархатів, і, не будучи ніким уповноважені (властиво таке уповноваження могло бути тільки від царгородського патріярха), починали тут, називаючи себе „митрополитами, архієпископами, єпископами, архимандритами” і т. п., літургісати, розпорядження давати, „одних благословляючи, а других навіть відлучаючи й анафематствуючи”. . . Ілюстрацією до вище наведеної **постанови** являється саме справа, що була предметом занять Супрасльського собору 3-4 серпня 1589 р. По дорозі з Вільни до Берестя патріярх навістив Супрасльський монастир, де й відбувся цей судний собор над архимандритом монастиря цього Тимофієм Злобою. Р. 1582 прибув до Супрасльського монастиря архієпископ Охридський Гавриїл, який титулував себе патріярхом першої Юстиніани, Болгарії, Сербії, Молдавії і т. інше; Гавриїл не тільки літургісав тут, але й видав на ім'я ктиторів монастиря Ходкевичів грамоту, в якій повідомляв їх, що він, по дарованій йому зверху владі, благословив архимандрита Тимофія Злобу, настоятеля монастиря, як „чоловіка почитного і святого”, носити святительську шапку чи митру. Собор, з участю патріярха, перевівши суд над цим архимандритом по обвинувачуванню його в забинстві людини, знайшов винним у цьому злочинстві і позбавив його сану, поставивши на місце настоятеля іншого.

На соборі патріярха з митрополитом Рогозою і єпископами Володимирським, Луцьким, Пінським, Холмським, Львівським, що відбувся в Бересті 6 серпня 1589 р., було вибрано і поставлено на становище патріяршого екзарха в Українській Церкві єпископа Луцького Кирила Терлецького, про що й видано було дві соборні грамоти. В кінці жовтня і в першій половині листопада 1589 р. відбувся останній собор з участю патріярха Єремії II. Собор називається Тарнопільсько-Кам'янецьким, бо розпочався він в Тарнополі, а скінчився, і ухвали його були підписані в Кам'янці-Подільському. В Тарнополі, проводжаючи патріярха, з'їхались митрополит Рогоза і п'ять українських єпископів, що були й на соборі в Бересті. Патріярх присвятив цей собор судовій справі поміж Львівським єпископом Гедеоном Балабаном і Львівським братством, яке увесь час подорожі патріярха домагалось рішення спору його з єпископом, а патріярх відкладав, доки сам не побуває

у Львові. На чолі делегації уповноважених від Львівського братства на захист інтересів братства був вчений братський дидакал Кирил Трапквіліон, який свою промову на соборі, в обороні братської справи, виголосив грецькою мовою.

Соборне рішення було по стороні Львівського братства, а не єпископа Гедсона. Собор рішив, що Львівське братство, як ставропігіяльне, не підлягає владі Львівського владыки, має право керувати Онуфрієвським монастирем, незалежним від влади місцевого єпископа, має право обрання священників до своєї церкви, як і їх усунення, виключає з свого складу недостойних членів, утримує школу й друкарню та зобов'язане допомагати біднішим учням своєї школи. Соборне рішення було підписане 13 листопада 1589 р. патріархом, митрополитом і всіма єпископами. Тоді ж була видана Львівському братству патріарша грамота, якою підтверджувались всі права братства і його статут; анафемою погрожувалось особам, які посягали б на права Львівського братства.

4. Обласні собори 90-их років XVI в. перед унією 1596 р.

В 90-их роках XVI віку найбільше було соборів в нашій Церкві, чергових і надзвичайних, відкритих і т. зв. „покутних” або глумних. Історики Церкви вказують, що на розвиток соборної діяльності в цей час вплинув приклад соборного рішення церковних справ в приїзд патріарха Єремії II, який нараджувався в справах з митрополитом, єпископами і духовенством на соборах у Вільні, Бересті, Тарнополі, а своїми грамотами і соборними рішеннями поставив на чергу для чимало питань сучасного церковного життя. Коли прийняти під увагу, що до приїзду патріарха, впродовж яких 30-ти років (від 1558 р.), нема відомостей про скликання соборів, то дійсно треба признати, що приїзд патріарха, позбавлення при ньому на соборі митрополітчої катедри Онисифора Дівочки, ряд інших мір, прийнятих для оздоровлення церковного життя, сприяли пробудженню, оживленню, піднесенню в житті Церкви.

Першим собором, після від'їзду патріарха, був на початку 1590 р. **собор єпископів в Белзі**. Від Белзького собору збереглась грамота, з якої видно тільки те, що на соборі були деякі єпископи, без митрополита, що вони ухвалили, аби обласні собори скликувались щороку в Белзі. Учасник собору єпископ Гедсон Балабан свідчить, що було також ухвалено скаржитися королеві на вмішування мирян в справи церковного управління. Деякі з церковних істориків гадають, що на соборі в Белзі була складена єпископами перша унійна грамота про підпорядкування Української Церкви Римові. Взагалі видно, що цей собор був **опозиційним** тому напрямку, підтриманому патріархом Єремією II, який зв'язаний був з посиленням голосу світських людей в житті й управлінні Церкви.

Берестейський собор 1590 року, очолений митрополитом Ми-

хайлом Рогозою, мав в складі його учасників п'ять єпископів, багато духовенства і „многих зацних світського стану“, як зазначає соборна грамота. Цей собор був відповіддю Церкви на заклики патріарха до переведення церковних реформ, бо в „Діяннях" його так говориться про мотиви його скликання: „На Церкву святу східню гноблення, часті гоніння, переслідування велике, тягарі незвичайні й нігди нечувані від різних станів находять, а поміж духовенством великі непорядки, посеред деяких наших християн розпуста, незгода, непослух, безчинства і по многих місцях виявляється зменшення хвали Божої“...

В свідомості великого значення соборів для розвитку церковного життя й для оборони прав Церкви та побороювання всякого неладу й свавільства, які вели це життя до страшного занепаду, собор 1590 р. прийняв дуже важливу ухвалу про **скликання обласних щорічних соборів в Українській Церкві**. З цієї постанови бачимо, що 1) обласні, цілої митрополії, собори мали бути кожного року на день Різдва Іоана Предтечі (7 липня) в м. Бересті; 2) участь в соборі обов'язкова була для всього єпископату; з єпископами мали обов'язок з'являтися на собор всі архимандрити, ігумени монастирів і протопопи єпархії. Що торкається рядового духовенства, то з нього єпископ мав кожного року привозити з собою на собор більш „в письмі Божому научених“, більш освічених, за власним вибором; 3) в разі неявки на собор єпископа, архимандрита, ігумена або протопопа, без важливої причини, що оправдувала б неявку, особи, які не являться, платять в перший раз неявки грошову кару на „річ нашу посполиту духовну“; при неявці ж і на другий рік, без важливої причини, винний того „має бути без милосердя скинений з свого достоїнства“. Предметом занять соборів мало бути усунення непорядків в церковнім житті та ведення справ духовних по „стародавньому доброму порядку“, обговорення і рішення питань про „школи, науки, шпиталі та про всі інші справи святі пoboжні по всіх наших єпископіях“.

Відносно непорядків в єпархіяльному управлінні собор повторив правила Віленського собору 1509 р. про невтручання єпископів в життя й діла не їхніх єпархій, а духовенства в життя не їхніх парафій, забороняючи єпископам посвящати й ставити в чужі єпархії духовних осіб, церкви святити, антиміси давати, приймати без відпускних грамот, а духовенству - на „потреби їздити, вінчати, хрестити і жодних справ дійсвовати в чужих парафіях". Видно, що в кінці XVI віку церковне життя на місцях боліло тими ж недостатками, що й на початку цього віку. З церковно-побутової практики собор засудив святкування кожної п'ятниці в тиждні: „Також і п'ятницю святкують без роботи; подобає християнам п'ятницю постити, а робити увесь день, неділю ж працюючи святити і всі празники Господські і угодників Божих,

все по уставу церковному, по святых апостол і святых отець переданню творити”.

Бореться собор і **зо зловживаннями „права подавання”**. Так, собор постановив „не дозволяти простим людям держати і вживати святих монастирів”. Під „простими людьми” розуміються тут світські особи, які, одержавши від короля пожалування монастирем, як „хлібом духовним”, управляли й користали з маєтків монастирських, не постригаючись в ченці, залишаючись світськими. Другою постановою було наказано єпископам привезти на собор обласний наступного 1591 р. усі документальні грамоти, що торкаються маєткових і других прав Церкви. Собор мав ознайомитись зо змістом грамот та обміркувати способи їх збереження. Остання турбота виникла з того, що вороги Православної Церкви, а також аматори майна церковного, почали нищити по церквах усякого роду дарственні фундушеві записи майна на церкви й монастирі, в цілях захоплення й привласнення тих маєтків.

Заслугує врешті уваги постанова собору по жалобі Львівського братства на єпископа Гедеона Балабана. Братство скаржилось на самоправство єпископа, з доручення якого, брати єпископа зробили напад на монастир св. Онуфрія, що знаходився у володінні братства. Собор підтвердив постанову Тарнопольського собору відносно монастиря, а рівно ж і відносно непідлеглости Львівського братства єпархіяльному єпископові; отже ухвала собору була в дусі заряджень патріярха Єремії II і **супроти тенденцій Белзького собору єпископів**.

Черговий обласний собор Української Церкви року 1591 в Бересті своїми постановами охопив всі найважливіші питання устрою й управління нашої Церкви, що їх ставила перед собором сучасна йому дійсність. Очищення складу ієрархії й духовенства від недостойних елементів та піднесення релігійно-морального рівня клиру продовжувало бути гострим питанням тогочасного церковного життя. Право королівського подавання хлібів духовних, таке ж право панів-патронів, різного роду симонія, купівля-продаж церковних становищ, тими самими, хто займав ті становища, купівля-продаж самих парафіяльних церков, а з ними й прав на посади в них, „перельоти” з одного становища на друге з мотивів матеріяльного та гоноролюбного характеру, — все це деморалізувало клир і руйнувало канонічний порядок заміщення катедр і становищ, вироблюваний віками в цілях гарантії, щоб на церковних становищах були люди достойні пастирства й здібні бути пастирями.

В постановах Берестейського собору 1591 р. (правила 1, 2, 8, 15) знаходимо домагання відновлення порядку поставлення єпископів через вибори на елекційних соборах і порядку виборів священиків на парафії парафіянами, з затвердженням єпархіальним архиєреєм обраного кандидата. Правда, соборові доводилось в цих питаннях дещо поступатися нормами канонічного

православного права, з огляду на місцеві цивільно-правові норми, що виникли на ґрунті не однакових прав в польській державі різних станів суспільства. Торкалось це власне справи обсаджень єпископських і митрополичої катедри. Круг кандидатів на владичні достоїнства, митрополита і єпископів, був обмежений людьми шляхетського походження. Це право стверджене було привілеями, даними Київській і Волинській шляхті на Люблинському сеймі 1569 р. і внесеними в „*Volumina legum*”. Знову постановлено було „давати людей шляхетського стану” в архимандрити і владички грецької віри конституцією коронаційного сейму 1576 р., про що просили, між іншим, на сеймі посланці Волинської землі. Канони Православної Церкви не знають обмежень кандидатури на єпископство тою чи іншою приналежністю чи походженням соціального або класового характеру. Переважними кандидатами в єпископи звичайно, особливо з часів Трульського собору 692 р., були духовні особи з-посеред чернцтва, відомі з свого побожного життя, освіти, церковної діяльності і т. д. Рахуючись, однак, з названими вище привілеями, собор 1591 р. проводить думку про перевагу при виборах в єпископи світських осіб як кандидатів (очевидно з православної шляхти), додаючи, що посеред „духовного стану” **також** можна шукати кандидатів на єпископські катедри. Крім того, собор 1591 р. хоче ослабити зло шляхетських привілеїв на заміщення єпископських катедр (впродовж XVI в. це зло досить виявилось), постановляючи, що з шляхтичів-кандидатів на єпископство належить брати переважно вдівців та нежонатих, людей побожних і високо-моральних.

Як видно, однак, з постанови обласного собору 1594 р., ухвалена цього собору 1591 р. про відновлення способу заміщення єпископських і митрополичої катедр через обрання на обласних елекційних соборах **не була прийнята королівською владою** і не увійшла через те в практику сучасного церковного життя. Бо ж собор 1594 р. постановив домагатися королівського дозволу на право єпископів брати участь в повітових сеймиках при виборах ними кандидатів на єпископство. Значить, **вибори кандидатів на єпископську катедру переводились на сеймиках, в яких брала участь тільки шляхта, без участі навіть єпископів (коли не були вони з шляхти) і взагалі представників „духовного стану”**. Вибори кандидата на повітовому сеймику представлялись на затвердження короля в порядку „права подавання хлібів духовних”.

Ряд соборних постанов Берестейського собору 1591 р. (правила: 3-5, 10-12, 16-18, 20) відносно устрою й управління помісно-церковного, єпархіального, парафіяльного й монастирського відповідала потребам та інтересам тодішнього життя нашої Церкви. В цих постановах ясно проходить найперше **ідея вишости обласного собору, як органу влади в помісній церкві**. Бачимо це з постанови про взаємовідносини канонічної влади патріярха і собору, в якій проведена думка, що патріярше рішення судових справ

Церкви, винесене **без соборного розгляду** тих справ, є недійсне. Бачимо також і з постанови, в якій освітлюється ролі собору у відношенні до місцевої державної влади, а саме — постанови собору, по згоді на них державної влади, **мали б ставати державними законодавчими актами**. Судові функції обласного собору встановлюються, як функції **апеляційної інстанції в церковних судових справах**, на засадах вищої справедливості і повної уваги собору до потреб і прав нижчого духовенства і мирян, як рівно ж до потреб і прав церковних братств. Становище церковно-ієрархічної особи, яке заслуговує на цілковиту пошану в порядку ієрархічних степенів, не може, на домок собору, оправдувати одначе церковно-адміністративної сваволі, захистом від якої й являється право зобіжжених на апеляцію до собору в установленому церковно-судовому порядку.

Собор старався також унормувати взаємовідносини поміж єпископатом і братствами, встановлюючи канонічну залежність ставропігійних братств від митрополита, як екзарха патріярха, не ставропігійних — від місцевого єпархіального архиєрея. Відносно парафіяльного життя й монастирів знов прийнято було постанови, якими обмежувалась влада патронів щодо заміщення церковних становищ. Постановами 13, 14, 6-7, 9 і 19 собор освітлював питання церковного вчителства, видання церковних книг, ведення братських шкіл, звершення тайнств і обрядів.

Про пастуший черговий обласний собор, який **відбувся в р. 1593**, дуже мало збереглося історичних даних. Відомо, що на цьому соборі мала б бути обговорювана, з ініціативи князя К. К. Острозького, справа унії з Римом, але не була вона предметом занять собору, про що буде мова в іншому розділі. Відомо також, що на цьому соборі, як і на попередніх в тому ж Бересті, була, між другими справами, судова справа єпископа Гедеона Балабана, який добився від короля признання канонічної влади над церковними братствами в його єпархії, всупереч постановам попередніх соборів. Сам єпископ Гедеон Балабан на собор не явився, і собор 28 червня 1593 року осудив його заочно на часову заборону в священнослуженні.

Перед черговим обласним **собором в Бересті року 1594** були значно вже поширені всякого роду чутки про унійні заміри церковної ієрархії. Братства писали про ці заміри до Царгороду, а Львівське братство скаржилось патріярхові й на самоправства у відношенні до Братства єпископа Гедеона Балабана. Патріярх, у відповідь на ці повідомлення і скарги, прислав дві грамоти. В одній він вимагав низложенья єпископа Гедеона, в другій засуджував на часову заборону самого митрополита Михайла Рогозу, ставлячи у вину йому недбалість до митрополиччих його в Церкві обов'язків. При таких хвилюючих чутках і піднесеному настрої в церковно-громадському житті скликання обласного собору викликало великий інтерес, особливо з боку церковних братств.

На цей собор 1594 р. з'їхалось багато представників світських від православних братств, що вказує і на зріст в тому часі братств в Українській Церкві. Як свідчить соборна грамота, були представники від Львівського, Віленського, Берестейського, Красноставського, Городецького, Галицького, Більського братств і „многих, сказано, інших"... Немало прибуло й архимандритів, протопопів і „многа прочих священницького і шочеського причту". Зібравшись у великій кількості, собор ставив своїм завданням широке задоволення „потреб Христової Церкви належачих", але ж зайшла несподівана перешкода до соборової праці. Річ в тім, що в попередньому 1593 р. принята була сеймова конституція, якою заборонялись в державі з'їзди і собори в час відсутності на території держави короля. А король Сигизмунд III в червні 1594 р. знаходився в Швеції. Митрополит Рогоза, скликаючи грамотами собор на 21 червня (згідно з постановою собору 1590 р.) 1594 р., був „в надії щасливого приїхання до того часу його королівської милости". Король же „прибути не рачив"; тому на собор не прибули єпископи, крім місцевого Володимиро-Берестейського єпископа Іпатія і Кирила Терлецького, єпископа Луцького, який перший вказав на незаконність собору перед початком його засідань; потім отримано було листа з пригадуванням сеймової конституції 1593 року і від Гнізненського католицького примаса-арцибіскупна. Отже собор мусів припинити свої справи, крім судових, бо сеймова конституція 1593 р. не забороняла розгляд судових справ в час відсутності короля. Судовою справою на цьому соборі знов була справа Львівського єпископа Гedeона з Львівським і Рогатинським братствами. Собор засудив єпископа Гedeона за вперте порушення прав братства на „низложення з катедри", але єпископ Гedeон, довідавшись про цей декрет собору, опротестував його перед державною владою, мотивуючи протест тим, що собора не могло бути у відсутності в межах держави короля. З огляду на цей протест, митрополит Рогоза скликав у вересні 1594 р., в катедральному своєму місті Новогрудку, надзвичайний судовий собор, коли король Сигизмунд III вже повернувся з Швеції.

Цей **Новогрудський собор 28 вересня 1594 р.** в складі самого митрополита, єпископів Кирила Терлецького і Іпатія Потія, а рівнож „благочесних архимандритів, ігуменів, протопопів і побожних свіденників та всього причету церковного", підтвердив рішення Берестейського собору від 1 липня про низложення єпископа Гedeона Балабана на степені „простого ченця". Але ж єпископ Гedeон і проти цього рішення собору Новогрудського протестував в світському державному суді, а в лютому 1595 р. митрополит Михайл Рогоза відновив єпископа Гedeона в його правах.

Про собори „покутні", на яких підготовлялась унія, як і про собори відкриті, зв'язані вже з унією, як справою рішеною, тіл-

ки формально не проголошеною, маємо говорити в розділі про Берестейську унію 1596 року.

Обласні собори про справи церковні в Берестю в 90-их роках XVI в. перед унією 1596 року безумовно свідчать про зріст ідеї й почуття соборності в житті Церкви. Участь світського елементу в соборних діяннях все зростає, видно, в кількості діячів і в активності їх. Не треба забувати, що офіційні акти з діянь тих соборів, що їх до того ж мало заховалось до наших часів, далеко не можуть передати усього значення тих соборів для тодішнього церковного життя, як і в наші часи сухі протоколи з'їздів, зібрань, соборів часто не віддають самої суті життя, його істотних настроїв і прагнень, різних течій, взаємовідносин груп і т. п. Можна з повними підставами твердити, що православний собор протиунійний 1596 року, про який буде мова далі, **основу свою мав в попередніх соборах Берестейських 90-х років**. Це були передунійні роки і передунійні собори, під час яких нарастала сила противу унії, але й унійні прямування користали з зустріч на обласних відкритих соборах для обговорення унійної справи, помимо підготовки унії єпископами на їхніх т. зв. „покутних” соборах.

5. Єпархіяльні собори про „справи церковні” в XVI в.

За свідцтвом документальних даних, можна сказати, що традиція скликання єпархіяльних соборів про „справи церковні”, названих „єрейськими”, чи пастирськими, пізніше з латинського — „діоцезіальними” соборами, ніколи не переривалась. Могла бути недбалість по окремих єпархіях щодо регулярності щорічного переведення цих соборів та акуратності відвідування їх священниками, — це залежало вже від енергії й ревності до архи-пастирської праці окремих українських єпархіяльних владик, але звичай скликувати духовенство на чергові пастирські собори щороку в першу неділю Великого посту („Неділя Православія”), про який знаємо з першої доби історії нашої Церкви, — ніколи не завмірав, а тому ці чергові єпархіяльні собори про справи церковні істориками уважаються за найдавніший і найбільш постійний рід церковних соборів в практиці Української Православної Церкви. Збирались ці єпархіяльні собори „на ісправленіє церковних вешей” і для прийняття духовенством від свого архиерея „істинного розуму”, по вислову старих пам'яток, тобто поучення щодо виконання пастирських обов'язків. Ці поучення часто мали форму архи-пастирського послання до духовенства; більш видатні з них попадали в письменні пам'ятники, найбільше вносились до „Кормчих”, вже без імені їх авторів, і служили зразком для подібного роду поучень і інструкцій для духовенства. В одній українській Кормчій XVI в. знаходиться така наука „на „собрание священническое, науки ісправленій духовних” і починається сло-

вами: „Слишите, єрейський преподобний изборе (соборе), к вам мое слово”...

Єпархіяльні єпископи на цих соборах ближче знайомились з духовенством, перевіряли, кого не знали, оскільки здатні вони до свого служення; перевірялись іноді ставлені грамоти, бо ж немало було випадків, як про це згадувалось вище, літургичних чинностей, в тім і висвячень, заїзжих східніх архиєреїв, а іноді діставали свячення українські священники поза межами Київської митрополії, напр., у Волощині. Бував перегляд і св. антимінсів – „чийого вони посвячення”. Мали ці собори й літургичне значення, торкаючись питань і сумнівів у богослужбовій і церковно-обрядовій практиці. В церковно-господарчому відношенні до цих соборів пристосовувалась перевірка зборів, встановлених з духовенства, на утримання єпархіяльного архиєрея і єпархіяльного управління. Без сумніву, що й більш-менш гострі питання церковної сучасності могли обмірковуватися в час цих соборів, але у важливих випадках не очікувано бувало щорічного єпархіяльного собору в „соборну” неділю Великого посту, а скликувались **надзвичайні єпархіяльні собори**.

З таких надзвичайних єпархіяльних соборів відомий в XVI в. **Львівський собор**, скликаний в р. 1539 новопоставленим єпископом Макарієм Тучапським, по відновленні Галицько-Львівської катедри й єпархії. Крім Львівського єпископа Макарія, в соборі взяли участь – владика Перемиський Арсеній, пресвітери Львівських восьми церков та „інші де-котрі особи” духовні та світські. Собор засідав у львівській церкві св. Юрія. Предметом діяльності собора було впорядкування церковного життя відновленої єпархії, зокрема зорганізування єпархіяльного клироса для єпархіяльного управління. Собор встановив адміністративні і господарчі права клироса. З огляду на „велике поповське убожество” у Львові при відновленні зруйнованої попередніми чужими „намісниками” єпархії, собор докладно встановив доходи клирошан при посвяченні церков, поставленні священнослужителів, відправі сорокоуств, в церковному суді. В час відсутності єпископа, по смерті його і до вибору наступника, клирос (або „крилос”) правив єпархією „з пани земляни закону Грецького” і вводив в управління єпархією нареченого єпископа. Постанови цього собору були стверджені потім митрополитом і королем, а підтверджені кількакратно і наступними митрополитами і обласними соборами і королями, навіть аж близько через сто років королем Володиславом в 1643 р. З грамоти про священнослужителів-двоєженців, виданої у Львові в січні 1586 року бувшим тут патріархом антиохійським Іоакимом, видно, що наперед відбувся на предмет цієї грамоти собор у Львові при участі патріярха, клириків і старших („архонти” в громаді) від народу.

Надзвичайний єпархіяльний собор Володимиро-Берестейської єпархії був у Бересті 28 січня 1594 р., скликаний єпархіяльним

єпископом Іпатієм Потієм з приводу поширення в єпархії самочинних шлюбних розводів, які переводили, за словами соборної грамоти, „протопопи і попи”. Собор заборонив і засудив ці самочинні акти, признавши право давати шлюбні розводи тільки за єпископом „з канцитулою і крилошанами”; порушникам цієї постанови собор загрозив церковною клятвою з „ізверженням з стану священницького”. Ця соборно-єпархіальна постанова грамотою була подана до відому не тільки духовенства, а і „всім християнам”.

РОЗД. IV. ПРАВОСЛАВНІ ЦЕРКОВНІ БРАТСТВА В XVI В.

Коли церковні собори, як практичне здійснення соборної за-сади в устрої Української Православної Церкви, були в XVI в., особливо наприкінці його, законодавчими установами для життя Церкви, що збирались в тій цілі на певний час, — то постійними установами соборного характеру й значення в житті Церкви, чим далі, то все більше, ставали в другій половині XVI в. церковні братства. Зріст в кількості і в поширенні обсягу діяльності православних братств, як **другої організаційної форми соборності нашої Церкви, був** життєвим відкликом Національної Української Церкви на наступ проти неї чужовірної державної влади, підпертої в її замірах таким же суспільством.

1. Походження церковних братств.

Церковні братства в Українській Православній Церкві існують з давнього часу, хоч далеко не відразу, очевидно, з тим широким релігійно-культурним і національним характером, з яким виступають вони з другої половини XVI віку. Дослідники пов'язують їх походження з давніми церковно-побутовими звичаями „братчини”, коли влаштовували громадські „храмові” трапези в день патрона церкви, або і в інші великі свята, для чого спільно варили мед на церкву й для спільної трапези, переводили складчину грошима й матеріалом: частина її йшла на церкву, частина на громадський обід, частина й на добродійні цілі.

Цілком певний зв'язок має організація наших братств і з середньовічними станами, цехами, гільдіями. Так, в одній з грамот короля Стефана Баторія говорить про братства у Вільні: „панське” (склад — пани, бурмістри, радники), купецьке, „кожемяцьке” (шенці), „кушнірське” (вирібництво шкір, шапок). Ці братства, що з'єднували людей на підставі певних станових інтересів, з часом втрачають свій становий характер. Особливо наступило це тоді, коли під впливом релігійних рухів, викликаних в Польсько-Литовській державі реформацією, братства проймаються все більше релігійним характером, в Православній Церкві посиленням з причини наступу католицизму і протестантизму. Братства станов-

ляться тоді всестановими, а з погляду місця замешкання своїх членів, в деякій мірі й поза-територіальними, оскільки, звичайно, іде мова про братства більш визначні, в які вступали членами з різних теренів України, Білорусі, Литви. Коли характеризувати, однак, переважний склад братств, то треба признати, що головну роль відігравали в них **міщани, середній стан**, і братства найактивніше вели працю по містах, де провадились ширше й різні братські, освітні й гуманітарні установи.

2. Братства як церковно-громадські організації.

Братства, що зародились в глибоку старовину на ґрунті церковно-побутового парафіяльного життя, завжди, --- і в добу найбільшого розквіту їх діяльності, існували звичайно при певних церковних святинях, від яких і назву свою отримували, як братства, напр.: Львівське Успенське, Віленське Свято-Духівське, Луцьке Чеснохресне, Київське Богоявленське, Замостське Миколаївське і т. д. Було так, що при існуючій вже церкві організовувалось братство, а було й навпаки, що зорганізоване братство здобувало привілей на будову церкви та її будувало. Братства зустрічаються й при монастирях, або самі вони засновували й будували монастирі, як, напр., Пінське Богоявленське братство і при ньому Богоявленський монастир.

Існуючи при певних церковних святинях, братства, з розвитком їх діяльності, ставали в історії нашої Церкви тими установами, в яких проявлялась активна **організована участь мирян в церковно-релігійному житті**. Адже про організацію парафіяльного життя в тих давніх часах, про статuti парафіяльні, ради або заряди з представників від церковно-парафіяльних громад ми не маємо даних. Самі братства до кінця 80-их років XVI віку існували більш в порядку церковного звичаю. Львівський єпархіяльний собор 1539 р., на якому головним предметом нарад була організація при відновленій у Львові єпископській катедрі єпархіяльного „крилоса” для допомоги єпископові в управлінні, --- згадує про звичаєву діяльність братства в опіці над церковними будівлями, в утриманні духовенства, в опікуванні бідними, хворими, в нагляді взагалі над церковним майном. Мова, очевидно, про Львівське Успенське братство, початок якого дослідники відносять приблизно до 1439 р., але старий устав його не зохався. Маємо устави братств — Благовіщенського у Львові з 1542 р. і Миколаївського у Львові ж з 1544 р., затверджені єпископом Львівським Макарієм Тучапським. Ці устами, основані на давніх звичаях братських, обмежували діяльність братства релігійно-добродійними цілями і мали значення у внутрішньому житті Церкви, як регламентація внутрішнього устрою, завдань і обов'язків братських організацій місцевого характеру в даній парафіяльній громаді.

Тяжкі обставини церковного життя в XVI віці, відомі вже нам з попередніх розділів, кликали, однак, братства далеко до шир-

шої праці, ніж потреби місцевого парафіяльного, чи навіть місцевого єпархіального життя. Братства, як церковно-громадські організації, мали рятувати українське церковно-православне життя від занепаду, спричиненого головно правом патронату, від настану латинно-польської пропаганди, а для того вони мали б бути реформовані, щоб могли дбати й сажити широким інтересам загально-церковним, всієї Української Православної Церкви.

Думки про реформу і про новий устав в організації братств виникли найперше посеред львівських братчиків. Думаємо, що не випадково так сталося, а пояснюється передова роля Львівського братства тим, що майже за сто п'ятдесят років відсутності в Галицько-Львівській єпархії православного єпископа мирський елемент сплюю обставин покликаний був до активної ролі в церковній житті при „намісниках“, чи від митрополита, чи тим більш від латинського архідієкула; ті ж львівські міщани-братчики вибороти, як ми бачили, врешті відновлення у себе єпископської катедри. Ці думки й заміри львівських братчиків щодо реформи й відповідного уставу нового для братств знайшли цілковиту підтримку з боку двох східних патріархів, які побували на Україні: спочатку р. 1586 патріярх антиохійський Іоаким, потім - р. 1589 патріярх царгородський Єремія II. Актами **церковно-канонічного значення**, а саме -- грамотою 1 січня 1586 р. — патріярха Іоакима і грамотою 13 листопада 1589 р. патріярха Єремії II, потім і актом **цивільно-правного значення** -- грамотою 15 жовтня року 1592 короля Сигізмунда III, Львівське Успенське братство наділено було такими правами і привілеями, які становлять зворотний пункт в положенні й діяльності тодішніх братств, як церковно-громадських організацій, взагалі. На цій історичній події зупинимося докладніше.

3. Реформований і затверджений патріярхами устав Львівського братства. Українська ієрархія в боротьбі проти ставропігії братств.

Року 1586 подорожував на Словинський Схід для збору пожертв патріярх антиохійський Іоаким, якому патріярх царгородський Єремія II доручив звітувати в час цієї його подорожі стан Литовської митрополії, звідкіль надходили до Царгороду сумні вісті про підупад церковного життя. Перебуваючи в Галичині у Львові, патріярх Іоаким наві'язав тісні стосунки з Львівським братством, яке звернулось до нього з проханням благословити новий устав братства, в якому намічались ширші завдання діяльності братства. Вражений моральним упадком посеред православної ієрархії і духовенства, патріярх Іоаким, як ми вже бачили, „соборне“ переводив у Львові наради, як зарядити „умноженню“ тяжких непорядків в житті нашої Церкви. Цілком правдоподібно, що й плани ширшої праці та проект нового устава Львівського братства були предметом таких нарад. В Львівському братстві, і взагалі в інституті братств, патріярх Іоаким не без підстав вбачив ту

моральну церковно-громадську силу, яка здібна рятувати Українську Церкву від занепаду. І в цьому переконанні патріярх Іоаким затвердив новий статут Львівського братства, від себе ще поширивши його права і повновасті. Статут цей включено в уставну грамоту, дану патріярхом Іоакимом Львівському братству 1 січня 1586 р.

В новому статуті немало було спільного й з старими статутами братств. Так, братство повинно було служити зразком правдиво-християнського життя для всіх „ближніх”. Члени його повинні жити між собою в згоді, любові й єдності; повинні шанувати один одного. У випадках недуги чи зубожіння братство дає своїм членам матеріальну поміч; взагалі добродійні цілі залишаються одним з головних завдань братства. Тіло померлого брата всі члени проводять до могили. На братських зібраннях братчики читають священні книги і взагалі християнсько-повчаючу літературу. Маючи право братського суду над своїми членами, братство, за новим статутом, отримало навіть право виключати з церкви своїх винуватих членів через свого священника. Такого члена не може вже благословити ні протопоп, ні сам єпископ, аж поки віншій не принесе розкаяння перед братством. Компетенція братства поширена була за новим уставом і не на членів братства, а і на осіб духовних і світських нечленів, а саме: 1. „Коли братчики побачать, або почують, що при якійсь церкві, у свому або чужому місті, живуть не по закону миряни або духовні — протопопи, дякони або церковні слуги, то повинні зауважити таким усно чи на письмі; коли ж вони не перестануть, то повідомити про них єпископа”; 2. Так само і „кожне інше правно засноване братство має обов'язок наглядати за життям священників і мирян як свого міста, так і сусідніх міст і сел, та, звертаючи увагу на порушення закону, не тайти, а доводити про це до відома єпископа”; 3. „Коли й єпископ пішов би проти закона та почав би правити церквою не по правилах свв. апостолів та свв. отців, навертаючи праведних до неправди і підтримуючи беззаконників, то нехай всі противляться такому єпископові, як ворогові правди”.

Львівському Успенському братству за уставом 1586 р. надано було право „законного старійшинства”. За його зразком мали організовуватись інші братства, які мали б йому й підлягати. „Ніхто нехай не противиться йому й не протиставить йому попередніх братств, недосконало побудованих де-якими єпископами. Наказуємо, щоб всі інші братства повинувались цьому Львівському братству” (пункт 34 устава). Так устав 1586 р. надавав Львівському братству характер **загально-церковної установи в Українській Православній Церкві**. Своім складом воно ставало всенародною установою, бо в ньому могли бути „і міщани, і шляхта, і духовенство, і посполиті” та взагалі „люди всякого стацу, як тутешні, так і сторонні”, однаково чоловіки й жінки. Діяльність братства, поза релігійно-добродійними цілями, статутowo була розши-

рена культурно-освітніми й виховавчими завданнями (про це нижче).

Через три роки після перебування у Львові патріярха антиохійського Іоакима, прибув на Україну тодішній кіріярх нашої Церкви патріярх царгородський Єремія II. Патріярх Єремія II цілком підтвердив зарядження, переведені патріярхом Іоакимом уставною його грамотою Львівському братству з дня 1 січня 1586 р. І зробив це, як ми вже розповіли в розділі про церковні собори в XVI в., патріярх Єремія II не своєю особистою владою, а „соборне” з українським єпископатом на Тарнопільсько-Камянецьким соборі в листопаді 1589 р. Патріяршою грамотою після соборного рішення Львівське братство стверджувалось у всіх його правах за статутом 1586 р. і отримувало **права ставропігії**. На ступінь братства ставропігійного було піднесено патріярхом Єремією II р. 1589 і Віленське Св.-Духівське братство. „Ставропігія” дослівно з грецької мови означає „хрестоводруження”, чи хреста піднесення, поставлення; у випадках, коли патріярх особисто не був на закладці чи посвяченні храма, він прислав від себе хреста, поставлення якого при будові було знаком патріяршого благословення, як вищої ієрархічної влади. Звідсіля надання якій церковній установі „прав ставропігії” стало означати, що дана установа одержує право незалежності і непідсудності місцевій церковній владі, а підпорядковується безпосередньо, минуючи місцеву, церковній владі вищій. В даному випадкові **ставропігійні**, як їх стали називати, братства Львівське і Віленське не підлягали місцевій владі єпархіяльного єпископа, а залежали безпосередньо від патріярха царгородського, або в крайньому разі, з доручення патріярха, могли підлягати Київському митрополитові, як екзархові патріярха.

Надання патріярхами прав ставропігії братствам, явно скероване проти недостойних ієрархів XVI віку, ставлеників польської державної влади, — не могло, очевидно, подобатись українському єпископату взагалі, як „умалення” прав і авторитету єпархіяльних влад на місцях. В цьому відношенні характерною є довга і вперта боротьба поміж Львівським єпископом Гedeоном Балабаном і Львівським братством. Ця боротьба почалась ще до надання ставропігії Львівському братству; була вона причиною судової розправи на Тарнопільсько-Камянецькому соборі 1589 р., де рішення було винесене рішучо на користь братства, хоч собор той складався тільки з єпископів на чолі з патріярхом Єремією II.

На соборах в 90-их рр. XVI в. справа Львівського братства, в боротьбі з ним єпископа Гedeона та інших „противників і не-нависників” (за висловом Берестейського собору 1590 р.), не сходила, як ми вже знаємо, з порядку дня. Але дуже вимовним виявляється, що **ні один собор не осудив Львівського братства**, а завжди собори його підтримували, очевидно в повній свідомості його значення й високо-корисної для Церкви діяльності. Так, собор 1590 р. ствердив рішення Тарнопільського собору відносно

братства та ухвалив, щоб Львівське братство поширилось по всій Галицькій єпархії та щоб за зразком цього братства впорядковувались би і інші братства. На скаргу ж незадоволених діяльністю Львівського братства „парафіян церкви св. Богоявлення -- передміщан Львівсько-Галицької брами" і парафіян деяких ще з трьох церков на передмістях Львова, собор 1590 р. відповів ухвалою, в якій назвав „пустотою" ту скаргу; засудив, навпаки, жалобників, як людей, що шкодять церковній громаді і бунтують в Церкві Божій, та відлучив від Церкви поіменно всіх, хто підписав ту скаргу-писання, аж доки вони не примиряться з Ставропігійним братством. Берестейський собор 1591 р., який розглядав скаргу уповноважених Львівського братства мищан, Івана Красовського і Юрія Рогатинця, на єпископа Гедеона, що він порушує декрет патріарха Єремії II, --- залишив єпископа Гедеона під „декретом", братство ж „непорушило у всіх його правах" Статут Львівського братства цей собор поручав прийняти всім церковним братствам по всіх єпархіях митрополії. Львівське і Віленське братства собор оголосив головними, які знаходяться під митрополитом і під захистом обласного собору. За порушення привілеїв Львівського братства собор постановив карати осіб духовних позбавленням сану, а людей світських --- церковним прокляттям.

Не вважаючи на ці соборні ухвали, оперті й на патріярших грамотах, єпископ Гедеон Балабан, як знаємо, не припиняв і далі своєї боротьби з Львівським братством, шукаючи між іншим для себе підтримки у влади світської, в наслідок якої боротьби дійшло аж до „позакожного" єпископа Гедеона з катедри соборними постановами Берестейського собору 1594 р. і Новоградського судового собору 28 вересня 1594 р., рішення яких Гедеон Балабан теж опротестував в світських судах. Коли жоден з соборів, на яких розглядалися конфлікти єпископа Гедеона з Львівським братством, не був по стороні єпископа в своїх постановах з приводу тих конфліктів, то, з другого боку, не бачимо ми з діянь соборів, щоб і присутні на них єпископи солідаризувались з своїм собратом-єпископом в його боротьбі з припиненням прав і авторитету ієрархічної влади. Принаймні не видно, щоб хто з них боровся на соборах позицію єпископа Гедеона Балабана. А між тим трудно припустити, щоб тодішній єпископат і засадничо і практично був в питаннях ролі світського елементу в церковному управлінні по стороні ставропігійних братств. І ми знаємо, що на Белзькому соборі, в складі самих єпископів, була постановва поскаржитись королеві на те, що миряни вмішуються в справу церковного управління. Крім того, возстановлення митрополитом Михайлом Рогозою єпископа Гедеона в правах (в лютому 1595 р.), після **соборного засуду** його теж може свідчити, по чийій стороні був єпископат в боротьбі Львівського єпископа з Львівським братством. Що в цій боротьбі єпископ Гедеон, людина, видно, відкритого характеру і гаряча, міг внести багато пристра-

сти і суб'єктивизму, що приводило його до чинів, які трудно було боронити, — це само собою, але ж недурно спільну платформу українського єпископату, який пішов в кінці XVI в. на унію з Римом, історики і в тім вбачають, що в унії єпископи шукали захисту від братського й соборного контролю в житті Церкви. В зв'язку з цим зустрічаємо й критику чинів патріархів Єремії II і Іоакима, яка йде ще від тих давніх часів.

4. Ставропігія братств — чи була причиною зради православ'я де-ким з єпископів Української Церкви?

В історичній літературі не раз висловлювались погляди, що приїзди патріархів Іоакима й Єремії II та вжиті ними заходи, що торкалися, наданням братствам прав ставропігії, до нагляду над чинностями самих єпископів включно, були на шкоду Українській Православній Церкві та своєю нерозважливістю й непотрібністю призвели в значній мірі до переходу на унію більшості українського єпископату. Бо ж в Римській Церкві українські єпископи знаходили захист для ієрархічного авторитету та ховалися від „самоправства" світського елементу в церковному управлінні Української Православної Церкви. Такого погляду держалась і держиться найперше уніятська сторона. Вже Луцький єпископ Кирил Терлецький, один з промоторів унії, казав: „Уставив (патріарх Єремія II) братства і ставропігії, аби наші вівці не слухали нас". В полемічній літературі XVII в. уніяти ширили критичні зауваги про приїзд патріархів, як про „приїзд дурний, неславний і непожиточний". У сучасних нам уніятів теж знаходимо твердження: „Патріарх (Єремія II) вступив до Львова та надав Львівському братству право ставропігії, цебто, щоб воно могло наглядати над єпископом, що причинилося до ще більшої анархії в Церкві й було причиною прилучення до унійних змагань єп. Балабана, що після відкликання свій підпис, бо був бездієвий і перестрашився труднощів" (О. Нагаєвський).

Але і в українських православних авторів, що в установах наших братств вбачали „справжній характер традиційної старохристиянської соборності", зустрічаємось з негативним поглядом на падання братствам ставропігії. „В умовах напруженого церковного життя кінця XVI — початку XVII ст., — пише проф. О. Лотоцький, — не могли здорові правні основи церковної соборності розвиватися спокійним еволюційним шляхом, а зовнішні обставини надто прискорювали той розвиток і вносили в нього моменти в певній мірі деструктивні. З цього погляду в першу чергу треба зазначити участь в братському русі чужинських елементів в особах патріархів східних, що, хоч взагалі прислаужилися нашій церковній справі дуже позитивними наслідками, проте, зокрема в справі вилучення братчиків з-під єпископської юрисдикції, пустилися на крок дуже нерозважливий; цим способом вони загострили конфлікти між єпископатом та братствами, а це

знов сталося навіть одним з поважних мотивів, що спонукали де-кого з єпископів шукати виходу з тих конфліктів — в унії” („Укр. джерела церк. права”, ст. 190).

Наведені погляди найбільше можуть знаходити для себе підстав в історії боротьби й ворожнечі поміж Львівським єпископом Гедеоном Балабаном і Львівським ставропігійним братством. Але ж ми вже бачили, що в цій боротьбі, коли була вона предметом розсліду на всіх майже тодішніх церковних соборах нашої Церкви, собори засуджували не братство, а єпископа. Отже з позиції негативного відношення до ставропігії братств легко перейти й до негатиї соборів з участю духовенства і мирян, коли такі собори засуджують єпископа. Аджеж і в цьому єпископи напевно бачили пониження свого авторитету та від православної засади соборності шукали спокою в клерикально-ієрархічному устрої Римської церкви. Братства ж ні самі не переводили суду над єпископом, ні судили його на єпархіяльних соборах, а переносили ці конфлікти з єпископом на обласні чи помісні собори, — шлях цілком православно-канонічний. А „деструкцію” в даному випадку внісив не „чужинський елемент”, як названо православних патріархів у вище приведеному уступі (і в цьому „чужинстві” головна, здається, причина негатиї заряджень патріархів), а таки свої, починаючи з єпископа Гедеона Балабана, який нехтував постанови церковних соборів в справах конфліктів його з братством та один з перших вів акцію поєднання з Римом. Одначе є дуже знаменним той факт, що єпископ Гедеон, маючи найбільше підстав парікати на вміщування світського елементу в церковне управління, залишився вреніти православним, і коли від стадії переговорів прийшло до здійснення унії, **єпископ Гедеон на унію не пішов**, тоді як головними її діячами і апостатами в Українській Православній Церкві з’явилися єпископи, які **зовсім боротьби з братствами і конфліктів з ними не мали**. На цей факт проф. О. Лотоцький не звернув уваги. Для об’єктивного історика ясно, що єпископ Гедеон Балабан виявився куди більш ідейним, ніж єпископи-апостати: Кирил Терлецький та Іпатій Потій, а що він, взагалі видатний і енергійний ієрарх, не „страшився труднощів”, як два останніх, що від труднощів ховались під опіку Риму і польського уряду, — то про це свідчать і боротьба єпископа Гедеона з братством, і боротьба потім за православіє з польською владою.

Ясна річ, що заходи, які застосовували патріярхи східні, були надзвичайними заходами, і вони не мали жодного заміру припинити ієрархічне становище в Церкві; надзвичайні заходи **були викликані надзвичайними ж обставинами** українського церковного життя в XVI віці, коли треба було рятувати Церкву (з тим самим і українську націю), коли треба було, з огляду на глибокий упадок посеред ієрархії і духовенства в наслідок „правда подавання”, оперти це життя на братства, як на **всестанові організації національного церковно-громадського характеру**. Погляд

на братства, як на опірні пункти православ'я, для чого й надані були їм такі надзвичайні права патріярхами Єремією і Іоакимом, поділив і третій патріярх, Мелетій Олександрійський, коли через рік після унії писав в 1597 р.: „Знаємо, що твердиня Церкви суть ті священні братства по містах, і як щит вони в поміч самій Церкві”.

У сучасника подій Івана Вишенського, знаменитого українського ченця початку XVII в. і консерватора в його православних поглядах, знаходимо таку апологію чину патріярха Єремії II у відповідь на наклеп уніятів, що приїзд патріярха був „дурний, неславний і непожиточний”. „Патріярх, — пише Вишенський, — побачив Церкву Христову заплігавлену нечистими пастирями червопасними, владою мирською і мучительством поганським зневолену, злим і нечистим життям поругану, похулену і до кінця збезчещену. Що ж чинить? Скликує стадо словесне, вівці Христові, будь то кожейки, сидельники, шевці, всякого стану, чину і віку православних християн. Молить їх: спасайтесь, браття мої, самі, а пастирями спастися не можете. Чому? Бо вони не тільки про ваше спасіння, а й про своє не мислять.” „Повідайте мені, — запитує Вишенський, — ви, клеветники, чи того ради був непожиточний і неславний приїзд патріярший? Що вівці свої він союзом любови, закону, віри й одностудности зв'язав, з'єднав, утвердив і угрунтував?”...

А ось врешті свідectво по питанню користи чи шкідливості ставропігій братств церковного історика, високо авторитетного дослідника тієї доби, відомого, з другого боку, як консерватора в питаннях „соборноправности”. „Не підлягає сумніву, — пише проф С. Т. Голубев, — що західньо-руські братства в дані часи принесли величезні послуги Православній Церкві. Біля них згуртувались найкращі сили тодішнього православного громадянства; тут вживались всі можливі заходи, щоб відстоювати православну віру і свою народність, для яких повстала поважна небезпека від наступу хитро зорганізованої і з величезними засобами чужовірної (переважно латино-польської) пропаганди. Сила й значення братств в ті часи були в їх колективності... **Ставропігійні братства й монастирі, що в дані часи були пройняті стремлінням лікувати хвори в церковно-історичнім житті, не могли зловживати своєю автономією на шкоду насущним потребам Церкви; навпаки, вони дбали про притягнення до свого осередку духовних осіб, найбільш відомих з своїх достоїнств: вчених, добрих проповідників і т. п.**” („Київський митрополит Петро Могила і його сподвижники”. Т. II, стт. 467, 468).

5. Сфера діяльності церковних братств та їх значення в розвитку української духовної культури.

Діяльність давніх наших братств в завданнях їх, накреслених в братських статутах, з якими згідна була й фактична діяльність, обіймала такі поважні ділянки впродовж існування братств:

1. Охорона православної віри й захист прав і інтересів Православної Церкви в Польсько-Литовській державі;
2. Плекання духа християнської моралі в житті особистому, родинному, церковно-громадському;
3. Братський суд над недостойною поведінкою членів братства;
4. Будова церковних святинь, забезпечення їх предметами християнського культу;
5. Турботи про урочистість богослужень і належне святкування церковних свят;
6. Піклування про кращих кандидатів на пастирство і боротьба з занецищенням стану духовного людьми недостойними;
7. Вибори настоятелів братських церков і братських монастирів, утримання матеріяльне братського духовенства;
8. Піднесення релігійної освіти, утворення і провадження братських шкіл;
9. Релігійно-моральне виховання молоді, підготовка вчених та зручних оборонців віри й Церкви;
10. Заведення друкарень і видавання Св. Письма, церковно-богослужбових книг, підручників для шкіл та іншої церковно-релігійної літератури;
11. Опіка над старими, хорими, сиротами, утримання притулків й шпиталів;
12. Братська матеріяльна допомога членам в потребі, врочистий похорон спочилих братчиків;
13. Участь в загальному церковному управлінні через представництво від братств на церковних соборах;
14. Взаємні зносини братств поміж собою в справах загально-церковних.

До цього надзвичайно, як бачимо, широкого обсягу діяльності братств належить додати добру зорганізованість їх для планомірної праці. В т. 14 згадано про взаємні зносини братств поміж собою, але ж, крім того, були братські спілки, організовані на засадах „головного” братства і приналежних до нього філіяльних церковних братств. Такими головними братствами, вони ж і ставропігійні, були в XVI в. братства — Львівське, Віленське, Могилівське. Львівське братство мало сітку філіяльних церковних братств по львівських передмістях — при церквах: Богоявленській, Благовіщенській, Федоровській, Миколаївській; по містах — в Перемишлі, Рогатині, Гологорах, Городку, Уличу, Кам'янці Подільському і інш. В цілях морального виховання молодих поколінь, при старших братствах організовувались молодші, або юнацькі братства, як, напр.: при Львівському Успенському братстві — молодше св. Онуфрійське; при Замостському Миколаївському — молодше Покровське; при Луцькому Чеснохресному — св. Юрійське; при Могилівському — молодше Івано-Богословське.

В церковно-історичній літературі діяльність, ролі і значення братств в історії нашої Церкви давно вже знайшли високу оцінку, як найголовніші церковно-громадські установи, що з кінця XVI в. і в XVII в. згуртували в своїх руках діяльність національно-релігійну, освітню, місійну, добродійну. Російські історики порівнюють долю давньої парафіяльної громади на Московській півночі з долею тієї ж громади на українсько-білоруських землях в Польсько-Литовській державі і знаходять, що давня парафія на Московщині, колись самодіяльна і активна, стала завмирати вже з першої половини XV віку, тоді, як на Україні й Білорусі, навпаки, розвивалась і кріпла, формуючись ступінь в сильні братські організації. Пояснення цього факту шукають в різних релігійно-політичних умовах життя тих країв. В Московській Русі в XV-XVI вв. скріплювалось православ'я і самодержав'я, тобто йшла посилення централізація державної і церковної влади, яка вбивала розвиток громадського, а — значить — і парафіяльного життя. Навпаки, в Польсько-Литовській державі встала перед українськими і білоруськими православними народами загроза вірі їх й самій національності, що змусило місцеві православні громади з'єднуватися, щоб давати відсіч ворогові в його наступі. Отже, оскільки на півночі „казонна" опіка православ'я парафіяльну громаду атрофувала, остільки на заході обмеження й утиски релігійного й національного характеру єднали парафіяльні громади, творили братства, кликали до активної праці.

Історик Церкви архієпископ Чернігівський Філарет (Гумілевський) писав: „**Дух євангельської любови заіснував посеред православних братств**” (Іст. Р. Церкви. Пер. третій. стор. 81). Є це глибоке означення суті братської ідеї, яка присвічувала нашим працям при утворенні братств і веденні широкої їх роботи. По-перше, братства не виникли і не спірались на засадах формально-правних; **не право**, чи рівноправність складових частин тіла церковного були аргументами до створення братств, а свідомість **християнського обов'язку** дбати і про своє спасіння і про спасіння ближнього, про спасіння **всенародне**. Християнська ідея сприймалась як церковно-громадська, спільна, народна; **соборність** Церкви розумілась як **соборність в любові**, а не в рівних правах. В ім'я цієї ідеї Львів і Віляна, Луцьк і Вітебськ чи Мінськ, Київ і Могилів, — українці і білоруси йшли разом в церковному житті, так що трудно буває відрізнити, навіть в літературних пам'ятках, білоруське православ'я від українського і навпаки. По-друге, християнство, віра, Церква в розумінні братської ідеї наших пращів були не додатком якимсь до життя, а тим більше не „приватною справою” людини, а проїмали собою все життя і всю **національну культуру**. Церквою освячується життя особисте, родинне, суспільне, державне. Звідси соціально-практичний напрямок в діяльності давніх наших братств. І тому розвиток братств і братської діяльності був розвитком

української духовної культури виродовж півтора віку (од половини XVI в. до кінця XVII в.), і занепад братств свідчив про занепад тієї культури і українського церковно-православного життя як в цьому не раз переконуємось з фактів дальшого історичного життя нашої Церкви. Особливо ж така роль братств і історичне їх покликання, як **національно-релігійної спільноти** в українським народі, виразно позначились, коли стали рідіти ряди оборонців православної віри й Церкви, з її культурою від княжих часів, посеред нащадків наших князівських і боярських родів, як попереходили на католицизм й протестантизм в час реформаційних рухів і католицької реакції в Польщі. Правда, в історичній літературі зустрічаємо погляди, які пов'язують діяльність наших братств якраз з впливами євангеліцьких громад, що появились в Польщі в XVI в. (проф. М. Грушевський), але про це будем говорити в наступному розділі.

РОЗД. V. РЕФОРМАЦІЙНИЙ РУХ В ПОЛЬЩІ; КАТОЛИЦЬКА ПРОТИАКЦІЯ РУХОВІ З ПОЯВОЮ ОРДЕНУ ЄЗУІТІВ. ВІДГОМІН РЕФОРМАЦІЇ ПОСЕРЕД ПРАВОСЛАВНИХ.

В розділі про „Правове положення Православної Церкви в Польсько-Литовській державі до кінця XVI в.” ми вже вказували на те значення, яке мали впливи гуманізму й реформації в Польщі в справі ширення в суспільстві ідей релігійної толеранції, свободи віри, що відбивалися і в державному праводавстві у відношенні до православ'я і других не католицьких конфесій. Тепер треба сказати, як про впливи широкого культурного характеру, що сильно відбилися в цілому житті – громадському, церковному, державному польського народу, а через Польщу – в житті українського та інших народів, політично з Польщею тоді пов'язаних.

1. Впливи гуманізму й реформації в Польщі; причини ширення реформації; спустошення в Польській католицькій церкві.

Доба відродження охопила Польщу вже з половини XV віку. Краків став осередком освіченого гуманізму, куди з цілої Польщі й Литви приїздили на студії студенти, поміж ними немало було й української шляхти. Відомо, що українці в Кракові мали тоді свою православну церкву. Відомо також, що українське друкарство початок свій веде від краківських друків кінця XV в. бо в Кракові р. 1491 німецький друкар Швайпольт Фіоль видав для потреб Українсько-Білоруської Православної Церкви перший друком в церковно-слов'янській мові (кирилицею) богослужбові книжки – Октоїх і Часослов (з показанням часу друку 1491 р., потім Тріоді – постову й цвітну (без означення місця й року видання). На призначенні цих богослужбових книг до вжитку з

українських і білоруських православних церквах вказують прикмети мови та згадки про окремих східньо-словянських православних святих. Але доноси римо-католицьких сфер Польщі спричинились до того, що католицька інквізиція швидко спинила цю друкарську працю для добра Православної Церкви, арештувавши самого Фіоля та поपालивши сконфісковані надруковані книги, після чого Фіоль втік з Польщі.

В XVI в., за Сигизмунда I, дружина якого королева Бона була з італійського роду Сфорца, зносини Польщі з Італією були дуже жваві, і ренесанс ще рясніше розцвів в Польщі. Слідом появляються реформаційні течії, які знаходять для себе в Польщі дуже пригожий ґрунт, з огляду на моральний упадок католицько-польського духовенства, незадоволення ним, а через нього і католицизмом. З перших часів появи своєї в Польщі лютеранство, а ще більше потім кальвінізм, знаходять надзвичайну прихильність до себе посеред польсько-литовської шляхти і переможно ширяться посеред неї по областях і землях Польсько-Литовської держави. Поруч з цими головними протестантськими конфесіями знаходять притулок в Польщі численні сектантські течії, як — чеські брати, антитринітарії, унітарії, аріяни (різні назви противників догмату Троїчності Божої), або соцініяни (від імені італ. Фавста і Мелія Соцінів), які розвивають тут жваву діяльність. За виразом одного історика, „Польща нагадувала тоді озеро, до якого вливались численні води, що без помітного відпливу марно випітровувались”. На розвій польської культури, зокрема польської літератури в живій народній мові, також політичної, релігійної думки, громадського життя реформаційний рух мав великі впливи.

Поруч з ідейними причинами ширення реформації в Польщі були причини й політичного та матеріального характеру. Де-яким з магнатів хотілось ослабити впливи папської курії, католицьких біскупів при королівському дворі і взагалі в державній політиці Польщі. Особливо цей протестантський вплив був сильний за часів короля Сигизмунда II Августа. Збереглося оповідання, ніби Сигизмунд II, під впливом головного опікуна кальвіністів Миколи Радивиła Чорного, готовий був сам перейти на кальвінізм та, будучи у Вільні, направився був до „реформатського збору” (так звались молитовні домн кальвіністів), але Віленський католицький біскуп переступив йому дорогу, схопив під повід коня і сказав: „Це не та дорога, якою прадіди вашої королівської мосці звикли їхати до богослуження”, — і скерував короля до костела.

Мотивами матеріального характеру для польсько-литовської шляхти було позбутися утяжливих оплат на католицькі церкви та, можливо, поживитися великими церковними маєтками, бо реформація винищувала майню Католицької церкви. Вищі верстви католицького суспільства в Польщі й Литві вели перед у відпаданнях від віри батьків.

Сигизмунд I Старий ще робив спроби спинити реформаційні рухи в Польщі, з якою метою видавав в рр. 1520, 1522 і 1523 суворі едикти проти протестантизму, забороняючи привозити й ширити твори Лютера, чи визнавати його науку, під страхом конфіскації майна і навіть смертної кари. Але ж ці едикти не мали послуху, нікого й не залякали. Реформація в Польщі завдала такого удару католицтву, що католицькі сфери розгубились і до шістдесятих років XVI в. не знали властиво, що робити. В той же час різного роду визнання і секти, роблячи спустошення в католицькій церкві, старалися закріпити свої позиції **освітою й вихованням молодих поколінь** в душі кожна своєї конфесії. Тому сильно зросло в Польщі шкільництво; в Кракові виникли так зв. академії різних визнань. Величезне значення для розвитку польського шкільництва мали гімназії й академії антитринітаріїв у Ракові. Шляхта не тільки матеріально удержувала ці школи, але й духово приймала в їх розвитку дуже активну участь, особливо в часі повної релігійної толеранції при королі Сигизмунді II Августі. А тому не дивним є той факт, що в половині XVI віку, за свідомством істориків, більше половини польських сенаторів вже не належало до Католицької церкви. Різновірці в Польщі, один перед другим, заводили школи, відкривали друкарні, друкували книги, перекладали Біблію на народні мови. І одначе... „Інші народи, — як каже польський історик Шуйський, — пройшовши через реформацію, досягли високого ступеня розвитку, а поляки залишилися тими ж, що й були: мертвими для руху й поступу Європейського”. Реформація не втрималася в Польщі, і раптовне її поширення, захоплення нею змінилось рівно ж раптовно глибокою католицькою реакцією.

2. Поява в Польщі ордену оо. єзуїтів; діяльність єзуїтів особливо на ниві шкільництва і виховання молоді.

Римо-католицька церква, після перших приголомшуючих успіхів протестантизму, приходять до себе і, підсилені церковними реформами на Тридентському соборі (1545-1563), розпочинає протиреформаційний наступ, в якому головною силою в боротьбі являється орден оо. єзуїтів, заснований в р. 1540. До Польщі спровадив єзуїтів перший Станіслав Гозій, єпископ Ерmlandської дієцезії, яка політично належала до Польщі. Гозій невтомно боровся за реформу Католицької церкви в своїй дієцезії, скрізь був в найтіснішому зв'язку з прихильниками цієї реформи і мав, занявши катедру Браунсбергу в р. 1550, надзвичайний вплив на зміну релігійної ситуації в Польщі. „Як в Європі нова доба починається від Мартина Лютера, так в Польщі — від кардинала Станіслава Гозія” — так оцінюють історики його значення.

Від 1565 р. єзуїти твердо основуються в Польщі, коли утворили першу свою колегію в столиці дієцезії Гозія — Браунсбергу. В Литві єзуїти основуються з 1569 р., викликані до Вільни біску-

пом Протасевичем. Користаючи з релігійної свободи в державі, єзуїти швидко поширюються в Польщі й Великому князівстві Литовському. Як реформація мала великі успіхи через ширення шкільництва, літератури в народній мові, так і єзуїти, маючи кадри талановитих, вишколених педагогів, проповідників, найплідлишу увагу звертають на утворення шкіл і своїх при школах релігійних осередків. Скрізь вони засновують колегії, — після Браунсбергу в Полоцьку, Вільні, Ярославі, Пултуську, Львові, Перемишлі, Станіславові; потім у Вітебську, Мінську, Ковні, Гродні, Бересті, Несвіж, Динабургу, Мстиславі, Орші, Києві, Луцьку, Острозі, Барі, Кам'янці Подільському і т. д. Колегія у Вільні перетворена була в 1578 р. в академію.

Скрізь при школах засновані були для вихованків бурси, копівки; за кілька років єзуїти в своєму зразковому шкільництві захоплюють в свої руки виховання шляхетської молоді. Засадиною політикою єзуїтів було впливати не на маси безпосередньо, а на еліту в народі, на вищі верстви, шляхту, в доми якої, крім виховання її дітей, молоді по своїх школах, єзуїти всіма способами втирались, стаючи там духовниками, опікунами, дорадниками, володарями душ і сумління членів родини. А за опануванням душ пливли й щедрі пожертви, фундації на школи, доми, різні осередки католицько-єзуїтської пропаганди. У великій мірі сприяли праці єзуїтській в Польщі і взагалі відзисканню втрачених позицій католицизму ті **внутрішні суперечки й боротьба**, яка велась поміж різними визнаннями та сектами реформаційного руху. Ніде в Європі не було стільки протестантських гуртків, як в Польщі. Перед небезпекою втратити релігійну свободу в державі різновірці з'єднувались між собою для боротьби за свободу віри, але поза тим пожирали один одного, і ніякі синоди й собори не приводили до замирення.

3. Єзуїти під опікою короля Стефана Баторія. Ідея єдиної віри в державі і польського месіанізму.

Зо смертю Сигизмунда II Августа (в р. 1572) реформація трапляється на польському престолі свого прихильника. Після короткого управління Генріха Валуа, наступник його Стефан Баторій, хоч обережно, але бере під свою опіку єзуїтів і їх працю. Баторій, сам перейшовши з кальвінізму на католицизм, старається різними способами показати в очах суспільства перевагу католицизму над дисидентами і православними. Він ревнує допомагати єзуїтам, відкриваючи нові єзуїтські колегії в Полоцьку (1579 р.), в Ризі (1582 р.), перетворюючи Віленську колегію в академію, яку урівнює в правах і привілеях з давньою національною польською академією в Кракові; всім єзуїтським установам він дає грамоти, матеріально їх забезпечуючи. Католицькі історики вихваляють Стефана Баторія за те, що за його правління католицька віра почала підійматися в державі з попереднього свого пониження. Очевидна річ, що

при такому відношенні короля до католицизму і супротивному до нововірства, хоч правно в державі були вони рівними, те потягнення до нововірства, яке мало політичні мотиви у де-кого з магнатів і шляхти, сполучені за часів Сигизмунда Августу з певними інтересами, теж почало зникати.

На політичному ґрунті єзуїти зручно використовували нелади між „різновірцями”, вказуючи, що багато вір в державі підривають силу держави, бо сіють незгоду між горожанами, а тим ведуть державу до занепаду. Польща ж нічого так не потребує як скріпленої єдності, яку дасть державі найперше єдина віра, **єдина церква**. Такою церквою є **католицька церква**, що дає світлий приклад єдності під єдиним її головою — папою. Цю ідею сприйняв від єзуїтів і король Стефан Баторій, але ж не міг він насильством впроваджувати ідею єдиної віри в державі, коли релігійна толеранція мала ще в громадянстві глибокі корені. Треба було, щоб старше покоління, пройняте духом релігійної свободи, а з другого боку й нехиттю до католицького духовенства, зійшло з історичного кону, уступивши своє місце новому поколінню вихованцям оо. єзуїтів. Це наступило вже при слідуючому королі Сигизмундові III Вазі, який і сам був вихованцем єзуїтів, та в якому знайшли вони ревного виконавця їх планів, що були надхнені вже **католицьким фанатизмом**.

В історії часто буває, що темні явища прикриваються високими ідеями. Так сталося і в цьому випадку — єзуїти висунули **ідею польського месіанізму**, післяництва польського народу бути муром християнства на Сході, в розумінні, очевидно, католицького християнства — єдино „правдивого”, нести яке іншим народам і страждати за яке, коли то буде треба, являється національним призначенням польського народу. Так в результаті реформаційних течій, або правильніше — боротьби з ширенням ідеї реформації, постала міцна ідея **єдності польськості й католицизму**; польський народ став мислити себе неподільно католицьким народом.

Проти такої національно-релігійної думки нічого не можна мати, коли вона сполучена, розуміється, з признанням і за другими народами права вільного ісповідання ними обраної віри. В Польщі кінця XVI віку не сталося так. Католицький фанатизм, справившись з реформацією, рішив перейти в наступ у Польсько-Литовській державі на православіє, на Українсько-Білоруську Православну Церкву. Як підготовлений був і переведений акт так зв. Берестейської унії 1596 року, розповімо про це в окремому розділі.

4. Як реформаційний рух відбився на українському житті, — релігійному і загально-культурному.

Політичний зв'язок українських земель з Польщею-Литвою і сполучені з тим польські культурні впливи посеред українців, в першу чергу посеред української шляхти, відкривали й для ре-

формації, що охопила була Польщу, широку дорогу до українського народу. Знаємо, що сама Люблинська політична унія 1569 р. у великій мірі була зобов'язана духу реформації, бо ж під впливом її свободололюбних ідей наступило примирення української й польської шляхти на ґрунті урівняння в політичних правах при спільних інтересах соціально-економічного порядку. За українською шляхтою змушена була примиритися з Люблинською унією й незадоволена нею шляхта литовська. З другого ж боку, після Люблинської унії, на підставі якої українські землі злучалися тепер безпосередньо з Коронаю (Польщею), ще ширше відкривалися ворота для польського елементу на всю Україну, разом з тим для польських різноманітних впливів, як і для реформаційних течій, які в польському культурно-громадському житті тоді ще домінували.

Внутрішній стан українського церковного життя в XVI віці, достатньо вже знаний нам з попередніх розділів, як доведений до великого упадку правом патронату, теж творив, здавалося, дуже сприятливий ґрунт для ширення реформаційних течій з Заходу. І однак — **реформація в релігійному відношенні мала посеред нашого народу дуже й дуже малі успіхи.** „Православна церква в цілому, — роблять висновок історики, — показала себе перед реформацією далеко більш неприступною, ніж навіть римокатолицькі кола”. Дійсно, впродовж XVI і XVII віків, за реєстром, поданим проф. М. Грушевським, не було й сотки євангелицьких громад різного протестантського і сектантського толку (переважно унітаріїв) на всіх українських землях під Польщею. („З історії релігійної думки на Україні”. Львів. 1925, ст. 50-52). Але ж і з цих громад „де-які спирались о міщанські німецькі колонії, для більшості осередком служив панський двір”. Ці євангелицькі громади на українських землях були виключно майже справою шляхти, і то далеко не завжди української, так що можна сказати, що український народ в своїй масі не був зовсім зачеплений реформацією, як релігійним рухом в історії християнства.

Пояснюючи цей факт, проф. Михайло Грушевський писав, що українське громадянство „було настільки ослаблене довгим занепадом і бездіяльністю, що не спромогалось на якусь енергійну, ініціативну акцію і в церковній справі: на створення **нової церкви на нових громадських євангелицьких підвалинах** (підкреслення наше). Тож і пішло найлегшою дорогою — без ризику і з найменшою втратою енергії й засобів уздоровляти стару національну церкву: поправляти старі міхи замість спромогатись на нові”. (Ibid. стор. 68). Як бачимо, таке пояснення найбільшого українського історика не грішить не тільки пієтетом, але й звичайною прихильністю, до прагдньої церкви українського народу від часів Володимира Великого.

Взагалі повинні сказати, що на нас робить дивне враження навіглюшення історичних фактів з церковного й церковно-громад-

ського та духово-культурного життя нашого народу в XVI-XVII вв. в названій праці проф. Михайла Грушевського — „З історії релігійної думки на Україні”. Симпатії нашого історика в розділах „Реформація та її відгомони на Україні”, „Українське відродження XVI-XVII в. і його релігійна ідеологія” — явно по стороні реформаційних течій, без означення якого-будь окремого з них визнання. Звідсіля оті жалі, як наведений вище, що українське громадянство в цю добу „не спромоглося на створення нової церкви на нових громадських євангелицьких підвалинах”, або: „На українськiм житті, на жаль, сей реформаційний рух відбився далеко менше і слабше” (стор. 53) ... „На євангелицькiм ґрунті стати і на нiм повести український релігійний чи культурний рух ніхто з українських діячів, скільки знаємо досі, серйозно не постарався, ані з євангеликів ніхто не подбав про те, щоб в українстві пошукати ґрунту для своєї діяльності” (стор. 54).

Звідсіля стремління, одначе, історика пов'язати „поступовість” Львівського братства (стор. 73) та новий статут його, затверджений східними патріярхами, з реформаційними євангелицькими впливами. „Нема сумніву, що згадана євангельська (?) течія йшла не від патріярха, тільки від львівської православної громади, що стояла тут, очевидно, під впливами західнього євангелицтва... Все це ідеї, котрих джерело і взірць треба, безсумнівно, шукати не де інде, як в сучасних євангелицьких громадах. Відти ж, очевидно, ішли ті гадки про потребу контролі братської громади не тільки над громадянами, але й над духовенством, і навіть над самими владиками, що знаходимо в тих же статутах” (стор.. 67). Так, виходить, що не на патріярхів треба було нарікати де-яким сучасникам і пізнішим історикам, а на реформацію, — це вона довела українських владик до унії. Навіть соборницьку ідеологію Української Православної Церкви в цьому часі проф. М. Грушевський пояснює надхненням євагеликів, коли пише: „Принцип соборної організації церковного життя, котрому православний рух, безсумнівно, завдячав дуже багато, хоч мав свої початки в попередній практиці, в своїм розвитку XVI в. був значно надхнений євангелицькими прикладами: синодами, з'їздами духовних і світських представників євангелицьких конфесій і т под.” (стор. 61-62). В тому ж дусі тенденційности для похвал реформаційному рухові в його значенні для оживлення українського церковно-громадського життя — і загальний висновок історика: „Український корабель плыв повними вітрилами під вітром реформації і спустив вітрила, коли сей вітер опав, і не стало ні цих сміливих союзників, ні їх бадьорих прикладів” (стор. 63).

Однак для таких широких і категоричних висновків бракує потрібних історичних фактів; натомість є факти іншого роду, що змушували проф. М. Грушевського, як історика, а не проповідника тої чи другої з реформаційних конфесій, до інших тверджень, до інших висновків. І тому в цій же історичній праці читаємо:

„Оживлення православного життя, котре зазначилось в XVI ст., почалось **незалежно від впливів реформації**, — скорше ніж ті могли викликати в нім які-небудь відгомони, але заважила вона на його розвитку дуже помітно... В політичній житті компанії українського львівського міщанства проти обмеження в правах виникла в другім десятилітті XVI в. також **незалежно від яких-небудь впливів реформації**... Братства, що послужили найбільш яскравим органом цієї національної та релігійної акції, були **реорганізовані і приладжені до потреб нового руху теж ще перед впливами реформації**” (стор. 61). Наведені й другі подібні до цих висновки нашого історика стоять далеко ближче до історичної правди. Отже, боліючи за тим, що український народ не утворив в XVI віці під впливом реформації якоїсь нової церкви, замість старої Православної, проф. М. Грушевський шукає пояснення цього факту в слідуючих міркуваннях:

1. „За останні століття стара церква стала майже єдиним гаслом національним, єдиною установою, яка ще об'єднувала розбиті останки старої Руси. Кидати її на те, щоб поставити поруч цієї нової церкви, мусіло здаватись небезпечною пробою, яка спричинила б роздвоєння і розпорошення і так убогих останків тої старої Руси.”

2. „Стара церква володіла ще значними матеріальними засобами в формі монастирських і катедральних, владичних маєтків”.

3. „Українська й білоруська суспільність Польщі-Литви приєднала жити в приємному почутті своєї релігійної солідарності з православними народами й державами: Московією, Володимирою, Греками й балканськими Слов'янами. Ця спільність не-бо-зна-що давала реального, але морально підтримувала, і упустили цю зв'язь, відійшовши від старої церкви, могло здаватись небезпечним”.

4. „Відборонитись від мішання уряду до внутрішніх церковних справ, обстояти права і автономію свого релігійного життя, посиляючись на старі привілеї і практики, — здавалось легше буде, ніж будуючи щось нове і безправне”.

5. „Влада і вплив патріярха здавалась корисним засобом нового церковного будівництва. Здавалось, що й унадок церкви наступив через те, що ієрархічний зв'язок з Царгородом фактично був зведений на ніщо.”

6. Доволі невтішні відносини в євангелістських кругах Польщі-Литви, неустанна боротьба різних євангельських доктрин, ворожнеча непримирена — мусіли „досить знеохочувати до нововірства взагалі” (стор. 68-69).

З цих міркувань для нас найбільш цінним є признання в устах проф. М. Грушевського того факту, що Православна Церква в минулих століттях стала **Національною** церквою українського народу. Про це і в других місцях книги він каже так: „Ті, що цінили перед усім свою національність, зістались при своїй національній церкві, не вважаючи на всі її хиби” (стор. 63). „Провід-

ники українського національного руху (що був заразом рухом церковним, освітнім, літературним) використовували, часом навіть досить заповідливо, що на їх гадку корисного міг дати євангелістський рух, але не охотились зв'язуватись з ним так, щоб аж розривати зі своєю церковною традицією, бо при всіх темних сторонах православного церковного життя, видима річ, **цінили православну церкву як національну інституцію і національне гасло**" (стор. 58).

Ми думаємо, що православну віру і Церкву наші прадіди цінили тоді не тільки з національного, а **найперше з релігійного погляду, як правдиву віру**. Дивна річ, що посеред наведених міркувань проф. М. Грушевського про причини, зза яких наш народ залишився при православ'ї в час реформаційних течій XVI в., зовсім нема думки, ані навіть припущення, що найголовнішою причиною могла бути (і була) **відданість православній вірі в перекопання її правдивості, її вишости над іншими християнськими визнаннями** по змісту її догматично-моральної й канонічної (про устрій Церкви) науки, рядом з свідомістю історичних заслуг цієї віри і Церкви, як віри батьків, що творила у віках культурні цінності в різних галузях духової культури нашого народу. Коли проф. М. Грушевський каже про український національний рух в XVI в. як про той, що заразом „був рухом церковним, освітнім, літературним”, то ми скорше погодимось з тими істориками, які говорять про „**український церковний рух**” в тих часах, який „заразом був рухом національним, освітнім, літературним”. І говорять так на підставі пам'яток від тих давніх часів. Автор „Перестороги”, якого проф. М. Грушевський називає „гарячим прихильником сучасного православного руху” (стор. 62), пише: „Православ'є наше почало просіявати як сонце, вчені люди почали показуватись в Церкві Божій — учителі і строїтелі Церкви Божої, і друковані книги почали розмножатись”... Автор „Перестороги”, під яким найбільше розуміють Юрія Рогатинця — одного з провідників Львівського братського руху, ставить це пробудження освітнього руху в нашій Церкві в зв'язок з приїздом і зарядженнями патріархів. А що наші прадіди цінили свою православну віру й Церкву найперше з поглядів релігійних, а не з яких дочасних, практичних, яскраво свідчить про це широко вживана тоді і в літературних пам'ятках і в правних документах назва православної віри, як віри правдивої, правильної, „**благочестям**”. „В мене народилось непереможне бажання перед своєю смертю залишити БЛАГОЧЕСТІЮ де-який духовний дар”, — написав в передмові до видання уперше друком в мові слов'янській повної Біблії князь Константин Константинович Острозький. Що реформація, як рух релігійний, мала зовсім слабкий відгомін в українському суспільстві, видно це врешті й з того, що церковні собори нашої Церкви, оживлені від часу приїзду патріарха Єремії II в кінці XVI в., зовсім не займаються питаннями місійного характеру.

як охоронити паству від релігійних лютеранських, кальвінських чи інших протестантських течій; рівно ж і посеред української шляхти історія не захвала ні одного визначного імени представника євангелицького руху.

Не здобувши в українському православному суспільстві релігійного впливу, чи конфесійного якого значення, реформація і в нашому суспільстві мала, без сумніву, немале значення **загально-культурницького характеру**, впливаючи на пробудження від занепаду культурного. Але ж це пробудження, це культурно-національне відродження не потребувало для свого розвитку залишати свою Українську Православну 600-літню в народі Церкву, міняти її на одну яку, чи більше, євангелицьких доктрин, що вели між собою, як слушно зауважує сам проф. М. Грушевський, „неустанну боротьбу”. В лоні самої цієї Церкви з її культурно-освітніми національними традиціями від часів Володимира Великого, — нехай приспаними, занедбаними під впливом історичних обставин життя народу, — знайшлись сили і люди, що почали закладати школи „для науки більшої, ніж просте читання, та подвигнули науку Слова Божого, занедбану від стількох літ”... Отже після всього сказаного проф. М. Грушевським щодо ролі реформаційного руху в нашій церковній і національній житті, де, як бачили, далеко не всі думки і висновки узгіднені одні з другими, ми, в ім'я знов історичних фактів, не можемо погодитися з оцінкою істориком історичної ролі православ'я і евентуальної ролі євангеліцтва в житті нашого народу, яку оцінку подає він в наступних словах: „Кінець кінцем, викликані примари старого блеску княжої Русі, святости старої Церкви, найвищого авторитету патріархів убили поступові демократичні, громадські течії, викресані з українського громадянства євангелицьким рухом XVI в. Потяг до західного відродження, реформації, письменства, що пробиваються в провідних ідеях нашого відродження при кінці XVI і на початку XVII в., внав під натиском старовірства. Відновлена православна церква потягла не з західною реформою, а з католицькою реакцією, не з кальвінами, а з єзуїтами, і не стільки принципи „Апокрісиса” її „Перестроги”, як ідеї Вишенського потягли за собою маси” (стор. 69-70).

РОЗД. VI. ШКІЛЬНИЦТВО Й ДУХОВНА ОСВІТА В XVI в.

Західньо-європейські освітні впливи, з упадком в 1453 році Царгороду і з опануванням турками всього південно-слов'янського православного світу, приходять на Україну ще й перед добою реформації, в добу ренесанса. Ми вже згадували про початки українських друків для потреб Українсько-Білоруської Церкви в кінці XV в. в Кракові, в друкарні німця Фіюля. Православна українська шляхта посилала в XV в. своїх синів не тільки до Краківської академії, але й далі на захід, до Праги чеської, до Італії і інш. З ре-

формацією в XVI в. кількість вихованців заграничних університетів, католицьких і протестантських, з української православної шляхти ще збільшилась; молодих шляхтичів часто супроводили, коштом їх багатих батьків, православні богослови, які багато чого навчалися з релігійних суперечок, дискусій, так поширених тоді на Заході. Ці освітні впливи Заходу, характеру на початку індивідуального, поволі і в самому краю, з ширенням реформації в Польщі, набирають ширшого значення.

Впродовж довгого часу у нас на Україні існували лише нижчі школи при церквах і монастирях. Більшу освіту, як ми знаємо, здобували самоосвітою, або, як тепер з кінця XV в., далекою подорожжю одиниць за наукою в школах заграничних. Автор „Перестороги“, твору початку XVII в., писав: „Були великі ревнителі, що багато з нас з великим коштом церков і монастирів набудували і маетками забезпечили, книг велику силу мовою церковно-словянською нанесли; однак того, що було найпотребніше, шкіл **посполітих не фундували**... І так то вельми зашкодило державі українській, що не могли шкіл і наук посполітих розширяти та їх не фундовано. Бо коли б науки мали, тоді не прийшли б через нецтво своє до такої загибелі“. Автор під „загибелю“ розуміє той духовно-моральний занепад в Церкві, з яким почав боротися вже Віленський собор 1509 р.

Другий сучасник, Василь Тяпинський, уболюючи над „глибоким культурним і національним занепадом руського народу“, пригадує колишню славу його, коли стара Русь була представницею всього Сходу Європи, як „природженне словянство“; він закликає українське й білоруське панство, що „зістались немов батьками сеї справи (культурно-освітньої) по таких достохвальних предках своїх“, аби впливало це панство на митрополита, єпископів і духовенство, щоб вони підкупами один перед другим не здобували „столиць, доживотів і привілеїв“, але щоб самі вчилися Божого слова та інших намовляли до того, щоб закладали школи і піднесли науку Божого слова. Тут же вказує на засоби для заснування шкільництва, а власне — з маєтностей церковних, які предки панів фундували церквам „не на марнотравства, не на строй і што такого, але для науки“.

Та заким взялися до цієї справи митрополит і владики, подвигнулися до піднесення духовної освіти й шкільництва в українському й білоруському народах в другій половині XVI в. світські люди, окремі меценати, нащадки давніх княжих родів, і скупчені в церковних братствах громадки діячів, переважно з міщанства. І коли автор „Перестороги“ про часи ближчі до нього написав, що „Православ'є наше почало просяювати, як сонце, люди вчені почали в Церкві Божій показуватися“, то він говорить тут про ці заходи й журбу світських людей, в першу чергу князя К. К. Острозького, за відродження Української Православної Церкви шляхом піднесення в ній духовної освіти. Єзуїт Антоній Посевин

в р. 1581 теж писав римському папі: „Де-які князі, як князь Острозький, Слуцький, мають свої школи, в яких вирощується схизма їх”...

1. Острозька академія. „Острозька Біблія” 1581 р.

Осередком української духовної освіти стає найперше Острозька академія, заснована в Острозі на Волині в кінці 70-х рр. XVI в. великим опікуном Української Православної Церкви князем Константином Константиновичем Острозьким, який був молодшим сином знаменитого литовського гетьмана князя Константина Івановича Острозького, рівнож великого опікуна православія в Польсько-Литовській державі.

Назва Острозької школи „академією” вжита в одному з її видань 1587 р. Інші назви її — „Тримовний ліцей” (грецька, слов'янська й латинська мови), „Колегія”, „Грецька школа”, „Греко-слов'янська школа”, зустрічаються у сучасників. Докладніших даних про організацію Острозької академії не заховалась. Нема згідності поміж істориками відносно типу цієї школи, чи була вона вищою школою для молоді, студентів, як академії в Кракові, Вільні. Проф. М. Грушевський був тої думки, що, з браку вчених сил, коли неправославних боялись брати, Острозька школа не була школою вищою, але вона дала підвалини для переходу на Україні до школи вищої. Трудно також встановити, як велика була кількість „спудів” в Острозькій школі. Церковні історики більше схильні до тої думки, що для церковного нашого життя Острозька академія не стільки мала значення як шкільна установа, що випускала своїх вихованців, скільки як інститут вчених богословів для наукової праці, в якому характері й називається вона академією. З цього погляду, Острозька академія й була православним духовно-релігійним осередком цілої України в ті бурхливі часи боротьби поміж християнськими визнаннями, як про це пише Захарія Копистенський в своєму творі „Паліодія” (Книга оборони — 1621 р.), славлячи заслуги князя К. К. Острозького. „Згромадилися тут (в Острозі, при дворі князя) ритори, рівні Демосфену, та інші різні філософи; знайшлися й знамениті математики та астронологи. Церква та двір княжати (Острозького) повні православних учителів, євангельських і апостольських, повні богословів правдивих, які знають богословіє й праву віру від богословів Діонісія, Афанасія та інших багатьох і від соборів та патріархів східніх”. Мало, на жаль, заховалось імен з тої колегії вчених і вчителів, що перебували в Острозькій академії при дворі князя. З місцевих людей відомий Герасим Смотрицький, подільський шляхтич, він же перший ректор Острозької академії; о. Даміян Наливайко, настоятель церкви св. Миколая в Острозі; ієромонах Кипріян, що сам освіту здобув в Італії й Греції; священник Василь, автор полемічних творів і інш. З приїжджих найбільш було греків, між ними такі високоосвічені, як Кирил Лукарис, — піз-

ніше патріарх Олександрійський, а потім Царгородський, чернець Діонісій Палеолог, протосинкел Нікифор — предсідник, потім, Берестейського православного собору 1596 р., Мосхопул та інші. Приймали участь в науковій праці й вчені інших конфесій, не православні, як, напр., Христофор Бронський (автор „Апокрісиса”), Ян Лятос, що, за словами автора „Палінодії”, „календар новий славно зганив і пером ясно через друк доказав, що він мильний”.

Острозька школа знаходилась під грецьким впливом, і грецькі вчителі надавали її внутрішньому життю православно-грецький характер. Крім грецької, вчили в Острозькій школі й латинської мови, але найбільше значення в ній мала мова словянська, чому назва школи „греко-словянською” найбільш відповідала її напрямку і характеру.

Найбільшою пам'яткою Острозького православного наукового осередку треба вважати безумовно видання ним друком повної Біблії в церковно-словянській мові, відомої під назвою „Острозька Біблія” 1581 р. Це видання особливо стало потрібним в ті часи, коли з реформацією, що відкинула св. Передання Церкви, виключно на книгах Св. Письма базувалась полеміка поміж різними християнськими віровизнаннями. Православні не мали повної друкованої Біблії, а велика частина Св. Письма в перекладі на „руську мову” білоруса д-ра Франциска Скорини з Полоцька, що була видана друком в Празі чеській в рр. 1517-1519, не вважалась, видно, за видання церковно-авторитетне, бо ж видавці Острозької Біблії нічого не згадують про цей переклад.

Острозька Біблія має у виданні дві передмови — князя К. К. Острозького і ректора Академії Герасима Смотрицького. — „Хто ж бо з благовірних і благоразумних не пройметься жалем, бачивши вбогість Церкви Христової, яка хилиться до упадку? Жорстокі вовки нещадно розкрадують і розпужують овече стадо Христове”, — пише в передмові князь К. К. Острозький, вказуючи на потребу духовної зброї на захист Православної Церкви, якою зброєю найперше є Слово Боже, — цей „дар духовний” і хоче він залишити „благочестю” (православію). І далі розповідає князь історію перекладів і видання, з якої бачимо, що недовстача була й людей, здатних до цієї праці, а головне — збору всіх книг Святого Письма. З Москви „за посередництва литовського посла, одержана була у відпису так зв. „Генадієва Біблія”; це був перший у слов'ян повний рукописний збір книг Св. Письма Старого й Нового заповітів в церковно-словянській мові, уложений заходами архієпископа Новгородського Генадія в рр. 1489-1499.

Коли в Острозі почали тексти книг з Генадієвої Біблії порівнювати з текстами окремих книг в других мовах, а також з іншими слов'янськими рукописами, то відкрились, за словами князя, в різних текстах не тільки „разності, але й развращения” (зіпсуті тексти). Князь був дуже тим згірчений, а знайшлись ще такі люди, що почали ганити князя за його задуми видати друком пов-

ну Біблію для Православної Церкви. Тоді князь рішає шукати ще рукописів книг Св Письма; посилає вірних людей на схід і захід, на острів Кандію, в монастирі грецькі, сербські, болгарські, до царгородського патріярха Єремії, з просьбами прислати добрі рукописи священних книг і здібних людей. Коли повернулись посли і дістав відповіді на свої прохання князь, почали редагувати для друку тексти і немало наново перекладати, головним чином з грецького тексту. А опріч грецьких, були в них списки латинські, церковно-словянські, польські, чеські. В передмові Герасима Смотрицького, що брав найактивнішу участь в науковій праці по видавню Біблії, говориться про користь та святість книг Св. Письма. Тяжких трудів і великих видатків коштувало побожному і найбагатшому князю довершити в ті часи видання повної словянської Біблії. В ній, з огляду і на стан рукописів і на недостаток добрих перекладчиків, залишилось з необхідністю немало недокладностей в перекладі, але було це тоді **монументальне діло**, довершене в Українській Православній Церкві Добродієм її князем К. К. Острозьким для цілого Православного Словянського Сходу. Небагато надруковано було примірників Острозької Біблії 1581 р.; в самому місті цього історичного видання — Острозі на Волині в р. 1942 був ще один примірник цієї Біблії в Острозькому православному соборі.

2. Львівська братська школа.

За зразком Острозької Академії була побудована, як думають, перша **братська** школа у Львові. Львівську братську школу треба вважати матір'ю всіх братських шкіл, що їх почали закладати православні братства в цілій Київській митрополії. Школа була відкрита Львівським Успенським братством в перший же рік реорганізації цього братства за статутом, затвердженим патріярхом антиохійським Іоакимом, тобто р. 1586. В своїй грамоті до православних українців в січні 1586 р. патріярх Іоаким повідомляє про замір львівських братчиків заснувати церковно-громадську школу грецької та словянської мови і просить допомогти братству в цьому святому ділі. В травні 1587 р. звертався в посланні до своєї пастви і Львівський єпископ Гedeон Балабан, закликуючи „виділити де-яку частину з маєтностей своїх“ на братську школу для свого добра і добра своїх дітей. Патріярх Єремія II, довідавшись від патріярха Іоакима про заснування Львівської братської школи, послав до Львова Еласонського митрополита Арсенія, який два роки викладав в школі. А в 1589 р. патріярх в грамоті, виданій братству після собору в Тарнополі, підтвердив благословення для Львівської братської школи.

До братської школи приймалися діти всіх станів; бідні й сироти вчилися дурно. Програма школи була доволі широка; дидакал школи повинен був вчити школярів граматики, риторики, діалектики, музики і других наук „зовнішніх“ (світських), а та-

кож „від св. Євангелія і від книг апостольських”, вести виклади пасхалії, арифметики, церковного співу. Була це школа середнього типу, і в р. 1592 грамотою короля Сигизмунда III було надано їй право вчити семи свободних наук (трипредметний курс — граматики, риторика, діалектика і чотирипредметний курс — арифметика, геометрія, музика і астрономія).

З боку морально-виховного, як видно з „Устава Львівської братської школи” з того ж 1586 р., вимоги „Устава” були стисло окреслені й суворі. Від дидаскала (учителя) найперше вимагалось, щоб був він зразком для своїх учеників: „благочестивий, розумний, смиренномудрий, тихий, воздержливий, не п'яниця, не блудник, не сребролюбєць, не гнівливий, не зависник, не срамословник, не чародій, не пособник ересям, але благочестію поспішитель, образ всяких чеснот в приклад і науку своїм ученикам” (т. I устава). З метою виховання в учениках правдиво-християнського характеру, устав вказує відповідні виховавчі засоби, що вкорінювали б і скріплювали в них православно-християнські настрої, релігійні почуття, волю до добра і добрих вчинків. „Рано зібравшись на певну годину, не мають почати вчитись, аж молитви звичайно проговорять. Речено бо: на початку діла твого Бога поминай” (т. 8). „По вечірні в суботу має дидаскал з дітьми намовлятися час немалий, більше ніж в дні інші, учачи їх страху Божому і звичаям чесним, як мають бути в церкві до Бога, дома до родичів своїх, а де-інде до других цноту (скромність) і встид заховувати” (т. 14). В неділю і в празники Господські зо всіма має дидаскал, поки підуть до літургії, розмовляти і їх вчити про свято і празник той, і вчити їх волі Божої, а по обіді має всіх навчити євангелію і апостолу празника: блажен бо, написано, хто поучається в законі Господнім день і ніч” (т. 15).

Місця в школі ученики займали відповідно до поступів в науках, бо „багаті над вбогих в школі нічим не вищі мають бути”, тільки самою наукою. Також „учити дидаскал і любити має діти всі зарівно, як синів багатих, так і сиріт убогих, і которі ходять по улицях, живности просячи, як которий веде сили научитись може, тільки не пильніше одного ніж другого вчити”. Братська школа на таких засадах призначена була виховувати людей твердих в православній вірі, оборонців і захисників своєї Церкви. І Львівська братська школа своє призначення виправдала. З неї вийшли такі визначні ієрархи Української Православної Церкви XVII в., як митрополит Іов Борецький, Ісаїя Копинський, Сильвестр Косів, єпископ Єремія Тиссаровський, такі вчені, як Захарія Копистенський, Памва Беринда і другі вихованці братського Львова, що виказали себе ревними синами Православної Церкви, достойними імені того релігійно-освітнього інституту, де отримали освіту в православному дусі і звідкіля потім виступили на захист своєї Церкви і на боротьбу тяжку з її ворогами. І велику заслугу Львівської братської школи, як і других братських право-

славних шкіл в Україні, історики втім вбачають, що ці школи, „задержуючи маси народу при батьківській вірі, затримували їх тим самим при українській національності“. Помагала Львівська школа своїми учителями, проповідниками не тільки іншим українським братствам, але й Віленському білоруському православному братству, що було осередком культури білоруського народу. Віленське братство, яке грамотою патріярха Єремії II теж дістало благословення на ставрополійний статут, заклало школу грецької, словянської й латинської мови. До цієї школи зі Львівської пішов в р. 1592 учитель Кирил Транквіліон Ставровецький, великий знавець грецької мови, потім учитель і проповідник Стефан Зизаній, як і Острозька Академія дала Віленському братству і його школі свого найвидатнішого вихованця Мелетія Смотрицького.

3. Початок українського друкарства в Україні в XVI в. Видання церковно-богослужбових книжок.

Поруч з появою в другій половині XVI в. на українських землях духовного шкільництва, вищого за елементарні церковні школи, треба поставити, як велике культурно-національне надбання, появу на українських землях українських друкарень, заложення і праця яких попередили навіть кількома роками заложення згаданих вже шкіл. Побожними піонерами у великій справі друку, що найперше став корисним тоді для Церкви, бо ж релігійна культура тоді переважала скрізь, були на українських землях диякон Іван Федорів чи Федорович, як прийнято його іменувати в нашій літературі, і Петро Тимофійов Мстиславець, втікачі з Москви. В Москві диякон Федорович з своїм помічником Мстиславцем почали друкарство в р. 1564 надрукуванням для церков „Апостола“; в наступному 1565 р. надрукували Псалтиря з Часословом. Але того ж 1565 р. мусіли утікати за кордон до Литви, бо ж на той час в Москві, розагітований перенесеннями книг професіоналами, що втрачали свій зарібок, мав забити друкарів за „єретицьке діло“ друкування, а самий двір з друкарнею спалив.

Диякон Іван Федорович і Петро Мстиславець знайшли собі притулок спочатку на Литві у гетьмана Великого Князівства Литовського і Віленського каштеляна Григорія Ходкевича, православною магната, що жив в своїм маєтку Заблудові (близько м. Білостока). На удержання друкарів і друкарні Ходкевич дав чимале село. В Заблудівській друкарні Федорович і Мстиславець в р. 1568-69 надрукували „Євангеліє Учителіне“. Мстиславець переїхав потім до Вільни, де заложив друкарню в домі Мамоничів, в якій надрукував Папрестольне Євангеліє та Псалтиря. Федорович же в Заблудові надрукував ще Псалтиря з Часословом (рр. 1569-70). Після того Ходкевич припинив друкарню з невідомих ближче причин; сам Федорович пояснював припинення глибокою старістю і недугами свого добродія. Ходкевич радив тепер Федоровичу зайнятися замість друкарства хліборобством. „Та неле-

що було мені, — пише служитель великій ідеї, — разом і сіянням насіння скорочувати час свого життя, бо ж я маю замість рала розсівати по світу мистецтво ручних діл — начиння, а замість збіжжя насіння духовне сіяти”...

Федорович покинув Заблудів в р. 1572 і, в час страшної морової пошесті, пробрався до Львова, куди прибув в січні 1573 р. Тут він почав старання, щоб можна було йому друком поширювати „богонадхненні догми“, сховадив багатьох багатих і благородних серед українського суспільства, просячи помічі на задоволення друкарні, просив і священика про це голосно в церкві сказати. Але „тільки де-які малі з священичого стану та інші несласні серед громадянства подали поміч; зробили вони це не тому, що мають за багато, тільки вони, цемов та бідна вдовиця, вкинули дві ленти з свого вбожества”. Заснував Федорович у Львові друкарню та з причини скучних засобів зміг тільки за рік видати першу тут друковану книгу „Апостол” 1574 р.

Від березня 1575 р. бачимо дякона Івана Федоровича на службі у князя К. К. Острозького, спочатку в Дермані, де князь доручив йому управу Дерманського монастиря маєтками, а далі в Острозі, де він віддається улюбленій своїй праці і друкує Псалтиря, Новий Заповіт (1580 р.) і знамениту Острозьку Біблію (1580-1581), в кінці якої надрукована молитва до Бога Івана Федоровича в грецькій і церковно-словянській мові. Потім Федорович вернувся знову до Львова, де мав свою друкарню. Друкарня ця після смерті дякона Івана Федоровича (5 грудня 1583 р.) опала в закладі у жида. Львівське братство з єпископом Гедсоном викупили її, і вона стала підставою для заснування знаменитої друкарні Львівського братства. Поховано батька українського друкарства на Україні дякона Івана Федоровича в монастирі св. Онуфрія у Львові.

Треба сказати, що видання книг Св. Письма і церковно-богослужбових стало видною заботою у нас, як появилася друк і друкарні. Під пером російського ієрарха-історика Церкви знаходимо таку вимову характеристику відношення в XVI в. до справи друку богослужбових книжок в Україні в порівнянні з відношенням на Московщині: „В південній митрополії (Київській), пише архієпископ Філарет Гумилевський, — богослуження вільно відправлялось по старовинному чину... Піклувались про поціплення церковних книг, як і про засіб підтримувати православ'я, якому загрожувало там різновірство, а зза другорядних речей не заводили суперечок. При виданні книг помилки переписчиків по можливості виправляли, — бачили й різниці в чинах, але цілком виправлення залишали ревності і поглядам вільнішого часу, а зза неповинних дітер не підіймали галасу й не підозрівали в ересьях. Тих, що були корисними по своїх знаннях для видання книг і що їх перозсудливе неучтво гнало з Москви, як еретиків, з радістю приймали на півдні (на Україні) і користали з їх здіб-

ностей. Так прийняті були тут вигнанці дякон Іван Федорів і Тимофіїв, які потрудилися тут з користю для православ'я. Таким чином в Київській митрополії усі богослужбові книги, за винятком Міней службових, були надруковані і вживались друковані вже в цій добі" (Історія Русск. Церкви, т. III, стор. 214-215).

4. Переклади Св. Письма на українську мову.

Від давніх часів жива народня мова цілком природньо пробиралась до текстів Св. Письма в його церковно-словянській мові у нас, в основі якої, як відомо, була давня словянська мова болгарська. Пробиралась під пером місцевих переписчиків, які й свідомо на полях церковно-словянських рукописів почали вміщати пояснення найбільш незрозумілих вже слів словами живої мови, які входили потім, при наступних переписуваннях, чи свіжих перекладах і в самий текст біблійних книг. Природня тенденція наближення церковно-словянського тексту Св. Письма до живої мови в часи, як появляються у нас перші друки Св. Письма, була вже цілком свідомою. На початку XVI в. бачимо в цьому напрямку широку діяльність д-ра Франциска Скорини, білоруса, що походив з „славного города Полоцька". В рр. 1517-1519 Франциск Скорина видав друком велику частину Біблії в перекладі на „руську мову"; ці видання зроблені були ним в Празі, як „зупелне виложені, — говорить в передмові, — на руський язык доктором Франциском Скориною с Полоцка, града славного, Богу ко чти і людем посполітим к науце".

В пояснення про мову перекладів Франциска Скорини наведемо слідуєчі слова історика української літератури: „Як за часів Литовської держави, так особливо по Люблинській унії в XVI і XVII віках лучили Україну й Білорусь дуже тісні політичні й культурні зв'язки. В українськiм і білоруськiм культурнiм, зокрема літературнiм, життi було багато спiльного, витвореного спiльними силами українського й білоруського народу. Наслiдком цього нераз годi дослідити національнiсть перекладчика чи автора якогось твору, бо ж це був час, коли й українець і білорус називали себе одним терміном „русин" і коли часто українець і білорус писали одною і тою самою мовою, зложеною з книжних і народніх елементів" (М. Возняк. Історія української літератури, т. II, стор. 3). Отже видання Скорини були поширені так само по українських, як і по білоруських землях. До наших часів заховався ряд українських списків з перекладів книг Св. Письма, зроблених і виданих Скориною. Ось такі українські списки: 1) Василя Жугаєва з Ярослава в Галичині з р. 1568; 2) „худого чоловіка на імя Луки з неславного города Тарнополя" з 1569 р.; 3) біблійний збірник 1575-77 рр. Дмитрія з подільського містечка Зінькова; 4) свщеника Івана з „неславного града Маначина" і інш.

Так заходи щодо впровадження сучасної мови до релігійної літератури, зокрема Св. Письма, для кращого його зрозуміння,

мали місце у нас ще перед Лютеровою реформацією, при чому ця природна потреба знаходила в тих часах добрий приклад в чеських перекладах Св. Письма. Сам Франциск Скорина в своєму перекладі біблійних книг немало користав з помочі чеського тексту чеської Біблії видання 1506 р. Проте нема сумніву, що й реформаційний рух підсилив в нашій громадянстві стремління мати й дати народові Св. Письмо в мові сучасній простій. Аджеж в боротьбі Реформації, реформаційних течій з католицтвом таке видне місце займала поруч з релігійними ідеями національно-культурна ідея: народні маси не повинні бути безсловесним стадом в Церкві, над яким панує клир з латинською мовою богослуження, з заборною вірним читати Біблію і т. д. Домагання народніх мов в богослуженні, перекладу Св. Письма з латинської Вульгати на народні мови було одним з гасел реформаційного руху, як перед тим в XV в. руху гуситського. Правда, в нашій Православній Церкві мовне питання не могло набрати тоді такої гостроти, бо ж наша Церква зовсім не знала чужої мови в богослуженні і в Св. Письмі, як мова латинська чи грецька, а мала (трудами й подвигом свв. братів Кирила і Мефодія) свою мову слов'янську, однак ця мова — старо-болгарська, мова книжна, що мала різниці від мови живої народньої, з часами, від князя св. Володимира, ставала все більш устарілою і труднішою для розуміння в широких верствах народніх. Тому ународовлення мови Св. Письма знаходило відклик і в нашій суспільстві, особливо в часах домінування в Польщі реформаційних течій. В „Учительних Євангеліях” XVI в. (друком така Євангелія уперше вийшла, як ми бачили, р. 1569 в Заблудові), де за текстом Євангелія йшло його пояснення в формі проповіді, так мотивується переклад євангельських текстів на мову народню: „Язык словенський через незнайомість і невмілість його многими став для многих малопотрібним і неложиточним, переложенням зась його на наш язык простий, руський, якби з мертвих воскресений”.

Найбільш визначними пам'ятками давніх перекладів Св. Письма на українську мову вважаються переклади другої половини XVI віку книг Нового Заповіту, властиво св. Євангелії, перше місце між якими, — і не тільки щодо часу, — займає так зване „**Пересопницьке Євангеліє**”. Названо так цю знамениту пам'ятку від імени Пересопницького монастиря на Волині, архимандрит якого Григорій переклав Євангелію, як сам зазначив, „із языка болгарського на мову руську”: „а іже єсть перекладана таято святая Євангелія із языка болгарського на мову руськую, то для лепшого виrozumлення люду християнського посполітого”. Перекладалась Євангелія п'ять років; почато переклад в серпні 1556 р. в монастирі в Двірцях на Волині, де перекладено було Євангелії від Матфея і Марка, а в Пересопницькому монастирі перекладено було Євангелії від Луки та Іоана. Скінчено переклад в серпні 1561 р. Списав Євангелію „многогрішний слуга або раб Божий Михайло

Васильович, син протопопа Саноцького". Архимандрит Пересопницький Григорій та Михайло Васильович робили цю працю з доручення княгині побожної Анастасії-Параскеви Заславської, яка допомагала своїми жертвами Пересопницькому монастирю, але ж головними побудками в праці були любов і замилювання до Св. Письма, бажання послужити перекладом на народню мову Св. Євангелії „людові християнському посполітому", і Григорій денно й нічно молився Богу, щоб Господь сподобив його „видіти діла цього кінець і почитати в ньому начертаная письмена".

Пересопницька Євангелія, як пам'ятка рукописного українського мистецтва, вважається перлиною посеред українських і взагалі східно-слов'янських рукописів по красі й різноманітності мотивів і форм окремих букв, по багатству мініатюрних зображень, ініціалів, орнаменту. Самий оригінал Пересопницького рукопису не зберігся. На замовлення гетьмана Івана Мазепи, Пересопницька Євангелія була переписана, і цей його список був подарований гетьманом на престол Переяславського кафедрального собору на Полтавщині р. 1701. Потім ця Пересопницька Євангелія була передана до бібліотеки Переяславської Духовної семінарії, а з перенесенням її до Полтави була, як власність Полтавської духовної семінарії, передана до Полтавського Єпархіального Музею.

Про мову Пересопницької Євангелії проф. І. Огієнко (нині митрополит Іларіон) писав: „Пересопницька Євангелія мовою своєю уявляє з себе пам'ятку великої ваги. Мова цієї Євангелії — проста народна мова, але з великою домашньою мови церковно-слов'янської й польської. Добре придивившись до мови Пересопницької Євангелії, бачимо, що ця мова, (коли відкинути від неї чужі елементи) майже така сама, якою ми балакаємо й тепер". Що Пересопницька Євангелія в українській мові списувалась та була зразком для інших перекладів св. Євангелії вже в тім же XVI в., видно з існування списків її, які збереглися до наших часів, як — повний волинський список, відомий під назвою „Волинське Євангеліє" 1571 р. і неповний список (в церковно-слов'янській мові) Євангелії уміщена частина — зачала од 4 до 46 з Євангелії від Луки — в українській мові), відомий під назвою „Літківське Євангеліє" (від м-ка Літки на Чернігівщині, де Євангелія ця збереглася).

Ми не маємо даних, яка була участь в справі перекладу Св. Письма на народню мову тодішньої нашої церковної влади; не знаходимо поглядів на цей предмет і в постановах церковних соборів кінця XVI в. Звідсіля трудно дати категоричну відповідь на питання, чи, напр., Пересопницька Євангелія була в церковному вжитку, тобто чи читалась Євангелія в українській мові в церкві за богослуженням, чи вона, як і інші переклади Св. Письма на сучасну мову, була тоді тільки в приватному вжитку, маючи, однак, велике значення релігійно-освітнє для народу, знайомлячи його

го, через доступність мови, безпосередньо з джерелами нашої віри. В історичній науці зустрічаємо й такі погляди, що „виготовлялись такі переклади (Св. Письма) не для церковного вжитку, бо церква не потребувала перекладів Св. Письма на живу мову; вона й далі задержала церковно-словянську мову, що одинака мала в очах Церкви характер потрібної святости” (М. Возняк. т. II, 3). Інші дослідники твердять, що Пересопницька Євангелія безумовно читалась в церкві за богослуженням. На доказ того приводять, що в самій Євангелії (після тексту євангельського) зазначено, що вона написана „для читання церквей божіих а для науки люду християнського”. Також переписчик Євангелії в післяслові до „священників, отців і діаконів і до всіх, которі єсте в клиросах причтенні слуги церковні”, просить їх не нарікати що злого на нього за допущенні ним помилки, а виправляти, — очевидно при читанні. Це звернення до причету церковного теж вказувало б на те, що Євангелія ця читалась, чи була призначена й до читання в церквах. Як широко поширена була практика читання Євангелії в народній мові за богослуженнями в тих часах, даних про це нема, а проф. М. Грушевський звертає увагу на те, що такі переклади, як Пересопницька Євангелія, „лишилися недруковані” (Ор. cit. стор. 56). З другого боку, маємо трохи пізніше свідцтво знаменитого ченця Івана Вишенського, який в своєму консерватизмі щодо мови в церкві обурюється проти читання Св. Письма в українській живій мові. „Євангелія і Апостол, — писав він, — в церкві в часі служби простою мовою не вивертайте, а по службі, щоб люди краще зрозуміли, попросту толкуйте і викладайте книги церковні всі й устави словянською мовою друкуйте: кажу бо вам таємницю велику, що диявол таку зависть має на словянську мову, що ледве живий від гніву”...

Крім Пересопницької Євангелії, маємо з другої половини XVI в. ще два переклади Євангелії на живу народню мову, а саме: Євангелію перекладу Василя Тяпинського біля 1570 р. і Євангелію перекладу Валентина Негалевського з року 1581. Василь Тяпинський, білорус, дрібний дідач з Полоцької землі, переклав і надрукував Євангелію від Матфея, Марка і початок — від Луки. Видання це в двох мовах: в словянській, яке читалось тоді в церквах, і в українсько-білоруській, ніби для порівняння зрозумілості текстів.

Негалевський з роду, як думають, українець, зробив повний переклад Євангелії, працюючи над перекладом в селі Хорошеві на Волині. Його переклад, довершений з польського перекладу соціяннина Мартина Чеховича, має в передмові та в коментаріях до тексту певне сектантсько-соцініянське забарвлення, що дає підстави до припущення, що й Негалевський був соцініянин; інші вбачають тут просто близькість перекладу до польського оригіналу. Мотиви до праці вказує Негалевський в передмові, де каже: „То учинил за намовою і напаминанням многих учених, бого-

бойних, а Слово Боже милуючих людей, котеріі письма польського читати не вміють, а языка словенського читаючи письмом руським, викладу з слов його не розуміють". В мові перекладу Негалецького білоруські й українські елементи майже не мають одиї над другим переваги.

Загалі про тодішні переклади Св. Письма на живу народню мову історик укр. літератури каже так: „Чистої української мови не маємо в ніоднім тодішнім перекладі Св. Письма. Мова більшости перекладів це конгломерат різних языкових елементів: церковно-словянських, українських, білоруських, польських, де-коли ще й інших. Звичайно одна низка елементів переважає, відбивається в більшім числі окремішностей звукових, формальних і лексикальних, але має й примішки інших мов” (М. Возняк. II, 16-17). Переклад Євангелії Валентина Негалецького виданий друком не був, залишився в рукопису.

5. Пробудження в діяльній богословсько-літературній праці й видавч.

В бібліотечі Супраського монастиря, заснованого на початку XVI в. при митрополиті Йосифі Солтані, зберігся з року 1557 каталог цієї бібліотеки. Вона мала в собі 215 рукописних книжок; коло 50 з них було книг Св. Письма і богослужбових -- Євангеліє, Апостол, тріоди, октоїхи, ермолог, служебники і т. п.; були далі Учительне Євангеліє, прологи, збірники проповідей отців Церкви, Патерик, окремі життя святих, збірник статей релігійної полеміки з католиками, кілька канонічних збірок; далі ще твори легендарно-апокрифічного характеру, повість про Варлаама і Іоасафа, Хожденіє Ігумена Давида. Історично-біблічна Палія, давня природознавча література Косми Індикондова. Відомості з каталогів інших бібліотек мало що доповнюють спис книг в бібліотечі Супраського монастиря половини XVI віку. Як бачимо, були це твори виключно майже перекладового письменства, переважно давнього походження, далекі від сучасних потреб і проблем українського національно-культурного життя. Видно, що історичні події в житті нашого народу, в центрі яких стали татарський погром та руїна державного українського життя, що потягли за собою занепад оригінальної творчості перших віків християнства у нас, ще й досі тяжили над невідрадним станом власної літературної продукції, в зв'язку, очевидно, і з таким же станом, як бачили, освіти загальної до останньої чверти XVI віку. Реформаційні течії з Західної Європи, які в середині XVI віку охопили суспільне життя в Польсько-Литовській державі; боротьба з ними течіями протестансько-реформаційного характеру, до якої з таким запалом стало католицитво в другій половині XVI в. з прибуттям до Польщі єзуїтів; рішучий наступ далі католицитва й на православ'є, католицитва, сполученого національно на цій державній території з „польськістю”, все це створило таку атмо-

сферу, при якій не могло не наступити й духовне пробудження українського народу. Конфесійно український народ репрезентував тут **українсько-візантійську православну культуру** супроти західньо-католицької і нової західньо-протестантської. З огляду на те, що конфесія, віра в'язала в ті часи людей не тільки в одну Церкву, в один релігійний союз, але й в один народ, то в наступі на його православну віру з боку західніх християнських конфесій український народ відчув, що він загрожений в самому собі існуванні, як нація. Таким чином духовне пробудження українського народу посеред тої боротьби релігійних ідей, яка точилась в Польщі XVI в., означало одночасно національне його пробудження, що чим далі -- більш охоплювало широкі народні маси.

Збереження національного православ'я для збереження тим самим своєї народності вимагало освіти, людей освічених, які могли б протистати озброєним релігійною освітою представникам інших конфесій, що мали до того ж не тільки що зброю в своєму наступі (католицизмі). Ось тому, як ми вже бачили, відкриваються у нас, як ознаки національного відродження в кінці XVI в., школи, друкарні для видання всього потрібного в духово-культурному, національно-церковному житті народу.

Вище було вже сказано про друк і видання церковно-богослужбових книжок, про видання повністю Св. Письма обох заповітів, про переклади на живу мову книг Св. Письма, в першу чергу св. Євангелії. Доба відродження повинна була вплинути й на пробудження від вікового застою в ділянці богословської літератури. І в цій ділянці належить відмітити найперше нові **переклади творів свв. отців Церкви**. В наступі католицизму на православ'я твори свв. отців і учителів церковних від тих часів християнства, коли Церква була ще не поділена, були безцінним джерелом православної традиції. Біля перекладів цих творів багато ініціативи й праці приложив князь Андрій Курбський, московський емігрант, що від гніву царя Івана Грозного втік до Литви, знайшов собі захист у литовського уряду і оселився на Волині, в Милієвичках недалеко м. Ковля, де й прожив до смерті, в рр. 1563-1583. Андрій Курбський був учеником у Москві вченого Максима Грека, що вчився в Парижі, Флоренції, Венеції, а на Московщині, де виправляв церковні книги і боровся з всякими забобонами і страшним неучем, став великим мучеником богословської науки.

Вірний церковно-православним ідеям свого учителя і вдячний за притулок, який знайшов на українській землі, князь Курбський багато приложив труду в обороні літературним словом православ'я проти католицизму й наук протестантських. Особливо ж подбав про збагачення українців писаннями свв. отців Церкви, для чого сам, на старості, кілька років вивчав латинську мову та організував громадку перекладачів. Латинську ж мову вивчав для того головне, що переклади писань свв. отців Церкви робились тепер Курбським та іншими переважно з латинських західніх дру-

кованих видань, критично в рукописах перевірених при перекладах на латинську мову. Ці твори купував Курбський, сам перекладав та іншим доручав переклади, будучи в близьких стосунках з князем Острозьким і його Острозьким гуртком вчених. Курбський переклав Богословіє Іоана Дамаскина, Діалектику його ж (дуже необхідну в тогочасних релігійних дискусіях), книгу про ересі, деякі „Слова” Дамаскина; переклав збірку поучень св. Іоана Золотоустого під назвою „Новий Маргарит”, окремі статті з творів Блаженного Ієроніма, Амвросія Медіоланського, ряд житій і слов Метафраста, Діалог Генадія Схоларія та інші.

Трудами інших перекладачів були зроблені та видані друком тепер, або пізніше в XVII віці, такі твори Іоана Золотоустого, як: Бесіди на Євангеліє, Бесіди на 14 послань апостола Павла, Бесіди на Діяння св. апостолів, Слово про священство і інші; кілька поучень Василія Великого, окремі слова й поучення Кирила Олександрійського, Іпполіта - папи римського, Єфрема Сирина, Афанасія Олександрійського, Кирила Єрусалимського, Григорія Богослова, Ісидора Пелусіота, Андрея Критського, патріярха Генадія Схоларія; толкування на Апокаліпсис Андрея Кесарійського, Бесіди Макарія Єгипетського, глави диякона Аганита, поучення авви Дорофея, Стословець патріярха Генадія, Пандекти Нікона Черногорця і інші. Були й нові збірники творів і висловів за зразком давніх „лчол” з Візантії, як в кінці XVI в. вийшла „Дерманська Пчола” (Дермань на Волині) - переклад з друкованого видання цюрієського вченого 40 рр. XVI в. Геснера. Оригінальна богословська література вже в початках українського національно-церковного відродження останньої чверті XVI в. набуває полемічного характеру, з яким залишається довгий час особливо після Берестейської унії 1596 р. Українське **полемічне письменство** було викликане з'ясованими вже вище історичними обставинами національно-церковного життя українського народу, коли він змушений був боронити свою віру, а разом і свою національність, сам далекий від яких-будь зазіхань і заборчих тенденцій щодо віри й свободи інших, тоді як латинський полемічний наступ властиво датується з 1500 р., коли вийшла брошура Яна Сакрана з Освеціма „*Elucidarius errorum ritus ruthenici*”, в якій українців, як не католиків, названо дикунами. В напруженій конфесійній боротьбі полемічне наше письменство мало своїм предметом і глибші питання догматично-канонічного характеру, де вимагалась сильна богословська ерудиція, і обмежувалось характером церковної публіцистики, в якій часто не бракувало іронії й сарказму на адресу противників. Але - факт безсумнівний, що полемічна література була життєвою, відповідала на питання й потреби часу, якими боліло тодішнє українське суспільство, бо ж з цими питаннями, на перший погляд чисто релігійними, часто пов'язувались інтереси національні, політичні, економічні.

З полемічних писань XVI в. належить вказати два збірники,

спісаних в Супраському монастирі, один проти латинян і протестантів з року 1546 (з оповіданнями, між інш., про неморальність пап в середніх віках), а другий проти латинян, поважнішого змісту, з рр. 1578-1580. З осередку вчених Острозької Академії вийшов р. 1587 твір Герасима Смотрицького „Ключ царства небесного”, присвячений синові К. К. Острозького, молодому князеві Олександру Острозькому, в якому автор бачить потомка князя Володимира Великого і дальшу опору православ'я та застерігає його перед хитанням у вірі. „Ключ царства небесного” містить дві статті, — першу, під цим же заголовком, про засади, на підставі повозавітних текстів Св. Письма, соборности в церковному управлінні, супроти монархічної влади римських пап; другу — про календар римський новий. Ми вже вище розповіли про незадоволення й боротьбу православних проти нового Григоріанського стилю, який, згідно з бажанням папи Григорія XIII, в р. 1582 почали впроваджувати були силою і в Православній Церкві в Польщі. Супротив православних українців і білорусів підтриманий був і Церквою-Матір'ю, коли в листопаді 1583 р. на соборі в Царгороді, скликаним патріярхом Єремією, не прийнято було нового стилю, з загрозою відлучення тому, хто стане святкувати за новим римським стилем. Грамоти короля Стефана Баторія стримали врешті запеклу ревність оборони католиками нового стилю, але, видно, ще не скрізь, чому й Острозька Академія вважала потрібним в р. 1587 (вже після грамоти Баторія) виступити з полемічними статтями проти нового календаря. Герасим Смотрицький календарну реформу розглядає переважно з погляду тих важливих невідгід і утруднень, які приносить вона в житті церковно-громадському, родинному, господарчому. „Чоловіку вбогому пан велить у дні святі робити. Бойться й Бога, бойться й пана, мусить більшого опустити, а меншому служити. Бо про Бога чує, що Він довготерпеливий і многомилостивий, а про пана знає, що він короткотерпеливий і маломилосердний. Панське також свято прийде, радо би бідний роботою свою вбогість підпоміг, — бойться пана, мусить лишити...” В родинному житті мішаних подружжя, які й тоді були „петілки між посполитими, але й між знатними станами”, новий стиль вніс велику розруху церковно-родинного побуту: „бо ж одному буває середопістя, а другому мясопусті, потім одному жалісне спам'ятування Христових терпінь, а другому веселі розпусті; так само й усі свята в році, що перед тим з радістю з діточками й челядкою, хвалу даючи Богу, обходили спільно, тепер мусять далеко різно”... І по містах на свої нові свята латинники „в роботах заказують, забирають і саджають” православних і тим великі труднощі й утрати в ярмарках, великих купецьких справах і записах.

Проф. М. Грушевський, з приводу тодішньої боротьби за старий календар проти нового, каже: „Наші православні обстоювали принцип, що уряд не може їм накидати без їх згоди нічого,

що мало б якусь зв'язь з церковними справами. Принципіально це було правильно, і на заході багато протестантських країв теж не приймало нового календаря, тому що його диктувала їм папська курія. Але таки це було доволі зловіще віщування, що наш рух почався такою реакційною справою" (Ор. cit. стор. 69). Не можна не відмітити, що ця „реакційна справа” триває одначе в нашій народі й досі, ось близько вже 400 років, хоч має й тепер ті з недогідностей практичних в житті, про які писав в XVI в. Герасим Смотрицький.

Р. 1583 з Острозької ж друкарні вийшла полемічна праця Василя Суразького під назвою „О єдиній православній вірі”. Книжка має шість відділів, в яких автор докладно розглядає догмат про ізоходження Св. Духа, питання про папський примат в Церкві, про чистилище, про новий календар (в V розділі, більш з погляду його неканонічності), про таїнства і обряди. Учитель Львівської, а потім Віленської братської школи, Стефан Зизаній написав ще перед унією 1596 р. Катехизис, про що є свідство в тодішніх полемічних брошурах латино-польських (Фелікса Жебровського), але цей катехизис не дійшов до нас. Про Стефана Зизанія, як проповідника, скажемо в наступному розділі. Острозька ж друкарня надрукувала збірку патріярших грамот 1583-84 рр. в справі нового календаря, якими заборонялось приймати цей календар.

На час перед самою Берестейською унією 1596 р. припадає початок морально-оскаржуючої творчості Івана Вишенського в формі послань, як, напр., його послання „до всіх у Ляцькій землі”, але вся його творчість найтісніше зв'язана вже з фактом докритої р. 1596 в Бересті унії з Римом і героїчної боротьби з нею.

Належить в кінці пригадати, що про духовну освіту, про науки і школи „обмишляли”, як було говорено нами раніш, на чергових об'єднаних соборах в Бересті, так само про видання церковних книг (Берест. собор 1591 р.). Зусилля православних братств в їх культурно-освітній ініціативі по заснуванню шкіл, друкарень, а рівно ж і ревність до піднесення духовної освіти і видання священних книг та церковно-богословської літератури, проявлена окремими православними патронами, зустрічала повну, якщо не матеріальну, то ідейну підтримку в **постановах тих соборів.**

Очевидно, що оживлення в діяльності шкільництва, заведення друкарень і видання книжок, зв'язане з реформаційним рухом в Польщі XVI в., з викликаною ним релігійною боротьбою, мало своїм завданням, разом з намірами культурного піднесення православних, — оборону Православної Церкви і православ'я проти наступів на них протестантства, а ще більше католицизму, з появою і ширенням єзуїтських шкіл, в яких українська православна молодь, діти вищих верств українського народу, стають католиками, а тим самим і поляками.

РОЗД. VII. БЕРЕСТЕЙСЬКА ЦЕРКОВНА УНІЯ 1596 РОКУ.

Під кінець XVI віку католицька партія в Польщі справилась, за головною допомогою оо. єзуїтів, з реформацією настільки, що могла перейти в наступ і на Українсько-Білоруську Церкву в Польській державі. Хто перший підняв в цей час думку про церковну унію нашої Церкви з Римом, — єзуїт Антоній Посевин, папський легат в Польщі для посередництва між Польщею і Москвою, чи єзуїт Петро Скарга, — не має то значення. Бо ж ця думка не була новою, а впродовж віків плекалась Римом та проявлялась в спробах унії, або, як тоді інакше ще називали, „згоди“, об'єктом якої найлегче, здавалось, може стати український православний народ, що опинився під католицькою державною владою. Найбільшою такою спробою, як знаємо, була досі Флорентійська унія 1439 р. з активною участю в ній Київського митрополита Ісидора (грека) і поставлення потім, як сам Ісидор мусів тікати до Риму, на Київську катедру учня його унії Григорія Болгарина, при котрому й стався поділ Київської митрополії на Київську й Московську. Знаємо, що сам митрополит Григорій, навернувшись до православ'я, признаний був в митрополичій гідності Царгородською патріархією. Таким чином, Флорентійська унія залишилась в Українській Церкві тільки незначним епізодом. Зносисни після того з римськими папами митрополитів Київських Мисаїла та Йосифа Болгариновича, на що люблять посилалися католицькі історики, як ніби на вияв бажань унії українським народом, не були зносинами ані цілої ієрархії, ані тим більше Української Церкви.

Українська православна паства з давніх часів виховувалась православною ієрархією, духовенством, чернецтвом в поглядах і настроях неприхильних до католицької віри, в тих поглядах, що „нема життя вічного для тих, що живуть у віри латинській“, що католики „з усіх народів найгірші й зліші“, що не належить тому „до віри латинської ані прилучатися, ані звичаїв їх держати... і всякої їх науки не слухати, і всякого їх звичая та норова нехтувати і стергтися... своїх доньок не давати за них, ані брати за себе в них, не брататися з ними, ні кумитися, ні цілувати їх, ні їсти, ні пити з ними з одної посудини, ані їжі від них приймати“... Такі погляди від часів преподобного Феодосія Печерського були сильні в українських православних масах і в XVI в., як про це свідчить краківський канонік Сакран. Одначе Рим в своїх унійних замірах ніколи не рахувався з самим церковним народом в його масі, вважаючи його тільки стадом, яке повинне слухатись і йти слідом за ієрархічним проводом. Рим визнав, після місійної праці оо. єзуїтів над реформатами в Польщі, цілком підходящим моментом зробити нову унійну спробу в Польщі і у відношенні до Українсько-Білоруської Церкви, вбачаючи, очевидно, сприятливі до того умовини в кінці XVI віку.

Три головні чинники беруть участь у створенні цієї нової унії: **Римо-католицька церква** з папою, оо. єзуїтами і взагалі католицьким духовенством в Польщі; **польська державна влада** з католицькою партією в польському суспільстві; **українські православні владики** з митрополитом Рогозою. Розгляньмо по черзі мотиви, що ними керувались названі чинники в переведенні церковної унії 1596 р., з чого видно буде й причини її заведення.

1. Рим — перший чинник у створенні унії 1596 року.

Рим, папа, католицьке духовенство в Польсько-Литовській державі мали ідею унії, як давню мрію підпорядкування Східної Православної Церкви Римові. Українська Православна Церква на сході Європи це, так мовити, аванпост православія, висунутий на Захід, як Польща вважалась передовою позицією латинства на Сході. Україна, з'єднана церковно з Римом, мала бути містком для дальшого походу Риму на Московщину і простори на схід і північ, в глибини Азії й до Північного океану. Чисте латинство, себто зовсім католицькою догмою і католицьким латинським обрядом, хоч ширення його, для кріпости раз назавжди церковної єдності, й було дуже бажаним для Риму, — признано було неможливим. Бо це було б відразу великим утрудненням в дальших планах здобути для унії й Московщину, яка була відома з її фанатичного прив'язання до букви книжки, до букви старого обряду. Східний обряд православний був же захований і в постановках Флорентійського унійного собору. Отже й нова унія мала задержатися при тих постановках, щоб не відстрашити православного світу від з'єднання з Західньою латинською церквою, хоч би в дальших таємних замірах і було — вважати унію як перший ступінь до переходу на католицизм.

Що плани Риму в цій новій спробі унії обіймали не тільки Українську Православну Церкву, але й Московську, видно з тих переговорів, які у 80-х рр. XVI в. вів в Москві папський посол італійський єзуїт Антоній Посевин, будучи посередником між Польщею й Москвою при укладі Запольського миру по війні тих держав в рр. 1579-1581. В плани Риму входило тоді утворення християнської ліги проти турків: в складі ліги мали б бути і Польща і Московщина, і ця ліга мала б стати помостом і до церковного з'єднання Москви з Західньою церквою, як снував такі думки в меморандумі до московського царя Івана Грозного посол єзуїт Антоній Посевин. Ці широкі плани розвинув Посевин і польському королю Стефану Баторію; в тісному зв'язку з ними стояла й місія посередництва Посевина, як посла від Римської столиці, поміж Польщею й Москвою. В час переговорів польських делегатів з московським легатом Риму найстаранніше дбав про те, щоб показати московській сторони повагу й авторитет Риму, Апостольської столиці: всяку найменшу уступку з боку Польщі він представляв так, що Польща це робить тільки з огляду на таке ба-

жання Риму. Можливо, що в такому освітленні справи покою єзуїт і мав успіх, але в другій, головній частині своєї місії на схід, що торкалась утворення ліги проти турків і церковної унії Москви з Римом, то тут Посевин, за виразом істориків, „був битий по цілій лінії“. Москва, скориставши з його послуг при укладі миру з Польщею, не схотіла далі продовжувати з ним жодних розмов щодо унії. Але ще й перед тим Іван Грозний навіть заборонив перекласти на мову московську те, що про релігійні справи писав і казав Посевин.

Римська дипломатія виявила себе слабшою за московську. Бо в Римі, за виразом істориків, „ще і в XVI віці знали про Москву менше, як про Китай“. Як і стоїтьдесят років тому назад, коли посилали митрополита Ісидора до Москви „урочисто проголосити Флорентійську унію“, так і тепер в Римі не розуміли того, що для Москви унія має не тільки церковно-догматичну й церковно-обрядову сторону, але й державно-політичну та національну. В цій другій цар на Москві заняв вже те місце в Московській церкві, яке мав папа в Західній церкві. Цілком розвинена вже ідея „Москви третього Риму“ не потребувала в Москві папи „першого Риму“, а православ'я для існування московського царату, що обходився властиво вже більш як сто років і без царгородського патріярха, так само було необхідне, як і західній католицизм для існування папства. Цезарепалізм не мав охоти уступати місце папізму.

Отже унійні заміри Риму, після невдалої місії єзуїта Посевина, мусили покинути обмежитись Українською Церквою, унія якої з Римом мала б бути пізніше шляхом і на Московський схід. А на цьому сході, в кінці тих же 80-их рр. XVI в., сталася подія, яка диктувала Римові приспінити унійну акцію з Православною Церквою в Польщі. В 1589 році в Москві було встановлено **патріяршество**. Царгородський патріярх Єремія II з московськими єпископами, сам відмовившись від йому запропонованого царем і собором єпископів патріяршого престолу в Москві, настановив на патріярха Московського митрополита Іова, а через два роки прислав і соборну грамоту з підписами й інших східніх патріярхів, митрополитів, архієпископів і єпископів про утворення з Московської митрополії Московського патріярхату, з „чином новому патріярхові в молитвах після Єрусалимського“ (п'яте місце в почиті патріярхів).

Поставлення в Москві патріярха дуже занепокоїло оо. єзуїтів. Виникала цілком природна думка, що й православні українці, білоруси в Польщі, шукаючи підтримки й захисту в далеко від близькому положенні своєї Церкви, можуть звернути очі на патріярха сусідньої Церкви, з якою назад тому 130 років мали сильного митрополита Київського, а що більше, то й сам патріярх Московський може вважати своїм обов'язком дати охорону й опіку Православній Церкві в Польсько-Литовській державі.

політичні розрахунки з якою Москви далеко не були скінчені. Отже треба було, користаючи з усіх сприятливих обставин, приєднати з переведенням унії Української Православної Церкви з Римом, аби відвернути православну людину Польщі від можливих впливів Московського патріярха в Москву. І головного сирого оо. єзуїтів в Польщі стала не тільки боротьба їх з „ерессю“ (протестантством), але й боротьба їх з „схизмою“, себто православ'ям. І в тій і в другій боротьбі вони мали повну підтримку короля Стефана Баторія, а потім короля Сигизмунда III, при якому найбільшим дорадником в ділянці релігійної політики був 24 роки єзуїт з Риму Петро Скарга Павельський, з офіційним титулом сеймового й королівського проповідника.

2. Польська державна влада — другий важний чинник при утворенні унії 1596 р.

Польська державна влада, крім відданості Католицькій церкві королів: Стефана Баторія і особливо Сигизмунда III Вази, в час правління яких ішла підготовка унії й сталася (при Сигизмунді III) сама унія, мала свої державні польські інтереси, для досягнення яких вважалась корисною унія. Служило, чи не служило, це вже показала тільки дальніша історія Польщі.

Люблинська політична унія 1569 р. з'єднала Польщу й Велике Князівство Литовське з українськими при цьому землями — Волинською, Київською, Подільською, Підляською в одну **Річ Посполиту**, під одним королем, з одним сеймом і сенатом. Цей історично до Польщі (Корони), діставши в привілеях повне урівняння в правах з коронними землями, повне право ісповідання своєї віри і вживання української мови в офіційних документах. Формальні ці акти почали скріплятися посиленнями з Люблинською унією культурними й економічними впливами й зносинами Польщі з українськими землями, на які польський елемент посунув тепер колонізаційним походом. Магнатецькі роди польські почали займати величезні простори української землі, а з ними Замойськими, Жолкевськими, Язловецькими, Калинівськими, Гостинськими, Конечнопольськими і т. д. посувалась ціла армія їхніх економіків, орендарів, військових старшин з дрібної польської шляхти, жадної добре при напаях пожити й собі якогось маєтку набути.

Однак для поляків цього було замало для закріплення своєї влади на прилучених українських землях, для **інкорпорації цих земель „на вічні часи“ до Речі Посполитої Польської**. Щоб багаті українські землі назавжди сколонізувати, найвірніший шлях представлявся через асиміляцію української людності цих земель з польським народом, шлях не поляками винайдений, а відомий в історії поневолення народів з давнього часу. Тільки полякам і польській владі, не без впливу, очевидно, вже оо. єзуїтів і взагалі католицького польського духовенства, шлях асиміляції,

сполщення українців найпевнішим уявлявся через їх окатоличення. Бо ж єдина віра в державі (вкорінювали цю думку єзуїти) зміцнює й саму державу, а різновірство ослаблює державу. Якщо ж чисте латинство неможливо відразу накинути православним українським масам, то часові треба залишити цілковите окатоличення їх, тепер же перевести скорше належить унію церковну, яка принесе в майбутньому свої овочі для католицтва. З огляду ж на те, що Флорентійська унія була без успіху, треба перевести нову унію, як „згоду церковну”, при якій українці, підпорядковані Апостольській столиці, будуть відірвані від Православного Сходу. Так в планах польської політики церковна унія, як перехідний етап до чистого католицизму, ставала засобом денационалізації народу, оскільки з церковною латинізацією зв’язувалась і колонізація. Так боротьба з Українською Православною Церквою ставала не тільки релігійною, але й національною боротьбою.

3. Українська ієрархія — третій головний чинник при утворенні унії 1596 р.

Українська православна ієрархія в своїй більшості була третім чинником в переведенні Берестейської унії. В тім факті, що українські єпископи явилися апостатами супроти своєї Церкви свого народу, волі якого щодо унії зовсім і не запитували, треба бачити найперше висліди того внутрішнього підкопу під Православну Церкву в кінці XVI віку, який вівся через ціле століття польською владою, що знехтувала право соборного обрання в Українсько-Білоруській Церкві митрополита і єпископів, а сама в порядку „права подавання”, роздавала, а то й продавала, катедри людям невідповідним, часто й недостойним; роздавала, не рахуючись з жодними церковно-канонічними правилами, чим цілком знизила моральний та інтелектуальний рівень української ієрархії, яка не почувала себе зв’язаною з своїм церковним народом.

Звичайно вказують на те, що українські єпископи, які пішли на унію, шукали в ній скріплення свого ієрархічного авторитету і ієрархічної влади, дуже підірваних вмішуванням в справи церковного управління світських людей, організованих в братства, яким, підливши оливи до вогню, східні патріярхи надали права ставропігії і нагляду над самими єпископами. Виходило б звідсіль, що в переході на унію українських ієрархів завинили самі східні патріярхи, властиво Антиохійський Іоаким і Царгородський Єремія II.

Ми в розділі про братства почасти вже зостановлялись над цим поглядом істориків, взятим по суті з уст самих єпископів-відступників. Бо ж вони в артикулах, поданих в р. 1594 через єпископа Кирила Терлецького Сигизмунду III, говорять про те, що східні патріярхи допускають різного роду непорядки та проявляють „недбалість про Церкву Божу і святий закон”; приїзжаючи

на Україну, не хочуть вести жодних диспутів з чужовірними і давати відповіді тим, хто запитує від Св. Письма, а замість того думають тільки про наживу. Це бачачи та не бажаючи „в такій нерядності і під таким пастирством далі трівати”, владики рішають „до з'єднання віри приступити” і признати своїм пастирем „найсвятішого папу римського”.

Треба найперше звернути увагу на те, що впродовж цілого майже XVI віку царгородські патріярхи зовсім майже не втручались в церковне життя нашої Церкви. Являючись канонічно вищою церковною владою для Київської митрополії, вони свою участь в її житті обмежували в цей час тільки затвердженням митрополитів, наставлених польськими королями. Про таке відношення кїріархів до митрополії історик нашої Церкви висловився, що „Управління таке далеке і таке, можна сказати, поверхове — було гірше, ніж коли б його зовсім не було” (проф. І. Чистович). Отже владики і митрополит не мали чого скаржитись, що патріярхи не давали українській ієрархії волі правдиво правити і порядкувати в Церкві для добра її і віруючого українського народу.

Стан занепаду, в якому застав Українську Церкву патріярх Єремія II при приїзді в Україну в 1588-89 рр., яскраво зображений **за п'ять років до цього приїзду** в листі православної подільсько-галицької шляхти до митрополита Онисифора Дівочки, де читаємо: „Під час пастирського урядування Вашої Милости наша Церква зазнала багато лиха. Проти Церкви вживано насильства; вірним відмовлявано св. причастя, церкви замикались і запечатувались, а священикам заборонялось правити в них. Мирянам забороняли приступ до Божого храму; їх звідти виганяли; дзвони відбирали до замку. Але, на жаль, це ще не все. Рубають хрести й, на вимогу жидів, здіймають дзвони, а Ваша Милість ще помагає жидам проти Церкви... Святій вірі на пониження, а нам на розпуку, наші церкви обертаються на єзуїтські, а майно української церкви передається латинським церквам... Та що далеко гірше, Ваша Милість призначає самовладно, без свідків і не питаючи нашої поради, єпископів, що також Вашій Милості церковні закони забороняють. Наслідком цього, на глум святій вірі, недостойні єпископи сидять на єпископських престолох... і з жонами своїми, крім всякого встиду, живуть, а ігумени з жонами і дітьми живуть і церквами святими володіють і рядять. Наставляють єпископів много, на одну столицю по два; через те й порядок загинув. Бога ради, обачся, Ваша Милість, згадай за своїх святих предків митрополитів Київських, возревнуй благочестю їх. Не прогнівайся на нас, нам жаль душі твоєї. Ти за все повинен будеш дати відповідь Господу Богу” (А. Покровский. К истории и характеристике соборов Юго Западной Руси XV-XVII вв., стор. 12-13).

Очевидно, що коли патріярх Єремія II прибув на Україну та, побачивши таку сумну картину церковного життя, першим ді-

лом низложив двоєженця-митрополита Дівочку, а далі, для рятунку Церкви, змушений був надати надзвичайні права церковним братствам, то чи це могло подобатися таким ієрархам, як в листі української православної шляхти вище представлено? З єпископів, що перейшли на унію, Іпатія Потія, єпископа Володимирського й Берестейського, лізніше митрополита уніятського, звичайно вважають за щиро відданого унійній ідеї. Що берестейський суддя Адам Потій, побувавши щиро і в кальвінізмі, схилився до унії ще до 1590 року (під впливом єзуїтів і Луцького біскупа Бернарда Мацієвського), — видно це з того, що він пропонував біскупові Мацієвському скористати з приїзду патріярха Єремії та викликати його на диспут, призначивши для диспуту католицьких богословів. Мало б це бути на соборі у Вільні 1588 року. Перемога над патріярхом у диспуті (в перемозі католиків Потій був, видно, певний) піддасть сили унійній пропаганді; якщо ж патріярх відмовиться від диспуту, то згубить свій авторитет в очах православних, а це теж буде дуже сприятливим для унійної ідеї. Собор у Вільні не відбувся тоді, бо патріярх поспішав до Москви, де й був вже в липні року 1588. На цьому епізоді й основане твердження, явно подане Потієм, тоді вже єпископом Володимирським, до артикулів 1594 р., представлених Сигизмунду III, — що, мовляв, східні патріярхи, приїжджаючи на Україну, „не хочуть вести жодних диспутів з чужовірними”. З такої поведінки Потія ще до приїзду патріярха Єремії II на Україну, а значить ще й до яких-будь патріярших розпоряджень, які понизили б авторитет української ієрархії, ясно видно, що Потій готовив пастку православному патріярхові для добра унії і пропаганди її, не знаючи ще, як поведе себе патріярх у відношенні до українського єпископату, і сам не будучи ще єпископом. І це свідчить, як нещирими і безпідставними були мотиви тих українських ієрархів, що винували патріярхів в своєму відступництві від православної віри і від свого православного українського народу.

В поведінці патріярха Єремії II, після низложення митрополита Дівочки, помітна навіть поблажливість до єпископів та до взаємних їхніх інтриг. Зовсім незрозуміло, чому Кирил Терлецький, єпископ Луцький, вшанований був званням екзарха Вселенського патріярха, коли його треба було, якщо не позбавити сану, як Дівочку, то принаймні віддати під суд за різні злочини, що патріярх і зробив грамотою на ім'я митрополита Рогози тільки вже в поворотній дорозі до Царгороду з Молдавії. Цю грамоту Терлецький викрав у патріяршого посла архієпископа Діонісія у Володимирі, чому й собор для суду над Кирилом Терлецьким не міг відбутись. Кирил продовжував бути екзархом, а це значило, що йому, як намісникові царгородського патріярха були підпорядковані усі єпископи. Єпископові Володимирському і Берестейському Михайлові Хрептовичу патріярх Єремія дав титул „прототронія” (першопрестольника), цебто першого і старшого по-

серед єпископів після митрополита; за ним поставив Луцького, а за Луцьким владика Полоцького, який давно був старшим між єпископами митрополії і носив титул архієпископа. Оці неfortunні зарядження патріярха, в наслідок інтриг єпископів, вносили сварки посеред них, а у відношенні їх до патріярха дійсно еднали їх в незадоволенні ним ,кожний з своєї причини, що зручно використувувала унійна партія, а найбільше той же „сказарх” Терлецький, промотор унії, який, за виразом літопису, „без перестанку, як біс, клеветав на патріярха”.

Найбільше міг би мати підстав до незадоволення патріяршою владою єпископ Львівський Гедеон Балабан, що в боротьбі його з Львівським братством собором 1594 р. був позбавлений навіть сану, але, як ми вже й раніше на це вказували, єпископ Гедеон залишився православним, хоч приймав активну участь в підготовці унії, вдався до католицького архієпискупа у Львові з проханням рятувати їх (єпископів) від патріярха. На прикладі владики Гедеона можна бачити дійсно перемогу релігійної й національної ідеї над усіма іншими міркуваннями й побудками, які інших з українських ієрархів завели до унії з Римом.

Дійсно, коли б навіть патріярхи вчинили неслухняно, рятуючи Церкву від дальшого упадку, то хіба це дає право і підстави для відступлення від Церкви і зради її? Аджеж Православна Церква не знає непомилковости патріярхів, і самі вони не складають Церкви. А тим більше, коли справа торкалась не догматичної науки, а засобів у внутрішньому практичному житті Церкви, скерованих до морального оздоровлення цього життя. І є дуже вивимним фактом, що єпископи в своїх грамотах та „артикулах”, які подавали королеві Сигизмунду III про свою згоду признати над собою владу римського папи, цей крок мотивують не тим, що, мовляв, переконались в єдиній правильності й спасенності науки католицької церкви, себто не мотивами релігійно-ідейними, а такими особливими, як незадоволення патріярхами, або такими історичного характеру, як сумний тепер стан Східної Церкви, так **ніби Церква покликана дати земний добробут своїм членам і не знає доби переслідувань християн.** І на першому місці в цих грамотах стоять турботи про те, якби єпископам в унії утримати за собою катедри та, очевидно, сполучені з тими катедрами „добра і маєтності”, та щоб митрополитові і єпископам дані були крісла в сенаті та сеймі Речі-Посполитої і щоб взагалі стали вони в унії рівними у всіх правах з єпископами католицькими. Як, домагаючись для себе привілеїв, тікали ці ієрархи від свого народу, видно з того, що в так зв. „Сокальських артикулах” 1594 р. єпископи в арт. 8 встановлюють порядок заміщення єпископських катедр в унії без участі собору, навіть собору з самих єпископів. Вони пишуть, що король дає єпископську катедру кому хоче, тільки кандидат, по „звичайку стародавньому” повинен бути висвячений митрополитом, а митрополита, з благословення папи, висвячує

собор єпископів. Стверджуючи практику „подавання хлібів духовних” королем, єпископи зовсім вже нехтують стародавній звичай в Українській Церкві вибору соборного на єпископські катедри, а кажуть тільки про стародавній звичай висвяти, що саме собою розумілось.

Шукаючи собі ласки у польського уряду та Риму, українські єпископи спасались водночас від глибокого незадоволення ними в духовенстві, братствах, посеред православної, вірної заповітам прадідів, шляхти, в цілій народі та від небезпеки суду над ними патріяршого чи соборного за вчинки й поведінку, недостойну архипастирів. Тому трудно не признати справедливим висновку історика, що мотивами до переходу на унію в кінці XVI в. ряду українських ієрархів були „нетвердість їх у вірі, розгульне життя, страх суду, незадоволення патріярхом, честолюбство і жадоба вигід” (проф. Коялович).

Латинно-унійські автори, пишучи про причини Берестейської унії 1596 р., відкидають звичайно причини зовнішні — роботу Риму, оо. єзуїтів, католицького польського духовенства, а рівнож і активну участь в підготовці й переведенні унії польської влади. Вони вбачають цю причину єдине у внутрішньому розстрої життя самої Української Православної Церкви, в тому стані деморалізації й дезорганізації її, до якого дійшла ця Церква в XVI в. Вони пояснюють і переход на католицизм цілих родів української православної шляхти тим, що цій шляхті „надоїла темнота українського духовенства”, що шляхта „не могла в своїй Церкві застать своїх релігійних потреб”, а „через темноту і неморальність українського духовенства навіть свої почали ними помісувати”. „Яка ж тоді пошана для руських попів зі сторони їх власних панів, а особливо тих, що признають себе русинами, коли вони мусять їздити з підводами і ходити за плугом на роботу до своїх панів” (о. Роман Хомяк. Причини унії та роля перших її подвижників. „Логос”. 1950. т. I. кн. 4, 297-8). Так виходить, що сама українська шляхта, замість того, щоб подбати про піднесення освітнього й морального (та, очевидно, й матеріального) рівня свого православного духовенства, гнала його на кріпацьку роботу, вдаючись для заспокоєння „релігійних” потреб до оо. єзуїтів (а разом і спольщуючись). Але ж не ці „попи” почали шукати виходу з внутрішнього розстрою Церкви в унії з Римом, і не українські селянські та міщанські маси, як і не шляхта, що не шукала „заспокоєння своєї совісті” та „духовного корму” в католицтві, а залишалась ще вірною своїй вірі і своєму народові. Унійну акцію, як вже вище показано, повели якраз ті чинники всі, що саме спричинились наперед до деморалізації і внутрішнього розстрою життя Української Церкви в XVI в.

Від латинно-унійських авторів трудно сподіватися об’єктивності в освітленні причини унії, бо ж їхнім завданням є представити унію не як згори накинуту, не як насильство, а як „внутріш-

ню потребу Церкви, що, попавши в страшний нелад, не могла сама вийти з нього" (о. І. Нагаєвський, Ор. cit. стор. 32), а тому, значить, звернулась до Риму, щоб рятував її. Розуміючи ж, що їм, як стороні, трудно, щоб хто повірив, ніби аж Рим з єзуїтами, ані польська держава влада не сирочинились до утворення цієї унії, бо є це в історії речі загально знані, — вони залюбки наводять в цих випадках думки про причини унії 1596 р. „російського історика, проф. Київського університету Ореста Левицького, що сам був православний і ворог унії" (о. І. Нагаєвський, стор. 32; о. Р. Хомяк, стор. 298). В обидвох авторів цитата з праці Ореста Левицького та сама, тільки ж у о. Нагаєвського не подано сторінок, а у о. Хомяка подано аж 11 різних сторінок, звідкіля треба думати, що та цитата сирепарована. Сьв вона: „Було б смішним приписувати інтригам і підступам єзуїтів докопання такого великого церковного перевороту, яким дійсно була унія. Недорічним є також спихати на систематичне польське переслідування, якого ніяк не можна доказати. Польське правительство може в дещому поперло унію, але її не створило. Навпаки, можна сказати, що правне положення західно-руської церкви ані за Баторія, ані за Сигизмунда III ані погіршалося, ані не поліпшилось. Не треба шукати основних причин в інтригах єзуїтів, ані в намірах польського уряду, але внутрі самої Церкви та в зіпсутті її організму; в тій внутрішній отруї, що знищила її й зробила легкою добычею для кожного ворога. Головним джерелом і коренем зла був розстрій тодішньої ієрархії та крайня деморалізація більшості її представників... а до того розстрою приложили свою руку царгородські патріярхи наданням ставропігіїським братствам, які складалися переважно з простих світських людей, надзвичайних привілеїв, яких не було в канонах Східної Церкви. Ці братства мали власть над духовними і єпископами, і через те правильна адміністрація Церкви стала неможливою, а також вкралися до неї протестантські зародки"...

Вважаємо своїм обов'язком виступити тут на захист не російського, як його назвав о. Нагаєвський, а українського історика і письменника Ореста Левицького, який, оскільки пам'ятаємо, не був професором Київського університету, але, незалежно від цього, був глибоким знавцем української старовини XVI-XVII вв. В статті о. Хомяка після підстрочної примітки, звідкіля взято цитату, а саме: Архив Юго-западной России, ч.1, т. VI. Акти о церковно-религиозных отношениях в Юго-западной России (1322-1648). Київ. 1883. Предисловіе. Стр. (перелічено), додано автором: „Важливі поручаємо увазі читача цілий вступ (тобто назване „Предисловіє"), що обіймає стоїкількидесять сторін і обговорює той предмет, подає Ліковський, стор. 4".

Думаємо, що сам о. Хомяк того „Предисловія" Ореста Левицького до цілого тому VI „Архиву" не читав, а взяв те, що подано у Ліковського Едварда („Берестейська Унія"). Бо колиб він

той науковий вступ прочитав, то дійсно побачив би, як Орест Левицький „обговорює той предмет“. Орест Левицький був глибоким прихильником соборної засади в устрої й управлінні Церкви, і це він, найбільше може з українських істориків, освітив, що засада соборності була характеристичною рисою українського давнього православ'я, а братства, як одна з форм соборного устрою нашої Церкви, відіграли надзвичайно позитивну роль в історії нашої Церкви. Те ж, що вирвано оо. Хомяком і Нагаєвським, чи може першим біскупом Ліковським, з науково-історичного вступу О. Левицького до т. VI „Архиву“, зовсім викривлює його історичні погляди на унію, на братства і їх роль в житті нашої Церкви, на причини деморалізації церковного життя в XVI в.

Що унія мала „головне своє джерело і корінь в розстрої тодішньої ієрархії і в крайній деморалізації більшості її представників“, то про це не може бути двох думок, і ми про це так само говоримо, але **що привело до такої деморалізації**, яка породила апоostasтво? Про це латино-унійські автори вже не беруть думок у Ореста Левицького. А він каже в тому ж вступі і про зло для Церкви патронату (напр., стор. 51-53), що душив соборний устрій Церкви та деморалізував ієрархію й духовенство (стор. 10-11), і про підсичування „властолюбних владик“ в їх пригніченому ніби положенні представниками католицького клиру, особливо ж єзуїтами (88 стор.), і про тогочасну розпусту католицького клиру, коли „Віденська капітула в стремління хоч чим-небудь стримати від розпусти свавільне духовенство змушена була винести з теренів єпархії всіх розпутних жінок“ (стор. 63), а приклад цього клиру впливав і на життя „западно-руських владик, що майже відкинулось від старих українських церковно-ієрархічних традицій“ (стор. 63).

Про братства ж та їх роль в житті Української Церкви не те, що у латино-унійських авторів представлено („дезорганізація“ через братства церковного управління, особливо з паданням ставропігії), а ось що пише там же Орест Левицький: „Приклад Балабана (єпископа Львівського) повинен був переконати владик в безплідності їхньої боротьби з братствами, що мали таку певну черпану енергію. Ця боротьба була б легкою в попередні часи, коли ще братства були чисто міщанськими дружествами, у всьому підлеглими владі єпископа. Але тепер вони вже вийшли з цього стану і діяли на **праві інституцій, признаних і затверджених вищою церковною і державною владою**. До того ж братства стояли за **праве і всіма апробоване діло: прагнули завести кращий порядок церковний**, відкривали школи, яких не було досі на Україні, засновували друкарні, множили вчених людей, - і ними ділами все більше здобували собі симпатії у всіх верствах українського громадянства та перетягали на свій бік навіть князів і знатних а шляхти, що записувалися до братських реєстрів та подавали поміч братствам і захищали їх. Зрозуміло, що боротьба з такими

противниками ще більше дискредитувала архиєреїв в очах пастви, коли ця й без того втратила давню пошану до своїх пастирів; ця боротьба позбавляла ієрархію останніх союзників навіть в найближчому для неї шляхетському середовищі" (стор. 87). А ось засадничий погляд О. Левицького на наші братства. „Братські союзи широко висунули і покладали в основу своєї діяльності корінну засаду православія — соборний устрій, при якому не самі церковні начальники, а всі вірні складають правдину Церкву Христову, авторитету якої повинні коритися й самі представники ієрархії" (стор. 13). А ось оцінка ролі братств по унії: соборна засада й права братств „стали джерелом відродження Української Церкви і відкрили в її історії нову славу добу, оздоблену іменами Івана Борецького, Петра Могили і других ієрархів-просвітителів" (стор. 14).

Думаємо, що приведеного нами досить, щоб бачити всю несумісність названих вище авторів в зловживанні ними авторитетом українського історика Ореста Левицького. Але цей приклад взагалі може бути характеристичним для історіографічних методів латино-унійських авторів, коли вони в цілях пропаганди постулюються в своїх писаннях історичною правдою.

4. Як підготовлялась унія 1596 р. оо. єзуїтами.

Пастун католицизму на Українську Православну Церкву в другій половині XVI віку ішов організовано, за планом, виробленим оо. єзуїтами. В цьому плані були засоби морального характеру, вплив на православних словом, усім, і писаним, вихованням молоді по школах, і засоби державного тиску, під покришкою, одначе, права. Посеред засобів першого роду видне місце займали полемічна література і школа. Року 1577 вийшов твір відомого єзуїта Петра Скарги „О єдності костела Божого під одним пастирем і про грецьке та руське від тієї єдності відступання" (в польській мові). Праця дипломатично була присвячена князю К. К. Острозькому. Скарга розвивав в ній думки про спасінність унії для православних та користь її не тільки з релігійного погляду, але й з політичного, бо ж при єдності релігії держава стане потужною, тому автор киче й католицьке духовенство не жалувати зусиль, труду і видатків для справи навернення на унію схизматиків. Він вказує засоби для ширення унійної ідеї, як: „ближчі зазнайомлення католиків з православними владиками та папами, утворення католицьких шкіл для українців і білорусів, видання в польській та в україно-білоруській мові книг з питань віри, навчання католицькими богословами видних представників православної віри для роз'яснення „блудів і невенностей" православія і т. п. Скарга „дуболіває" над низьким релігійно-освітнім станом Україно-Білоруської Церкви, що в ній „вся наука впала, а попи схлопціли, так що ніякі школи не можуть мати з них такої потіхи, як треба". І в пояснення такого стану Скарга розводить тео-

рію супротивну рівнозначності національних мов в Церкві: „Дуже ошукали тебе греки, руський народ, що даючи тобі святу віру, не дали своєї грецької мови, тільки звеліли задоволитися цією словянською, щоб ти ніколи не прийшов до справжнього розуміння й науки. Бо є тільки ті дві мови, грецька й латинська, що на них свята віра поширилася й прищипилася по всьому світі, а поза цими мовами ніхто ні в якій науці не може бути досконалий, а тим більше в науці духовній, в науці святої віри... Тільки в тих двох мовах уфундовано науки, і їх не можна добре перекласти на інші мови. І не було на світі й не буде жодної академії, ні колегії, де богословіє, філософія і інші науки свобідні могли б студюватися й розумітися в іншій мові. З словянської мови ніколи ніхто не може бути вченим”...

Книга Скарги ширилась і читалась. В р. 1590 Скарга видає її вдруге, це видання присвятивши вже королеві Сигизмунду III, до якого звертається в передмові з проською полюбити унію, „згоду церковну”, та допомогти здійснити її, бо ж „обов'язком християнського монарха є співділати єдності церковній, без якої не тільки нема спасіння, але й політична єдність не може триматися довго”. Численні єзуїтські колегії, з Віленською академією на чолі, про які вже була мова вище, теж працювали для унії, як і для чистого католицизму. За допомогою папи Григорія XIII, при Віленській єзуїтській академії було утворено бурсу для української молоді, яка виховувалась в дусі католицизму і унії. Процес винародовлення в українському народі молодих поколінь знатних українських фамілій через єзуїтські школи вже в цьому часі перед унією набрав певного темпу; з трагічними вислідами цього процесу для української нації й Православної її Церкви зустрінемося далі в XVII в. Для широких православних мас єзуїти в унійній їх пропагандовій акції влаштовували блискучі церковні відправи з урочистими процесіями, театральні релігійні вистави, релігійні диспути (часто фіктивні), виголошували палкі проповіді, — все це збуджувало виображення, полонило розум і серце пишнотами, величністю зовнішнього характеру.

Вихованець єзуїтів король Сигизмунд III, за вказівками і порадами своїх духовних отців, не перебирав в засобах, завжди численних в державному апараті, для того, щоб змусити православних і взагалі „різновірців” до переходу на католицизм чи на унію з ним. Був це фанатик католицизму, рідкий по своєму фанатизму навіть в ті часи. Політика Сигизмунда III, страшенно ворожа православію, була повна лицемірства, брехні й обману. Різновірці фактично терпіли безліч обмежень і утисків, але не було законів, що були б підставою такого до них відношення: закон для всіх був добрий і рівний. Посади, коронні маєтки, староства роздавались не тим, хто заслужовував, а хто був ревним католиком. Для некатоліків не було доступу до сенаторських місць, достойностей, урядів, староств — все це давалось за Сигизмунда III ка-

толикам, відданим католицькому костелові. А ці ревні католики на посадах і становищах рівнож ревню підтримували скрізь по урядах і судах одновірців своїх, боронили їх навіть у безправствах і свавільстві їх, утискуючи, навпаки, та роблячи усякі перешкоди й обмеження дисидентам і „схизматикам”, які таким чином позбавлялись фактично захисту в своїх горожанських у державі правах. На членів української православної аристократії натискували всякого роду інтригами, незадоволеннями при королівському дворі, або, навпаки, деморалізували, купували всякими допомогоюми, ласками, пожадуваннями. І дійсно, всі ці засоби, поруч з вихованням по католицьких школах дітей української шляхти, пустошили ряди православної шляхти, тим ослабляючи Православну Церкву та торуючи дорогу унії.

5. Проунійна течія серед православних. „Покутна” підготовка унії українським єпископатам.

Користаючи з непорядків у Православній Церкві, з незадоволення її ієрархією, моральним упадком також посеред духовенства, єзуїти ширять думки посеред православних, що оздоровити життя Української Церкви може тільки унія її з Західньою католицькою церквою. Дійсно, сумний стан Православної Церкви, до якого була вона доведена королівським і польсько-магнатським в ній господарюванням, нахилив до думки про „згоду” церков, для оздоровлення церковного життя, і де-кого з видних представників православія посеред православної шляхти в Польщі. Ця думка підкріплювалась і мотивами внутрішнього характеру, що поміж Церквами Східньою й Західньою не такі вже глибоко-непримиримі віроісповідні різниці, щоб не можна було, обговоривши їх, не прийти до згоди. З другого боку, зовнішнім мотивом у цих прихильних до унійної ідеї людей, – мотивом, що промовляв за унією, – було й те, що в Польщі прийшло б до поліпшення долі українського народу, коли б усунуто було віроісповідні різниці, які викликають таку ворожнечу.

Трудно сказати, чи широка була проунійна течія посеред українсько-білоруської православної шляхти в Польщі, але ж можна назвати такі імена її прихильників один час, як князь К. К. Острозький і Ф. Скумин-Тишкевич. Католицькі й унійські історики люблять посилатися на ім'я князя Константина Острозького, як на симпатика унії з Римом, рішучу боротьбу його з унією (і на соборі 1596 р. в Бересті і після собору) пояснюючи тільки ображеною, мовляв, амбіцією князя, що єпископи обійшлись без нього, заключаючи унію з Римом. Поверхове це твердження про амбіцію, на яку звичайно хворі бувають люди далеко не широких поглядів, зовсім не в'яжеться з історичним образом князя Острозького, а тим більше в порівнянні з постатями єпископів-унійців, що напевно уважали б за щастя для себе, коли б він, найавторитетніший і найбагатший український вельможа, був з ними. Головне ж,

при цьому поверховому твердженні про „амбіцію”, замовчується: замовчується те, що князь Острозький далеко не так розумів унію з Римом, як оо. єзуїти; він думав не про ту унію, яку прийняли українські єпископи. Князь К. К. Острозький не дивився на унію, як на підпорядкування нашої Церкви римському папі, а як на відновлення давньої єдності Вселенської Христової Церкви, порушеної поділом її на Східню Православну і Західню Католицьку, при чому вважав потрібним звернутися до східних патріархів, до Московської й Молдавської церков в справі унії, а не спішити перекладати її самим з Римом сепаратно. Нижче ми приведемо ще ті артикули, які в справі унії подавав на собор 1593 року князь Острозький.

Друга проунійна течія посеред православних, далеко відмінна від першої, репрезентована була українською ієрархією, а мотиви її в примуваннях до унії схарактеризовано було вище. Наміри свої представники цієї течії починають здійснювати від 1590 р., коли чотири єпископи — Львівський Гедеон Балабан, Луцький Кирил Терлецький, Холмський Діонісій Збируйський і Пінський Леонтій Пельчицький тайно підписали грамоту, представлену Кирилом Терлецьким королю Сигизмунду III, про свою згоду признати над собою владу римського папи. Коли точно була укладена і підписана ця перша унійна грамота, в історичній науці нема про це згідної думки. Є припущення, що цей акт мав місце на Белзькому соборі єпископів 1590 р., але твердих даних за це не маємо. З певністю можна твердити, що в часах і Белзького собору і Берестейських обласних соборів 1590 і 1591 рр. єпископи обговорювали справу унії, тільки не в офіційних засіданнях соборів, а на так званих „покутних соборищах”. Що єпископи і по мимо тих соборів з'їзджалися на тайні, „покутні” собори свої для обговорення і узгіднення унійної акції, свідчать про це історичні документи. Так, в посланні віленського духовенства до Федора Скумина-Тишкевича говориться: „Владыки, покинувши в Бересті місце і час певний, для соборів всьому духовенству нашому призначений, інші собі соборища покутні і майже підступні нам всім духовним чинять... І з тих тоді причин, що владыки і отець митрополит то таємне учинили, і аж до сейму явно оголосити не хочуть..., люди грецького православія зрозуміли, що то вони підступ і вічне поневолення нашої віри без відому своїх старших (себто патріархів) і нас менших і всього духовенства і без відома ваших милостей, наших милостивих панів (Ф. Скумин був воеводою Новогрудским) і всіх православних християн, самі тільки чотири альбо п'ять осіб, тоє справують”. А довідавшись про це „чини” владык, „ми, все православне віленське духовенство, протестовали перед Богом і всім християнським народом, як в книгах наших духовних, так і в урядах світських, що ми про таке відступлення від наших святійших патріархів не мисли і не знали і на те не було нашої згоди, і зобов'язуємося непохитно стояти

при всьому благочестю св. Східньої Соборної Церкви" (Митр. Макарій, т. IX, стор. 610). В цьому посланні духовенства названо чотири покутних собори єпископів, а саме: Сокальський, Красноставський, Кобринський і Берестейський, які проходили в 1594-95 роках. До них треба додати ще й Луцький покутний собор єпископів, який відбувся 27 серпня 1595 р., що видно з дати укладеної на ньому грамоти. Усі ці „покутні соборища" в до-унійну добу мали велике значення в справі підготовки унії. На них укладалися єпископами унійні грамоти, вироблялись ті артикули-передумови, на підставі яких справа унії Української Церкви з Римом отримувала королівське затвердження та санкцію римського папи, щоб остаточно бути потім оформленою. На Луцькому покутному соборі зібрані єпископи „вторицею" (варує) ствердили і підписали добровільну свою згоду на унію, — „дей того святого соединенія не маємо до смерті одступовати".

На першу грамоту єпископів в справі унії з р. 1590 Сигизмунд III відповів єпископам грамотою від 18 травня 1592 р., в якій висловлює свою радість з приводу бажання єпископів йти під папу то обіцяє захищати їх і все духовенство, яке при них в унії стане, від патріархів і митрополитів, колиб останні які каятви чи осуди на них поклали. Своім королівським словом Сигизмунд III ручає не позбавляти їх єпископських катедр і за життя їх нікому тих катедр не подавати, які б обвинувачення чи судові рішення не були проти них (хоч би, значить, і основані на церковних і світських законах). Навпаки, обіцяє король держати їх, як вірних своїх підданих і богомільців, на тих катедрах до самої смерті та надати їм і всім, хто до такої „єдності і порядку" пристане, ті ж вольності і свободи, з яких користує латинське духовенство.

Справа унії велась православними єпископами таємно і по-волі. На початку 1593 року поставлений був на катедру Володимирську Адам Потій, в чернецтві Іпатій, якому протегував князь К. К. Острозький. Від цього часу справа унії пішла жвавіше. Князь Острозький зробив в 1593 р. спробу поставити унійну справу на явне обговорення обласного церковного собору в Бересті, приєднавши єпископу Іпатію Потію свої артикули, які Потій мав би представити соборові. „Діло об'єднання церков... писав князь Острозький Потію, — само по собі є діло добре і бажане, алл разом з тим діло велике і важке. Не можна вести його легко й самим. Це діло всієї Вселенської Церкви... Належить справу цю вести чисто і свято, щоб єдність церков була правдиною єдністю у вірі й любові, з zachovannям православної науки Вселенської Церкви." Унійні артикули князя були наступні: 1. Українській Церкві мусить бути залишений обряд, який додержує Східня Православна Церква; 2. Планове римляни не сміють забирати православних церков і фондаций для своїх церков; 3. Після переведення уній ніхто не може бути прийнятий до латинського обряду, як також не буде присилування до того обряду при шлюбах і т. п.; 4. Православи-

тому духовенству має прислужувати однакова честь, як і католицькому, а митрополит і єпископи будуть мати місця в сеймиках, сеймі та сенаті; 5. Необхідно вислати посольства до патріархів в справі унії, аби ми всі одним серцем та одними устами хвалили Бога; 6. Треба також вислати послів до Московії та до Молдавії, аби й вони в цій справі з нами об'єдналися; 7. Необхідно похитнути де-які справи в нашій Церкві, особливо справу тайнства та інших людських встановлень; 8. Треба дбати про відкриття шкіл і ширення наук, щоб мали ми вчених священиків і добрих проповідників.

Єпископ Іпатій ці артикули князя Острозького сховав і на собор 1593 р. їх не представив (М. Макарій, т. IX, стор. 540). Дуже можливо, що робив так в порозумінні з іншими єпископами, що ще боялись унійну справу виносити на світло денне. Єпископ Гедесон Балабан не був на цьому соборі, де його судили заочно в справі конфліктів з братством і заборонили в священнослуженні. Але справу унії повині даті не він, а Терлецький і Потій, бо ж єпископ Львівський був западло відкритий, гарячий і рішучий, справа ж вимагала обережності і стриманості, для чого більше всіх надавався єпископ Луцький. --- „Кирило бо лукав аки бес”, характеризує Терлецького літопис.

Про „Сокальські артикули”, вироблені на Сокальському пакутному соборі, представлений потім королю, ми вже вище згадували; тут же треба ще тільки додати, що в цих артикулах була також точка про скасування королем усіх „длестів”, виданих східними патріярхами на затвердження патріярхами братств, їх статутів і ставропігій. „Сокальські артикули” були вже підтверджені усіма єпископами, крім полоцького архієпископа, так що до унії пристав і сам митрополит Михайл Рогоза. Щодо митрополита Рогози, якого суджено було Українській Православній Церкві мати в ці тяжкі історичні часи на Київській катедрі, як первієрарха Національної Церкви, то його характеристика у церковних істориків подається досить згідно така: „Не мав митрополит Рогоза ні твердості волі, ні глибокого розуму й освіти; багато питань з якими звертався він до патріярха, виявляють крайню простоту його понять, а спосіб дії його виявляє слабкість і безхребетність. Не треба було єзуїтської хитрости, щоб затягнути його в унію. Він був достатньо порядним, щоб самому йому не розпочати зрадницького діла, але можна наперед було сказати, що в нього не вистачить сили духа, щоб він вдержався на своїй позній, коли йому буде загрожувати небезпека” (проф. І. Чистович).

6. Відкрита унійна акція українських владик. Грамота до українського народу князя Константина Острозького.

В грудні 1594 р. Терлецький і Потій від імені всіх українських владик видали декрет (не було на ньому підпису владик Львівського і Перемиського), в якому говорилося про те, що вони хо-

чуть відорватись від Східньої Церкви і підпорядкуватись римському папі, який крок мотивують сумним станом Східньої Православної Церкви, при якому „гинуть людські душі”. До декрету додано, що єпископи зберігають „усі церемонії й обряди хвали Божої і тайства святі подлуг звичаю старожитного Церкви Східньої, тільки поправивши де-яких певних артикулів, які з’єднанню перешкоджають (?), аби по старому було, як за єдності було”.

Справа унії з Римом переставала бути таємницею. Чутки про зраду владик ширились і викликували обурення. 28 січня 1595 р. у Львові єпископ Гедеон Балабан мав собор, на якому було присутніх двох чужих єпископів (Лука митр. Білградський і Паїсій єп. Вікарський), що приїхали, видно, за милостинею, кількох архимандритів, протопопів і священників. Від Львівського братства і взагалі від мирян не було нікого. Собор цей ухвалив прийняти Флорентійську унію і постановив „прилежно просити” митрополита Київського Рогозу і всіх українських єпископів, — „аби тое діло єдності святої з престолом римським без отволоки (невідкладно) кончили і святійшому папі Римському і сердечне визнання і союзне рукописання донесли”.

В тому ж 1595 р. прихильники унії на нараді з представниками Католицької церкви виробили окрему „угоду духовенства латинського і українського, за посередництвом Кирила Терлецького, єпископа Луцького, з відома його королівської милости і панів сенаторів”. Угода ця далеко більш, ніж „Сокальські артикули”, поступалась на користь латинства: в українське церковне життя мав бути впроваджений новий стиль, а спірні догматичні питання цілком віддавались на рішення папи. Щоб цій „згоді” церков надати більшої твердості і поваги, прийнято було, що вона має бути затверджена владою Варшавського сейму і внесена до конституції.

1 червня 1595 р. митрополит і єпископи (крім Гедеона Львівського і Михайла Перемиського) умови унії підписали, а в тому ж червні 1595 р. князь Константин Острозький звернувся з грамотою до всього українського народу такого змісту: „В нинішніх часах, злочитими ходами вселукавого диявола, головні начальники нашої віри, спокушені славою цього світу та затьмарені жадобою сластолюбства, наші невірні пастирі, митрополит і єпископи, покинули наших святих патріархів і перекинулись на латинську сторону... Перетворившись у вовків, вони потаємно згодилися поміж собою окаянні, як Хриstopродавця Юда з жидами, відірвати православних християн цієї області без їх відома і втягнути з собою до загибелі. Тому що більшість населення цього краю, особливо ж православні християни, до певної міри вважають мене захисником православ'я, і тому що мені страшно перед Богом і перед вами, дорогі брати, взяти яку-небудь частину вини на мою голову, довожу до відома всіх загалом і кожного зокрема, що я постановив твердо стояти, у союзі з вами, проти

цих небезпечних ворогів нашого спасіння. Що може бути більш безсоромного, більш несправедливого, коли отих шість чи сім людей, що як розбійники таємно змовляються, покидають наших пастирів-патріархів; нас не питаючи, заплутують у цю зраду, нас, православних, неначе німих псів. Навіщо слухатися таких людей? Коли сімь виходхась, то треба її викинути і потоптати ногами"...

1 липня 1595 р. Львівський єпископ Гедсон Балабан вніс протестацію до книг „городських" проти унії, заявляючи, що Терлецький використав чисті блякети, підписані єпископами з другою ціллю. Не без підстав історики кажуть, що на зміну відношення до унії владик Львівського і Перемиського мав значний вплив князь Острозький. Аджеж ще на початку цього 1595 р. єпископ Львівський відбув у Львові проунійний собор. Тепер єпископ Гедсон замирюється з своїм Львівським братством, а про унію в протестації пише: „Постанова про унію принята супроти правил і звичаїв нашої православної віри, супроти наших прав і вольностей, без відома і дозволу патріархів, наших духовних начальників, без нарад церковного собору, а також без волі світських станів, як знатних старожитних станів, так і простих людей православної віри, без згоди з якими ми нічого робити не бажаємо".

7. Домагання православних скликати собор. Королівський універсал про унію від 24 вересня 1595 р. Іпатій Потій і Кирил Терлецький в Римі.

До короля Сигизмунда III звернулися кн. К. К. Острозький, кн. Ю. Друцький-Горський і інші з проханням скликати собор Православної Церкви для всецерковного обговорення унійного питання. Відповідь короля князю Острозькому свідчила про те, що король цілком нехтував вже стародавні права, вольності та звичаї Православної Церкви в Польській державі, нав'язуючи їй католицьку клерикальну науку про устрій Церкви. „Що торкається з'їзду чи собору, — пише в грамоті до князя король, — про який просили нас і самі ваші єпископи, то це нам негодно. Судити про діла спасіння належить до влади пастирів. За ними ми й повинні йти, як за нашими пастирями, не досліджуючи, чого вчать ті, кого Дух Святий дав нам на вождів до кінця життя. До того ж такі з'їзди звичайно тільки утруднюють справи, ніж приносять що-будь корисного".

Замість дозволу на церковний собор, Сигизмунд III видав 24 вересня 1595 р. універсал, в якому сповіщав підданих, що „пастирі грецької релігії з немалим числом доручених їм людей прийняли унію з Католицькою церквою і підчинились апостольській століці". Сигизмунд III з цього приводу висловлює в універсалі свою радість та закликає всіх горожан поділити з ним цю радість; сповіщає в кінці, що митрополит і єпископи поєдналися з апостольською століцею під умовою, прийнятою й ним, королем, за якою уніяни зберігають усі старі церемонії, обряди церковні, та що те-

пер до Риму делеговані єпископи Володимирський і Луцький просити про це все „отця святого”.

Єпископи Іпатій Потій і Кирил Терлецький відправлені були Сигизмундом до Риму на королівські кошти. 23 грудня 1595 р. Потій і Терлецький підписали в Римі грамоту про підпорядкування Української Православної Церкви папській владі. Того ж дня вони були прийняті на урочистій аудієнції папою Климентом VIII в присутності кардиналів, поцілували ногу папи, склали прохання про прийняття, яке тут же було відчитане. Заява покори була висловлена в загальних виразах, підкреслювала заховання східнього обряду, з важливим, правда, додатком: „оскільки вони (обряди і звичаї) не суперечать унії”. Обидва єпископи прочитали символ віри з додатком *filioque*, себто визнали, що Дух Святий ісходить „і від Сина”. В заяві, підписаній Потієм, визнана без всякого застереження влада папи, як найвища в Церкві, і постанови західніх соборів, зокрема Тридентського. В папській буллі „*Magnus Dominus*” забезпечено було Українській Церкві збереження східнього обряду, право священників на шлюб, право київських уніятських митрополитів на висвяту єпископів їхньої церковної провінції. На пам’ятку унії вибита була медалія з зображенням папи Климента VIII, а на другому боці на колінах наверхнені з написом: „*Ruthenis receptis*”. До літопису сучасного кардинала Баронія внесена була „Повість про сяйво нового світла в краях північних”.

Папа Климент VIII листом з дня 7 лютого 1596 р. повідомляв короля Сигизмунда III про довершений акт унії, дякував йому за його поміч в переведенні унії та просив взяти під свою опіку й охорону єпископів-уніятів і всю уніятську церкву. „Ніщо нам так не мило, — писав Климент VIII, — як здобувати душі для Христа і повертати до кошари, довірені нам, заблукані вівці.” Про опіку над наверненими писав папа також латинським ієрархам, висловлюючи побажання, щоб на собор, який має бути скликаний для урочистої церемонії проголошення нової унії, численно з’явилися архиєпискупи і єпискупи, щоб засвідчити тим пошану Католицької церкви до нової унії.

8. Початки унійних переслідувань. Протиунійна акція православних.

Коли ще Потій і Терлецький були в Римі, то в Польщі розпочались вже переслідування борців проти унії. Це видно з справи Стефана Зизанія, проповідника Віленського братства. Стефан Зизаній був від 1586 р. учителем Львівської братської школи, потім і ректором її. В р. 1593 запросило Віленське братство Стефана Зизанія до себе „на порятунок, як вчену людину”, бо ж у Вільні був осередок унійної пропаганди оо. єзуїтів. Як дидакал і проповідник Віленської братської школи, Стефан Зизаній, будучи світським, розвинув енергійну діяльність проти унії і унійних за-

мірів українських владик. Безбоязно виступав він в своїх проповідях з амвонів по церквах і на площах міста проти унії й єпископів-відступників, видав також книжку на „Римський костел”.

Сильні й смілі його докори викликали заборонну грамоту митрополита Рогози. В цій грамоті митрополит писав Зизанію, що він не має права нікого судити й оскаржувати, не маючи духовного сану, а між тим він з амвону осуджує всіх духовних від вищих до нижчих, у Вільні підбурює церкви, роздвоїв народ, особливо в останньому часі злоститься й наклепи зводить на пастирів і на церковне управління, топче накази митрополита і противиться самому королю. Митрополит позбавляє його права не тільки проповідувати в церкві, але й читати та співати на клиросі.

Стефан Зизаній грамоти цієї не послухав, проповідувати проти унії продовжував, і тоді митрополит зарядив суд над ним і його однодумцями, для чого скликав на 25 січня 1596 р. собор в Новоградку. Первісно, як це видно з листів-запросин на цей собор, на ньому мала б обговорюватися справа унії в широкому складі учасників собору, але видно, що на такий собор Сигизмунд III знову не дав дозволу, і предметом Новоградського собору 25-27 січня 1596 р. був тільки суд над Стефаном Зизанієм з його однодумцями, братськими священиками Василем і Герасимом і кількома світськими особами. На соборі, крім митрополита, було тільки два єпископи, чотири архимандрити, шість протопопів і один священик; світських осіб не було. Не було на соборі й оскаржених; судили їх заочно.

Як видно з соборної грамоти про цей собор, соборові був „піднесений позов” ім'ям митрополита на „уродженого Стефана Васильовича, зовомого Зизанія, казнодія”. Обраний на соборі „інстигатор” (прокуратор) обвинувачував Зизанія в непослушенстві Церкві і в „єретицтві”, яке знайшли в його книжці на „Римський костел”, де він ніби вчив, що „дей Господь наш Ісус Христос ходатаєм нашим до Отця Бога не є”, а уводив цю „єресь” Зизаній не Св Письмом, а „тільки силогізмою” (доводами від розуму). Обвинувачення, читання книжки Зизанія з поясненнями її і „великорозмисльє” обговорення судової справи заняло три дні, після чого соборним декретом признано Стефана Зизанія „преступником закону і началом єретицтву з однодумцями з ним Василем і Герасимом попами братськими Віленськими і з ними кілька осіб світських”. Стефана Зизанія собор одлучив від тіла Церкви, священиків Василя і Герасима заборонив в священнослуженні, а „світських осіб” теж одлучив від Церкви.

Довідавшись про „декрет соборний”, Зизаній з засудженням однодумцями подали протестацію на цей декрет до Новоградського городського суду, в якій піддано критиці собор з огляду його складу, судового поступовання на ньому та наведено докази православ'я Зизанія і його прихильників, а єпископи, навпаки, обвинувачені в „єресі одщепенства”. Сигизмунд III, не звертаючи

уваги на протестацію, присудив Зизанія і його однодумців за „блззнірство" і „сопротивенство" соборові на „банницю" (видалення поза межі держави). Але того ж 1596 р. Зизаній і його співробітники на православному соборі в Бересті були оправдані в закидах „ересі".

Віленське духовенство, про протестацію якого проти унії і лист до Новогрудського воєводи Скумина згадано було вище, теж було, на чолі з протопопом Парфеновичем, потягнуто митрополитом до відповідальности й суду, заборонено на шість тижнів в священнослуженні, але не переставало одначе проти унії протестувати. Взагалі від того часу, як заміри єпископів прийняти унію стали широко відомі, в духовенстві й народі Українсько-Білоруської Церкви найбільшим бажанням було, щоб швидче відбувся **собор Церкви**, але вже не для обговорення унійного питання, а для **суду над єпископами-апостатами й для рішення про за-соби церковно-канонічної й політичної боротьби з унією**. Однак на просьби про скликання собору Сигизмунд III відмовляв в дозволі.

В цьому ж часі православні вели пошвавлені зносини з Православним Сходом, просячи моральної допомоги. Патріярхи прислали своє благословення на собор та призначили своїх єкзархів для участі в соборі. Зорганізована була протиунійна кампанія і на сеймиках та на сеймі 1596 р., на якому православні послали домагались, щоб єпископи Терлецький і Потій були усунені з своїх катедр, а на їх місце поставлено б було владик, які визнають Царгородського патріярха. А що король не звертав уваги на ці домагання, то в останньому засіданні сейму православними послами урочисто заявлено було королеві, сенату і земським послам, що „не для сварки і не з впертости, а лише охороняючи права і вольности", вони, послы, і люди посполіті в їхніх маєтках не будуть слухати таких владик і визнавати їх за своїх духовних, не будуть терпіти їх в своїх маєтках і не дозволять їм там мати свою юрисдикцію. Цілий ряд протестаций по нововідствах проти митрополита і владик-уніятів подано було „Східньої Церкви синами"; до очікуваного собору вибрані були посольства на сеймиках від шляхти з якими протиунійними інструкціями.

З огляду на те, що собор став потрібний і унійній партії для урочистого проголошення унії (папа своїм брєве від 7 лютого 1596 р. доручив скликати такий собор митрополитові Рогозі), — Сигизмунд III 14 червня 1596 р. видав універсал про скликання собору, а митрополит Рогоза 21 серпня того ж року підписав в Новогрудку окружне послання про призначення „собору головного" на 6 жовтня 1596 р. в Бересті. Послання було адресовано князям, воєводам, каштелянам, маршалкам, старостам і всім людям грецького закону. Як вказано було в королівському універсалі, головний собор скликався для проголошення унії, а тому й учасниками його мали б бути тільки ті, хто вже прийняв, або

бажає прийняти унію. Але православні вжили всіх заходів, щоб цей собор став собором і Української Православної Церкви, та через своїх сеймових послів Матвія Малинського і Лаврентія Древинського висловили подяку королю за скликання собору.

9. Православний і уніятський собори в Берестю 6-9 жовтня 1596 р.

Ніколи, за словами істориків, не було в Українсько-Білоруській Церкві собора, який був би такий урочистий і величний, як собор 1596 р. в Берестю. Склад собору був особливо повний і, можна сказати, всенародний, бо ж перед цим собором, хотіли, чи не хотіли того ті, хто собор скликували, ставали найдорожчі релігійні й національні інтереси українського і білоруського народів. Завчасу до дня відкриття собору почали з'їжджатися до Берестя православні, уніяти і римо-католики. Православна сторона була представлена найчисленніше. До Берестя, положеного, можна сказати, в осередку Польсько-Литовської держави, з'їхались представники православія з усіх українських і білоруських земель, але й Православний Схід, що знаходився під мусульманською владою, прислав своїх уповноважених. З повновластями від Царгородського патріярха прибув великий протосинкел патріярхії, бувший заступник патріяршої катедри, архидиякон Нікифор; від Олександрійського патріярха прибув протосинкел екзарх Кирил Лукарис, пізніше Олександрійський патріярх, а потім Царгородський; зі Сходу прибули ще Лука, митрополит Білградський, архимандрити з Афону Макарій і Матвій з повновластями від єпископів Паїсія Венацького і Амфілохія Мукацького, кількох духовних осіб з слов'янського півдня. Представниками духовними місцевими були — українські єпископи: Гедеон Балабан — Львівський і Михайл Копистенський — Перемиський, дев'ять архимандритів — Київопечерський, Супрасльський, Дерманський, Пінський, Дубенський, Дорогобузкий, Лаврашовський, Пересопницький, Степанський, ігумен Смольницький, шіснадцять протопопів і намісників, більше двох сот священників і один архидиякон. Численне було православне представництво і від мирян. На чолі його були сенатори — князь К. К. Острозький, воевода Київський, син його Олександр, воевода Волинський, кн. Олександр Полубенський. каштелян Новоградський. Були послі православної шляхти від воєвідств: Київського, Волинського, Брацлавського, Руського, від Галицької землі і т. д.. Литовський головний трибунал прислав від себе двох окремих послів. Немало було представників від шляхти з окремих повітів. Сила прибуло послів від православних міщан з Вільни, Львова, Києва, Пінська, Слуцька, Мінська, Більська, Галича, Скали, Брацлава, Підгаєць, Кам'янця Подільського, Луцька, Володимира, Берестя і інш. Окремих послів прислали ставропігійні братства: Львівське — 3-х і Віленське — 8 послів. Князь Острозький прибув на собор з оточенням і в супроводі збройної сили — з козаками, гайдуками, татарами, навіть з гарматами. Як

написано в полемічному творі „Антиррисис“, оточення князя було таке численне, „же би могли всіх як мух подавити”

Уніятська сторона була представлена найперше її ієрархією, яка прибула на собор повністю: митрополит Михайл Рогоза, єпископи — Кирил Луцький, Іпатій Володимирський, Герман Полоцький, Іона Пінський і Діонісій Холмський; було три архимандрити. Послами папи були — Ян Димитрій Соліковський — арциєпискуп Львівський, Бернард Мацієвський — єпискуп Луцький, Станислав Гомолицький — єпискуп Холмський і з ними чотири єзуїти: Петро Скарга, Роб, Лятерна і Нагай. Послами від короля були — гетьман литовський Христофор Миколай Радивил, канцлер Лев Сапіга і староста Димитрій Галецький з численними магнатами і шляхтою.

Обидві сторони дбали, щоб дати авторитетне представництво на соборі, однак відразу кидається в очі, що уніятське представництво носить **урядовий характер**, представництво з номінації церковної та державно-королівської адміністрації, тоді як православне представництво в основі **виборне** від православної церковної громади, або з доброї волі окремих його членів, керованих єдиною ідеєю боронити свою віру і Церкву.

Православні послы на собор мали точні інструкції від тих, хто їх на собор уповноважив і послав. Інструкції ці, на соборі заслухані, мали в собі „три найпередніші пункти і артикули”: перше, щоб духовні, які відступили від Константинопольського патріярха, понесли кару „через скинення з тих урядів, котрі їм служили”, аж поки не повернуться до єдності з Православною Церквою; друге, щоб на такому „партикулярному” соборі без патріярхів і всієї Східної Церкви, „не було будовано і чинено з’єднання з Римським окцидентальним костелом”, а навпаки, щоб послы вимагали заховання прав Православної Церкви; третє, щоб православним залишено було право триматися старого календаря. В „Посланні Львівського братства чинам Берестейського собору від 26 вересня 1596 р.” говорилося про „повне право” делегованих ними послів (Юрія Рогатинця, Миколи Добренського і Андрія Красовського) — „аби у всьому церковному переданні Східної Вселенської Церкви кріпко і неподвижно стояли... і не вдавалися за відступниками до послушенства церкві папезькій”.

З тих твердих намірів, з якими приїхали на собор і православна і уніятська сторона, видно було відразу, що спільного собору в них бути не може. Одначе православні перші роблять спробу притягнути уніятів на свій собор, для чого посилають до митрополита Рогози посольство привітати митрополита та освідомитися в нього про порядок собору. Посольство зустрінуте було вороже. 5 жовтня, напередодні відкриття собору, патріярші екзархи, протосинкели Нікифор і Кирил Лукарис, посилають грамоту митрополиту Рогозі, запрошуючи його на нараду відносно ведення собору; запрошення не прийнято. Тоді князь Константин

Острозький послав, що хотів би бачитися і говорити з митрополитом; просьба князя теж не мала успіху.

6 жовтня уніяти, не повідомляючи православних, відкрили свій собор в Берестейській церкві св. Миколая. Тоді й православні рішили окремо свій собор розпочати в одній з церков міста, але виявилось, що всі інші церкви, з наказу Іпатія Потія, як єпархіяльного єпископа Володимирського й Берестейського, були замкнуті. Тому православні змушені були для засідань свого собору знайти велику кам'яницю (панів Райських, протестантів), де й відкрили православний собор. Члени собора поділились на кола духовне й світське і вибрали примікіріїв або маршалків; духовне коло двох — Нестора, протопопа Заблудовського, для нагляду за порядком в засіданнях кола, і Ігнатія, пресвітера Острозького, для керівництва працею нотаріїв, або секретарів собору; світське коло вибрало одного маршалка — волинського посла Даміяна Гулевича, для нагляду за порядком засідань кола. Предсідником собору, з доручення патріярха, рівно ж і на бажання членів собору, був екзарх вселенського патріярха протосинкел Нікифор. Після обрання президії собору, зал соборних засідань було посвячено по-православному і прочитано молитви звичайні перед відкриттям собору. Обидва кола розмістились по двох сторонах, а між ними поставлений був аналой з св. Євангелієм.

Першим говорив на соборі єпископ Гедеон Балабан. Він говорив про відданість Православ'ю всіх присутніх на соборі та про порушення св. канонів митрополитом Рогозою, що відмовився прибути на запрошення патріярших екзархів. Рішено було тепер вже від цілого собору послати до митрополита посольство в складі шістьох осіб з „паранагностиком” (так по-грецьки називалась грамота з запросинами на собор), якого передали через владика Пінського, щоб був свідок доручення. На соборі йшли доповіді з місць про надані послам інструкції.

Другого дня, 7 жовтня, прибули до Берестя королівські послы, які просили князя К. Острозького, аби вдержано було спокій на соборі, що їм князь і обіцяв. Від православного собору знову послано було трьох архимандритів, двох протопопів і одного пресвітера — нотарія Андрея, з паранагностиком до митрополита. Вернувшись, послы звітували, що митрополит прийняв їх з гнівом і презирством. Засідання третього дня, 8 жовтня, почалось висловами в промовах загального обурення на митрополита, що нехтує усіма зверненнями до нього і патріярших екзархів і собору. Предсідник собору екзарх Нікифор в своїй промові сказав, що „хто допустився злого, той ненавидить добро”, так і митрополит з єпископами-апостатами не може з'явитися сюди, боячись понести кару. Однак предсідник собору, пильнуючи канонічності, запропонував послати втретє посольство до митрополита, щоб дотримати 74 прав. свв. апостолів про трикратний поклик єпископа на соборний суд. В третім паранагностикі митрополита повідомля-

лось, що коли не з'явиться на собор і не виправдається в своєму відступництві, то собор вчинить поступовання згідно з канонами церковними. На цей раз митрополит дав вже відповідь: „Що зроблено, то вже зроблено; інакше тепер бути не може; добре чи зле ми вчинили, тільки ми передалися Західній Церкві”.

Після такої відповіді собор перейшов до суду над відступниками, який почався промовою екзарха Нікіфора про зраду Східного Православ'я, довершену єпископами-відступниками, яка потрясла церковне життя Української Церкви. На питання, далі, екзарха-предсідника, як давно митрополит прийняв унію, відповідав промовою архимандрит Печерський Нікіфор Тур. Перекладчиком з грецької й на грецьку мову був на соборі ієродиякон Кипріян.

В час судових промов і дальшого слухання інструкцій послам з місць, до православного собору з'явилися послы з єзуїтами Скаргою і Робом; до них, на їх просьбу, з засідань собору вислано було вісім делегатів, по чотири від кола. Королівські послы намовляли прийняти унію, владикам Львівському і Перемиському закинули ренегатство справі унії, старались запламити екзарха Нікіфора як „турецького шпігуна”; дорікали, що собор не в церкві засідає і що тут світські люди керують... Єзуїт Скарга, викликавши батька й сина князів Острозьких до окремого покою, старався своїм красномовством нахилити їх на сторону уніятського собору, поки екзарх Нікіфор не послав передати Скарзі, що йому „замість діалектичних вправ по кутках, було б пристійніше прибути на засідання собору і вести відкритий диспут з вченими богословами”. Відповідь на всі ці намови дано було потім від цього собору; в ній члени собору дякували королю за турботи про з'єднання церков, але заявили, що прийняти унію не можуть без згоди на те всієї Східної Православної Церкви.

9 жовтня православний собор, після встановлення вини ієрархів, які порушили архиєрейську присягу та відпали від своєї Православної Церкви, самочинно прийнявши унію з Римом, що може бути рішено тільки Вселенським собором, — поставив вимогу про негайне винесення приговору відступникам. Екзарх Нікіфор, ставши на піднесенні та тримаючи в правій руці хреста, а в лівій св. Євангеліє, оголосив судові рішення: „Ображена Свята Східна Церква наказує нам і цьому соборові, щоб митрополит і єпископи-відступники позбавлені були архиєрейської гідности, влади і єпископського звання та всякого нашого духовного сану”. Собор прийняв цей приговор одногласно. Соборний декрет про низложення апостатів був підписаний всіма членами собору і пересланий засудженим. Одночасно з цим собор постановив відправити послів до короля і просити його затвердити низложення владик-апостатів; просьбу послы мали підкріплювати такими державними актами, як конституція Люблинського сейму 1569 р., Варшавська конфедерація 1573 р. Одночасно послы мають просити коро-

ля, аби дозволив на місце засуджених поставити собором нових єпископів, що були б „власне нашої грецької релігії”. Крім того, послали мали виступити перед королем на захист екзарха Нікифора, предсідника собору, проти якого влада, що звикла вживати в боротьбі провокаційних засобів, вже висунула обвинувачення в самозванстві і шпігунстві. Собор стверджував, що на підставі патріяршої грамоти завжди буде вважати протосинкела Нікифора екзархом на собор від Царгородського патріярха. Послами до короля собор вибрав Матвія Малинського, королівського секретаря, і волинського чашника, сеймового борця за православ'я — Лаврентія Древинського. Передбачаючи, що соборне посольство не буде мати успіху у короля, світські члени собору постановили: „На випадок, коли б ця просьба до короля не була ним зараз задоволена, підтримувати її й стояти за неї на будучому сеймі”.

Останнім актом Берестейського православного собору 1596 р. було укладення універсалу від собору, який внесено було до Литовського трибунального суду та обнародовано. В універсалі, датованім 9 жовтня 1596 р., оповіджено про чинності собору, подано його постанови про засудження унії і уніятів та про міри протинакції унії. Кінчається універсал урочистим приреченням членів собору не визнавати унії та всіма засобами противитися їй.

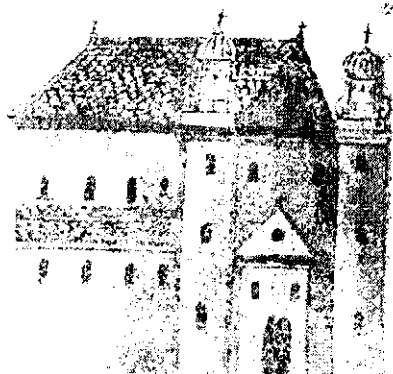
Центральним днем діяльності уніятського собору теж був день 9 жовтня 1596 р., коли королівські посла нагадали про ціль собору — урочисте проголошення унії. Урочистість відбулася в церкві св. Миколая. Католицькі й уніятські ієрархи з духовенством обох цих обрядів відправили молебня, після чого католики заняли місця по один бік, а уніяти по другій в церкві. На амвон вийшов єпископ Полоцький Герман, який прочитав унійну грамоту, після чого передав її до рук папських послів в присутності королівських послів. Розцілувавшись одні з другими, католики й уніяти перейшли до римо-католицького костела св. Марії, де разом проспівали „Te Deum laudamus”. Унійний акт митр. Рогоза наказав розвісити скрізь по Берестю. Того ж дня уніятський собор низложив єпископа Гедеона Балабана і Печерського архимандрита Нікифора Тура, а другого дня, 10 жовтня, засудив вірних православію єпископа Михаїла Перемиського, архимандритів, ігуменів, протопопів, священників Україно-Білоруської Православної Церкви.

Посольство від Берестейського Православного собору 1596 р. до короля успіху не мало. Сигизмунд III, як і треба було очікувати, цілком став по стороні уніятського собору. Окружною грамотою 15 грудня 1596 р. король затвердив постанови Берестейського уніятського собору про прийняття унії й про низложення єпископів Гедеона Балабана і Михаїла Копистенського та „інших

помішників і товаришів їх". Одночасно король в цій грамоті признав недійсними усі постанови Берестейського православного собору та ще й допустився наклепу в державному акті на учасників того собору, що ніби на ньому змушували силою підписувати чисті аркуші паперу, щоб потім щось на них написати. Крім брутального осуду православного собору, Сигизмунд III вжив ряд репресій до окремих учасників — членів собору, як напр.: позбавив архимандритів Нікифора Тура і Єлісея Плетенецького наданих їм королівськими грамотами раніше монастирів; екзарха протосинкела Нікифора він казав вважати під арештом у князя Острозького, який взяв екзарха на поруки з зобов'язанням доставити його на майбутній сейм 1597 р. у Варшаву на суд, під загрозою подвійної грошевої кари в двісті тисяч червінців.

Так в історії Української Православної Церкви, з Берестейським собором 1596 р., сталося щось дивне і незрозуміле: відступники від православ'я дістали всі ті права й привілеї, які здавна мали в державі православні, а самі православні конфесійно опинились поза правом. Польський король, польська влада цілком зігнорували Православну Церкву, ніби вона не була Церквою українського народу ще від часів, коли ані Литва, ані Польща не мали жодної влади над українським народом. **Це був акт нечуваного насильства над свободою віри українського народу, довершений польською державною владою в союзі з Римом.** Українці й білоруси, які з них залишаються вірними прадідівській вірі, не миряться з цим насильством і вступають на шлях впертої боротьби з польською владою, яка керується за Сигизмунда III єзуїтською мораллю лицемірства і обману, та домагаються повернення своїй Православній Церкві прав горожанських, прав публічної інституції. В цій боротьбі, як побачимо далі, беруть участь всі стани українського народу, від вищої аристократії до селянина; ведуть боротьбу організовано, найперше способами мирними, через братства і представництво православної шляхти в сеймиках, сеймі.

Помимо необхідности вести тяжку боротьбу за свободу своєї віри, а одночасно й за розвиток зв'язаної з православною вірою національної культури, Берестейською унією 1596 р. було внесено в історичне життя українського народу таке розбиття, наслідки якого залишаються донині. **Берестейською унією була знищена релігійна єдність українського народу.** Стало дві українських церкви, стара православна й нова уніятська, що силою життєвих фактів вступили в боротьбу поміж собою, при чому уніятська церква, як породження Риму й Варшави, ще дуже не скоро здобулась на національний її характер. Приналежність до тої чи іншої церкви потягла за собою й культурні та психологічні розбіжності поміж українцями православними і українцями католиками, поглиблені далі ще й політичними причинами, огляд яких вже не входить в нашу задачу — оповідання про дальшу долю історичну Української Православної Церкви.



Церква Св. Миколая в Бересті,
де була проголошена унія
(рисунок з XVIII ст.).



Князь Константин Острозький,
оборонець православних перед унією.

УКРАЇНСЬКІ МИТРОПОЛИТИ в X — XVI віках.

КИЇВСЬКІ

Михайл I 988—991
Леонтій / Леон 991—1004
Іоан / Іван I 1004—1038
Феофемт 1039— ?
Іларіон 1051—1054
Єфрем I 1055— ?
Григорій (?) 1072—1073
Іоан II 1077—1089
Іоан III 1089—1090
Єфрем II 1090—1096
Миколай 1097—1101
Нікифор I 1103—1121
Никита 1122—1126
Михайл II 1130—1145
Климент 1147—1154
Константин I 1154—1158
Феодор / Федор 1160—1163
Іоан IV 1164—1165
Константин II 1167— ?
Нікифор II 1183—1197
Матфей 1210—1220
Кирил II 1224—1233
Іосиф 1237— ?

„КИЇВСЬКІ ПІ ВСІЄІ РУСИ”

Кирил III 1243—1281
Максим Грек 1283—1305
Петр / Петро 1308—1326
Феогност 1328—1353
Алексій / Олексій 1354—1378
Михайл - Мітій —
Пімен —
Діонисій —
Кипріян 1389—1406
Фотій 1408—1431
Герасим 1431—1435
Ісидор, уніят 1437
Іона 15. XII. 1448—1458

МИТРОПОЛИТИ ГАЛИЦЬКІ

Алексій 1140 ?
Косма 1156 ?
Ніфонт 1303—1305
Гавриїл 1331— ?
Феодор 1337—1347
Антоній 1371—1391

МИТРОПОЛИТИ ЛИТОВСЬКІ

Феофіл 1316—1317 ?
Феодорит 1352—1354
Роман 1354—1361
Кипріян 1376—1381 —
Григорій I Цамблак 1415—1419
Спиридон Сатан не прийнятий, як без
згоди Литви поставлений.

КИЇВСЬКІ ПО ВІДОКРЕМЛЕННІ МОСКОВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ

Григорій II Болгарин, спочатку уніят.
1458—1470—1475
Мисаїл 1475—1480
Симеон 1480—1488
Іона I Глезна 1492—1494
Макарій I 1495—1497
Іосиф Болгаринович 1498—1501
Іона II 1502—1507

„КИЇВСЬКІ ПІ ГАЛИЦЬКІ”

Іосиф II Солтан 1507—1522
Іосиф III 1522—1534
Макарій II 1534—1556
Сильвестер Белькович 1556—1567
Іона III Протасевич - Островський
1568—1577
Ілля Куча 1577—1579
Онисифор Петрович - Дівочка
1579—1589
Михайл Рогоза 1589—1596, по тім
уніят.



Орнаментальний фрагмент з фресків XI ст.

ГОЛОВНІШІ ХРОНОЛОГІЧНІ ДАТИ З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В X — XVI ВВ.

- 988. Охрещення України-Руси при вел. кн. Володимирі.
- 996. Побудовано в Києві Десятинну церкву.
- 1015. Упокоєння св. Рівноапост. кн. Володимира Великого.
- 1037. Початок будови церкви Св. Софії, Мудрости Божої, в Києві вел. кн. Ярославом Мудрим.
- 1051-54. На Київській митрополичій катедрі українець митр. Іларіон.
- 1056-76. Остромирова Євангелія і Збірники Святослава — найдавніші уцілілі словян. рукописи на Русі.
- 1073. Упокоєння преп. Антонія Печерського.
- 3. V. 1074. Упокоєння преп. Феодосія Печерського. Антоній і Феодосій — основоположники монастирського життя в Україні.
- 1147. Церковний собор у Києві для обрання митрополита. Обраний і поставлений Климент Смолятич.
- 1169. Кн. Андрій Суздальський, в союзі з іншими князями півночі, руйнує Київ.
- 1240. Татари руйнують Київ і цілу Україну. Київ втрачає значення культурного центру. Провід українського життя переходить до Галицько-Волинського князівства кнн. Романа і його сина Данила.

- 1243-1281.** Кирил III, перший митрополит Київський при татарах, більше живе і помер у Володимирі на Клязьмі, підготувавши тим перенесення митрополит. катедри на Московську північ.
- 1303.** Старанням кн. Юрія I Галицько-Волинського утворена Галицька митрополія. Ніфонт — перший митрополит Галицький.
- 1340-49.** Смерть Юрія II Галицько-Волинського. Окупація Галичини Польщею. Любарт, брат Ольгерда Лит., обраний кн. Волинським.
- 1354.** Патріярхія затверджує м. Москву, як сталу резиденцію митрополита Київського. Окремий митрополит у Литві за згодою патріярха Роман.
- 1363.** Ольгерд одганяє татарів поза лінію Смоленськ-Брянськ-Київ. Українські землі під Литвою.
- 1385.** Династична унія Польщі з Литвою. Митрополит Антоній — 1370-1391 — останній Галицький митрополит.
- 1415.** Три собори в Новогрудку. Українська церква зрікається послуху митрополитові „всієї Руси” Фотієві. 15. XI Григорій Цамблак обраний митрополитом.
- 1441.** Суд над митроп. Ісидором, учасником Флорентійського собору 1439 р. Втеча м. Ісидора до Риму.
- 1458.** Московська митрополія відділяється від Київської.
- 1472.** Наступник Ісидора м. Григорій II в Литві зрікається унії й канонічно прийнятий патріярхією.
- 1509.** Віленський собор і його постанови для поправки положення в Церкві.
- 1539.** Відновлення Львівської православної єпархії. Макарій Тучапський перший у Львові прав. єпископ після митрополита Антонія.
- 1569.** Люблинська унія. Українські землі під Польщею.
- 1570-81-1608.** Академія й друкарня в Острозі. Острозька біблія.
- 1586.** Патріярх антиохійський на українських землях. Благословення ним діяльності братств. Успенське братство в Львові дістає права ставропігії.
- 1589.** Царгородський патріярх Єремія II в Україні. Підтвердження ним ставропігійних прав для Львівського і Віленського братств. Віленський собор і низложення митроп. Онисифора.

1590-1594. Берестейські обласні церковні собори.

- 1. VI. 1595.** Оголошується тайно підготоване відступництво від Православ'я митроп. Михайла Рогози й більшости єпископів.
24. IX універсал короля про унію.
- 6-9. X. 1596.** Православний і Уніятський собори в Бересті Литовському.



ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК ІСТОРИЧНИХ ОСІБ,

що про них згадується в цій книзі.

Скорочення: авт. — автор, архим. — архимандрит, архиеп. — архієпископ, біск. — біскуп, воен. — воєвода, гетьм. — гетьман, дияк. — диякон, див. — дивись, держ. м. — державець маеткін, делег. — делегат, еп. — єпископ, ігум. — ігумен, іконоп. — іконописець, імпер. — імператор, канцл. — канцлер, кор. — король, королева, кн. — князь, кат. — католицький, лік. — лікар, митроп. — митрополит, маґн. — маґнат, нареч. — наречений, намісн. — намісник, мін. — міністр, муч. — мученик, нач. — начальник, пос. — посол, патр. — патріярх, св. — святий, стар. — староста, черн. — чернець.

Авраам, праотець, св. 10, 11
 Август Сигизмунд II, кор. див. Сигизмунд II.
 Аґапит Печерський, преп., лік., св. 57
 Аґапит, дик., авт. 245
 Адальберт, еп. 22, 28
 Адам Потій, еп., див. Іпатій.
 Адемар, авт. 28
 Адріян II, папа 65
 Акиндид, ігум. 74
 Александр / Олександр, кор. див. Олександр.
 Алексій / Олексій, митроп., див. Олексій.
 Алпій, преп., іконоп. 57, 91
 Альберт Вайтех, біск. 183
 Альбрехт Ян, кор. див. Ян.
 Амартол Георгій, авт. див. Георгій.
 Амвросій, еп. Медіоланський, св. 245
 Амфілохій, еп. Володимиро-Волинський, св. 57
 Амфілохій, еп. Мукацький 270
 Анастасія-Параскева Заславська, кн. 241
 Ангелар, св. 66
 Андрей / Андрій, нотарій 272
 Андрей Кесарійський, авт. 245
 Андрей Критський, св. 245
 Андрій Первозваний, св. 18, 19
 Андрій, єп. Юрія I Галицьк., кн. 123
 Андрій Дягиленич, держ. м. 181
 Андрій Красовський, делег. 271
 Андрій Курбський, церк. л., авт. 244, 245
 Андрій Боголюбський, кн. Суздальський, внук Мономаха 85, 94, 99, 101
 Андроник Палеолог, старший, імпер. 103, 108
 Анибал Строци, паж 190
 Анна, візант. царівна 26, 28, 29
 Анна, невістка імпер. Мануїла, моск. цар. 113
 Антоній Вадковський, митроп. 14
 Антоній Великий, св. 59
 Антоній Віленський, св. 151
 Антоній, еп., митроп. Галицький 105,

106, 134, 135, 138
 Антоній Печерський, ігум., переп. 55, 58, 59, 60, 61, 74, 90
 Антоній, еп. Перемишльський 195
 Антоній Посевин, єзуїт 232, 248, 249, 250
 Антоній, еп. Туровський 137
 Аристин, каноніст 133
 Арсеній, митроп. Еласонський, вкладач 235
 Арсеній Балабан, еп. Львівський 191
 Арсеній, еп. Перемишльський 210
 Арсеній, еп. Туровський 195
 Аскольд, кн. 20
 Афанасій, еп. Володимирський 134, 138
 Афанасій, патр. 103
 Афанасій, еп. Олександрійський, св. 70, 71, 233, 245
 Балабан Григорій, див. Гedeон еп.
 Балабан Марко, див. Арсеній еп.
 Балдуїн, кор. 81
 Барановський, біск. 173
 Батий, хан 84, 85, 99, 101, 120, 121, 122, 138, 152, 153, 155
 Баторій Стефан, кор. див. Стефан
 Белькович Сильвестер, митроп., див. Сильвестер.
 Бенедикт VIII, папа 39
 Бенедикт XII, папа 124
 Беринда Памва, авт. див. Памва.
 Бернард Мацієвський, біск. Луцький 254, 271
 Бернардин Вільчек, архієп. 188, 189, 190
 Богдан Хмельницький, гетьман 31
 Болеслав, кор., родич Святополка Окаянного 41
 Болеслав Тройден, в прав. Юрій II, кн. Галицький див. Юрій II
 Бона Сфорца, королева 182, 184, 187, 190, 192, 223
 Боніфатій Бруно, еп. 28, 29
 Борещкий Іов, митроп., див. Іов.
 Борис Володимирович, (в св. хрещ. Роман), кн., св. 34, 55, 57, 74, 81, 90

Борис, кн. болгарський, св. 67, 68
 Борис Годунов, цар моск. 152
 Борзобогатий-Красненський Іван, еп. Іона, див. Іона.
 Босий Іван, пастух див. Іван.
 Бронський Христофор, авт. див. Христофор
 Бруно, еп. Боніфаций див. Боніфаций
 Вадковський Антоній, митроп. див. Антоній
 Ваза Сигизмунд III, кор. див. Сигизмунд III
 ВалентинНегалецький, авт. 242, 243
 Валуа Генрих, кор. див. Генрих
 Варлаам Печерський, ігумен, преп. 55, 56, 59, 60
 Варвара, св. 90
 Варсонофій, еп. Смоленський 195
 Василій Великий, архиеп., св. 70, 71, 86, 245
 Василь, священик з Острога, авт. 233
 Василь, священик з Вільни, однодумець Зизанія 268
 Василій, чернець, доглядач над школами 72
 Василь, брат Константина, імпер. 26
 Василько, брат Данила, кн. 80, 101, 102, 141, 153
 Василь I Дмитрович, зять Вітовта, вел. кн. моск. 112, 113
 Василь II Васильович, Темний, вел. кн. моск. 115, 116, 117
 Василь Евлашкович, пан, нареч. еп. 186
 Василь Жугаев з Ярослава 239
 Василь, син Федора, Острозький, кн. 155
 Василь Сангушко, магн. 180
 Василь Скумин-Тишкевич, „пан рад” 201
 Василь Суразький, авт. 247
 Василь Тяпинський, авт. перекладу Єванг. 232, 242
 Васіян, еп. Володимирський 178, 195
 Васіян, еп. Туровський 178
 Вишатиц, бояр. 59
 Вишенський Іван, чернець див. Іван
 Віклев Джон, див. Джон
 Вітовт, син Кейстута, небіж Ольгерда, кн. 112, 113, 114, 115, 127, 128, 129, 137, 161, 165, 179
 Войшелг, син Миндовга, кн., чернець див. Григорій ігумен.
 Володимир Васильович, кн., „книжник” 69, 123, 141, 144, 153, 154.
 Володимир Великий (в св. хрещенні — Василь), кн., св. 8, 15, 16, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 41, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 54, 55, 58, 67, 69, 71, 74,

76, 77, 78, 79, 82, 84, 86, 87, 93, 94, 97, 98, 100, 102, 103, 126, 145, 161, 165, 194, 200, 227, 231, 240, 246

Володимир Володимирович, кн. Володимирський 34
 Володимир, син Давида Святославовича, кн. Чернігівський 57
 Володимир Мономах, кн. 39, 40, 42, 51, 52, 57, 58, 79, 80, 82, 83, 85, 99, 150
 Володимир Ольгердович, кн. Більський, Київський 154
 Володислав III Варненчик, кор. 116, 130, 131
 Володислав Опольський, намісн. 125
 Всеволод Ярославович, батько Мономаха 69, 94
 Всеволод Олегович, вел. кн. 42, 46
 Всеволод III, кн. 46
 Вукан, цар сербський 122
 Гавриїл, архим., пос. 114
 Гавриїл, „нареч. митроп. Галицький” 104, 134
 Гавриїл, „архиеп. Охридський, патріарх I Юстиніани” 202
 Галецький Дмитрій, стар. 271
 Гдашицький Яцко, архим., намісн. див. Яцко
 Гедеон Балабан, еп. Львівський 191, 202, 205, 207, 208, 215, 216, 217, 218, 235, 238, 255, 258, 264, 265, 266, 270, 272, 274
 Гедимин, кн. 104, 107, 108, 122, 126
 Гейза II, кн. угорський 40
 Геласій, еп. Перемиський 114
 Генадій, архиеп. Новгородський 177, 234
 Генадій Схоларій, патр. 245
 Генрих Валуа, кор. 169, 170, 171, 225
 Генрих II, імпер. нім. 29
 Георгій Амартол, авт. 71
 Герасим, священик з Вільни, однодумець Зизанія 268
 Герасим, еп. Володимирський 114
 Герасим, еп. Смоленський, митроп. 115, 116, 134
 Герасим Смотрицький, ректор 233, 234, 235, 246, 247
 Герей-Менглі, хан 86
 Герман, еп. Полоцький 271, 274
 Герман, черн. дяк., пос. 178
 Геснер, учений видавець 245
 Глезна Іона, митроп. див. Іона
 Глик Іоан / Іван, патр. 108
 Гліб Володимирович (в св. хрещенні Давид), кн., св. 34, 55, 57, 81, 90
 Гліб Святославович, кн. 34
 Годунов Борис, цар див. Борис
 Гозіп Станислав, біск. див. Станислав

Голятовський Іоаникій, авт. див. Іоаникій
 Гомолицький Станислав, біск. див. Станислав
 Горський-Друцький Ю., кн. 266
 Гордий Симеон, кн. моск. див. Симеон
 Горностей Іван, воев. див. Іван
 Гослицький, біск. 174
 Гошовський, священник, „справця” 189
 Грек Максим, учений див. Максим
 Григорій Богослов, св. 70, 245
 Григорій Балабан див. Гедєон еп.
 Григорій Болгарин, митроп. 118, 131, 132, 134, 161, 175, 176, 177, 248
 Григорій, архим. Переспонницький 240, 241
 Григорій, ігум. 151, див. Войшелг кн.
 Григорій черн. творець канонів 81
 Григорій Мамма, патр. 118
 Григорій Печерський, преп., іконоп. 57
 Григорій VII, папа 94
 Григорій XI, папа 125
 Григорій XIII, папа 172, 246, 260
 Григорій, еп. Холмський 134
 Григорій Ходкевич, пан, каштелян 237
 Григорій Цамблак, митроп. 112, 113, 114, 115, 128, 129, 134, 141, 159, 161
 Грицько, офіціал 189
 Грозний Іван, цар моск. див. Іван
 Гулевич Даміян, пос. див. Даміян
 Гус Ян, чеський нац. герой 67
 Геронтія, ігум. із Твері 104
 Давид, до охрещення Гліб, Володимирович, кн. див. Гліб
 Давид, архим. Києво-Печерський 151
 Давид, пророк 65
 Давид Святославович, кн. 57, 86
 Дамаскин Іоан, св. див. Іоан
 Даміян Гулевич, пос. 272
 Даміян Наливайко, священник 233
 Даміян Петро, еп., авт. 28
 Данило, ігум., авт. 80, 81, 242, 243
 Даниловичі, рід княж. 107
 Данило Романович, кн. 101, 102, 103, 121, 122, 123, 141, 150, 151, 155, 156
 Данило Острозький, кн. 125, 154
 Дасипат, пос. 114
 Дашко, стар. Перемиський 125
 Деїсус, св. образ 90, 158
 Демосфен, промовець 233
 Димитрій Солунський, св. 60, 90, 118, 141, 142
 Димитрій з Зінкова, переписчик Св. Письма 239
 Димитрій Іванович Донський, кн. моск. 106, 110, 150
 Димитрій Галецький, стар. 271

Димитрій Ян Соліковський, арциб. 174, 271
 Дмитро-Любарт, кн. 105, 107, 108, 124
 Дмитро, воев. 101
 Джанибек, хан 121
 Джон Віклеф, авт. 67
 Діонісій Ареопagit, св., авт. 140, 233
 Діонісій, патр. 118
 Діонісій, еп. Луцький 114
 Діонісій, архієп., пос. 254
 Діонісій Збируйський, еп. Холм. 262, 271
 Діонісій Палеолог, черн. 234
 Діонісій, старець, пос. 178
 Діонісій, еп. Суздальський 111
 Добренський Микола, пос. див. Микола
 Добрня, воев. 34
 Довгорукий Юрій, кн. див. Юрій
 Дівочка-Петрович Онисифор, митр. див. Онисифор
 Дорофей, авва 245
 Догмат, еп. Новгородський 135
 Достоевський Стефан, держ. м. див. Стефан
 Доман, апостат 153
 Древинський Лаврентій, пос. див. Лаврентій
 Дрома Логофет, опікун імпер. 63
 Друцький-Горський Ю., кн. 266
 Душан Стефан, цар Серб., див. Стефан
 Дягилевич Андрій, держ. м. див. Андрій
 Евлашкович Василь, пан, нареч. еп. див. Василь
 Ельдега, міністр 153
 Євсигій, еп. Володимирський 154
 Євстафій, св. 151, див. Круглець
 Євфимій, еп. Вітебський 195
 Євфимій, патр. Тирновський 140
 Євфимій, ієром., еп. Смоленський 134
 Євфимій, еп. Тверський 137
 Євфимій, еп. Туровський 114
 Євфимій, еп. Чернігівський 118
 Єфрем Сирін, преп. 71, 245
 Єфрем, митроп. 76
 Євфросинія, сестра Ізяслава II 40
 Елена / Олена, королева див. Олена
 Елісей Лавришевський, преп. 199
 Елісей Плетенецький, архим. 275
 Єремія II / Ієремія, патр. 185, 200, 201, 202, 203, 205, 213, 215, 216, 217, 219, 230, 235, 237, 246, 250, 252, 253, 254
 Єремія Тиссаровський, еп. 236
 Жебровський Фелікс, авт. див. Фелікс
 Жовковський, шляхтич, держ. м. 186
 Жолкевські, рід магн. 251

Жугаев Василь з Ярослава див. Василь

Замойські, рід. магн. 251

Заславська Анастасія-Параскева, кн. див. Анастасія

Захарія Копистенський, авт. 233, 236

Зариуцький Діонісій, еп. див. Діонісій

Зборовський, воев., протестант 170

Зизаній Стефан, учитель, проповідник див. Стефан

Злоба Тимофій, архим. див. Тимофій
Золотоуст Іоан, св. див. Іоан

Іван / Іоан, царяг, муч. 23

Іван Борзобогатий-Красненський, держ. м., еп. Іона див. Іона

Іван Босий, дасгух 156

Іван Вишенський, чернець 219, 231, 242, 247

Іван Горностей, воев. 200

Іван Грозний, цар моск. 169, 244, 249, 250

Іван Данилович Калита, цар моск. 104, 105

Іван Колсян, цар болг. 122

Іван Котляревський 73

Іван Красний, кн. моск. 106

Іван Красовський, братчик 216

Іван Мазепа, гетьман 241

Іван Малала, авт. 71

Іван Мелешко, пос. 166

Іван III, вел. кн. моск. перший „Государ всея Руси“ 163

Іван Федорів. Федорович, диякон, друкар 237, 238, 239

Іван-Олександр Шишманович, цар болг. 140

Іван, священник з „Града Маначина“ 239

Іван, цесаревич, син імпер. Мануїла 113

Іваницький, пан 181

Ігнатій, священник з Острога 272

Ігнатій, еп. Ростовський 137

Ігор, кн. 21, 22, 23

Ієроним Блаженний, преп. 245

Ієремія, див. Єремія

Ізмаїл, еп. Сарайський 137

Ізяслав Володимирович, кн. Полоцький 34

Ізяслав І Ярославович, вел. кн. 55, 59, 80, 94

Ізяслав Володимирович (Мономахович), кн. 80

Ізяслав II Мстиславович, вел. кн. 39, 40, 42, 43, 51, 113

Іларіон, митроп. 38, 39, 40, 41, 42, 43, 58, 59, 62, 76, 77, 78, 79, 82, 97

Ілля / Ілія, св. пророк 21, 84, 86, 114

Індикоплов Косма, авт. див. Косма

Ілля Куча, митроп. 184

Інокентій III, папа 122

Інокентій IV, папа 123

Іоан / Іван Віленський, св. 151

Іоан Богослов, св. євангелист 18, 77, 153

Іоан Глика, патр. 108

Іоан Дамаскин, св. 70, 71, 245

Іоан Золотоуст, св. 70, 140, 245

Іоан Ліствичник, св. 71, 140

Іоан Хреститель, св. 90, 204

Іоан II, митроп. 45, 56

Іоан IV, митроп. 43

Іоан, еп. Брянський 134

Іоан, архиеп. Новгородський 137

Іоан VII, Палеолог, імпер. 116

Іоан VIII, папа 65

Іоан XII, папа 124

Іоан, пресвітер, екзарх болг. 71

Іоан, ієром., єп. Чернігівський 134

Іоаким, патр. антиох. 210, 213, 214, 215, 217, 235, 236

Іоанникій Голятовський, авт. 156

Іов Борещький, митроп. 236, 259

Іов, митроп., перший патріарх моск. 117, 200

Іов, прастець, св. 71

Іона, батько апост. 18

Іона Глезна, архиеп. Полоцький, митроп. 178

Іона Борзобогатий-Красненський, еп. Луцький 156

Іона II, священик, митроп. 183

Іона, еп. Луцький 178

Іона III, Протасевич Островський, еп. Пінськ., митроп. 167, 184, 186, 191

Іона, еп. Пінськ. 271

Іона, еп. Рязанський, останній митроп. „Київський і всієї Руси“ 116, 117, 118, 138, 161

Іпатій (Адам) Потій, еп. Володим., митроп. 176, 177, 208, 211, 218, 254, 263, 264, 266, 267, 269, 271, 272

Іпполит, папа 245

Ірина, св. муч. 65

Ірина, бласов. княгиня 77

Іриней, еп. Любський, св. 11

Ісайя Копинський, еп. 236

Ісаакій, еп. Чернігівський 114

Ісидор, митроп. 116, 117, 118, 131, 161, 248, 250

Ісидор Пелусіот, св. 245

Іоасаф, герой повісті 243

Іоасаф, еп. Святої Гори у Володимирі, преп. 139

Іосиф / Іосиф Болгаринович, еп. Смол., митроп. 163, 164, 179, 183, 248

- Йосиф**, митроп. Київс. 101
Йосиф II, патр. 115, 116
Йосиф, єп. Молдав. 135
Йосиф III, архиеп. Полоцький, митроп. 183, 184, 189
Йосиф II Солтан, митроп. 119, 165, 183, 194, 198, 199, 243

Казимир III Великий, кор. 105, 106, 110, 111, 124, 125
Казимир IV Ягайлович, кор. 116, 118, 130, 131, 132, 162, 163, 165, 191
Калиновський, рід магн. 251
Калита Іван Данилович, вел. кн. моск. цув. Іван
Каліст III, папа 118
Карл IX, кор. 169
Кариковський, біск., примас 170, 173
Карпіні (Іляно), місіонер див. Іляно Карпіні
Кипрія́н, ієродияк, перекладчик на грецьку м. 273
Кейстут, брат Ольгерда, кн. 112
Кипрія́н, ієромон., учений 233
Кипрія́н, митроп. 104, 106, 110, 111, 112, 134, 137, 138, 140, 142, 143, 152, 233
Кирил (Константин), св. 40, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 90, 240
Кирил, єп. Білгородський 134
Кирил Єрусалимський, св. 70, 245
Кирил Олександрійський, св. 245
Кирил III, митроп. 101, 102, 103, 104, 133, 135, 137
Кирил Лукарис, пос., патр., авт. 233, 270, 271
Кирил Терлецький, єп. Луцьк., митроп. 195, 202, 208, 217, 218, 252, 254, 255, 262, 264, 265, 266, 267, 269, 271
Кирил Транквіліон Ставровецький, учений 203, 237
Кирил Туровський, єп. 78, 79, 82
Климент, єп. Болгарський, св. 66, 67
Климент, папа, св. 40, 41
Климент VI, папа 125
Климент VIII, папа 267
Климент Смолятич, митроп. 38, 39, 40, 41, 42, 43, 51, 70
Колоян Іван, кор. див. Іван
Комендоні, пунцій 168
Конєцпольські, рід магн. 251
Константин, єп. Болгарський 71
Константин Великий, імпер., св. 47, 49, 77
Константин, імпер. 26
Константин Порфірородний, імпер. 21
Константин Іванович Острозький, кн., гетьм. 165, 166, 189
Константин Константинович Острозький 170, 201, 230, 233, 234, 235, 264, 265, 266, 270, 271, 272, 273, 238, 245, 246, 259, 261, 262, 263, 274
Копинський Ісайя, єп. див. Ісайя
Копистенський Захарія, єп. див. Захарія
Косів Сильвестр, єп., митроп. див. Сильвестр
Косма, єп. Володимирський 139
Косма Індикоплев, авт. 243
Косма, єп. Полоцький 42
Котляревський Іван, авт. див. Іван
Красинський Франциск, біск. див. Франциск
Красненський-Борзобогатий Іван, єп. див. Іона
Красний Іван, кн. моск. див. Іван
Красовський Андрій, пос. 271
Круглець див. Євстафій, св. муч.
Кукша, св. 35
Хурбський Андрій, церк. діяч див. Андрій

Лаврентій, св. 66
Лаврентій Тревинський, пос. і корол. секретар 270, 274
Лавришевський Єлісей, преп. див. Єлісей
Лазовський Феодосій, єп. див. Феодосій
Лазар, тисяцький 52
Лєв, грецький достойник 63
Лєв І Данилович, кн., чернець 101, 163, 123
Лєв II Юрієвич, кн. 123
Лєв Сапіга, канцл. 271
Лелія і Фавст (брати) Социни, анти-тринітарії 223
Леон (Леонтій), митроп. 37
Леситій, єп. Ростовський, св. 35, 44, 56
Леонтій Пельчицький, єп. 262
Ліствечник Іоан, св. див. Іоан
Літописець Нестор, преп. див. Нестор
Логофет Дрома, див. Дрома
Локетек Владислав, кор. 124
Лука, митроп. Білгородський 265, 270
Лука, св. євангеліст 240, 242, 270
Лука, єп. Полоцький 178
Лука з Тарнополя 239
Лука Хризовєрг, патр. 101
Любарт-Дмитро, кн. див. Дмитро
Людовик Угорський, кор. 111, 125, 127
Лютєр Мартин, основополо. протестанства див. Мартин
Лятєрна, єзуїт 271
Лятос Ян, авт. див. Ян

Мазєпа Іван, гетьм. див. Іван
Макарій Єгиптський, св. 245
Макарій, архим. 270

- Макарій I**, митроп., св. 178, 179
Макарій II, митроп. 183, 184, 189, 199
Макарій Тучапський, еп. Львівський 189, 190, 191, 199, 210, 212
Максим, св. 22
Максим, митроп. 102, 103, 104, 135, 152
Максим Грек, учений 244
Мамоничі, родина власника друкарні 237, 239
Мануїл, еп. Смоленський 42
Мануїл, імпер. 113, 114
Мануїл II, патр. 101
Марія, дружина Ольгерда, кн. 151, 154, 157
Марія, мати учителів словян 63
Марк / Марко, св. євангелист 240, 242
Марк, еп. Перемиський 134
Марко Балабан, еп. див. Арсеній
Мартин Лютер, основополоп. протестантства 67, 224
Мартин V, папа 128
Матвій Малінський, пос. 270, 274
Матвій, архим. 270
Матфей, св. євангелист 240, 242
Машівський Бернгард, біск. див. Бернгард
Мелегій, еп. Молдавський 135
Мелегій, патр. Олександрійський 219
Мелегій Смотрицький, еп. Полоцький, учений, апостат 237
Мелетій Хребтович, архим. 186
Менглі-Герей, хан 86
Менгу-Темір, хан 120
Метафраст, авт. 245
Мефодій, еп., св. 20, 44, 63, 64, 65, 66, 7, 68, 70, 240
Миколай / Николай, св. 20, 21, 90, 94, 147, 180, 233, 272, 274
Миколай I, папа 25, 40, 65
Миколай, митроп. 51
Миколай Добренський, пос. 271
Миколай Христофор Радивил, гетьм. 271
Микола Святоша, кн., св. 57, 58 див. Святослав Давидович
Мисаїл, митроп. 176, 177, 178, 248
Михайло-Митяй, архим. 111
Михаїл, митроп. 37, 38, 42, 44
Михаїл Копистенський, еп. Перемиський 265, 270, 274
Михаїл III, імпер. 63
Михаїл Олександрович, кн. Тверський 33, 104 144
Михайло Васильович, писар 240, 241
Михайло Дубницький, управитель 186
Михаїл Рогоза, митроп. 175, 181, 185, 201, 202, 207, 208, 216, 249, 254, 264, 265, 268, 269, 271, 272, 274
Михаїл Хрептович, еп. Володимир., прототроній 254
Михаїл, кн. Чернігівський, св. 152, 153
Митрофан, еп. Сарайський 151
Могила Петро, митроп. див. Петро
Мойсей, праотець, св. 149
Мокош, ідол 75
Мономаховичі, рід княжий 42
Мономах Володимир, кн. див. Володимир
Мосхопул, учений 234
Мстислав Петро Тимофій, друг. див. Петро
Мстислав Володимирович, (син Володимира Великого), кн. 34, 86, 154
Мстислав Володимирович, (син Мономаха), вел. кн. 52, 57, 91, 154
Мстислав Данилович, кн. 140, 153
Мстислав Ростиславович, (в св. охр. Юрій), правнук Мономаха, кн. 58
Нагай, єзуїт 271
Наум, св. 66
Негалецький Валентин, авт. див. Валентин
Недведь Станислав, держ. м. див. Станислав
Нежило, див. Іоан, св. муч.
Нестор Літописець, преп. 57, 60, 72, 73, 74
Нестор, священик 151
Нестор, протопоп з Заблудова 272
Николай / Николай, св. див. Миколай
Никола Святоша, кн., св. див. Микола
І Святослав Давидович
Нікифор, митроп. 70
Нікифор Тур, архим. Печерський 273, 274, 275
Нікифор, протосинкел, архиєпископ, ексарх 234, 270, 271, 272, 273, 274, 275
Ніл Синайський, св. 71
Нікон, ігумен, преп. 91
Нікон, священик 61
Нікон Черногорець, авт. 245
Ніфонт, еп. Новгородський 42
Ніфонт, митроп. 103, 123
Ніфонт, патр. 178
Олаф, герой саги 28
Олег, кн. 20, 21
Олег, кн. Чернігівський 80
Олеговичі, рід княжий 51, 52
Омельковичі, рід княжий 154, 180
Олена / Елена, королева 163, 181, 183, 184
Олександр / Александр, кор. 154, 163, 164, 165, 179, 181, 183
Олександр Володимирович Омелькович, кн. 154
Олександр Острозький, кн. 246, 270, 273

Олександр Полубенський, кашт. 270
 Олександр Ходкевич, пан 200
 Олександр, патр. 95
 Олексій / Алексій, митр. 106, 109, 110, 111, 120, 137, 138
 Олексій, архим. 184
 Олексій, еп. Суздальський 137
 Олелькович-Слуцький Юрій, кн. див. Юрій
 Ольга (в св. хрещенні Олена), кн. 21, 22, 23, 25, 55, 74, 163, 181, 183
 Ольга, донька Романа Гал., кн. 153
 Онуфрій, св. 156, 186
 Ольгерд, кн. 105, 107, 109, 110, 111, 112, 122, 126, 150, 151, 154, 157
 Онисифор Петрович Дівочна, митроп. 172, 175, 184, 185, 201, 202, 203, 253, 254
 Опіціо, легат 123
 Опольський Володислав, намісн. див. Володислав
 Осмомисл Ярослав, кн. 69
 Остромир(ове Євангеліє) 70
 Острозькі, рід княж. 154, 180
 Острозький Василь, кн. див. Василь
 Острозький Данило, кн. див. Данило
 Острозький Федор, (в чернецтві Федосій), див. Федор.
 Острозький Константин Іванович, кн., гетьм. див. Константин
 Острозький Константин Константинович, кн. див. Константин
 Оттон I, імпер. 22
 Оттон III, імпер. 28
 Павел, св. апостол 9, 77, 245
 Павел, еп. Чернігівський 134
 Павензський Петро Скарга, єзуїт. див. Петро
 Паїсій, еп. Венацький 270
 Паїсій, еп. Вікарський 265
 Палеолог Андроник, імпер. див. Андроник
 Паломник Данило, авт. див. Данило
 Памва Беринда, авт. 236
 Пантелеймон, св. 90
 Параскева-Анастасія Заславська, кн. див. Анастасія
 Пахомій Великий, аскет 59
 Парфанович, протопоп 269
 Пельчицький Леонтій, еп. див. Леонтій
 Пелусіот Ісидор, св. див. Ісидор
 Первовічний Стефан, цар див. Стефан
 Перун, ідол 26, 75
 Пеструцький або Пестручі, рід княж. 176
 Петр / Петро, св. апостол 77, 122, 123
 Петро Павензський Скарга, єзуїт 248, 251, 259, 260, 271, 279

Петро, митр. 104, 105, 106, 108, 120, 134, 137
 Петро Могила, митр. 29, 84, 219, 259
 Петро Тимофій Мстиславець, друк. 237, 239
 Пілат, нач. римський 65
 Пімен, архим. 111
 Плещееви, рід боярський 10 6
 Пляно-Карпіні, місіонер 99, 120, 152
 Полікарп, архим. Печерський, преп. 57
 Полікарп, митр. 5, 6, 7
 Полікарп, чернець, авт. 74
 Полубенський Олександр, кашт. див. Олександр
 Порфіродорний Константин, імпер. див. Константин
 Посевин Антоній, єзуїт див. Антоній
 Потій Адам-Іпатій, митр. див. Іпатій
 Потоцькі, рід магн. 251
 Протасевич, біск. 225
 Протасевич Островський Іона III, митроп. див. Іона III
 Путятя, воев. 34
 Радивил Христофор Миколай, гетьм. див. Миколай
 Райські, пани у Бересті 272
 Роб, єзуїт 271, 273
 Рогатинець Юрій, братчик, авт. див. Юрій
 Рогоза Михайл, митр. див. Михайл
 Роман, кн. 122, 123, 141,
 Роман, митроп. 109, 110, 134
 Роман, до охрещення Борис, Володимирович, кн. див. Борис
 Роман Мстиславович, кн. 101, 122, 123
 Романовичі, рід княжий 104, 107, 122, 123, 153
 Ромуальд, св. 28
 Ростислав Мстиславович (брат Ізяслава II), кн. 43
 Рюриковичі, рід княжий 126
 Сава, св. 81
 Сава, еп. Луцький 137
 Сава Сербський, св. 133
 Сакран Ян з Освеціма, каноник, авт. див. Ян
 Сангушко Василь, магн. 180
 Сангушко Федор, магн. 181
 Сапіга Лев, канцл. 271
 Сварожич, ідол 141
 Святослав Давидович, кн. Луцький і Черніг. 57, 86; див. Микола Святоша
 Святослав, кн. 22, 23, 77, 98
 Святослав Ярославович, книголюб 69, 72
 Святослав-Яков, кн. Болгарський 133
 Святополк, кн. Моравський 65
 Святополк Окаянний, кн. 41, 55

Святополк „з нелюбого роду Ізясла-
ва" 80
Свидригайло Ольгердович, кн 115, 129,
130
Севастьян, еп. Смоленський 114
Серапіон, еп. Володимиро-Суздаль-
ський 120, 135, 140, 141
Сигизмунд I, Старий, кор. 164, 165,
166, 181, 182, 184, 189, 190, 200,
224
Сигизмунд II, Август, кор. 166, 167,
168, 171, 182, 184, 200, 223, 224,
225, 226
Сигизмунд III, Ваза, хор. 174, 175, 208,
213, 226, 236, 251, 252, 254, 255,
257, 260, 262, 263, 266, 267, 268,
269, 274, 275
Сигизмунд, Кейстутович, вел. кн. 115,
129, 130
Сикст IV, папа 176
Сикст V, папа 173
Сирін Єфрем, преп. 245
Сильвестер Белькович, митроп. 184,
200
Сильвестер Косів, митроп. 236
Симеон, цар Болгарський, св. 67, 69
Симеон Гордий, кн. Моск. 105, 108
Симеон, митроп. 178
Симеон Олелькович, кн. 154
Симеон, еп. Полоцький 135
Симон, еп. Володимиро-Суздальський,
авт. 57, 62, 74, 82
Симон Хребтович, державець маєт-
ків, еп. Володимирський 186
Сирін Єфрем, преп., авт. див. Єфрем
Сікоря Яцко, намісн. див. Яцко
Скарга Петро Бензський, єзуїт див.
Петро
Скорина Франциск, друкар див. Фран-
циск
Скумин-Тишкевич Федор, воев. див.
Федор
Скумин-Тишкевич Василь, „пан рад"
див. Василь
Слуцький, рід княжий 154, 180
Слуцький-Олелькович Юрій, кн. див.
Юрій
Смолятич Климент, митроп. див. Кли-
мент
Смотрицький Герасим, ректор див. Ге-
расим
Смотрицький Мелетій, учений, еп. По-
лоцький див. Мелетій
Софія Ходкевич, по чолов. Чарторий-
ська, кн. 181
Солунський Димитрій, св. див. Ди-
митрій
Соліковський Ян Димитрій, архиєп.
див. Димитрій
Солтан Йосиф II, митроп. див. Йосиф

Социни, брати: Лелій і Фавст, анти-
тринітарії див. Лелій і Фавст
Спиридон, еп. Тверський, митроп. 177
Ставровецький Транквіліон Кирил,
учений див. Кирил
Станислав Гозій, біск. 224
Станислав Гомолицький, біск. 271
Станислав Недведь, держ. м. 186
Станислав з Ходча, староста 188
Стефан, ігум. 56, 57
Строціц Анибал, паж див. Анибал
Судислав Володимирович, кн. Псков-
ський 34
Суразький Василь, авт. див. Василь
Стефан Баторій, кор. 171, 172, 173,
181, 182, 184, 186, 201, 211, 225,
226, 246, 249, 251, 257
Стефан Достоевський, державець ма-
єтків 181
Стефан, домашник 91
Стефан Душан, цар Сербський 140
Стефан Зизаній, учитель, проповідник
237, 247, 267, 268, 269
Стефан Первовічний, цар Серб-
ський 122
Стефан, еп. Туровський 134
Студит Федор, преп. див. Федор
Сфорца, рід княжий див. Бона
Тарнавський, кашт. 190
Терлецький Кирил, еп. Луцький див.
Кирил
Тимофій Злоба, архим. 202
Тиссаровський Єремія, еп. Львівський
див. Єремія
Титмар, еп. Мерзебурський, авт. 29, 82
Тишкевич-Скумин Василь і Федор „па-
ни рад" див. Василь, Федор
Транквіліон Ставровецький Кирил,
учений див. Кирил
Траян, імпер. 40
Трифон, ієром., еп. Луцький 134
Тройден Болеслав, Юрій II, кн. Га-
лицький див. Юрій II, Болеслав
Тучапський Макарій, еп. Львівський
див. Макарій
Тяпинський Василь, авт. див. Василь
Узбек, хан 120, 121
Уханський, примас 169
Феогност, еп. Переяславський 135, 152
Феогност, митроп. 105, 108, 109, 120,
121, 134, 137, 138
Фавст і Лелій Социни, антитринітарії
див. Лелій
Федор / Феодор Данилович Острозь-
кий, кн. див. Феодосій схимник
154, 155
Федір, варяг, св. мч. 23
Федорець, канд. на митроп. 101

Федор Скумин Тишкевич, „пан рад” 201, 261, 262
 Федор, митроп. Київ. 43
 Федор, митроп. Галицький 104, 134
 Федорів, Федорович Іван, диякон, друкар див. Іван
 Феодор, боярин Черніг. 23, 120, 153
 Феодор, еп. Галицький 134
 Феодор, еп. Тверський 109
 Феодор Студит, преп. 71
 Феодорит, митоп. 108, 109
 Феодосій, схимник 154, 155; див. Федор Острозький
 Феодосій Печерський, преп. 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 70, 72, 74, 75, 82, 85, 90, 248
 Феодосій II, патр. Тирновський 108
 Феодосій, еп. Луцький 134
 Феодосій, перший митроп. „Моск. і всеї Руси” 117
 Феодосій Лазовський, еп. Холмський 186
 Феодосій, еп. Полоцький 112, 114
 Фелікс Жебровський, авт. 247
 Феофіл, митроп. Готський 20
 Феопемт, митроп. 37, 39
 Филип, св. апостол 114
 Філарет, еп. Холмський 195
 Філіппос, „священноінок”, екзарх 199,
 Філофей, патр. 106, 110
 Фірлей, кальвініст, маршал 170
 Філософ Константин, св. див. Кирил-Константин
 Фіоль Швайпольт, друк. 222, 223, 231
 Фома, св. апостол 77, 78, 79
 Фотій, патр. 25, 63, 64, 129, 134
 Фотій, митроп. 112, 113, 114, 115, 134, 161
 Франциск Красинський, біск. 170
 Франциск Скорина, друк. 234, 239, 240
 Харитон, еп. Холмський 114
 Хмельницький Богдан, гетьман див. Богдан
 Ходкевичі, рід шляхетський 180, 202
 Ходкевич Григорій, кашт. див. Григорій
 Ходкевич Олександр, пан див. Олександр
 Ходкевич Софія, по чоловіку Чарторийська див. Софія
 з Ходча Станислав, староста Львівський див. Станислав
 Ходорещь, авт. 142
 Хорос, ідол 75
 Хребтович Мелетій, архим. див. Мелетій
 Хребтович Симон, державець маетків див. Симон
 Хрептович Михайл, еп. Володим. див. Михайл

Хризонерг Лука, патр. див. Лука
 Христофор Бронський, авт. 234
 Христофор Радивил Миколай, гетьм. див. Миколай

Цамблак Григорій, митроп. див. Григорій

Чарторийський, кн. 181
 Четвертинський, кн. 186
 Чорний Радивил Микола, опікун кальвіністів 223

Швайпольт Фіоль, друк. див. Фіоль

Юліанія, дружина Ольгерда, кн. 151
 Юрій, св. 85, 90, 147, 190, 210
 Юрій Данилович, кн. моск. 104
 Юрій сакеларій, диякон 110
 Юрій Довгорукий, кн. Сузд. 40, 42, 51, 99
 Ю. Друцький Горський, кн. 266
 Юрій I Львович, внук Данила, кн. 103, 123
 Юрій, блаж. (Мстислав Ростиславович) див. Мстислав
 Юрій Олександрович-Слуцький, кн. 200
 Юрій Рогатинець, пос., авт. 216, 230, 271
 Юрій II, Трояденович, кн. 105, 123, 124
 Юрій-Ярослав Мудрий, вел. кн. див. Ярослав
 Юстиніан I, імпер. 47

Ягайло (в католицтві Владислав), кн., кор. 111, 112, 115, 127, 130, 151
 Ягелони, королівська династія 166, 168
 Ядвіга, королева 111, 127, 151
 Яків Мних, авт. 27, 38, 55, 74
 Яков-Святослав, кн. див. Святослав 133

Ян Альбрехт, кор. 163, 171
 Ян Гус, провідник реліг. руху 67
 Ян Димитрій Соколовський, арциб. див. Димитрій
 Ян Сакран з Освеціма, каноник, авт. 245, 248
 Ярославовичі, рід княжий 98
 Ярополк, кн. 23
 Ярослав Всеволодович, кн. 35
 Ярослав (в св. хрещ. Юрій) Мудрий, вел. кн. 39, 42, 43, 44, 46, 49, 50, 58, 69, 71, 72, 77, 82, 85, 86, 89, 93, 94, 96, 97, 98, 102, 164
 Ярослав Осмомисл, кн. див. Осмомисл
 Яцко Гдашницький, архим. 189, 190
 Яцко Сікора, намісн. 189, 190
 Ян Лятос, авт. 234

З М І С Т

ВСТУП

1. Національність і релігія. 2. Богооб'явлена національна релігія Ізраїля. 3. Вселенський характер Церкви Христової. 4. Національні церкви у Вселенській Церкві Христовій. 5. Українська Православна Церква.

ХРИСТИАНСТВО НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ ДО ОХРЕЩЕННЯ УКРАЇНИ-РУСИ

1. Народний переказ про проповідь св. апостола Андрія Первозванного. 2. Шляхи християнської проповіді на українських землях. 3. Християнство на українських землях за перших князів. 4. Св. Велика Княгиня Ольга. 5. Ширення християнства в часах кн. Ольги і кн. Святослава.

ОХРЕЩЕННЯ РУСИ ПРИ СВ. КНЯЗІ ВОЛОДИМИРІ ВЕЛИКОМУ І ЗАСНУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

1. Місійні посольства до князя Володимира. 2. Дослідження посольствами від Володимира вір на місцях. 3. Оцінка й розуміння літописного оповідання про хрещення істориками. 4. Хрещення князя Володимира і Київлян. Дальше ширення в державі християнства. 5. Спроби католицьких письменників доводити, що Україна прийняла християнство при кн. Володимирі з Заходу. 6. Канонізація князя Володимира.

ПОДІЛ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ДОБИ

ПЕРША ДОБА

**УКРАЇНСЬКА ЦЕРКВА ВІД ПІ ЗАСНУВАННЯ І ДО ТАТАРСЬКОЇ НАВАЛИ
ТА УПАДКУ КИЄВА І КИЇВСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ. (988 — 1240).**

Розд. I. Проповідь і ширення християнства з Києва.

Розд. II. Церковна ієрархія і управління Церквою в до-татарські часи.

1. Канонічна юрисдикція Царгородського патріярха і характер її; автокефалія Української Церкви *de facto*. 2. Київські митрополити. 3. Історичні випадки обрання й поставлення митрополитів-українців. 4. „Номоканон” на Русі і початки національного церковного права. Права київських митрополитів. Церковні собори. 5. Єпархії і єпископи. Єпархіяльне управління, єпархіяльні пастирські собори.

Розд. III. Взаємовідносини поміж Церквою і державною владою.

1. Система симфонії або гармонії поміж Церквою і Державою на Україні-Русі. 2. Сприяння Держави в праці Церкви по християнізації народу. „Церковні Устави” князів Володимира Великого і Ярослава Мудрого. Цер-

ковно-установні грамоти удільних князів. 3. Моральний вплив Церкви на державну владу.

Розд. IV. Вплив Церкви на суспільне життя. Християнське життя українського народу. Манастирі.

52

1. Вплив Церкви на долю невольників. Християнізація родинних відносин. 2. Християнська доброчинність під впливом Церкви. 3. Високі приклади окремих осіб — прославлених святих і світлих постатей. 4. Чернецтво і манастирі. Преподобні Антоній і Феодосій Печерські. Значення Києво-Печерського манастиря.

Розд. V. Християнська освіта на Україні-Русі. Культурно-освітній вплив Церкви.

63

Свв. брати Кирил і Мефодій, первоучителі словянські. 2. „Кирило-Мефодіївська ідея” після смерті свв. братів та її значення для всього православного словянства, зокрема для української національної культури. 3. Перекладне письменство на Україні-Русі. 4. Християнська школа. 5. Оригінальне церковно-релігійне письменство. 6. Історичні твори. 7. Морально-вчительні і догматичні проповіді. 8. Морально-вчительне „Поучення” князя Володимира Мономаха. 9. „Паломник” ігумена Данила. 10. Твори богослужбові. 11. Ідеї й характер оригінального письменства до-монгольської доби.

Розд. VI. Церковне мистецтво України X-XII вв. в зв'язку з християнським Богослужбовим культом.

83

1. Церковна архітектура. 2. Церковне малярство. 3. Церковний спів.

Розд. VII. Характер побожності українського народу в першу добу істарії його Православної Церкви.

93

ДРУГА ДОБА

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ВІД ЗАНЕПАДУ КИЇВСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ДО ПОДІЛУ КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ НА КИЇВСЬКУ І МОСКОВСЬКУ. (1240 — 1458).

97

Розд. I. Міждержавна боротьба за митрополичу православну катедру на словянському сході Європи в XIV—XV вв.

100

1. Перші Київські митрополити після занепаду Київської держави. 2. Галицька митрополія і галицькі митрополити. 3. Утворення „Литовсько-Руської” держави. Вплив української культури на литовців. Перші відомості про Литовську митрополичу православну катедру. 4. Боротьба за митрополичу катедру при великому князі литовському Ольгерді. 5. Великий князь литовський Вітовт; скликані ним для обрання окремого митрополита церковні собори р. 1415 в Новогрудку. 6. Останні митрополити другої доби історії Української Церкви. Роля Флорентійської унії 1439 р. в історії поділу Київської митрополії на Київську і Московську.

Розд. II. Відношення до Православної Церкви на українських землях з боку різної, під оглядом конфесії, державної влади.

119

1. Відношення до Церкви татарської влади. 2. Взаємовідносини поміж Церквою і державною владою в Галицько-Волинській державі. 3. Зміни в положенні православ'я в Галицькій землі з прилученням її до Польщі. 4. Литовські великі князі у відношенні до Православної Церкви в XIV в. 5. Династична унія Литви з Польщею по Кревській умові 1385 р. і наслідки її для православ'я на Литві-Русі.

Розд. III. Внутрішнє управління Церкви	132
1. Розстрій у внутрішньому житті Церкви в зв'язку з татарською навалю. 2. Церковні собори в XIII—XV віках. 3. Посилення церковно-адміністративної влади митрополита. 4. Єпархії, єпархіальне управління.	
Розд. IV. Духовна освіта й письменство; шкільна наука. Формування народного християнства.	139
1. Духовно-освітні впливи візантійські і південно-словянські. 2. Власне проповідництво. „Галицько-Волинський літопис“. 3. Богослужбові книги. 4. Шкільне навчання і самоосвіта. Ступінь духової культури в українських землях. 5. Наближення Церкви й духовенства до народу. Християнізація села; утворення народного християнства. 6. Погляд історика на „двоєвір'я“ в народі, „темноту“ його віри.	
Розд. V. Християнське життя. Подвиги віри і благочестя. Манастирі.	149
1. Впливи татарщини на моральний стан народу. Християнська місія серед поган. 2. Світлі постаті доби. 3. Манастирі.	
Розд. VI. Характер церковного мистецтва в добу від половини XII до половини XV вв.	157

ТРЕТЯ ДОБА

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ПОЛЬСЬКО-ЛИТОВСЬКІЙ ДЕРЖАВІ ДО ПІДПОРЯДКУВАННЯ ЇЇ (КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ) МОСКОВСЬКІЙ ПАТРІАРХІЇ. (1458—1686).	161
--	------------

Розд. I. Правове положення Православної Церкви в Польсько-Литовській державі до кінця XVI віку.	162
1. Небезпека політичних симпатій до Москви посеред православних при вел. князі литовським і королі польським Олександрі. 2. Привілеї, видані Православній Церкві королем Сигизмундом; незалежність його від католицьких впливів. 3. Релігійна свобода при останньому з Ягелонів — Сигизмунді II Августі. Акт Люблинської унії 1569 року. 4. Безкоролів'я 1572-73 рр. Забезпечення релігійної свободи Варшавською конфедерацією 1573 року. 5. Релігійна політика короля Стефана Баторія. Грамоти Баторія з приводу Григоріянського календаря. 6. Нова боротьба за релігійну свободу в Польщі в час безкоролів'я 1586-87 р. Положення православ'я в перші роки правління Сигизмунда III.	
Розд. II. Внутрішній стан Церкви в XV—XVI вв. Церковна ієрархія й церковне управління; право патронату і його наслідки.	175
1. Митрополічне управління, митрополіча єпархія. 2. Київські митрополити, обрані на обласних елекційних соборах. 3. Право патронату або „право подавання“ в житті Української Православної Церкви в XVI в. 4. Зловживання „правом подавання“. Боротьба Церкви проти зловживань. 5. „Подавання“ королями митрополічой і єпископських катедр. Митрополити з „права подавання“. 6. Єпархії і єпархіальні єпископи в часах „права патронату“. 7. Утиски православних в українських єпархіях в „Короні“. 8. Боротьба православних українців Галицької єпархії за права своєї Церкви. Відновлення православної єпископської катедрі у Львові. 9. Згубні наслідки „права патронату“ для Української Православної Церкви.	
Розд. III. Обласні й єпархіальні собори „про справи церковні“ в XVI в.	193
1. Віленські собори часів митрополита Йосифа II Солтана. 2. Маловідо-	

мі обласні собори в часі після митрополита Йосифа Солтана і до 80-их рр. XVI в. 3. Обласні церковні собори 80-их рр. XVI в. в присутності і під проводом патріярха Царгородського Єремії II. 4. Обласні собори 90-их років XVI в. перед унією 1596 р. 5. Єпархіяльні собори про „справи церковні“ в XVI в.

Розд. IV. Православні церковні братства в XVI в.

218

1. Походження церковних братств. 2. Братства як церковно-громадські організації. 3. Реформований і затверджений патріярхами устав Львівського братства. Українська ієрархія в боротьбі проти ставропігії братств. 4. Ставропігія братств — чи була причиною зради православія деяким з єпископів Української Церкви? 5. Сфера діяльності церковних братств та їх значення в розвитку української духовної культури.

Розд. V. Реформаційний рух в Польщі; католицька протинація рухові з появою ордену єзуїтів. Відгомін Реформації посеред православних.

222

1. Впливи гуманізму й реформації в Польщі; причина ширення реформації; спустошення в Польській католицькій церкві. 2. Поява в Польщі ордену оо. єзуїтів; діяльність єзуїтів особливо на ниві шкільництва і виховання молоді. 3. Єзуїти під опікою короля Стефана Баторія. Ідея єдиної віри в державі і польського месіянзму. 4. Як реформаційний рух відбився на українському житті, — релігійному і загально-культурному.

Розд. VI. Шкільництво й духовна освіта в XVI в.

231

1. Острозька академія. „Острозька Біблія“ 1581 р. 2. Львівська братська школа. 3. Початок українського друкарства в Україні в XVI в. Видання церковно-богослужбових книжок. 4. Переклади Св. Письма на українську мову. 5. Пробудження в ділянці богословсько-літературної праці й видань.

Розд. VII. Берестейська унія 1596 року.

243

1. Рим — перший чинник у створенні унії 1596 року. 2. Польська державна влада — другий важний чинник при утворенні унії 1596 р. 3. Українська ієрархія — третій головний чинник при утворенні унії 1596 р. 4. Як підготовлялась унія 1596 р. оо. єзуїтами. 5. Проунійна течія серед православних. „Покутна“ підготовка унії українським єпископатом. 6. Відкрита унійна акція українських владик. Грамота до українського народу князя Константина Острозького. 7. Домагання православних скликати собор. Королівський універсал про унію від 24 вересня 1595 р. Іпатій Потій і Кирил Терлецький в Римі. 8. Початки унійних переслідувань. Протиунійна акція православних. 9. Православний і унійський собори в Берестю 6-9 жовтня 1596 р.

ІЛЮСТРАЦІЇ

Сторінки I—VIII	32
Сторінки IX—XVI	96
Сторінки XVII—LVI	280

ЗАУВАЖЕНІ ДРУКАРСЬКІ ПОМИЛКИ

Стор.	Ряд. зв. зн.	Стоїть	Треба
33	2	фінська затока	Фінська затока
36	15	елінізації	еллінізації
37	10, 11	ставропігії - гіяльні	ставропігії - гіяльні
45, 98		Тмутараканська	Тмутараканська або Тматорокань - нська
55	1	Дмитриевський	Дмитрієвський
57	16	Аліпій	Аліпій
	17	Чернігівський	Чернігівський
80	7	Псалтир	Псалтиря
80	5	Паломник	„Паломник”
81	19	Тиверіда	Тиверіада
91	11	Сефана	Стефана
99	16	Карпині	Карпіні
103	7	Палеолог	Палеолог
108	22	Семеон	Симеон
109	14	Ольгерд	Ольгерд
114	15	Литовським	Литовським
114, 118		Євфимій	Євфимій
129	5	делегачію	делегачію
134	10	Кипрян	Кипріян
143	20	заможніх	заможних
151	14	вѣтебської	вѣтебської
157	5	в	з
177	10	Геннадій	Генадій
245		схоларіи	схоларій
245	16	Сирии	Сирій
246	13	посполитими	посполітими
247		ісходження	ісходження

Іван Власовський

Нарис історії
Української Православної Церкви

Репринтне видання. Нью Йорк. 1955р.
Том I

Формат 70х100/16, наклад 3000 прим.
Зам. 8-231

Відруковано на АТ «Книга»
254655, МСП, Київ-53, вул. Артема. 25

Наша Свята Церква видає неперевершену працю професора Івана Власовського "Нарис історії Української Православної Церкви". Це вже третє видання в 4-х томах і п'яти книгах. Стрімке зростання і утвердження Київського Патріархату як національної Помісної Церкви українського народу потребує правдивої історії Українського Православ'я, яке завжди було особливим, самобутнім. Впродовж багатьох століть, а особливо XIX століття, російська церковна історична школа [найкращі її представники – митрополит Макарій (Булгаков), протоієрей Євген Голубинський] розглядала історію Української Православної Церкви, як невід'ємну частину історії Російського Православ'я. Такої історичної концепції і досі дотримується Московська Патріархія. В її очах історія Київської Митрополії — це історія "Западнорусской митрополії" або, у виняткових випадках, "Западнорусской Церкви", яка нібито від'єдналася від так званої Московської митрополії в середині XV століття. Все це впливає з інтересів священноначалія Московської Патріархії, яке зухвало відстоює думку про те, що Київська Митрополія — це її канонічна територія, а вона є Церквою-Матір'ю стосовно Київської — нібито доньки.

Сьогодні нам рішуче потрібно відкинути такі твердження і впевнено підняти на прапор нашої боротьби за незалежність Українського Православ'я питання про нову церковно-історичну концепцію і схему історії УПЦ, як прямої спадкоємці Київської Митрополії часів Володимира Великого і Ярослава Мудрого.

Найбільш глибоко цю проблему висвітлив професор Іван Власовський у своїй праці "Нарис історії Української Православної Церкви". Отож, ідімо дорогою правдивих знань про історію нашої Святої Церкви. Нехай кожному це перевидання праці Івана Власовського дасть зрозуміти, наскільки сьогодні в українській державі потрібна єдина незалежна Помісна Українська Православна Церква.

*Філарет,
Патріарх Київський
і всієї Руси-України*