

ІВАН ВЛАСОВСЬКИЙ

НАРИС
ІСТОРІЇ
УКРАЇНСЬКОЇ
ПРАВОСЛАВНОЇ
ЦЕРКВИ



II
(XVII ст.)

Українська Православна Церква
Київського Патріархату

Іван Власовський

Нарис
історії
Української
Православної
Церкви

Том II

Репринтне видання

Київ
1998



ТРЕТЯ ДОБА

(Продовження)

РОЗД. VIII. БОРОТЬБА І ЗАСОБИ БОРОТЬБИ ПРАВОСЛАВНИХ В ПОЛЬЩІ ЗА ПРАВА СВОЄЇ ЦЕРКВИ В ПЕРШУ ЧВЕРТЬ ВІКУ ПО УНІЇ 1596 РОКУ.

Положення Православної Церкви в Польщі, після проголошення церковної унії 1596 року, яка признана була державною владою на місце вікового в українському народі православ'я, можна порівняти до положення Вселенської Церкви Христової в перші три століття християнства. Православна Церква в Польщі стала тепер недозвеною. Церква втратила свої горожанські права; „старожитні“ права „грецької релігії“ перейшли в Польщі до уніятів; єпископи, що zostались вірні православ'ю, — Львівський Гедєон Балабан і Перемиський Михайл Копистенський, — стали в очах польського уряду не єпископи, бо були суспендовані уніятським собором в Бересті, а якщо король Сигизмунд III не застосовував до них репресій для припинення їхніх церковно-ієрархічних і церковно-адміністративних чинностей, то пояснення цього історики вбачають в тому, що королі давали по звичаю єпископам грамоти на катедри „до їх живота“, тобто до смерті; порушення цього звичаю в данім випадку було б небезпечним загостренням і без того тяжкої ситуації, яка повстала з унією 1596 р. Вибори нових православних ієрархів на місце єпископів-апостатів не могли відбутися легально, бо польський король, польська державна влада не визнавали тепер самої Православної Церкви в Польщі. Так розпочалась для цієї Церкви доба переслідувань, доба мучеництва, в часі якої були й „падші“, як в перші віки були відступники від православної віри батьків.

Українці й білоруси в тій давній Польщі повинні були витримати непосильну, здавалось, боротьбу з небезпечним ворогом, який замірився позбавити їх віри прадідів, цього найбільшого свідоцтва в ті часи їх окремішності, ознаки їх національної приналежності, а одночасно єдиної віти кожного страдника в хвилинах тяжких спроб життя. І вони вступили в цей нерівний бій. Не зважаючи на великий занепад церковного життя в XVI віці, спричинений, як ми бачили, найбільше політикою тієї ж польської державної влади, — в Українсько-Білоруській Православній Церкві прокинулись внутрішні сили, що вже в часі Берестейського церковного собору 1596 р. розпочали боротьбу за свою віру й народність та повели її далі, впродовж двох століть, до самого падіння Польщі, як держави. Під натиском озброєного в усі роки тодішньої зброї ворога „хитався з неотесаною навіть іноді дубиною в руках мужик” (порівняння автора тогочасного твору „Ключ царства небесного”), маліла в числі Українська Православна Церква, але треба ствердити, що на українських і білоруських землях під тодішньою Польщею православ'я ані на мить не перервало свого історичного буття. „Головною помилкою ініціаторів унії, каже проф. В. Антонович, — було те, що вони не звернули уваги на засадничу рису устрою Православної Церкви — соборність, непризнання сліпого послушення ієрархам в справах віри, відсутність централізації в самій ієрархії... Таким чином нерозуміння чи негачія соборної засади в Церкві були найхарактернішим явищем нової спроби, що викликало безперестанні заяви протесту. Міцно стоячи на цій засаді, православні витримували двовікову тяжку боротьбу за свободу свого релігійного сумління. Починаючи від князя Константина Острозького і кінчаючи поневоленими українськими сільськими громадами, ... всі стани українського народу спіраються в боротьбі за віру на засади соборного устрою Церкви і в ній знаходять головну підтримку і невичерпану силу” (Архів Юго-западної Росії. ч. 1. т. IV. Предисловіє. Стор. 2-3).

В історії боротьби з унією від 1596 року й до кінця цієї третьої доби історії нашої Церкви (1686 р.) є визначні, в постійному ході її, події, які будуть служити нам віхами в оповіданні про неї. І першою такою подією являється відновлення української православної ієрархії в половині 1620 року, майже через 25 років після Берестейського собору, коли проголошена була унія. Отже, перший етап боротьби — час від 1596 до 1620 рр.

1. Боротьба за права Православної Церкви на політичному терені, — на сеймах і сеймиках.

Як було сказано вище (розд. VII), на Берестейському православному соборі в жовтні 1596 р. було передбачено, що король Сигизмунд III не задовольнить жодних просьб православних, а підтримає цілком уніятів, — тому рішено було доходити прав

Православної Церкви на сеймі, що мав зібратися 10 лютого 197 р. Сеймова боротьба православної української шляхти проти унії і за порушені права Православної Церкви і є найбільш характерним засобом протиунійної боротьби в цьому часі. А тому що перед сеймами питання, які мали бути предметом їх нарад і рішень, обмірковувались звичайно на повітових сеймиках, де давались інструкції послам, — то сеймики теж стали тереном боротьби православної шляхти і православних братств за порушені права православних горожан Польщі.

На сеймиках в грудні 1596 р. обговорювалась соборна грамота, розіслана від православного Берестейського собору, основний зміст якої зводився до того, щоб послы на майбутньому коронному сеймі у Варшаві домагались політичного засудження унії та заміни апостатів митрополита і єпископів новими православними митрополитом і єпископами. Неоднаково віднеслися сеймики, з огляду на склад їх, до цієї Берестейської соборної грамоти. Були сеймики, що своїм послам дали інструкції цілком в дусі постанов Берестейського православного собору, але де-які, напр., Волковийський, Новогрудський і Вітебський, винесли постанови сприятливі унії. Найбільше, здається, було на сеймиках ухвал, аби послы домагались встановлення на сеймі „процедури й екзекуції” **Варшавської конфедерації 1573 р.** (див. розд. I, 4), якою гарантувалась релігійна свобода в Речіпосполитій; сеймові конституції в розвиток Варшавської конфедерації 1573 р. давали б права самоуправи і Православній Церкві, через що поставлені були б перепони унійним планам впровадження унії насильством. Цього роду ухвали особливо перепроводжувала на сеймиках протестантська шляхта, на чолі з Віленським воєводою Христофором Радивилом, яка, підтримуючи православних, мала й свій інтерес щодо встановлення в Польщі толеранційних законів. На головному Литовському з’їзді в Слонімі, який звичайно збирався перед сеймом для узгіднення і об’єднання постанов окремих сеймиків, справа порушення прав Православної Церкви Берестейською церковною унією була включена в загальну інструкцію, яку з’їзд дав литовським послам на сейм 1597 р.

Надії православних на сейм 1597 р. були одначе марні. Цей сейм тісно пов’язав себе з історією Берестейського собору, але не як захисник засад релігійної свободи і зневаженого права, а як прихильник насильства в питаннях віри, застосованого в інтересах Риму й Польщі.

Князь Константин Острозький на сеймі 1597 р., в засіданні сенату 22 лютого, виступив з обвинуваченням короля Сигизмунда III, що він порушує закони, порушує стародавні права людей православної віри, зрадниками якої явились владики, а король їм протегує. Православні послы кілька разів пробували поставити на обговорення сеймом питання про положення Православної віри в державі, а врешті заявили, що не будуть займатися жодними спра-

вами на сеймі, доки не будуть мати православних владик з видаленням з катедр єпископів-апостатів.

Король відповів, що унія переведена після згоди на неї самих же українців, а просьба про видалення єпископів, які прийняли унію, не може бути задоволена, бо тільки частина послів звернулась з цим до короля, а не ціла „ізба посольська". Тоді ж, 7 березня, король затребував від князя К. К. Острозького, щоб на сеймовий суд представлений був протосинкел-екзарх Нікифор, який був предсідником на Берестейському православному соборі. Засудивши екзарха Нікифора, сейм 1597 р., цілком став по стороні уніятів. Погрози православних послів зірвати сейм не злякали короля, бо політичні обставини в тім часі були такого роду, що Сигизмунд III не дуже потребував сесії сейму. Вимога православних послів, щоб були легалізовані постанови Берестейського православного собору, попала врешті тільки в реєстр „приватних" просьб від воевідств до короля, які представив йому сейм. Але й там вона не була навіть розглянена, а віднесена до справ, розгляд яких король залишив до наступного сейму. 25 березня сейм 1597 р. був закритий, а 28 березня, наказом королівського декрету, екзарх Царгородського патріярха Нікифор був ув'язнений і вивезений до Магдебурзької фортеці.

Так Сигизмунд III з латино-унійною частиною сейму, яка знаходилась під впливом католицького духовенства та красномовства єзуїта Петра Скарги, закріпили на сеймі 1597 р. права уніятської церкви в Польщі, поставивши в безправне становище Православну Церкву, хоч прямого закону про це й не було постановлено, а виникало таке становище з непризнання ні королем, ні сеймом постанов Берестейського православного собору.

Не вважаючи на те, що сейм 1597 р. зовсім не виправдав надій на нього православної шляхти, вона й далі продовжує вести сеймову боротьбу за свободу й відновлення старожитних прав Православної Церкви: не було жодного сейму, на якому православні послы не виступали б і не домагались „заспокоєння грецької віри", не вносили б скарг на насильства, переслідування, безправства в судах у відношенні до православних. На тлі цієї боротьби за релігійну свободу й маєткові права Церкви на політичному терені наступило зближення поміж православною та протестантською шляхтами в Польщі.

2. Акт конфедерації православних з протестантами 18 травня 1599 р.

Року 1599 у Вільні відбувся з'їзд православної і протестантської шляхти. Була думка утворити навіть релігійну унію євангеліцьких віровизнань зі східним православ'єм. Але з боку православного духовенства було заявлено, що в питаннях віри воно не може ні в чому поступитися, як і погоджуватися, без відомої і благословення царгородського патріярха. Тому справа обмежи-

лась політичним союзом православних з протестантами. 18 травня 1599 р. цей союз скріплений був актом конфедерації.

В акті цієї конфедерації був стверджений найперше сумний стан утисків і насильств над іншими віровизнаннями в Польщі з боку латинського духовенства і де-яких католиків-мирян. Давні фондуші, права і привілеї Православної Церкви знехтовані; генеральна конфедерація 1573 р. (Варшавська) про свободу віри в державі, хоч і стверджена вона королівською присягою, — осміяна; церкви, монастирі, збори (протестантські) відбираються, спустошуються, руйнуються з доконанням грабунків, зневаження святинь, кровопролиття і вбивств; священники й пастори переслідуються: їх ображають, виганяють, позбавляють майна, б'ють; православних священників змушують до послушенства владикам, які відпали від східних патріархів; людям грецької релігії не дозволяють мати зносин з патріярхами. В містах чинять насильства над міщанами зза того, що вони не католики; не допускають їх до цехів, ремесла, торгівлі; позбавляють права бути свідками в судах; утискають при вступленні до шлюбу; навіть шляхта некаатолицької віри, по закону рівна з католицькою, буває гноблена, позбавляється чести й хліба в Речіпосполитій, коли її не допускають до урядових становищ в державі, а в приватних справах чинять перешкоди та різні утруднення. Католицькі духовні підбурюють людей до знищення православ'я і протестантизму в Польщі. З огляду на таке положення різновірців, — говорить далі акт конфедерації, — вони заключають між собою оборонний союз для захисту релігійної свободи, захисту своїх святинь і духовенства. Православні й протестанти зобов'язуються енергійно підтримувати себе взаємно, — „грек других греків і євангеликів, а євангелик других євангеликів і греків“ та домагатися своїх прав і покарання винних на сеймах, сеймиках, в установах громадських, перед королем. Свободу совісти, богослуження, церковні маєтки протестанти й православні повинні захищати без страху й не жалюючи свого труду й засобів.

Акт конфедерації закінчується постановою, щоб для взаємної підтримки євангелики обов'язково бували присутніми на православних церковних соборах, а православна шляхта на протестантських. Для зносин і спільних дій було обрано на з'їзді у Вільні в кількості 121 чоловіка генеральних провізорів чи опікунів для охорони церков і зборів; в складі опікунів з боку православних був і князь К. К. Острозький.

Спільні дії на терені сейму православних і протестантів поволі почали захитувати тверді позиції католицької реакції, з якою тримав Сигизмунд III. Незадоволення релігійною політикою короля, в зв'язку, до того ж, з політичними ускладненнями назовні (боротьба з Швецією, Московська смута на початку XVII в.), починає ширитись і посеред самих католиків. Православні й протестанти зривають сейми 1601 і 1603 рр., не маючи задоволення

своїх постулатів в ділянці релігійного життя. Шляхта, незадоволена королем, розпочинає „рокош” (бунт), який проявляється в ряді з’їздів 1606-07 рр. (Стенжиця, Люблин, Сандомир, Єнджеев). На цих з’їздах, опозиційних королю і католицькій реакції, видне місце займали питання релігійної політики короля, релігійні переслідування католицькою партією православних і дисидентів, що загрожувало внутрішньому спокою й порядку в державі.

Між інш. на Люблинський з’їзд рокошан надіслав послання Перемиський владика Михаїл Копистенський. В посланні владика Михаїл писав, що досі православні терплять насильства не тільки у „вольностях і маєтностях”, але і в ісповіданні своєї віри; уніятський митрополит Потій добився привілею від короля, що хто не виявить покорності латинській церкві, не може бути владикою ні священником; перемиські пани силою підпорядковують священників владі уніятського митрополита; сам Потій запечатує церкви, забороняє правити в них по давньому чину та чинить багато іншого насильства, від якого Перемиський православний владика ніде не знаходить оборони, а тому й просить заступництва Люблинського з’їзду перед королем за пригнічених людей грецької віри. На рокошевих з’їздах приймалися постанови і вироблялись проекти конституцій в справах релігійної свободи й повернення прав Православної Церкви; ці проекти мали б обговорюватись на сеймах.

3. Що дала в часі до 1620 р. сеймова боротьба за порушені права Української Православної Церкви.

Коли б підсумувати ті здобутки, досягнення яких вдалося православним на політичному ґрунті сеймової боротьби, в безправному положенні їхньої Церкви за час від 1596 до 1620 р., то можна звести їх до слідуючого.

1. Сигизмунд III змушений був відібрати Київсько-Печерський монастир від уніятського митрополита Іпатія Потія, якому був він наданий одночасно з поставленням Потія на київського митрополита. Правда, фактично Київсько-Печерський монастир не перейшов до уніятів, бо православні не допустили до цього, боронячи навіть збройно цю давню свою святиню. Характерно, що Сигизмунд III перед тим, як передати Печерський монастир православним, звернувся до римського папи і просив його згоди на відібрання права на монастир з його маєтностями від м. Потія. Для давньої, з XI віку, української релігійної й культурної святині, трудами й коштом українського православного народу збудованої, мала б залежати, виходить, від Риму... Грамотою від 22 лютого 1605 року король, на праві подавання, надав Київсько-Печерський монастир православному архимандритові Єлісею Плетенецькому, за якого просив князь К. К. Острозький, як вибраного на архимандрита (обірали Київсько-Печерського архимандрита звичаєм

давнім ценці монастиря і місцева шляхта). Так ця народня святиня увільнилась від притязань на неї уніятського духовенства.

2. Сейм 1607 року прийняв конституцію відносно „грецької релігії”, згідно з якою духовні становища і церковні маєтки не інакше мають роздаватися, як в згоді з волею їх фундаторів і по давньому звичаю попередніх королів, тобто людям з українсько-білоруської шляхти і грецької релігії, без всяких перешкод і заборон у вільній відправі богослужень по давніх обрядах; церковні маєтки, що були відібрані від Церкви, можна доходити на підставі відновленої конституції 1588 року; церковні братства грецької релігії залишаються при своїх правах і привілеях; припиняються судові позови та кари, які в котрому-будь суді присуджені духовним особам в Короні і Вел. Князівстві Литовським.

Сеймова конституція 1607 р. була наслідком десятирічної боротьби православної шляхти і братств, і саме прийняття її свідчить, що польська влада була змушена признати дальше існування в державі Православної Церкви і православних, себто змушена була зійти з позиції, занятої по Берестейським соборі 1596 р., що, мовляв, нема вже православних, а тільки уніяти, з'єднані з Римом, до яких перейшли і всі права, признані колись Православної Церкві. Правда, сеймова конституція 1607 р., як і тісно пов'язаний з нею королівський привілей 18 червня 1607 р., вживши терміну „грецька релігія”, не відрижнили ясно православних від уніятів. Бо ж і уніяти вважали себе ісповідниками „грецької релігії”, тільки підпорядкованими римському папі, тоді як православні „грецької релігії” визнавали себе в послушенстві у царгородського патріярха. Уніятський митрополит Потій так і тлумачив, що конституція 1607 р. відноситься до уніятів та поспішив відкрити, на підставі її, уніятське Троїцьке батство у Вільні. Сам король так мав розуміти цю конституцію, коли під час того ж сейму віддав, 30 травня 1607 р., Луцьку єпископську катедру, що була вільною після смерті Кирила Терлецького, уніятіві Малинському зо всіма маєтностями і з підпорядкуванням йому всього духовенства Луцької єпархії. Ця **невизначність, явно намірена**, конституції 1607 р., якої у відношенні до православних не виконувалось, викликала дальшу гостру боротьбу на сеймі 1609 р. (делегация від Віленського православного братства, інструкції послам Волинської шляхти).

3. Сеймова конституція про „грецьку релігію” 1609 р., що виникла, як говориться в ній, з огляду на вимоги людей „грецької релігії” більш основно заспокоїти цю релігію, — відрижнила вже православних від уніятів. В ній сказано, що через накопичення справ відкладається справа спорів і замирення людей грецької віри до будучого сейму. Але, заховуючи в цілості конституцію 1607 р., сейм постановляє, аби „духовні начальники, які прийняли унію з римським костелом, — тим, хто не бажає з'єднуватись з ними, а ці взаємно тим, що знаходяться в унії, — не робили

один другому, ніяким способом і під жодним претекстом, — утисків і дратування, залишаючись в спокої на владцтвах, при монастирях, церквах, в церковних маєтках як в Короні, так і в князівстві Литовським. Хто вчинить що противне цьому, карається штрафом в 10 тисяч злотих по суду, який відбувається в трибуналі”.

Так в конституції 1609 р. ясно відокремлено „духовних, що в унії з римським костелом”, від тих, що „не бажають з’єднатися з ними”, себто православних.

4. Тяжке положення православних на місцях.

Осягнення православних в боротьбі на терені сеймовім проти насильно накидуваної унії мало, одначе, помогали людям „грецької віри” на місцях. Як в історії нашої Церкви XVI в. було вже нами стверджено постійне **розходження поміж формально-правним і фактичним станом Церкви**, так тим більше треба ствердити це тепер, коли по унії треба була вести війну вже й за повернення формально-правного стану. Ревний опікун унії король Сигизмунд III, з його єзуїтсько-католицькою політикою, змушуваний обставинами приймати сеймові конституції про відновлення прав Православної Церкви, не зостановлявся навіть перед тим, щоб змінювати сеймові постанови на шкоду православним. Так, напр., змінена була редакція прийнятої сеймом 1609 р. конституції, згідно з якою сторони, в разі насильств і спричинення шкод, звертаються до трибуналу, в складі якого не повинно бути суддів-духовних осіб (загальний трибунал); в друкованому ж тексті конституції загальний трибунал змінено на „мішаний суд трибуналу”, в якому брали участь чотири світських і чотири духовних (римокатолицького духовенства), що явно сприяло вирішенню справ на користь уніятів.

Сваволя, насильство у відношенні до православних на місцях продовжувались. Монастирі і церкви відбирались від православних і віддавались уніятим; православне духовенство переслідувалось різними судовими процесами; православна шляхта фактично обмежувалась в її правах; міщанство не допускалось до членства в магістратах, до торговельних і ремісничих цехів; нема що казати вже про селянство, підвладне неправославному дідичеві, який був повним паном над совістю селянина, часто змушував хлопа до унії насильством, жорстокостями. Безпереривно йдуть скарги православних на утиски, що їх вони терплять, не вважаючи „на свіжу асекурацію, в конституціях описану”. Це видно з інструкцій послан на сейм від цілого ряду сеймиків, від цілих воєвідств, особливо від Волинської землі. Православні старші братства, як Віленське, Львівське, безпосередньо до сейму звертаються з жалобами на переслідування релігійні, на порушення сеймових конституцій про „грецьку релігію”. Сейм 1618 р. пішов на зустріч домаганням православних послів і розглядав внесені скарги, але знов обмежився конституцією, щоб зайнятися повним „заспокоєнням

грецької релігії" на найближчому сеймі, а тепер закликавав, що люди грецької релігії мали спокій, вільно відправляли свої богослуження, до яких „нікого не можна силувати, чи тягнути судовими процесами". Навіть і така конституція сейму 1618 р. була викликана зовнішніми небезпеками для Польщі, бо на півдні загрожували турки і татари, на півночі перемагали польське військо шведи, на сході польські війська були ще в Московщині, куди корольович Володислав вибрався був здобувати московську корону.

Найтяжче у православних на місцях було положення з єпископатом. 10 лютого 1607 р. помер єпископ Львівський Гедеон Балабан; на початку 1610 року помер єпископ Перемиський Михайл Копистенський. Після його смерті Українська Православна Церква в Польщі залишалась, на протязі 10 років, з одним єпископом Єремією Тиссаровським, якому вдалось зайняти р. 1607 Львівську катедру тільки тому, що він тайно обіцяв королю перейти на унію, а як пізніше, біля 1620 р., доносив Риму папський нунцій Торрес, то Єремія (в світі Євстафій) Тиссаровський освідчив навіть, що „уніта єсть", з огляду на яке освідчення Сигизмунд III і видав йому королівський привілей на Львівську катедру. Але перед висвяченням в єпископи, яке довершене було над Єремією Сучавським митрополитом (Молдавія) Анастасієм, Єремія Тиссаровський склав урочисту заяву про тверде ісповідання православ'я. На Перемиську ж катедру король призначив уніята Афанасія Крупецького, який не знайшов ні одного уніята в цій єпархії. Перемиській землі Крупецький був зовсім незнаний; проти нього безуспішно складала протести королю Перемиська шляхта. На просьби й домагання послів про відновлення православної ієрархії та усунення уніятських єпископів-апостатів не зважали; в сеймових конституціях 1607, 1609 і 1618 рр. нема мови про свободне обрання й висвячення православних владик; тримати Православну Церкву в дезорганізованому стані було найвигідніше для польської влади.

Ця дезорганізація через відсутність церковної ієрархії найтяжче відчувалась в недостатку на місцях пастирів; не було кому святити священників. Правда, де-яку поміч в хиротоніях подавали східні ієрархи, що приїздили на Україну переважно за милостиною; але ж ця поміч часто була сумнівною, бо ж ці мандрівні ієрархи ставили священників без розбору і перевірки їхньої здатності й гідності моральної для пастирського служіння. Тому появились в ці часи до 1620 р. навіть т. зв. „попи наречені", які на смілювались літургісати, не будучи ще висвяченими.

5. Роля православних братств в боротьбі з унією. Дальше окатоличення й спольщення православних українських шляхетських родів.

Боротьба української православної шляхти проти унії і за права Православної Церкви на терені сейму у Варшаві мала своє коріння на низах, в тому релігійно-національному піднесенні по

церковних громадах, міських сільських, яке прокинулось з великою силою, піднялось на небувалу височину, побачивши, до чого зміряють унійні заходи польської влади, і на собі відчувши засоби впровадження унії. Церковно-громадська діяльність в Українській Православній Церкві, як ми вже й вище про це говорили (розд. IV), проходила в братських організаціях. Після Берестейської унії число православних братств не тільки не зменшується, а збільшується. Братства виникають по містах, як в Києві (1615 рік), в Луцьку (1619 р.), і містечках; густою сіткою покривають вони землі з українською і білоруською людністю, охоплюючи своїми союзами й населення сільське. Первісний вузько корпоративний характер братських організацій з переважно міщанським складом уступає місце всестановому характеру братств з широкими їхніми завданнями. В склад братств вступають членами, на правах старших братчиків, українські православні шляхтичі, що збільшує матеріальні засоби братств, а ще важливіше — братства, маючи в своєму складі людей родовитих і багатих, набірають політичної ваги й значення, чого не мали раніше в обмеженому міщанському складі. „Ми (шляхта) в містах взагалі не мешкаємо, та нечасто, з огляду на віддаль, і буваємо, а тому доручаємо нагляд і покладаємо працю на молодих панів-братій наших, з тим, щоб вони у всьому посилалися на нас, як на старших, — і ми, як старші молодшим, повинні їм помагати, заступатися за них на кожному місці і в кожній справі”, — так говорить одна умова волинських панів з їх міщанськими співбратами. Навіть найвищої православної магнати, як князь К. К. Острозький, не погорджували співбратерством з кожемяками, шевцями, пекарями і т. п., такий був настрій в перших часах після унії.

І братства в першій половині XVII віку розвинули широку діяльність, про що будемо говорити ще в іншому місці. Що ж до боротьби з унією, то братства, як всецерковний громадський голос, складали протестації проти неправних дій уніятів, їхніх протекторів і прихильників до судових актових книг, процесувались за церковне майно, подавали потрібні матеріали на сеймики для інструкцій сеймовим послам, складали петиції, як ми згадували вже, до самого сейму. Братства в справах оборони Церкви були в зносінах поміж собою та постачали з своїх друкарень потрібну протинуїну літературу.

Роля братств в боротьбі з унією і в обороні православ'я все збільшувалась, коли верхи українського суспільства не втримувались при вірі прадідів, покидали Православну Церкву, покидаючи одночасно й свою націю. Ми бачили, що в українській православної шляхті ще в другій половині XVI в. почались відступлення від православ'я. Берестейська унія до де-якої міри стримуюче вплинула в перших часах на зріст відпадання від Православної Церкви посеред шляхти; ще були навіть випадки повернення до віри батьків з різновір'я. Те покоління українсько-православ-

ної шляхти, при якому з'явилась церковна унія, залишилось, е-ручи загально, вірним своїй Православній Церкві, не вважаючи на різні заходи польського уряду, якому ревно допомагали своєю роботою по „наверненню” оо. єзуїти. До князя К. К. Острозького, чільного оборонця Православної Церкви і Екзарха Вселенського Патріярха, надіслав р. 1605 послання сам папа, пробуючи нахилити його до унії, але ці просьби були даремні. Немало представників шляхти брали активну участь в братських ділах, боронили інтереси православ'я на політичному полі, підтримували Православну Церкву матеріально, будували монастирі.

Однак робить своє і урядово-адміністративна польська політика, і єзуїтська пропаганда по школах, в церковних проповідях, в приватних зносинах. Король обдаровує чинами, посадами, сенаторськими кріслами, багатими староствами, всякими бенефіціями виключно католиків, особливо тих, що на католицтво переходять з православ'я. Православні шляхетські роди, бідніючи, часто не витримують і піддаються єзуїтській пропаганді, скріпленій надією на матеріальні блага. По єзуїтських школах молодь української і білоруської шляхти окатоличується і польщиться.

Знаменитий оборонець і репрезентант православної віри, наділений царгородським патріярхом правами екзарха Вселенської патріярхії, князь Константин Константинович Острозький помер 24 лютого 1608 року, а син його Януш ще за життя батька перейшов на католицтво; внука ж його Анна Алоїза Ходкевичева, що в Острозі, замість славної Острозької православної академії діда, багато уфундувала єзуїтську колегію, проявила взагалі стільки фанатизму в переслідуванні православ'я і ширенні католицтва, що оо. єзуїти вважали її „святою”. Поки живий був князь К. К. Острозький, в його князівських володіннях, що обіймали 35 міст і містечок та біля 700 сіл, — значну частину Волині, де-які частини Київщини й Поділля, — існувало більш 600 православних церков і кілька монастирів, а поруч з ними усього два костели і жодної уніятської церкви. Не пройшло й 30 літ після його смерті, як внука князя Анна Алоїза Ходкевичева в різних місцевостях поставила багато костелів та впровадила мусовий звичай, — щоб усі православні священики в унаслідованих нею володіннях Острозького дому приїздили до Острога на католицьке свято Божого Тіла; наслідник же другої частини маєтків князя Острозького, князь Володислав Домінік Заславський — видав розпорядження, щоб усі православні священики в його володіннях переходили на унію, а послушників його волі наказував старостам і урядникам карати. Це було природне застосування *jus patronatus*, що заключалось у формулі: „*cujus regio, hujus religio*”. Бо ж сам Сигизмунд III, коли обіцяв митр. Михайлові Рогозі і другим апостатам не обертати на костели православних церков і монастирів, сказав, що „в маєтностях шляхетських того учинити не можемо... Чие подавання, тому і послушання попів” (Орест Ле-

вицький. Архів Юго-Западной Россіи... ч. , т. VI. Предислов е, стор. 51-52).

Втрату для Церкви й нації українських і білоруських аристократичних родів так оплакував Мелетій Смотрицький у відомому „Треносі, або ламенті” (плачі) Єдиної Вселенської Апостольської Східної Церкви (видання 1610 р. Віленського братства), творі, що його наказав знищити Сигизмунд III: „Де тепер той безцінний камінь, блискучий як світильник, котрий Я (Церква Православна) між іншими перлами, як сонце між зорями, носила в короні на голові моїй, — де дім князів Острозьких, що сяяв більш за всіх інших світлом блискучим своєї старожитної віри? Де ж і інші дорогі й неоціненні камені тієї ж корони - - дома князів Слуцьких, Заславських, Вишневецьких, Збаразьких, Чарторийських, Сангушок, Пронських, Ружинських, Соломирецьких, Головинських, Масальських, Лукомських, Крушинських, Горських, Соколинських і інших, яких всіх довго було б вичисляти? Де давні, родовиті, сильні, славні по всьому світі доброю славою, могутністю і відвагою народу руського — Ходкевичі, Тишкевичі, Хребетовичі, Тризни, Горностаї, Мишки, Гойські, Сімашки, Сапіги, Воловичі, Гулевичі, Ярмолинські, Калиновські, Загоровські, Кердеї, Боговитини, Скумини, Корсаки, Войни, Зеновичі, Дорогостайські, Галецькі, Паци, Потії та інші?”

Перелік цей включає прізвища майже всіх більших власників на Волині й Київщині. Заслуговує на увагу, що вищі панські українські роди переходили просто на католицизм, рідко на унію; католицький прозелетизм робив великі спустошення в українським народі посеред провідної його верстви, бо ж, зрікаючись своєї Православної Церкви, ця верства разом з тим польщицалась, пропадала для своєї нації.

6. Боротьба з унією на літературному полі; церковно-полемічна література двох родів до 1620 р. Іван Вишенський. „Апокрисис” Філалета.

Церковно-релігійна боротьба круг Берестейської церковної унії, яку поведи православна шляхта, братства на терені політичному в сеймі, сеймиках, а також протестами і позовами в судах, поведена була також і на літературному полі, в творах полемічних. В Польщі тих часів існувала широка свобода писаного й друкованого слова, не було попередньої цензури творів, — отже і полемічна література вже в XVI в. (найбільше поміж католиками і протестантами) була сильно розвинена. Ми бачили раніше, що полеміку в унійній акції розпочав єзуїт Петро Скарга в р. 1577. Досвідчені в полеміці з протестантами, оо. єзуїти, з проголошенням Берестейської унії, унійну й католицьку пропаганду широко ведуть друкованим словом, у формі проповідей, публікацій, брошур, послань, цілих науково-богословських творів. Писали в цьому часі Петро Скарга (особливо в обороні Берестейського уній-

ного собору), Іпатій Потій (найбільш плодovitий автор в цьому часі з боку уніятів), Йосафат Кунцевич, Лев Кревза і інш. Цієї літератури, писаної й ширеної освіченим (між інш., Іпатій Потій вчився в кальвінській школі кн. Радивиля, потім в Краківській академії, до 33 року життя був протестантом), випробованим в дискусіях супротивником, не можна було замовчати, бо ж вона, за словами сучасників, „сіяла розвращеніє“, не протиставши якому, „ми, православні, в кінець розійдемося, у відступстві римського послушанія“... Так повстає православна полеміка з латино-уніятами, яка з кінця XVI в. тягнеться (з незначними перервами) до початку XVIII віку.

Вже в часі до 1620 р. повстає ця українська церковно-полемічна література двох родів. Перший рід її — це твори, що не мають науково-богословського характеру, прості, **близькі народньому розумінню, а ще більше народньому серцю**. Оскільки прості православні люди не стільки розумом, скільки серцем відчували неправду й несправедливість, нанесену унією їхній вірі, їхній прадідівській Церкві, — то ці твори були відповіддю на образжене релігійне почуття народу. Писали їх люди не вчені, але начитані в Св. Письмі, в церковно-богослужбових книгах, в тодішніх збірниках мішаного релігійно-морального змісту. На латино-уніятські напади вони відповідали не науково-богословськими трактатами, бо відкрито визнавали, що „риторського наказанія і ремесла не причасні і хитро-діалектичних засобів чужі“, — але силою свого переконання в правдивості віри батьків, глибокою відданістю традиціям православія в українському народі, перенесенням часто предмету спору з області **умово-спекулятивної в область моральних поглядів і відносин**, що відповідало й народнім поглядам на речі. Ось тому ці твори були так близькі й дорогі масам українського православного народу та досягали свою ціль — охоронити православних від навернення їх на унію.

Посеред полемічних творів цього православно-народнього характеру найвизначніше місце належить безумовно посланням українського афонського ченця **Івана Вишенського**. Справжнє прізвище його залишилось невідомим; Вишенським же чернець Іван прозваний в історії з тої причини, що походив він з Судової Вишні (місто в Галичині) і листи та послання свої підписував „Іоанн, мніх (монах) з Вишні“. Родився він між 1545-50 роками; походив, правдоподібно, з міщанської родини. Є певні здогади, що Вишенський довгий час перебував на Волині, зокрема в Острозі, при дворі князя К. К. Острозького, де, якщо й не вчився в Острозькій школі, набув знання з Св. Письма та знайомився з іншою церковною літературою; бував також в Луцьку, в Жидичинському монастирі. Аскетичні нахили Івана Вишенського привели його на Афон (на півдні Македонії на Балканах), який славився монастирями і суворим чернечим життям в них. Трудно встановити, коли

саме постригся там в ченці Іван Вишенський, але було це задовго до Берестейської унії 1596 року.

Широкий відгомін подій в житті рідного народу, зв'язаних з впровадженням церковної унії 1596 р., донісся й до св. гори Афонської. В тій боротьбі, яка на рідних землях повстала проти приневолення народу до унії з Римом, прийняв участь палкими своїми полемічними листми з Афону й чернець Іван Вишенський. Як сильно його послання запалювали серця, яке глибоке враження робили на сучасників, наче той голос біблійного пророка з Святої гори, свідчать про це благання православної України — і безпосередньо, і через патріарха Мелетія Олександрійського — до Івана Вишенського, щоб прибув на Україну і став в рядах оборонців православної віри, як відомий вже і сильний своїм авторитетом в народі. Дійсно, Вишенський, по довгих ваганнях, залишив св. гору Афонську й прибув в р. 1605 на Україну. Кілька місяців прожив він в Угорницькому монастирі у свого друга, теж знаменитого ченця того часу, Іова Княгиницького; потім пробував у Львові, де не зійшовся у поглядах з львівськими братчиками, чому відійшов до Уніва на весну 1606 р., а літом був у Манявському скиті Княгиницького, звідкіля під кінець того ж 1606 р. повернувся на Афон, де й проживав вже до смерті.

Є оправдані, судячи по певних думках Вишенського в його посланнях, здогади істориків, що суворому аскетові з Афону не подобались на батьківщині нові течії і в православному церковному житті, скеровані до ширення освіти, джерело якої не обмежувалось тільки старою „начитанністю” в церковних книгах. Властива Вишенському найперше моральна оцінка всього у житті вела його до крайностей реакційних поглядів, як, напр., „Чи не ліпше тобі вивчити часословець, псалтир, октоїх, апостол і євангеліє і бути простим боговгодником і життя вічне отримати, аніж досягнути Аристотеля і Платона і філософом мудрим в житті цим зватися, а — піти в геєнну, — розсуди! Мені ж видиться, що ліпше єсть ані аза не знати, тільки б до Христа дотиснутися”. . . . Життя Української Православної Церкви, у відношенні духовної освіти, як зобачимо те в іншому розділі, не пішло дорогою цих вузько консервативних поглядів, бо ж краще бути і мудрим філософом і разом з тим глибоко віруючим християнином, а можна й „ні аза не знати” та одночасно бути чужим Христові і взагалі моральним ідеалам.

Поza цими помилковими поглядами на розум, даний людині Богом, та на освіту, на ґрунті яких поглядів Іван Вишенський, як думають, і розійшовся з провідниками тодішнього церковного життя в братствах Української Церкви, його послання, за словами історика М. Грушевського, „захоплюють нас своєю щирістю чуття, високим настроєм, гуманними гадками, які вибиваються з-під його аскетичної ризи і змушують забувати негативні наслідки, що випливали з його аскетичного реакціонерства. Своїми по-

зитивними сторонами він являється предтечею Сковороди і Шевченка. В усій нашій старій літературі не знайдемо нічого рівного його огненним докорам єпископам-уніятам, що покинули стару церкву"... („З історії релігійної думки на Україні". Стор. 70). Ці палкі докори старця Івана Вишенського в його посланнях (дійшло їх до нас біля 20), особливо ж в „Посланні до єпископів" („вельможним їх милости панам арцибіскупові Михайлові, біскупам: Потієві, Кирилові, Леонтієві, Діонісієві та Григоркові"), цілком стверджують характеристику єпископів-апостатів і причини переходу їх на унію, про що подано нами в розд. VII, 3 про Берестейську церковну унію.

Як каже про Івана Вишенського один з українських істориків, — „наш афонит належав до тих, кому не треба було доказувати демократичних ідей, бо він носив їх в своїй крові і нервах" (Александра Єфименко. Історія українського народу. 1906, стр. 239). На церковному ґрунті цей демократизм не міг миритися з церковним абсолютизмом, найяскравішим виразом якого в історії християнської церкви є папство, що стало в супереч з ідеєю й засадами соборності в устрої Церкви. Стремління до церковного абсолютизму, при якому повстає в житті Церкви різкий поділ на групу правлячих з повними правами і маси безправних підлеглих цій групі (нижче духовенство і вірні), бачить Вишенський і в тих єпископів, що пішли на унію з Римом з його доктриною папського монархізму і церковно-ієрархічного абсолютизму. Він показує в своїх посланнях **практичні наслідки церковного абсолютизму** в житті Української Церкви; робить це в доступній для широких мас, образній формі, засуджуючи єпископів-уніятів.

Першим таким наслідком є розвинення на ґрунті абсолютистичної влади в Церкві особистих матеріальних інтересів владних в Церкві, які зовсім нівечать ідею пастирства, пастирського служення в Церкві. Подає це в таких образах Іван Вишенський: „Владики, архимандрити, ігумени в монастирях фольварки собі з святих міст починили, і самі з слуговинами і приятелями в них тілесно й скотськи перебувають; на містах святих лежачи, гроші збирають з доходів, на богомольців Христових наданих; дівкам своїм віно готують, синів зодягають, жінок прикрашають, барви справують, приятелів збогачують, карети справляють, роскоші свої поганські сповняють. А в монастирях не видно тих рік і потоків чернечої безупинної молитви, які б текли до круга небесного, нема й іночеського чину по закону церковному, та замість безсонниці, співу й молитви й урочистости духовної, — пси виють, галасують і лікують"...

Другий практичний вислід абсолютизму в церковнім житті — це погорда ієрархії до мирян з нижчих у відношенні соціальному станів. „Як же ви, — звертається Вишенський до єпископів-уніятів, — духовними й вірними зватися можете, коли брата свого, в єдиній купелі хрещення вірою від єдиної матері благо-

даті рівно з собою породженого, — підлішим від себе робите, принижуєте і ні за що бути вміняєте, хлопаєте (прозиваєте хлопцями), кожемякаєте, сидельникуєте, шевцями на поругання прозиваєте... Добре, нехай буде хлоп, кожемяка, сидельник, швець, але ж згадайте, що брат вам рівний у всьому єсть". „Те добре знаю, — продовжує з великою іронією Вишенський, — що ви, біскупи, у відповідь на це скажете: ті хлопці прості в своїх кучках і домиках сидять, а ми прецінь на єпископських столах лежимо; ті хлопці з одної мисочки поливку або борщик хлещуть, а ми прецінь по кількадесять полумисків розмаїтими смаками уфарбованих пожираємо; ті хлопці бецьким або моравським германом (свитиною) укриваються, а ми прецінь в атласі, адамашку і в соболіх шубах ходимо; ті хлопці самі собі і панове і слуги, а ми прецінь предстоячих барвьяноходців (слуг в лівреях) по кількадесять маємо; перед тими хлопцями ніхто славний шапки не здійме, а перед нами й воеводи здіймають та низько кланяються".

Заодно з єпископами, що зраджували православну віру предків, шукаючи захисту своєї влади і розкошів життя в унії з Римом, докоряє Вишенський і тому українському панству, що за станових привілеїв та матеріальних інтересів кидало православну віру і свій народ та переходило в ряди „папєжників" латино-польської культури, теж з приризством відносячись до простого народу. „Питаю тебе, — звертається до таких старець з Афону, — чим ти ліпший від хлопця? Альбо ти не хлопець такий же, скажи мені, альбо не тая же матерія, глина і персть, ознайоми мені, альбо ти не тоє тіло і кров, чи ти з каменя витесаний? ... А коли показати не можеш, що ти камянний, костяний, чи навіть і золотий, тільки такий же гній і тіло, і кров, як і всякий чоловік, то чим же ти ліпшим можеш показатися над хлопцем?"

Стоячи на засадах противних церковному абсолютизму, Іван Вишенський не обмежується тільки засудженням негативних сторін абсолютизму в житті Церкви, а вказує в полемічних посланнях і позитивні сторони дотримання засад соборності, згідних з наукою про Церкву, як про тіло Христове, та з наукою про правдивий характер влади духовної в Церкві. „Коли б Христос, — пише Вишенський, — або ученик Його Петро, зовнішню владу носили, то Христос не допустив би Себе вбити, а ще б і слугами Себе оборонив би... І Петро не зовнішньою владою і силою панував над послідовниками, але владою духовною, себто вірою непохитною, терпінням хрестоносного життя і любов'ю всерушною... Питаю отже вас, чи годиться суд всякого пастиря слухати, який своє ім'я пастиря згубив і до овчарні не пастирськими дверима, від Бога покликаним і народом вибраним, входить? Питаю отже вас, чому і задля якої причини словесне стадо не має пастирів гледіти? Так знайте, що не тільки здорові очі можуть доглянути ока гнилого і владу мають, але й само тіло церковне, себто прості християни, по слову Христову, скверно-начальника

осудити можуть"... „Всякого такого, -- закликає Вишенський, — хто на священницький ступінь не по правилах свв. отець всходит, але плотський ради похоті, маєтку і панства сам насакає, — не приймайте і від короля даного, без вашого обрання, іжденить і прокленить"...

В кінці послання до єпископів Вишенський пише, що противники його грозять тюрмою, биттям і вбивством. Однак це не настрашить його. Замкнули в тюрмі в Мальбургу Нікифора, щоб не побачив Кракова, Львова, Варшави і інших міст, але не можуть заборонити йому оглядати небесні палати. Даремні похвальби латинників, що вони мають силу та владу „православних мучити, катувати, біду творити та знеславляти", бо насильством не зможуть побідити терпіння православних, вистрашити від них їх віру та втягти їх у поганство. Цього „від православних і для життя вічного призначених, східної Церкви послужних синів, не надійтеся, папа, римські кардинали, арциєпископи, єпископи та всяке фальшиве священство латинського почту. Не надійтеся, влада світська, королі та всякі наставники, і ти, кожний послужнику папи римського, бо з вами ні в чім погоджуватися православні не хочуть і папі поклонятися не зволють. Не надійтеся сьогодні, не надійтеся завтра, не надійтеся позавтра, в будущині і на віки віків" (У М. Возняка — *op. cit.* т. II, стор. 144-45).

Поруч з полемічними творами православно-народного характеру, найхарактернішими посеред яких були послання ченця Івана Вишенського, появляється вже в перші роки після Берестейського собору ряд полемічних протиунійних творів, які цілком заслужено признаються за **праці богословсько-наукового характеру**. Бо ж і по літературній формі викладу в них, по наукових способах доказів своїх думок та критиці й відкиненні думок противників, по багатству різноманітного богословського й церковно-історичного матеріалу, ці праці стоять нарівні з тодішніми полемічними творами католицьких і протестантських авторів.

Наукові твори полемічної української православної літератури могли появитися у нас скоро після Берестейської унії 1596 р., бо ж ще й перед унією з'являлися такі твори проти протестантів; взагалі на полеміці католиків з протестантами, яка йшла в XVI в., знайомились з цим видом літературної праці і православні полемісти в Польщі, які виходили переважно з греко-словянських братських шкіл (Львів, Вільна), а також з Острозької академії. В полеміці з латино-уніятами вони немало користали з полемічної протестантської літератури, звідкіля брали полемічні форми й способи, а рівно ж дані для закидів проти папізму. Але що торкається викладу в православних полемічних творах православної віронауки та науки про устрій Церкви, то православні полемісти залишались вірними традиціям Східної Вселенської Церкви; відступлення могло бути в тих полемічних проти латино-уніятів тво-

рах, православіє авторів яких викликувало — не без підстав — поважні сумніви.

Посеред полемічних науково-богословського характеру про-тиунійних творів цього часу найвидатнішими були — „Апокрисис” Христофора Філалета „Тренос” Мелетія Смотрицького і „Палінодія” Захарії Копистенського.

Слідом за Берестейським собором 1596 р. уніяти, а на підмогу їм і католики (Петро Скарга), почали видавати й ширити твори, в яких переповідали про самий собор, а головне старались довести правосильність того унійного собору для Православної Церкви та показати спасенність унії для православних, а також її й дочасні користі для українців і білорусів в Польсько-Литовській державі. Відповіддю на латино-уніятські твори з боку православних і був **„Апокрисис, або отповідь на книжки о соборі Берестейським”**, великий твір, що під прибраним ім'ям Христофора Філалета вийшов спочатку в мові польській р. 1597 у Вільні, а потім на початку р. 1598 в тодішній літературній мові українській в Острозі. Щодо авторства цього твору, то тепер найбільш прийнято думати, що під Христором Філалетом укритися Мартин Бронський, людина свіцька, королівський секретар і шляхтич, високо освічений, віровизнання протестантського. Написав Бронський „Апокрисис” з доручення кн. К. К. Острозького; з початку 1598 р. був він послом на сейм з Київщини і знаходився в тісних зносинах з кн. Острозьким.

Головним змістом „Апокрисиса”, що складається з чотирьох частин, є апологія в ньому засад соборності в устрої Церкви. Не тільки для наступних українських полемічних творів XVII в., але й для православних богословів до нашого часу включно, думки й аргументи „Апокрисиса” на захист соборного устрою Церкви мали й мають свою силу. В обґрунтуванні засад соборності в житті Христової Церкви „Апокрисис”, як і інші полемічні православні твори XVII в., йшли двома шляхами: шляхом позитивного удоводнення православної науки про соборний устрій Церкви і шляхом негативним через спростовання засади церковного абсолютизму в Церкві. Позитивне обґрунтування ідеї соборності дає автор „Апокрисису” в другій частині своєї праці. „Чи то правда, — запитує автор, — що собор є трибунал самих єпископів, і що, опріч них, ніхто інший не має на соборі голосу?” У відповідь на це питання висовується теза, що в житті Церкви церковний собор являється формою живого єднання всієї Церкви. Звідсіля виникає, що в складі собору повинні бути представники усіх частин Церкви, членів Тіла Христового: єпископату, клиру і мирян. Такий склад соборів автор удоводнює фактами з історії Церкви, починаючи від Апостольського собору в Єрусалимі, та свідоцтвами церковних письменників, в тім і католицьких, як папи — Николай I, Пій II. „Що думає дієписець (Петро Скарга), — запитує автор, — про той Апостольський собор, про який оповідається в

Діяннях Апостольських і на якому згадуються не тільки апостоли, але й пресвітери, і не тільки пресвітери, але й вся церква і братія, під іменем яких, без сумніву, розуміються всі християни? Св. Лука пише там: „Зволися апостолам і пресвітерам з усією церквою, вибравши мужів од них, послати до Антиохії з Павлом і Варнавою”, і нижче, передавши слова послання, надісланого собором, каже: „Апостоли і пресвітери і браття сушим в Антиохії братам радуватися”. . . (Діян. XV, 22-23). Далі автор наводить, спіраючись на давніх церковних істориків — Фодорита, Євсевія, Сократа, факти участі мирян на соборах з історії вселенських і помісних соборів, пригадує про участь мирян і в соборах унійних — Ліонському і Флорентійському.

Навівши свідчення церковних письменників, полеміст каже: „Ці докази такі ясні, що хочеш — не хочеш, а треба признати їх справедливість. Бо хто ж не бачить, що бувають різні дари Божі, і що й між світськими багато є людей побожних, які в простоті не мало можуть збудувати, багато є вчених, особливо в нинішні часи, що бувають більш свідущими за єпископів; кажу про тих єпископів, які, крім титула, шат, пихи і маєтности, нічого майже єпископського не мають, та про яких св. Єроним в правилі говорить: „Не всі єпископи суть єпископами”.

Далі, в тій же другій частині „Апокрисиса” йде мова про права мирян, на підставі загальної церковної правоздатности, брати участь в обговоренні питань віри. „Згідно з наукою свв отців, — пише автор «Апокрисиса», — треба вірити пастирям, але доти, доки вони самі згодні з правдивою наукою Божественного Писання. Приводиться у свв. отців, що бували випадки, коли де-хто, на підставі Св. Письма, заперечував їм в де-чому в їх творах; дається навіть право відкидати те, що не згідне з правдою (блаж. Августин: кн. 2 проти Крискена, 31, п. 19 до Єронима; „Про єдність церкви” 11, лист 3 і 12 до Фортуната і інш.). А тому, хто не хоче зблудити і загинути назавжди, треба слухати духовну владу, але в той час, коли правди Божої вчить; треба не на голі титули дивитись, але на ширю й правдиву науку. А як то без розсудку бути не може, то побожний про віру розсудок і світським людям належить”. Якщо позбавити мирян права розбиратись в питаннях віри, а наказувати їм безоглядний послух слідувати за тим, як вірують і чого вчать пастирі, бо пастирів слухати Богом наказано, то можна дійти до того, — виводить автор „Апокрисису”, — що, напр., „коли б Луцький владика (Кирил Терлецький) потурчився що, з огляду на його нецноту і нестатечність, не є річчю неможливою, то його вівці були б оправдані перед Господом Богом, якщо б за його прикладом до Магомета пристали”.

Звідсіля й ясний висновок „Апокрисиса”, що коли на Берестейському соборі уніятські владика порушили науку Православної Церкви та її традиції, то тим самим паству свою увільнили від послуху їм. Докладно далі удоводнює автор право мирян на участь

у виборчій та судовій діяльності церковних соборів. Відповідаючи „дієписателям” про Берестейський православний собор 1596 р., на якому засуджені були єпископи-апостати, автор каже, що ті, хто має право вибрати на духовні становища, мають право, в разі відступництва, і засудити собором тих, що відступили. Право ж участі у виборах на духовні становища удоводнюється практикою Апостольської церкви (вибори з участю „братії” апостола Матфея на місце Юди, вибори дияконів), текстами з творів свв. отців, практикою Вселенської Церкви. А „маючи спір з римлянином, — каже автор „Апокрисиса”, — вкажу йому й з римських учителів на св. Августина, який, оповідаючи про постановлення де-якого Ередія, пропонує той же спосіб обрання духовних... Пригадаю йому вислови папи Лева I, які знаходяться в грамотах цього папи, частинно ж внесені і в декреталії: „Нехай буде вибраний той, кого бажає духовенство і народ або більшість”; „той, хто має бути владикою над всіма, нехай буде і вибраний усіма”; „нехай одержить становище той, кого побажає і вибірає духовенство і народ”... „Згадаю врешті і про правило папи Ніколая відносно виборів самого Римського папи, постановлене 500 літ тому, в якому говориться між іншим, що обрання папи повинно бути стверджене загальною згодою народу”.

Прямим доказом права мирян щодо участі в судовій соборній діяльності являється для полеміста і „грамота Царгородського патріарха Єремії, яку він дав в часі перебування у Вільні Віленському церковному братству і в якій дав цьому братству владу над митрополитом у випадках тяжких погіршностей”. Узasadнюючи права мирян на широку участь в діяльності соборів, автор „Апокрисиса” подає далі формулу, якою розмежовує одначе права мирян і права і повновласті ієрархічних осіб на соборах. „Ці пригадування, — каже він, — я роблю не в намірі удоводнити, що в таких ділах мирські мають рівне право з духовними; так я не думаю, визнаючи, що в цих випадках світські не можуть накладати прокляття, але тільки знати про це; не можуть постановляти рішення, а тільки висловлювати свою згоду; не можуть його оприлюднювати, а тільки бути свідками і дивитись, щоб не було постановлено чого несправедливого і нерозсудливого в поспіху чи гарячості”. З цього виникає, що автор „Апокрисиса” признавав за ієрархічними особами спеціально-ієрархічні повновласті щодо соборної акції, до яких відносить тут право накладати церковні кари, право формулювання судових рішень на соборі, право проголошення соборних постанов.

Третя частина „Апокрисису” присвячена питанню „про монархію або єдиновладство пап римських”. Автор доводить брак як теоретичних, так і історичних підстав для застосування в житті й устрою Церкви засади церковного абсолютизму. Єдиною догматичною підставою церковної монархії в світі могла б бути католицька теорія про примат апостола Петра в Церкві, встановле-

ний ніби Самим Господом. Але ж в Св. Письмі, — вказує полеміст, — нема жодних підстав для примату в Церкві апостола Петра. „Св. Письмо Нового Заповіту визнає тільки Єдиного Голову Церкви Христа Господа". Нема й історичних підстав для „церковної монархії", бо ж католицька теорія про історичне главенство пап над Вселенською церквою відкидається незаперечними історичними даними, яких немало автор і наводить в розд. 3-7 „Апокрисиса".

Торкається в своїй праці автор „Апокрисиса" і питання релігійної толеранції в державі та застерігає польську католицьку шляхту, щоб порушення в Речіпосполитій Польській прав православних і їх Церкви не привело до втрати прав і поляками: „Стережіться того, аби тією дірою, котра діється в правах, що нам прислугуюють, вашим милостям всі свободи не вислизнули... Ніколи в жодній речіпосполитій всім разом утиснення не докучило; злегка той пожар іде; хто його на чужому не гасить, той посполите на своєму його ґрунті прудко обачуєть".

Як посеред православних, так і посеред уніятів і католиків, „Апокрисис" викликав дуже сильне вражіння. „На силу цього вражіння, — пише історик нашої літератури, — складалися наукове знання і освіта Філалета; знав він грецьку й латинську мову, Біблію, твори отців, дії соборів, цитував довгу низку латинських учителів і церковних письменників, широко був начитаний в давній церковній історії й пізнішій західній, був обзнайомлений з середньовіковими західними богословами, каноністами, літописами, істориками та з них наводив масу цитат, крім того знав і де-яких з пізніших візантійських письменників, — словом своєю ученістю перейшов Скаргу"... (М. Возняк. *Ор. cit.* т. II. Стор. 210).

Мелетій Смотрицький був, здається, найбільшим полемістом в часах релігійної полеміки за панування короля Сигизмунда III. В світі Максим, син відомого ректора Острозької академії Герасима Смотрицького, Мелетій Смотрицький вихованком був спочатку Острозької ж академії, потім студював філософію у Віленській академії оо. єзуїтів, опісля з молодим князем Соломирецьким, як домовний його учитель, виїхав р. 1605 за границю, де вчився на університетах — вроцлавським, липським, нюрнберзьким і інших. Повернувшись біля 1608 р. до Вільни, Смотрицький займався вчительською й літературною працею, був діяльним братчиком Віленського братства, на просьбу членів якого, на чолі з архимандритом Леонтієм Карповичем, прийняв р. 1618 чернечий постриг з іменем Мелетія на 40 році життя. До цього ж часу відноситься уложення ним знаменитої граматики церковно-словянської мови („Граматики Словенскія правильное синтагма", вишла р. 1619), що впродовж більше ста років була шкільним підручником по школах усіх слов'ян православної віри. Р. 1610 вийшов знаменитий полемічний твір „Тренос, або плач Єдиної Вселенської Апостольської Східньої Церкви з поясненням догматів віри" Феофіла Ортолога, під яким ім'ям укритися, з огляду на гострий тон тво-

ру, Мелетій Смотрицький. Глибокий ліричний характер цієї книги, відзначений вже в її наголовку, був викликаний, при палкій і вражливій вдачі самого автора, такими сумними подіями, як втрата Православною Церквою свого найбільшого в Польщі патрона кн. К. К. Острозького (помер 1608 р.), а за тим і цілого дому Острозьких; втрата інших домів і родів української і білоруської православної шляхти, що перейшли в стан ворогів Українсько-Білоруської Православної Церкви, яку тепер, неначе покинуту дітьми вдову, зобижають, переслідують, з дібр обдирають і грабують. Якраз Іпатій Потій та його намісник В. Рутський, за допомогою польського уряду, одібрали у православних усі віленські церкви і Св. Троїцький монастир.

Гірко, в душі послань Івана Вишенського, докоряє Мелетій Смотрицький і архипастирству та пастирству, коли воно є таким тільки з імени, а не на ділі, коли це „не пастирі, а хижі вовки, не проводирі, а зголодніли льви, що пожирають овечок без милосердя; за допомогою золота й срібла вдерлися вони до Божого дому — одні з коршем, інші з двору, ці з вояцтва, ті з податкових урядів без приготування”... „Горе мені, — плаче Церква, — порученій недбалим робітникам, біда мені, переданій в опіку ненасичених ласунів”...

За розділами „Треносу” глибоко ліричного характеру з приводу тяжкого положення покинутої ренегатами матері-Церкви, йдуть далі розділи полемічно-богословського характеру, в яких Смотрицький поборює католицьку науку про верховенство папи, про ізоходження Св. Духа і від Сина, про опрісноки і чистилище, про вживання чаші при Євхаристії; малює стан морального підупаду і в церкві римській та в самій папській столиці; закликає відступників від православ'я покаятись та повернутись до матері-Церкви. Що „Тренос” викликавав глибоке вражіння, видно це з наказу Сигизмунда III про знищення цієї книжки, а також з відповідей на „ушіпливий Ламент” латинських полемістів, між ними самого Скарги.

„Палинодія или книга обороны кафолической святой апостольской восточной церкви”, третій з визначніших полемічних творів науково-богословського і церковно-історичного характеру в першу чверть віку боротьби з унією, не був в тім часі і довго потім надрукований, а тільки в другій половині XIX віку. Однак в рукопису „Палинодія” була поширена і з неї багато користали пізніші православні письменники. Автором її був архимандрит Захарія Копистенський, родом з Перемиської землі, що приходився племінником єпископові Михайлові Копистенському; вчився в Львівській братській школі; невідомо, де доповнював свою освіту, але був з широкою богословською і історичною ерудицією. До Києва спровадив його архимандрит Печерський Єлісей Плетенецький, до церковно-освітнього гуртка якого Захарія Копистенський і належав, а після смерті Плетенецького був його наступником на Киї-

во-Печерський архимандрії; помер на цій становищі 21 березня 1627 року.

„Палінодія” архимандрита Копистенського була відповіддю на твір Лева Кревзи, виданий у Вільні, „Оборона єдности церковної” (в мові польській). У величезній цій праці, написаній за широко задуманим планом, автор, відповідно закидає Кревзи і інших латино-уніятських полемістів, показує, що папа ніколи не був владикою ні над царгородськими патріярхами, ні над іншими східними ієрархами; що до Берестейської унії 1596 р. українська церква ніколи не була в унії, чи підпорядкованою, з Римом; що сучасна православна церква на сході не є підупадою в моральному та духовно-освітньому відношенні, як про це твердять латиноуніяти, вказуючи на „схизму”, як на причину упадку. Автор „Палінодії” не раз покликуюється у своїх висновках на „Апокрисис”, зокрема в питаннях участі, в справах віри та обрання на церковні становища, всіх частин Тіла Церкви — єпископів, духовенства і мирян. Заслугує на увагу, як архимандрит Копистенський збиває закиди латино-уніятів про неволю грецької церкви під турками:

„Докоряє, — каже він, — нам противник турецьким гнетом і що в малій церкві наш патріярх сидить; зважте ж, чи ми того не терпимо так само, маючи „права і вольності” та їх довголітнє уживання? Більш болять нас те, що ми, Русь, від вас, християн костела римського, терпимо те, що греки від поган. Придивіться, як ви православних християн віленських, мінських, перемиських, могилівських, бихівських, пінських, берестейських, полоцьких, вітебських і по інших містах, вигнаних із великих церков, у малі церковці втиснули. Придивіться, як по багатьох повітах бідні міщани, що їм повідбірано по містах церкви, в домах, по полях і лісах набоженство своє християнське відправляють”...

В ім'я історичної правди треба сказати, що полемічна література в боротьбі з латино-уніятами, викликана гострими нападами останніх на православ'я, коли часто виставлялись на глум святощі душі народної, — в свою чергу і у православних впадала не раз в лайливий тон, що збуджувало ще більше взаємне подразнення, ненависть, озлоблення. Мелетій Смотрицький так характеризував полемічні праці латино-уніятів: „Твори наших противників остільки наповнені брехливими і лайливими словами, що як би їх звідтіль викинути, то залишився б тільки чистий папір” Православні полемісти скорше усвідомили собі ту шкоду, яку приносить такого роду полеміка, де нема об'єктивности, а догматична й історична правда часто стають жертвами для того тільки, щоб більше досадити своєму противникові.

„Між нами, — писав також Мелетій Смотрицький, — дійшло до такої злоби, що ми не можемо один другому кілька слів сказати, щоб не полаялись. Ми, зі свого боку, якщо подібного допустилися, то дуже жалуємо, бо ж знаємо, що кожний і без лайки може доводити свого, і що істина, яка гідна поваги сама по

собі, повинна й доказуватися гідними її словами. Пошли, осподи, обуздання (стримання) язика нашого!" Побачивши, що переконати літературною полемікою в чому-будь своїх противників латино-уніятів не можна, а продовження її, загострюючи відносини, викликає ще більші переслідування, православні після 1610 року навіть припинюють на де-який час полеміку, а українські й білоруські друкарні перестають друкувати полемічні твори. В цьому факті не без підстав вбачають причину й того, що така капітальна проця полемічно-богословська й церковно-історична, як „Палінодія” архимандрита Захарії Копистенського, не була в цьому часі надрукована.

РОЗД. ІХ. ВІДНОВЛЕННЯ РОКУ 1620 ПРАВОСЛАВНОЇ ІЕРАРХІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ. БОРІТЬБА ЗА ЇЇ ЛЕГІТІМІЗАЦІЮ В ПОЛЬСЬКО-ЛИТОВСЬКІЙ ДЕРЖАВІ.

Року 1620 сталася, як вище було сказано, в історії Української Православної Церкви в боротьбі її з унією 1596 р. велика подія — відновлення в ній православної ієрархії. В зв'язку з цією подією настає наступний етап боротьби українського православного народу з унією, який продовжується до наступної визначної події в тій боротьбі — смерті найбільшого ворога Православної Церкви польського короля Сигизмунда III, після чого настає обрання на королівський престіл сина його Володислава II зміна при цьому релігійної політики уряду. Сигизмунд III помер в 1632 р. Отже час від 1620 до 1632 рр. являється далішим етапом, який належить освітлити в житті нашої Церкви під Польщею, король і уряд якої продовжували фаворизувати унію й тиснути православ'є.

1. Українське козацтво як нова сила в обороні Української Православної Церкви. Гетьман Петро Конашевич Сагайдачний.

Відновлення ієрархії в Православній Церкві в Польщі в р. 1620 наступило при близькій участі й під опікою українського козацтва. Українське козацтво було тією новою силою, яка виступила в Польсько-Литовській державі на захист українського народу і його Православної Церкви, як Церкви і віри прадідів. Ця сила широко проявила себе під проводом гетьмана Петра Конашевича Сагайдачного, від початку 20-х років XVII в., але й перед тим, властиво від 1610 р., коли затихає літературна полеміка, безвидяльність якої побачили православні, починала діяти більш реальна супроти насильства сила — козацтво.

Р. 1610 вїт і бургомістри м. Києва, разом з православним духовенством, звертаються до запорозьких козаків за поміччю супроти уніятського ігумена Видубицького монастиря в Києві Антонія Грековича, який, будучи намісником в Києві уніятського митрополита Іпатія Потія, не допускав київських православних свя-

щеників до богослужень в Софійському соборі, аж поки не підпорядкуються Потієві, а його, Грековича, не визнають за „протопопа”. 29 травня 1610 р. гетьман усього запорозького війська Григорій Тискевич прислав до Київського віце-воєводи Холоневського грамоту, в якій просив стримати Грековича, бо козаки „за церкву свою Східню і за віру грецьку готові голови покласти”. Коли ж Грекович і надалі буде перешкоджати „собору в церкві Божій у св. Софії”, то козаки рішили „як пса вбити його”, а того, хто вб'є Грековича, обіцяють лицарським словом захищати до останнього. Рішуча постава козацтва не дала уніятському митрополиту Потієві підчинити собі київське духовенство, яке залишалося вірним православію.

В січні 1614 р. козаки допомогли архимандритові Єлісею Плетенецькому в його боротьбі з наступником Іпатія Потія на уніятській митрополії Велямином Рутським за маєтності Київсько-Печерського монастиря. В своїй скарзі на архимандрита Плетенецького до головного литовського трибуналу Рутський писав, що козаки найбільше допомогли о. Плетенецькому, відбираючи маєтки монастирські, подаровані Сигизмундом уніятським митрополитам.

23 лютого 1618 р. козаки учинили розправу над Антонієм Грековичем, який знов почав тиснути в Києві православне духовенство. Кількох козаків з'явилося „невідомо звідкіль” вночі до Видубицького монастиря, оточили дім, де мешкав ігумен, „спіймали Грековича і, як якого-будь злочинця, схопили, зв'язали й вкинули в полонку на Дніпрі та й втопили”. З приводу цієї свавільної розправи митр. Рутський заніс скаргу до Люблинського трибуналу на київське духовенство і всіх київських міщан, що вони „здавен противляться зверхній владі своїх митрополитів, а особливо бл. пам'яті покійникові отцю Іпатію Потієві, противляться йому, Рутському, похваляючись на його здоров'я й поносячи його безсоромно, непристойно й негідно між своїми і між людьми”, — вони підбурюють „козацьку вольницю” проти нього, священиків його, урядовців і слуг.

Так бачимо, що Київ під опікою козацтва не визнає уніятських митрополитів тоді, як в других частинах Польсько-Литовської держави митр. Рутський нав'язує широко свою владу православним, підтримуваний польською державною владою. В Києві ж засновується в р. 1615 Богоявленське братство з школою при ньому не тільки для дітей шляхти, але й міщанських. І це робиться також при допомозі та під опікою козацтва, бо ж скоро і все запорозьке військо з гетьманом Петром Сагайдачним вписується в члени Київського Богоявленського братства. Так зростала роль й значення українського козацтва в історії боротьби Української Православної Церкви супроти насильницької унії. Київ перший відчув тверду опору в козацтві проти унії, що скріпило протинійні настрої далі і в цілому Київському воевідстві. А на початку 20-х років XVII в. українське козацтво в своїй ролі оборонця

й захисника Православної Церкви виходить поза місцеві межі Київського й взагалі південних воєвідств, а стає в цілій Польсько-Литовській державі свого роду **офіційним представником і захисником православних і Православної Церкви**, голосу якого не міг легковажити польський уряд.

Таке **всеукраїнське** значення козацтва в боротьбі українського народу за свою „грецьку віру” зв'язано найперше з ім'ям **гетьмана Петра Сагайдачного**, який, по своїх заслугах для Української Православної Церкви в тяжку добу унійної акції Польщі й Риму, стоїть поруч з такими оборонцями православ'я, як князь Константин Константинович Острозький († р. 1608). Гетьман Петро Сагайдачний походив з української шляхти Галичини (з-під Самбору), вчився в Острозькій академії. Вступивши до війська Запорозького, виявив себе в походах як славний воєначальник, але і в організації Запоріжжя, будучи обраний в р. 1616 гетьманом, проявив великий талант, а у відношенні до польського уряду був добрим політиком. Козаччина при ньому набірає всенационального в українському народі значення, дбаючи не про свої тільки станові справи. „Петро Сагайдачний, — каже історик, — зрозумів, що віра для народу дорожча других моральних побудок, і тому рішив релігійне питання сполучити з козацькою справою, щоб таким чином витворити з козаків проводирів цілого народу, які б боронили найважливіші його інтереси” (проф. В. Б. Антонович). Отже і в основі тої акції, яка переведена була гетьманом Сагайдачним з українським козацтвом для відновлення в 1620 р. православної ієрархії в Українській Церкві, лежала **певна національно-релігійна ідеологія**.

2. Надзвичайна вага ієрархічного питання в житті Української Церкви.

Як нами вище було вже сказано, від 1610 р. православні українці й білоруси залишились в Польсько-Литовській державі з одним тільки єпископом Єремією Тиссаровським на кафедрі Львівській. Православна Церква до Берестейської унії мала, включаючи й митрополита, вісім єпископів. Очевидно, що при одному єпископові (рівно ж і при двох, як були ще живі єпископ Львівський Гедеон і єпископ Перемиський Михаїл) православні на значних просторах Польсько-Литовської держави позбавлені були **єпископського духовного керівництва** в ці тяжкі часи і керуючих єпархіяльних осередків в **адмініструванні** церковними провінціями. Ще більше того — Церква терпіла великий **недостаток в священниках**, бо ж для висвяти на священника треба було пробиратися до Львова, іншим за яких 400-500 миль, що при тогочасних дорогах і засобах комунікації, з немалими небезпеками в дорозі, було подвигом. За виразом одного сучасника, єпископові Гедеонові (коли був ще і єпископ Перемиський) доводилось стільки мати посвя-

чень, що він м г би „з волосся пострижених ним ставленник в виробляти повстини”.

Полемічні твори та інструкції послам до сейму переповнені скаргами, що — зза браку священників, діти вмирають без хрещення, старі без сповіді і св. причастя, молоді живуть без церковного благословіння; православні, позбавлені релігійної обслуги, розбігаються по різних сектах. Правда, в Польсько-Литовській державі, в маєтках православної шляхти з багатших і знатніших, завжди проживали грецькі архиереї (напр., в Степані на Волині в монастирі — митр. Лука Білгородський 1599-1602, потім там же митр. Пелассонський Єремія 1603-06; в Корецькому монастирі на Волині — сербський єпископ Павел і др.). Але ж положення цих чужоземних ієрархів не було тут, як архиереїв, залегалізованим, заміняти єпископів місцевої церкви вони не могли, а в останніх роках перед 1620 р. уніятські єпископи старались викрити таких єпископів і виселити їх з меж своїх єпархій.

Найбільша небезпека в положенні Церкви з одним єпископом була в тім, одначе, що в разі смерті єпископа Єремії Тиссаровського, польський уряд відразу проголосив би Православну Церкву, як **Церкву без єпископа, неіснуючою в державі**. Цілком усвідомлювали собі це православні, так домагаючись легальною дорогою (петиціями до сейму) відновлення ієрархії. Але добре розуміли вагу ієрархічного питання для майбутньої Православної Церкви в Польщі й латино-уніяти, коли так пильнували, щоб просьба православних про відновлення ієрархії не була уважена. Уніятські старші владики завжди приїздили на сейм, турбуючись, щоб не було переведено якої ухвали, несприятливої для унії. А Мелетій Смотрицький в своєму творі „Оправдання невинности” просто каже, що король ніколи б не погодився відновити православним ієрархію. І тому, коли в 1620 році Єрусалимський патріярх Феофан відновив в Києві вищу ієрархію Української Православної Церкви, то православні сучасники вважали цю велику подію за дійство самого Провидіння Божого, за чудесний дар Св. Духа.

3. Приїзд патріярха Феофана і зносини з ним козацтва. Постава до патріярха польського уряду.

Єрусалимський патріярх Феофан, який раніше, ще в р. 1603, бував в Москві і в Литві, будучи ще архимандритом, тепер прибув в Москву весною 1619 р., маючи підтверджуючу грамоту від патріярхів Олександрійського, Антиохійського і Царгородського про ціль своєї подорожі — збірку пожертв церквам Сходу в їх трудному положенні під турками. Але ще по дорозі в Москву він мав можливість нав'язати ближчі стосунки з запорозькими козаками, коли, з причини війни Польщі з Москвою, був затриманий в Тулі, де знаходилось польське військо, а в його складі й запорожці. В Тулі пробув він більше року. Без сумніву, що вже тут він дізнався, правдоподібно від самого гетьмана запорозьких

козаків Сагайдачного, про стан Православної Церкви в Польсько-Литовській державі та обіцяв помощи біді православних в часі повороту свого з Москви додому.

Про ознайомлення з положенням Церкви в Польщі і про намір допомогти Церкві свідчить грамота Царгородського патріярха Тимофея, якою давалось патріярхові Феофанові повновласть „справувати всі архиерейські справи в підчинених Царгородському патріярхові епархіях” в Польщі. Датована ця грамота (її надрукував в мовах грецькій і польській Мелетій Смотрицький в „Оправданні невинности”) 1 квітня 1618 року, себто коли патріярх Феофан знаходився в Тулі; значить, він звернувся до Царгороду з просьбою вислати йому таку грамоту, маючи вже намір довершити архиерейські чинності в Київській митрополії, яка знаходилась в юрисдикції Царгороду.

Коли патріярх Феофан від'їхав з Москви на Україну, то козакі знали про час його приїзду і тому зустріли його в пограничному старому місті Путивлі, звідкіля він, в супроводі козаків, які, за виразом Густинського літопису, „оточили його сторожею, аки бджоли матицю свою”, направився до Києва, в якому й зостановився в будинку Богоявленського братства на Подолі. Король Сигизмунд III і польський уряд знали про його прибуття, бо ж він і не ховався перед ними і відразу звернувся до коронного канцлера і гетьмана Станислава Жолкевського з просьбою, аби король дозволив йому вільний перїїзд через Польсько-Литовську державу.

З боку короля і польського уряду бачимо подвійну політику у відношенні до патріярха Феофана і його перебування в їхній державі. Назовні видаються універсали (5 травня 1620 р. Жолкевським, 30 липня 1620 р. самим королем) до місцевої влади й людности Волині, Поділля й України про прибуття високого гостя зі Сходу, Єрусалимського патріярха, з наказом скрізь в дорозі виявляти до нього гідні його сану й становища почесті й пошану, а тайно коронний гетьман Жолкевський пише Київському воєводі Фомі Замойському (23 червня 1620 р.): „Довге перебування цього патріярха в Києві не може не бути підозрілим. Він ні на що інше, тільки для інтриги був посланий з Царгороду до Москви, аби підбурювати Москву проти Корони (Польщі). І їхав він не тим шляхом, як інші патріярхи їздили... Недаремно король отримав від когось попередження щодо нього. Не належало б патріярха пропускати вільно, а як він висловив бажання побувати у Львові, то це був би добрий випадок його затримати, коли б в ці краї приїхав. Я дав Почановському (комірник, делегований урядом супроводжувати патріярха) достатні інструкції, щоб обходження з патріярхом було ввічливе, аби ніхто не догадався, що таємно про нього ми думаємо. Боюсь, якби козаки, згідно з універсалом Сагайдачного, не перепроводили патріярха до Терехтимирова, де було б тяжко його затримати. У кожному разі, необхідно мати

нагляд над всім цим, щоб не виникло яких великих непорозумінь і заворушень серед козаків”.

Звідсіля видно, що польській уряд, маючи політичні підозріння щодо особи патріярха Феофана, був не від того, щоб і арештувати його де в безпечному для себе місці, але змушений був ховатися з цим, щоб не роздратувати козаків, які теж чули небезпеку, бо недаром Сагайдачний видав універсал про перевезення патріярха до Терехтимирова, в якому патріярх був би під охороною козацтва. Козаки ж в цей час дуже були потрібні Польщі з огляду на загрозу війни з турками з тої причини, що Сигизмунд III допомагав імператору Фердинанду II в 30-літній війні останнього з протестантами та їх союзниками. Отже й Сигизмунд III, відповідаючи на прохання патріярха, назвав його в листі (1 серпня 1620 р.) „преподобним і люб'язним у Христі отцем” та висловив певність, що приїзд його до Польщі „не має іншої цілі, як спокійне й скромне виконання намірів, скерованих до миру й спокою в Польсько-Литовській державі”.

4. Організаційні заходи до відновлення в 1620 р. православної ієрархії.

До Києва, на день храмового свята Київ-Печерського монастиря Успіння Божої Матері (15/28 серпня), завжди перебувала, по церковно-релігійній традиції, сила народу. Але цього 1620 року вістка про присутність на святі в монастирі самого патріярха з Святої Землі, з Єрусалиму, ще збільшила прощу до Києва на день 28 серпня не тільки з Київської землі, але й з інших областей Польсько-Литовської Держави. Не улягає сумніву, що були на цей раз в Києві богомольці-прочани, делеговані з певними уповноваженнями від братств, монастирів, православних громад. Уняті в тім часі казали, що Віленське братство і само послало делегатів до патріярха і других підбурювало це зробити скрізь по „Білій, Чорній, Червоній Русі”. Мелетій Смотрицький свідчить про себе, що він з Вільни до патріярха „посланий був”. Сам патріярх Феофан в грамоті до народу про відновлення православної ієрархії свідчив, що сталося це „за мирним і загальним і одностунним обранням та волею всієї капітули митрополії Київської і Галицької і всіх інших побожних і шляхотних мужів, які прийшли на той час до нас (патріярха) з монастирів Київських та були прислані також з інших повітів і міст Корони Польської і Великого Князівства Литовського і Руського”. Очевидно, що події ці не виникли самі собою, а проходили організовано.

„Протестація” Іова Борецького (внесена 15 травня 1621 р. в Київські гродські книги) оповідає про нараду, яка в церковно-релігійних справах відбулась в Києві ще перед днем 28 серпня 1620 р. На цій нараді православні переконались в тім, що патріярх Феофан має грамоту за підписом Царгородського патріярха Тимофея і кількох митрополитів, якою надано йому право на-

гляду і направлення недотач в церковному житті всіх областей в юрисдикції Царгородського патріарха; що крім того, при ньому знаходиться, як екзарх Царгородського патріарха, архимандрит Великої Церкви (в Царгороді) Арсеній. А тому на нараді було рішено „просити патріарха Феофана, що прибув в наші краї в такий потрібний час Божим призволенням, аби поповнив недотачок духовних в нашої Церкви, що він міг зробити **цілком канонічно**, по силі грамоти у нього Отця нашого патріарха Константинопольського і присутности його екзарха, маючи до того ж приречення короля нашого, дане на сеймі 1607 року і підтверджене на минулому славному сеймі 1618 року та внесене в конституцію, котрим нам, згідно з правами і вольностями нашими, дозволено мати митрополита і єпископів, що знаходяться під звичайною для нашої Церкви владою Константинопольського патріарха, і обіцяно вернути їм усі маєтки, приналежні цим достоїнствам”.

Далі „Протестація” митрополита Іова Борецького вказує мотиви, якими було викликано на нараді це рішення. „Вже більше 25 років ми просимо й благаємо на сеймиках і сеймах, щоб нашої Церкві дарована була належна їй свобода і вольність та щоб привернено було катедри духовних наших старших, але замість цього бачимо права наші і вольності порушеними і знищеними, та чим далі, тим більше вороги нас тиснуть, — тому-то, раді чи не раді, але повинні були прийти до такого рішення, зважаючи на страшні заповіді Божі і дбаючи найвище за все про спасіння душ наших. Вважали ми це за надхнення Духа Святого, і коли б хто посмів тоді противитись цьому святому ділу, то це було б пневматомахією, тобто духовоборством, який гріх не буває прощений, якщо не спокутувати його великою епітимією”.

Після цієї наради православні українці звернулись до патріарха Феофана, просячи висвятити їм митрополита і єпископів. Святіший патріарх, як каже Густинський літопис, спочатку відмовив того, бо „боявся короля і ляхів”. Були й посеред самих українців люди, що не радили патріархові переводити ієрархічних свячень. Але в цей момент виступили запорозькі козаки і сказали патріархові: „Не будеш патріархом, не будеш добрим пастирем, не будеш намісником Христа і апостолів, якщо не посвятиш народів митрополита і єпископів, коли знайшов нас гнаними і без пастирів, і ми навіть боїмося, щоб за цей спротив не вбив тебе по дорозі який-будь звір”. При цьому козаки обіцяли патріархові повну недоторканість і захист. „Святійшого патріарха взяло на рамена й опіку свою благочестиве військо”, каже Густинський літопис.

Що патріарх Феофан вагався, одначе, недовго, — видно це з того, що вже 13 серпня 1620 року він звернувся до православних з грамотою, в якій закликавав їх „твердо триматися православної віри, мужньо переносити всі переслідування та **вибрати**

собі єпископів, не боячись наслідків цього з боку польського уряду, як колись і батьки Мойсея не побоялися наказів фараона", а також і „свв. апостоли не злякалися синагоги жидівської та суворих пілатів і іродів”...

Не маємо стислих відомостей про вибори кандидатів на митрополичу і єпископські катедри. Місцем елекційного собору, на якому обрано було на митрополичу Київську катедру ігумена Золотоверхого Михайлівського монастиря в Києві Іова Борецького, напевно був Київський Братський Богоявленський монастир, в якому, під охороною козаків Сагайдачного, перебував патріарх Феофан. Обрання кандидатів на архиєрейські катедри по єпархіях відбулося, як думають, на сеймиках; це видно з грамоти патріярха Феофана до Перемиської єпархії з закликом обрати і прислати кандидата на Перемиську катедру (С Голубев. Матеріали для історії Западно-Русской Церкви. „Труди Київ. Дух. Акад.” 1878 р.).

5. Висвячення українських православних єпископів, собор під проводом патріярха Феофана. Від'їзд патріярха.

Коли саме були обрані кандидати на катедри для Української Православної Церкви і коли довершені були хиротонії єпископські, — це питання в історичній науці не має однозгідности, а саме з тої причини, що історичні джерела розходяться між собою, як, головним чином, полемічний твір Мелетія Смотрицького „*Werifikatia niewinności*” і літописи Густинського монастиря. Але, не надаючи значення точним хронологічним датам усіх висвячень, між якими датами розходження в три-чотири місяці, а самій історичній події відновлення ієрархії на чолі з митрополитом на Київській катедрі, можемо цілком поділити твердження тих істориків, які признають, що всі єпископські висвячення відбулись в р. 1620 і не пізніше кінця вересня цього року. Оперті ці твердження на грамоті патріярха Феофана, яка сповіщала православній людності Польсько-Литовської держави про відновлення в Київській митрополії православної ієрархії.

Грамота патріярха Феофана, видана в Києві і датована роком 1620, індиката 3, двічі називає архиєреїв, які брали участь у хиротонії єпископів, і двічі ж самих висвячених єпископів. Хиротонії були довершені — патріярхом Єрусалимським Феофаном, митрополитом Софійським Неофітом і єпископом Страгонським Авраамієм. А висвячені були: ігумен Михайлівського монастиря в Києві Іов Борецький на катедру митрополита Київського і Галицького; ієромонах Мелетій Смотрицький на архиєпископію Полоцьку й єпископії Вітебську і Мстиславську; ігумен Межигорського монастиря св. Спаса Ісайя (Колинський) на катедру єпископії Перемиської й Самборської; архимандрит Терехтемирівського монастиря Єзекиїл-Йосиф Курцевич на катедру єпископії Володимирської й Берестейської; ігумен Черчицького (під Луцьком) монастиря Ісаак (Борискович) на катедру єпископії Луцької й Ост-

розької; чесний і преподобний муж Паїсій (Іполитович) на кафедрі єпископії Холмської й Більської. Таким чином висвячено було шість єпископів, при чому належить додати, що на кафедрі Володимирську й Берестейську обрано було архимандрита Віленського Св. Духового монастиря Леонтія Карповича, але він помер в половині вересня 1620 р., і тоді прийшла кандидатура архимандрита Єзекиїла-Йосифа Курцевича.

Де і при яких обставинах довершені були хиротонії єпископів патріархом Феофаном, на це питання рівно ж різняться відповіді істориків. Одні кажуть про врочисті хиротонії, при множестві народу, в Києво-Печерському монастирі; другі – про висвячення єпископів в церкві Київського Богоявленського братства на Подолі, при закритих вікнах і дверях, в співслуженні тільки названих вище митрополита Неофіта Софійського та єпископа Авраамія Страгонського, а співав один тільки патріярший співець Гавриїл. Це оповідання про таємне висвячення (у митрополита Макарія, проф. Жуковича, проф. Голубева і др.) цілком відповідає тодішнім обставинам в положенні православ'я в Польщі і підтверджується свідоцтвом сучасника Касіяна Саковича (відступника від православ'я), який в одній зі своїх праць каже: „Коли патріярх Єрусалимський Феофан висвячував вночі в Братській церкві козацьких єпископів і псевдомитрополита Борецького, то скорше шептану, ніж читану літургію правив, бо ж вони були б раді, щоб не тільки чоловік, але й муха не чула цієї літургії, для чого вікна не тільки фіранками, але й килимами позакривали” („Еранorthosis”). Православний автор чи автори „Лігоса” („Камінь”) теж підтверджує це, коли в полеміці з Саковичем не відкидає тих обставин, а тільки по-своєму вияснює їх. „Вікна були закриті для того, щоб люди, побачивши світло, не товпилися до церкви, а тихо співав один патріярший співець чернець Гавриїл тому, що такий звичай у греків”.

Після висвячення єпископів патріярх Феофан відбув у Києві собор, в складі якого були всі присутні тоді в Києві православні ієрархи (крім самого патріярха, митр. Неофіт, єпископ Авраамій і всі новопоставлені українські ієрархи), архимандрити, ігумени, ієромонахи і священники. Після собору була видана патріярхом Феофаном вище згадана грамота до православних Польсько-Литовської держави про відновлення для них церковної ієрархії. З огляду на тяжкі часи, які переживала Православна Церква в тій державі, патріярх Феофан, посиляючись на уповноваження, дані йому „братом і сопастирем святійшим архієпископом Константинопольським Кир Тимофеем”, надав нововисвяченій ієрархії Української Церкви особливі права в цій грамоті: „Коли б відійшов від цього світу рукоположений нами для вас митрополит, а новообраному на митрополію вашу, які вибори звичайно в Києві бувають, трудно було б дістатися чи посольство прислати до Константинопольського Вселенського патріярха, тоді на достоїнство

митрополита владою Духа Святого, нехай буде від вс х вас, єпископів, поставлений. А коли перестануть вже бути ті перешкоди до подорожі, тоді вибраний і вже поставлений митрополит, на підтвердження свого митрополичого достоїнства, повинен сам прибути, або посольство прислати до Константинопольського патріярха.”

Впорядкувавши таким чином справи Православної Церкви на Україні й Білорусі, патріярх Єрусалимський Феофан відбув в жовтні 1620 р. до Палестини. Але по дорозі одержана була вістка (в Білій Церкві) про погром в Молдавії польського війська (Цецорська катастрофа), що робило небезпечною дальшу подорож на південь. Тому козаки перепроводили патріярха до козацького Терехтемирова, де він міг бути в безпеці і від поляків. На Різдвяних святах 1620-21 р. патріярх Феофан був в Києві, а 7 січня 1621 р. знову прибув до Терехтемирова, звідкіля від'їхав через Білу Церкву й Бушу до Молдавії. Ця подорож мала надзвичайно урочистий характер. Більше 3-х тисяч запорозьких козаків, на чолі з Петром Конашевичем Сагайдачним (він був тоді полковником, а гетьманом Яків Бородавка), висвячені патріярхом ієрархи і сила народу супроводили патріярха до Буші. В Буші відбулось надзвичайно зворушливе прощання українського народу з патріярхом-добродієм Української Православної Церкви. Як оповідає Густинський літопис, патріярх своїм прощанням „дуже тяжкого ляменту й плачу серця всіх наповнив, як колись Христос учеників Своїх при Свому вознесінні на небо, так і тут великої було жалості”. Ставши на піднесенні посеред міської площі, патріярх Феофан усіх благословив та через перекладача повчав народ „триматися правдивої віри, покори й любови, з терпінням переносити скорботи й переслідування”...

6. Національно-історичне значення відновлення православної ієрархії в житті українського народу.

Як вже вище було нами сказано, відновлення патріярхом Феофаном ієрархії в Українській Православній Церкві мало величезне значення в житті українського народу. Як стверджують історики, відновлення православної ієрархії вдарило по справі асиміляції українського православного народу з польським, католицьким. Як би не був простий народ сильно відданий вірі своїх батьків, а врешті-решт під тиском життєвих обставин і силою всеминаючого часу забув би „старожитну” віру, ступнево латинизуючись, спольшився б. Відновлення ієрархії надхнуло народ для дальшої боротьби з польськими замірами. В народі пішли чутки, що з відновленням православної ієрархії уніятські єпископи зовсім позбавлені своїх катедр, що уніятському митрополитові дані „бенєфіції” в Римській церкві, а решту уніятських єпископів „відпущено на всі чотири сторони з порожніми руками”. Почалось масове повернення з унії на православ'є, так що латино-уніяти для

затримання пасти, яка розбігалась від них, починають ширити фальшовані грамоти про відречення митрополита Іова Борецького і архієпископа Мелетія Смотрицького.

Найбільше значення мав той історичний факт, що з відновленням православної ієрархії, довершеним активною участю в цій національно-церковній події запорізького козацтва, інтереси Української Православної Церкви в Польсько-Литовській державі, як національно-релігійні й культурні інтереси українського народу, стали під охороною українського козацтва, головного борця за українську національну ідею в XVII в., коли в українській родовитій шляхті, з процесом спольщення її, народ біля половини XVII в. майже зовсім втрачає своїх захисників. Українське міщанство й духовенство, за словами історика, тепер «відчули за собою підпору мілітарної сили і могли далеко сміливіше й енергійніше проводити свої плани, що збільшило їх активність. З другого боку, коззачина вийшла поза тісне коло своїх станових інтересів і в свою програму включила загально-національні справи — оборону Церкви і культури. Нововисвячені владики в своєму маніфесті з 1621 р. привітали Запорізьке Військо словами найвищого призначення, називаючи козаків наступниками давнього князівського лицарства: „Це ж бо те племя славного народу руського, з насіння Яфетового, що воювало грецьке царство Чорним морем і суходолом. Це ж вони за Володимира, монарха руського, воювали Грецію, Македонію, Ілірик. Це ж їх предки разом з Володимиром хрестились, віру християнську від Константинопольської церкви приймали“. Це зв'язання Запорізького Війська з традиціями князівської епохи, з „старою Руссю“, незвичайно підняло авторитет Запоріжжя і дало йому провідне місце в національному житті» (Іван Холмський. Історія України. Вид. НТШ. 1949, ст. 189).

7. Справа Православної Церкви і нововисвяченої ієрархії на сеймі 1620 року.

Вістка про православні вищі хиротонії у Києві швидко поширилась скрізь в Польсько-Литовській державі. Слід було очікувати, як zareагують на цю подію король і уряд польський. На 3 листопада 1620 р. зібрався звичайний сейм, для якого, з огляду на навалу татар і Цецорську поразку, найпершою турботою була справа охорони південних границь держави. Але ж питання охорони держави від татар і турків тісно було сполучене з питанням „заспокоєння релігії грецької“, бо ж її боронило тепер військом запорізьке, так потрібне Польщі в обороні її від татар і турків. Отже на сеймі 1620 р. голосною стала справа переслідування православія, борці за права якого мали тепер духовну опору і в загальному піднесенні посеред православних мас, подією відродження православної ієрархії викликанім.

Посли литовські, земські Київського воєвідства, а найбільше волинські, виступали з просьбами і домаганнями привернути пра-

ва Православній Церкві в державі, узалежнюючи від полагодження цього справу оборони держави. На цьому ж сеймі 1620 р. виголосив, в присутності самого Сигизмунда III, знамениту свою промову про утиски православних в Польщі **волинський посол Лаврентій Древинський**. В промові Древинський підкреслив на вступі, що для зовнішньої оборони держави треба мати найперше мир у внутрішньому житті держави, а для того треба заперестати гнати, переслідувати, чинити несправедливості православному народові. Він наводив ряд фактів. „Почнімо Краківським воевідством. Вже по більших містах знаходимо замкнені церкви, знищене церковне майно, по монастирях нема ченців, а худоба заганяється. Такі ж безчинства робляться і у Великому Князівстві Литовським. У Могилеві та Орші церкви позапечатувано, священиків розігнано. У Пінську Ліщинський монастир обернено на шинок. Тому діти неохрещеними вмирають; тіла покійників, немов падло, виносяться за місто без похорону. Люди живуть без церковного вінчання, вмирають без Сповіді і св. Причастя. Чи ж це не глум проти Бога? ... А у Вільні? Чи ж не утиски, ніколи не чувані, там діються? Коли православні хотять пронести свого покійника крізь замкову браму, якою жида й татари можуть вільно проходити, то брама замикається, і вони змушені мерця свого виносити тою брамою, через яку вивозиться всяке сміття. Ченців, які не переходять на унію, грабують у Новогрудку та по інших містах, б'ють серед білого дня, кидають до в'язниці ... Словом, український народ вже довго терпить нечувану кривду як в Короні, так і у Великому Князівстві Литовському". Таке страшне положення Православної Церкви Древинський в промові пояснює тим, що король призначав на вищі ієрархічні становища особи, „породи" яких не знає, а головне, що ці особи „не від правильного пастиря висвячення приймають". На закінчення своєї промови посол Древинський просив короля, милосердя ради Божого, змилосердитись над утискуваними православними, повернути їм давні права і вольності, бо „вже двадцять літ на кожному сеймику, сеймі, головному з'їзді гіркими слізьми молимо, а випросити не можемо", повернути церковні маєтки, як не відразу, то по волі, після смерті митрополита і владик-уніятів. „Якщо ж грецька релігія не буде заспокоєна, і рани Православної Церкви і на цім сеймі не будуть вилікувані, то православні змушені будуть скрикнути разом з пророком: суди мене, Боже, і розсуди мою!"

Посли-католики, особливо ж католицьке духовенство, промову Древинського зустріли вороже, перешкоджали говорити, не вважаючи на те, що Древинський, як і інші послы на цьому сеймі, не порушували, як бачимо, гострої справи дня — легалізації в державі відновленої православної ієрархії. В пояснення, чому не порушували, історики вказують на короткий час поміж висвяченням ієрархії і сеймом 1620 р., з якої причини справа ієрархії

не могла бути включена в інструкції послам на сеймиках, — ще ж більше — на лояльність українсько-білоруської шляхти, яка, стоячи на легальному ґрунті, не вважала можливим говорити про нових ієрархів, які були висвячені під охороною козацтва, без згоди короля.

Але справу легалізації нововисвяченої ієрархії порушило на сеймі 1620 року Віленське православне братство. Представники його прибули до Варшави і подали посольській ізбі послання від братства; маршалок сейму розпорядився оголосити це послання на засіданні всіх земських послів. В посланні братства говорилося, що ще р. 1607 король обіцяв роздавати церковні становища і зв'язані з ними бенефіції в Православній Церкві людям „чисто грецької віри”. В надії на ці приречення, православні скористали з перебування на території держави Єрусалимського патріарха та з участю його вибрали достойних на ієрархічні становища кандидатів, яких патріарх і висвятив. Тепер вони **презентують**, тобто представляють на урядове затвердження висвячених єпископів і просять про наділення їх церковними бенефіціями, приналежними до їх становищ. В посланні названо ієрархічні особи з означенням катедр, на яку кожного з них було висвячено.

Крім делегатів Віленського православного братства, яке, можна думати, уповноважене було ще з Києва довести до відома короля і уряду про відновлення православної ієрархії, прибули на сейм 1620 р. б. запорізький гетьман Петро Сагайдачний і новопоставлений єпископ Володимирський Йосиф Курцевич. Сагайдачний обіцяв підтримку козаків у війні Польщі з турками тільки під умовою задоволення просьби православних про затвердження новопоставленої ієрархії.

Католики зовсім не схильні були задовольнити просьбу про призначення „козацької” православної ієрархії, але ж скрутні обставини, в яких знайшлася тоді Польща, диктували їм не відкидати відразу просьби православних, а зволікати з ясною відповіддю на неї, єзуїтськими засобами використовуючи прагнення православних улегалізувати здобуту ієрархію. Тому на сеймі 1620 р. приймається постанова: „Заспокоючи грецьку релігію, відновлюємо конституцію 1607 року і на майбутнє будемо пристосовуватися до неї при роздачі церковних бенефіцій”. Ця в загальних виразах обіцянка подає надію православним, що й нова ієрархія дістане від короля бенефіції на церковні становища і церковні маєтки.

Одночасно Сигизмунд III пише листа (10 листопада 1620 р.) до патріарха Феофана, аби патріарх вплинув на козаків, щоб виступали проти ворогів християнської віри — турків. І патріарх, в наслідок цього королівського листа, звертається 7 січня 1621 р. з грамотою до запорізького війська, в якій закликає захищати батьківщину та каже: „За цю прислугу королю ви дістанете й те, що відновлену мною в Церкві вашій вищу ієрархію, — розуміє-

мо митрополита і єпископів, — король своїми привілеями затвердить і скріпить”. Писав патріярхові Феофану листа і Краківський католицький біскуп Мартин Шишковський, який теж просив патріярха, з огляду на те, що „Його Експеленція має великий вплив на українських козаків, наставити їх до того, щоб в цей тяжкий для Речіпосполитої і всього християнського світу час вони охоче стали на службу королю, захищаючи цілість своєї віри й батьківщини”.

8. Засоби уніятів в боротьбі проти новопоставленої української православної ієрархії. Смерть оборонця православія гетьмана Петра Сагайдачного.

В той самий час, як король Сигизмунд III і католицький біскуп Шишковський просили патріярха Феофана вплинути на українських козаків, щоб ті боронили Польщу від ворогів християнства — турків, уніятський митрополит Йосиф Велямин Рутський, з роду москвин, ширив чутки, що патріярх Феофан є зрадник і турецький шпигун. Мелетій Смотрицький писав, що на сеймі 1620 року „жодного з земських послів не знайшлося такого, який би проти цього святого мужа (патріярха Феофана) сказав хоч одне таке слово, які про нього оцей безчесний лжець (Велямин Рутський) поширив по всій Короні і Великому Князівстві Литовському” („*Werificatia niewinności*”). Акція уніятського митрополита Рутського дала підстави для універсалів Сигизмунда III, в яких король, скориставши вже з впливів патріярха Феофана посеред козацтва, тепер наказував хапати архиєреїв, висвячених Феофаном, як підозрілих людей, і садовити їх до в'язниць. У Вільні ж, з наказу короля, мали перевести суворе дослідження, хто допмагав поставленому патріярхом в архієпископа Полоцького Мелетію Смотрицькому в признанні його архіпастирської влади народом. Одночасно виключено було з Віленського магістрату православних його членів та застосовані репресії до міщан православних м. Вільні і других міст Польщі й Литви.

Така уніятська акція викликала „Протестацію” Київського і Галицького митрополита Іова Борецького, внесену ним 15 травня 1621 року до Київських гродських книг; „Протестація” представлена була від імени самого митрополита, всіх єпископів, висвячених патріярхом Феофаном, духовенства митрополії і від „усього великого і славного роду руського в Короні Польській і Великім Князівстві Литовським, що ніколи не відступав від свого архиєписаря, Святійшого Константинопольського патріярха, і не заключав унії з римською церквою”.

„Протестація” була подана супроти уніятського митрополита Рутського і підчинених йому єпископів, які, „віднавши від верховних архиєписарів українського народу — царгородських патріярхів, не перестають видавати себе перед королем за ніби справжніх і законних владик українського народу”. В цій „Протеста-

ції" митрополит Іов обвинувачує Рутського і других владик-уніятів, що вони в неправдивому світлі виставили перед королем справу висвяти православної ієрархії, отримавши завдяки тому з королівської канцелярії універсал, „противний християнській любові, закону, конституціям і наданим українському народу жалованним грамотам”, — універсал „образливий” про те, щоб рукоположених Єрусалимським патріархом ієрархів хапали, ловили й карали. Навівши цілий ряд фактів насильств, для повного переліку яких „не вистарчило б паперу, щоб описати усі ті переслідування”, митрополит Іов урочисто свідчить і протестує проти „обманних” способів одержання з королівської канцелярії універсалів уніятськими владиками і взагалі проти беззаконних дій уніятів. Коли б зза таких дій український народ прийшов в яке „замітання”, то вина за це все упаде на уніятську церковну владу, що переводить насильства над свободою віри православних. На закінчення „Протестації” митрополит Іов заявляє, що він „буде судом відатися з уніятськими владиками”.

На сеймі 1621 р., що його скликав король з причини великої небезпеки з боку турків, православні обмежились тільки подачею твору архієпископа Мелетія Смотрицького „*Verificatio niewinności*”. Твір цей мав метою відкинути й спростувати всі ті наклепи й неправди, які вигадували й ширили уніяти на шкоду православним.

В той час українське козацтво, все ще не втрачаючи надії на легалізацію королем нової православної ієрархії, вкрило себе славою в час походу р. 1621 султана Османа на Польщу, коли **в бою під Хотиним урятувало Польщу** від розгрому й спустошень турками та сприяло заключенню перемир'я між Польщею й Турками. В бою під Хотиним був тяжко раниений сам Петро Конашевич Сагайдачний, що знову був гетьманом Запорізького війська. Перед цим походом козаків проти турків Сагайдачний, з доручення козацької військової ради (в Сухій Діброві), вів переговори з польським урядом про признание православної ієрархії і подав укладену ним петицію королеві, яку Литовський канцлер Лев Сапіга назвав „найдорогоціннішим твором”. Король усно запевнив, що вволить просьбу козацтва про ієрархію. Гетьман Сагайдачний „з великим задоволенням” від'їхав з Варшави просто на фронт боїв з турками.

Великий цей борець за свободу й права Української Православної Церкви так і помер, 10 квітня 1622 року, від ран, віднесених ним в бою під Хотиним, не дочекавшись призначення державною владою православної ієрархії, відновленої для Української Церкви патріархом Феофаном. В передсмертному своєму листі до короля Сигизмунда III гетьман Сагайдачний просив короля, аби „унія, за милостивим його Найяснішої Величності дозволом тепер з Русі через Святійшого Феофана Єрусалимського знесена, вперед в тій же Русі не відновлялась і своїх ріг не підіймала”.

Шляхетний гетьман вірив в королівські приречення та вважав, як видно, одну обіцянку короля визнати новоутворену православну ієрархію за знесення, ліквідацію в Польсько-Литовській державі самої унії. Поховано було гетьмана Петра Конашевича Сагайдачного при братській церкві Київського Богоявленського Братства.

9. Енергійна боротьба за легалізацію православного єпископату на сеймі 1623 року.

Особливо енергійно й широко була поставлена справа легалізації українського православного єпископату на сеймі, скликанім королем на 24 січня 1623 року. Митрополит Іов Борецький, в формі прохання до короля, представив на цей сейм від імені всієї православної ієрархії книгу „Justificatia niewinności”, написану архієпископом Мелетієм Смотрицьким. В ній доводяться історичні права й привілеї українського народу на свободу релігії та підкреслюється, що й сам Сигизмунд III давав присягу під час коронації, що буде шанувати всі права і вольності українського народу, між якими завжди було й право мати свою ієрархію в юрисдикції Царгородського патріарха. Для членів Сената, який був звичайно посередником між королем і посольською ізбою, видана була перед цим же сеймом 1623 року „Supplicatia” від мешканців Корони і Великого Князівства Литовського, людей шляхетського роду, старожитної грецької релігії. Твір цей також був пера Мелетія Смотрицького.

„Supplicatia” містить в собі великі матеріали, які ілюструють безправ'я і утиски Православної Церкви в Польщі. „Вже 28 років, — говориться там, — ми доповідаємо й представляємо кожному сеймові великі несправедливості й переслідування, що робляться нам від наших апостатів-митрополита й владик, журимось, плачемо й просимо, щоб, за спільним вашим заступництвом перед його милістю королем, паном нашим, український народ був визволений від цього знущання, але й по цей день ми нічого не одержали”. . . . Наводяться далі порушення владою, коли вона так опікується унією, давніх прав православної людности, особливо ж акту Люблинської унії 1569 року, і кінчається проханням викинути „кістку незгоди” — унію, яка „замість єднання і єдності викликає тільки сварню, чвари і ненависть”, та переконати короля сповнити на цьому сеймі всі приречення, які він дав раніше православним.

Шляхта по окремих воевідствах теж включає на сеймиках до інструкцій послам на сейм 1623 р. домагання заспокоїти врешті людей „грецької релігії” та внести привілеї про це до збірки законів. Запорізькі козаки делегують на сейм 1623 р. своє посольство та в інструкцію з 14 пунктів вставляють і вимоги церковно-релігійного характеру. В свідомості своїх недавніх великих заслуг перед державою, козаки сміливо ставлять домагання про усунення уніятських владик та про признання відновленої православної

ієрархії з поверненням Православній Церкві церков і монастирів, а також домагання про затвердження урядом Київського Богоявленського Братства і школи при ньому.

Уніяти з тривогою очікували сейму 1623 року, знаючи про широку активну підготовку до нього православних. Рим, з донесень своїх нунцій в Польщі, також добре був обізнаний з положенням унії та з відношенням до неї українського козацтва. Для підтримки унії призначено було Римом в кінці 1622 року нового нунція до Варшави Ланцелоті. В інструкції, даній йому, вказувалось, що справа з українськими „схизматиками” тяжка й небезпечна, бо ж уніятські єпископи і священники зараз майже безпастви й у великому страху, як би не повиганяли їх з катедр і не повідбирали від них церков. Сам папа Григорій XV підбадьорював тоді своїми посланнями уніятського митрополита Рутського.

На сеймі 1623 р., і по мимо питання „заспокоєння грецької релігії”, була сильна опозиція супроти Сигизмунда III з боку самих поляків, незадоволених турботами короля більше про династичні інтереси, ніж про національні польські. Отже опозиція уклала ряд „екзорбітанцій” (інтерпеляцій в справі порушення прав шляхти), до яких було включенно й питання: „Чому, супроти конституцій 1607 і 1620 рр. про релігію грецьку, робляться порушення прав людей грецької релігії?”

У відповідь на це запитання король заперечив які-будь порушення названих конституцій, бо ж насильно тягнути кого до унії король не наказує, а в подаванні становищ і маєтків церковних дотримує цих конституцій: бенефіції даються особам релігії грецької шляхетського стану. Так відповідаючи, Сигизмунд III, як не раз і раніше, під особами грецької релігії розумів уніятів (грецького обряду), як до уніятів відносив і самі конституції 1607 і 1620 рр. Тлумачучи так по-єзуїтському сеймові конституції, король в дальшому змісті своєї відповіді переходить в наступ проти православних та грає на національних, патріотичних і станових почуттях польської шляхти. Він каже, що якраз „супроти давніх законів і звичаїв, легковажні люди **плебейського походження** Борецький і Смотрицький з другими насмілились, без призначення й без відома королівської милости, прийняти висвячення на митрополію і владичтва, при живих митрополиті й владиках, від **підозрілого чоловіка-чужинця**, підданого турецького султана, який чоловік тут, у володіннях його королівської світлости, не мав жодної юрисдикції, і на те, видно, був посланий, щоб в час турецької війни збунтувати підданих його королівської милости... У володіннях же його королівської милости ніхто інший не може бути архієпископом, єпископом, митрополитом і владикою, як тільки той, кого його королівська світлість благозволить призначити і подати”...

Так було ясно, що король не має заміру задовольнити просьби й домагання православних. Коли ж така його відповідь тепер

цілком суперечила обіцянкам, даним Сагайдачному й козакам перед Хотинським боем з турками, то щоб ослабити прикре вражіння від недотримання королем слова, Сигизмунд III запропонував „людям грецької релігії” — православним і уніятам — відбути спільне зібрання, час і місце якого мали б визначити духовні особи сторін. На цьому соборі, „без більшого натовпу світських людей, які до цієї справи мають менше відношення”, в присутності призначених комісарів королівських, сторони обговорили б питання взаємного тривалого примирення. Православні, цілком свідомі недоречності такого спільного собору, відмовились від нього. Тоді призначена була окрема комісія з сенаторів і земських послів, на чолі з католицьким архієпископом Лаврентієм Гембицьким, до якої було запрошено і митрополита Борецького та архієпископа Мелетія Смотрицького. Комісія мала розглянути домагання і скарги православних. Архієпископ Гембицький знову запропонував було на засіданні комісії спільний православно-уніятський собор, але православні від такого собору відмовились. Домагання й скарги православних залишилися без задоволення.

Так широкі надії, що їх покладали на сейм 1623 року православні, не оправдалися. Врешті була принята сеймом трафаретна конституція: „Заспокоєння роз'єднаних в грецькій релігії людей, з огляду на невідкладні справи Речіпосполитої, відкладаємо до будучого сейму, а нині заховуємо спокій з обох сторін, як для духовних, так і для світських людей усякого звання і положення”. До цієї конституції-загальника більш цінним був додаток, прийнятий сеймом після настирливого домагання православних. Згідно з цим додатком, касувались судові процеси, розпочаті урядом і уніятами, проти відновленої православної ієрархії та її прихильників. Посередньо цим касувались і королівські універсали з року 1621, в яких православні і ієрархи запідозрювались в державній зраді та казано було їх хапати.

10. Розходження між законодавством і практикою життя. Вбивство уніятського архієпископа Йосафата Кунцевича. Вірність Сигизмунда III унії до кінця.

Однак і з цим сеймовим додатком 1623 р. сталося так, як не раз доводилось вже стверджувати в історії відносин до Православної Церкви і православних в Польщі, — це розходження між законодавством і практикою життя. „Уніяти, — каже історик, — і чути не хотіли про припинення всякого роду процесів, декретів, банницій, секвестрів, відрочень, що виникли з тої й другої сторони зза розходження в релігії; вони, як і раніше, тиснули й переслідували православних, відбираючи в них церкви, присилуючи до унії, переслідуючи за твердість в православ'ї духовних і світських осіб” (В. А. Біднов. Православна Церква в Польщі й Литві. Катеринослав. 1908, стор. 242).

На цю пору якраз припадає фанатична діяльність уніятсько-

го Полоцького архієпископа Йосафата Кунцевича. Цю діяльність переводив Кунцевич у Полоцьку, Орші, Могилеві, Мстиславові, Вітебську. Його безоглядна фанатичність, проявлювана в утисках православних, обурювала навіть „друзів унії”, яким був, напр., Литовський канцлер Лев Сапіга, що називав себе одним з творців унії 1596 року. В листі до Кунцевича від 12 березня 1622 р. канцлер Сапіга попереджав ревного ширителя унії: „У вас, — писав він, — земські суди повні, магістрати повні, трибунали повні, власницькі канцелярії повні — позвів, сутяг, доносів”. . . Сам католик, канцлер Сапіга, як муж державний, боявся вибуху, зза жорстокостей Кунцевича, гніву народнього, небезпечного для спокою в державі, бо ж „за православіє стоїть вся Україна, взагалі уся Русь, особливо ж козацтво”. Сапіга, боячись розрухів в державі зза релігійних переслідувань, писав і митрополиту уніятському Рутському: „Треба оглядатись і на запорізьких козаків, щоб вони не зробили нам чого недоброго”. Та фанатизм ніколи розумної ради не слухає. Архієпископ Йосафат Кунцевич переслідував православних на Білорусі до сейму 1623 р., продовжував те саме й після того сейму, всупереч прийнятій на ньому конституції. Особливо сильну ненависть викликав Кунцевич посеред православних у Вітебську, де відібрав усі православні святині, так що православні білоруси поставили для богослуження два намети за містом, куди й ходили для молитви. Врешті терпіння переслідуваних було вичерпане, і тоді стався сумний факт в історії міжхристиянських відносин: 12 листопада року 1623 уніятського архієпископа Йосафата Кунцевича було у Вітебську замордовано. Страшну кару за це понесло вітебське православне міщанство: 93 вироків смерті, конфіскація майна, ціле місто було позбавлене Магдебурзького права.

На сеймах в рр. 1624, 1625, 1626 (два сейми), 1627, 1628, 1629 (два сейми) православні не залишали складати своєї петиції про заспокоєння грецької релігії, але з такими, як і попередньо, наслідками. На сеймах тих або зовсім не було постанов у відповідь на ці петиції, або постановляли відкласти розгляд і полагодження їх до сейму наступного, переважно „з браку часу”. Р. 1630 на Україні вибухло козацьке повстання під проводом Тараса Трясила. Польський уряд справився з повстанням, але був занепокоєний настроями, що залишились в народі після повстання. Тому на сеймі 1631 р. була принята конституція: „Хоч ми завжди бажаємо, аби роз'єднані в грецькій вірі люди коли-будь могли бути заспокоєні, одначе, з огляду на важливі справи Речіпосполитої, на цьому сеймі не можна було дійти до цього; тому справу цю відročуємо до наступного, Бог дасть, сейму, а нині, підтверджуючи попередні конституції, забезпечуємо цією конституцією спокій для обох сторін, як для духовних, так і для світських людей всякого звання і положення.” Це — все.

Сейм 1631 р. був останнім при Сигизмунді III, на якому бу-

ла постанова про „грецьку релігію”. Впродовж 10 літ від смерти гетьмана Сагайдачного, тобто до смерти в р. 1632 самого короля Сигизмунда III, король не виконав приречення, даного українському козацтву: справа легалізації православної ієрархії так і не була полагоджена, хоч порушувана була православними на всіх 12-ти сеймах, які відбулись в роках 1623-31. В чому був послідовний і твердий Сигизмунд III до кінця, то це в опіці над унією, дорученій папою, та в переведенні політики, хоч і з єзуїтськими методами поступовання, ворожої й нищівної для Православної Церкви в Польсько-Литовській державі.

11. Літературна полеміка 20-их рр. XVII в. у зв'язку з відновленням православної ієрархії; головні її питання.

Відновлення патріархом Єрусалимським Феофаном ієрархії в Українській Православній Церкві викликало знову й літературну полеміку, припинену було православними 1610 року. Особливістю полеміки цього часу було те, що велась вона виключно поміж православними і уніятами, без участі римо-католиків, так що, за виразом самих полемістів, тепер „русин русина безчестити почав”. Поділ релігійний горував над спільністю національного походження, **унія рила прірву між єдиним по крові, а раніш і по вірі, українським народом**, хоч, правда, такий видний учасник в полеміці того часу, як уніятський митрополит Йосиф-Велямин Рутський, був з походження москвин, а не українець. Другою особливістю полеміки цього часу було те, що вона велась обома сторонами виключно **в мові польській**; навіть митрополит Іов Борецький писав в мові польській. Вплив польського елементу, що від часів Люблинської унії 1569 р. мав вільний доступ на українські землі, давав себе вже сильно відчутти взагалі в області культури, зокрема ж і в літературній мові. Полемісти православні, в зв'язку з цим, починають широко користати в своїх творах з західних видань свв. отців, соборних правил, латино-протестантських праць і т. п.

Головним полемістом в цих часах з боку православних був, без сумніву, до переходу його на унію нововисвячений архієпископ Полоцький Мелетій Смотрицький, видний полеміст і в часах до 1620 р. Йому належать полемічні твори: „*Verificatia niewinposci*”, „*Obrona Verificatii*”, „*Elenchus*”, „*Appendix*” (назви подаються тут скорочено, по перших словах заголовків творів). Крім праць Смотрицького, видне місце займає „Протестація” митрополита Іова Борецького: перша, як літературний твір, писана в оправданні чину патріярха Феофана (датована 28 квітня 1621 р.); друга, як офіційний документ, внесений до гродських книг м. Києва і інших міст, з датою 15 травня 1621 року. Офіційними ж документами, що за своїм змістом відносяться до полеміки в справі відновлення православної ієрархії, являються „*Justificatia niewinposci*”, подана 6 грудня 1622 р. нововисвяченою ієрархією королю Сигизмунду III, і „*Supplicatia*”, подана на сейм 1623 р. від

імені всіх православних Корони Польської й Великого князівства Литовського; автором цих двох творів вважається архієпископ Мелетій Смотрицький. З боку уніятів були видані в цей час такі полемічні твори, як „Sowita wina” (подвійна вина), автором якої був митроп. Рутський; „Proba Werificatii” архидиякона Симоновича, „Examen Obrony” митр. Рутського; „Antelenchus” архимандрита Віленського Троїцького монастиря Анастасія-Антонія Селяви. Питання, навколо яких ішла між православними і уніятами полеміка, викликана так небезпечним для успіхів унії відновленням р. 1620 православної ієрархії в Українській Церкві, можна звести до наступних головніших:

1. Універсали Сигизмунда III від 1 та 6 лютого і 15 березня 1621 р., а за королівськими універсалами й уніятські автори, почали ширити вістки, що патріярх Феофан не був ніякий патріярх, а просто шпигун турецького султана; особи, що ним були висвячені, теж зрадники, які перейшли на сторону султана, а висвятились для того, щоб під покришкою релігії переводити свої ганебні задуми.
2. Якщо Феофан і був би навіть патріярхом Єрусалимським, то він не мав права переводити тут свячень, бо ж Київська митрополія належить до юрисдикції патріярха Царгородського, а не Єрусалимського.
3. Коли б Царгородський патріярх дав уповноваження патріярхові Феофану на висвячення в церковній області, підлегалій Царгороду, то цього ще мало для законності свячень в Польщі: необхідні ще дозвіл і згода польського короля.
4. Але ж і самі Царгородські патріярхи, як „схизматики”, не мають жодного канонічного права над тими, хто вернувся до давньої єдності з Римським вселенським престолом.
5. Патріярх Феофан і ті, що прийняли від нього свячення, тяжко образили польського короля, як подавця церковних достоїнств і бенефіцій.

Як бачимо, тези уніятів говорять про порушення православними в акті відновлення ієрархії як канонічних, церковних правил, так і державних законів і порядків в Польщі, і уніяти вимагають належної кари для порушників. Що відповідали на ці обвинувачування православні?

По першому пункту, в справі ніби самозванства патріярха Феофана, православні вказували на особисті листи до патріярха самого короля Сигизмунда III та інших достойників державних, рівно ж на універсали короля і гетьмана Жолкевського в справі переїзду патріярха Феофана через Литовсько-Українські землі, з яких документів видно, що і король і другі державні достойники визнавали патріярха Феофана дійсно патріярхом Єрусалимським. Наклеп в шпигунстві на користь турецького султана був остільки не вірогідним і чудернацьким, що не потребував просто-

ування з боку православних; першим пустив це наклеп, як вже вище згадувалось, уніятський митрополит Рутський. Відомо, що сам канцлер Литовський Лев Сапіга цілком критично поставився до цих обвинувачень. „В тих грамотах і універсалах його королівської милости, — писав Сапіга митр. Рутському, — де-які речі мені не сподобались. По-перше в них написано, ніби Борецький і Смотрицький по згоді наперед з самим турецьким султаном висвячення одержали від того самозванця, який себе патріярхом Єрусалимським називає. Вже тяжко викрити їх в тім, що вони умовились з самим султаном!... Друга річ: наказано їх хапати. І це мені не подобається, бо тяжко кожного хапати, не удоводнивши. А тому, **хоч мені цих документів не належало б печаткою стверджувати**, одначе я наказав прикласти печатки” (Лист з 9 лютого 1621 р.).

Відповідаючи на **другий пункт** обвинувачування, православні полемісти видрукували грамоту Царгородського патріярха Тимофія, якою він дав канонічне право патріярхові Феофану наглядати в час подорожі над єпархіями, підлеглими патріярхії Царгородській, і дозволяв йому „відправляти в них усі архиєрейські справи”.

Що патріярх Феофан довершив в Києві свячень ієрархів, не звернувшись за дозволом на цю чинність до короля (**третій пункт вини**), православні пояснювали це непотрібністю такого звернення, раз король в своїй присязі при коронації прирік заховувати всі права і звичаї Східньої Церкви, до якої належать православні громадяни Польсько-Литовської держави. До цих прав відноситься й право мати свою ієрархію, що не раз було підтверджено й за короля Сигизмунда III в різних привілеях і сеймових конституціях.

Відносячи тепер всі ці привілеї й конституції до себе, уніяти докоряли православним, що патріярх Єремія, коли приїздив на Литву-Русь в 1589 р., просив у короля і дістав універсал на право контролі й суду над православним духовенством Київської митрополії, --- отже цей приклад говорить про необхідність просити згоди й дозволу короля на кожний випадок справування патріярхом його чинностей особистих в підлеглий йому митрополії. До такої вимоги не було підстав ані канонічних, ані державно-правних, ані моральних; православні полемісти одначе в оправдання по цьому пункту, де їм труднощі справляв прецеденс з патріярхом Єремією II, посилались на короткий час перебування патріярха Феофана на Україні, з якої причини тяжко було виконати усі формальності, а між тим православні, спираючись на приречення короля і сейму, вважали своїм правом скористати з випадку щасливого і здобути на місці ієрархію, яка інакше мусіла б для висвячення виправлятися в далеку дорогу до Царгороду.

Четверте питання, по якому знаходимо дебати в полемічній літературі, зв'язаний з відновленням р. 1620 православної ієрархії, виходить в суті далеко за межі події висвячення ієрархії для Укра-

їнської Православної Церкви. Бо ж твердження про „схизму” Царгородського патріарха, а значить і всього Православного Сходу, означало не що інше, як визнання уніятами верховенства папи-монарха над всією Христовою Церквою в світі. Тому це було питанням глибокого розходження між Сходом і Заходом в науці про самий устрій Христової Церкви, — **соборний** за наукою Східної Православної Церкви і **монархістичний**, з видимим головою папою, за наукою Західної Римської Церкви. В цьому пункті полеміки ані православні не могли переконати уніятів, ані уніяти православних, а найобширніше в цьому питанні погляди православної сторони були вже представлені в попередню добу полеміки, в творі „Апокрисис, або відповідь на книги про Берестейський собор”. В полеміці 20-х років XVII в. православні підкреслювали, що схизматиками являються не східні патріархи і хто їх визнає, а якраз римські папи і їх визнавці, бо ж **схизма**, по означенню св. Іоана Золотоустого, це є „**слабість любовладства в Церкві Христовій**”, **слабість бажання першенства**. А ця слабість і є істотною в походженні римського папізму. Досить влучно православні полемісти користали в цьому випадку з творів папи Григорія Великого, який був обурений тим, що Царгородський патріарх Іоан Посник почав вживати титула „вселенський” (в кінці VI віку). „Великий жаль, — писав папа Григорій, — що брат мій, гордучись над всіма єпископами іншими, тільки самого себе силкується величати єпископом. Він наслідує того, хто, гордючи хорами ангельськими, пробував себе виділити з них, кажучи: зйду на небо і поставлю престіл мій вище над зорі Божі, стану над хмарами і буду рівний Найвищому”. Папа Григорій Великий противився титулові „вселенський” з тих причин, що цей титул: а) відіймає достоїнство від других єпископів; б) свідчить про диявольську гордість його носія; в) викликає в Церкві непорядки й смути; г) намілюється посягати на главенство Христа в Церкві, Який є Єдиний Вселенський Голова Церкви, коли всі єпископи являються тільки членами її; г) ні апостол Петро, ніхто другий з апостолів, ніхто зо святих отців не засвоював собі цього титулу; д) таке бажання стати вище від усіх може бути тільки у предтечі антихриста; е) воно дуже є небезпечним для Церкви, бо ж з моральним падінням вселенського єпископа повинна впасти тоді вся Вселенська Церква.

Заслуговує уваги, що з уніятського боку, помимо звичайних католицьких доказів верховенства папи від Св. Письма та з праць видатних латинських богословів, висунуто було тепер докази з **богослужбових книг Православної Церкви**, з якими уніяти були добре ознайомлені. З ряду текстів, як в Пролозі в житті папи Сильвестра під 2 січня, в житті папи Григорія під 12 березня, в стихирах на вечірні служби св. Леву, папі Римському, під 18 лютого, в житті св. Феодора Студита під 11 листопада і інш., — виникло, що й самі православні, раз вони відправляють свої служ-

би по цих богослужбових словянських старих книгах, повинні визнавати верховенство папи, про яке свідчать ті тексти. Крім богослужбових книг, наводили також окремі місця з писань отців Церкви, як Василя Великого, Афанасія Олександрійського, Григорія Богослова, Іоана Золотоустого, Кирила Олександрійського, в свідectво того, що й ці отці визнавали першенство влади папи в Церкві.

На ці нового способу докази (з богослужбових книг) верховенства папи не знаходимо відповіді в православних полемічних творах того часу, хоч ясно, що основною помилкою уніятів в користанні тими текстами як з богослужбових книг Православної Церкви, так і з творів отців Церкви була та, що **уніяти надавали тим текстам невластиве їм догматичне значення про главенство папи, коли ті тексти мають тільки історичне значення**, в окресленні тої дійсно видної ролі, яку римські єпископи, з різних історичних причин, відігравали в житті Вселенської Церкви.

Найбільш важливим, бо ж і найдошкульнішим з практичної точки погляду, був п'ятий пункт обвинувачення уніятами православних — про образу королівської світлості фактом висвячення ієрархії без королівської „презентації”. Аджеж в цьому пункті полеміка переносилась з області богословської, церковно-канонічної і церковно-історичної **на ґрунт політичний**, більше того, — висвячення ієрархії кваліфікувалось як державний злочин, за який винні, як настоювали уніяти, повинні понести сувору кару, як політичні злочинці. Ясно, що для відкинення таких закидів і домагань уніятської сторони православні повинні були докласти всіх старань в доказах своєї невинності. Разом з тим п'ятий пункт обвинувачування спричинився до цінного для нас **вияснення й освітлення того порядку заміщення митрополичої й єпископських катедр**, який був в історії нашої Церкви в давніх часах.

Уніяти виставили, як тяжку образу польського короля, факт висвяти православних єпископів без королівського „подавання”, без королівської „презентації”. На чому було основане це право „презентації”? Ані уніятські, ані православні полемісти в дискусіях по цьому питанню не посилаються на **жоден писаний закон**, яким би надавалось королю право „презентації” катедр в Православній Церкві в Польсько-Литовській державі. Цього в полеміці не могло б бути, колиб такий закон існував. Звідсіля історик в праві зробити тільки той висновок, що право королівського „подавання” у відношенні до Православної Церкви в Польщі базувалось на **узурпаторському застосуванні до Православної Церкви вищою світською владою тих прав світської інвеститури, які народились на Заході**, а знайшли свій вираз правно-канонічний в духовному католицькому праві („Jus canonіcum”), яке діяло для католиків і в Польщі.

Автор уніятського твору „Sowita wina” дійсно й бере узасаднення королівського права „подавання” в Польщі з канонічного

права католицького, коли викладає, що право вибору єпископа цілком належить до верховної влади Римського первосвященника, який робить це сам безпосередньо, або передовіряючи своє право: в первісній Церкві передовіряв він вибори єпископів народнім зібранням; пізніше, як постала невідгідність цього способу, почав доручати це королям, які являються в даному випадку виконавчими органами папської влади. Так середньовічна схоластика подбала примирити науку про главенство папи в Церкві з необхідністю, при феодальному устрої західно-європейських держав, для єпископів отримувати від світської влади право на користання землями, маєтками, які вважались власністю імператора, короля. Звідсіля світська влада, згідно з схоластичною наукою, не стверджує тільки маєткові права єпископа **при світській інвеститурі**, але, з уповноваження від папи, **роздає й єпископські катедри**, єпископські достоїнства. Це розуміння права королівського „подавання” уніятські полемісти приклали й до Православної Церкви в Польщі, з чого виникало, що без королівської презентації висвячення ієрархів для Української Православної Церкви патріархом Феофаном було незаконним.

Православні полемісти на це відповідали, що уніяти цілком безпідставно прикладають церковне право Римо-Католицької Церкви до Православної Церкви в Польщі. Ця Церква знає тільки право Східної Церкви, яким і повинна керуватися в своєму житті, згідно й з королівською присягою, з різними привілеями, універсалами й сеймовими конституціями, що мають силу закону в Польсько-Литовській державі. Королівської презентації православні не відкидали, **але розуміли її цілком інакше, ніж уніяти.**

Презентація це не є призначення, навіть не рекомендація королем певної особи на духовне становище, а є це **представлення державній владі вже вибраної і навіть висвяченої особи** на духовне достоїнство духовною ж її владою. Підставою для такого розуміння презентації православними полемістами був давній звичай ще в Київській державі, коли митрополити присилались звичайно з Греції Константинопольськими патріярхами і приймались київськими князями. Права давніх українських князів перейшли до великих князів литовських, а потім до королів польських. В „*Supplicatii*” ясно представлено сучасний порядок, при якому мають місце при заміщенні митрополічої чи єпископської катедри **дві „презентації”**. Перша презентація — це, після вибору клиросом разом з міською капітулою кандидата, представлення через виборчу грамоту даного кандидата королю. Король стверджував за вибраним кандидатом приналежність до того становища церковної маєтності і давав йому грамоту з просьбою про висвячення його, коли це був кандидат на митрополита, до Царгородського патріярха, зглядно до митрополита, як екзарха патріярха, коли це був кандидат на єпископа. Це була **друга презентація**. Такий порядок вважався православними полемістами законним.

Чому ж він був порушений при висвяті православної ієрархії патріархом Феофаном? А тому, що король порушив сам цей порядок, порушив перший, коли Київського митрополита **неправно презентував невластивому і чужому для Української Церкви пастирєві — Римському папі**. Дві презентації так тісно, за словами автора твору „Justificatia niewinności”, пов’язані між собою, що порушення одної з них тягне з необхідністю порушення й другої. Презентація короля може мати підставою тільки презентацію до нього певної особи клиросом і капітулою; презентація короля в Православній Церкві може бути тільки до патріарха в Царгороді, а не до папи в Римі. Все це король порушив при поставленні єпископів-уніятів, тому православні поставили своїх єпископів без королівської презентації.

Як бачимо, православні полемісти королівську презентацію розуміли властиво тільки в області признання прав митрополита чи єпископа до користання з церковних маєтностей. Що торкається вибору чи призначення і висвяти кандидатів на ієрархічні в Церкві становища, то **це є справою самої Церкви**. Ми знаємо з попередніх розділів, як польські королі, впродовж усього XVI в., зловживали отим правом „подавання” чи „патронату”, яке чуже є давнім канонам і практиці Східної Церкви. Собор 1509 року на початку XVI віку і собор 1594 р. на кінці XVI в., коли стали набирати сили й значення братства в житті Церкви, — однаково констатували зло від права „подавання”, але треба признати, що між цими соборами протести проти цього зла майже зовсім замовкли. Тепер, після заведення унії, коли прийшла загроза кінця самої ієрархії, а з тим кінцем ієрархії і взагалі „старожитної грецької релігії східного послухання”, усі вірні послідовники її зрозуміли, що головна причина успіхів унії і тяжкого стану православ’я в тім, що польські королі перекутили право презентації в напрямку позбавлення пастви виборчих прав її щодо вибору духовенства й ієрархії та присвоєння собі звички самовільних призначень, на чому оперлася тепер і самовладна роздача катедр уніятим.

Отже православні полемісти й доводять тепер, що відновлення православної ієрархії 1620 р. це не образа короля, а відновлення неправно порушених давніх звичаїв і порядків в Православній Церкві на українських (і білоруських) землях щодо виборів і поставлення осіб на духовні й ієрархічні становища при участі самої пастви.

РОЗД. Х. ЛЕГАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ІЄР - XII „ПУНКТАМИ ЗАСПОКОЄННЯ 1632 РОКУ” ПРИ КОРОЛІ ВОЛОДИСЛАВІ IV. РЕЛІГІЙНІ МОТИВИ КОЗАЦЬКОГО ПОВСТАННЯ ПІД ПРОВОДОМ БОГДАНА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО. ПЕРЕЯСЛАВСЬКИЙ ДОГОВІР 1654 РОКУ І БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ 1596 РОКУ.

2 березня 1631 р. помер митрополит Іов Борецький, так і не признаний на становищі Київського православного митрополита польською державною владою. Наступник його, митрополит Ісайя Копинський, обраний на митрополита і поставлений на митрополиту Київську катедру собором єпископів перед 20 липня 1631 р. знову без всяких звернень до королівської влади, — почав акцію на козацьких радах 1631 і 1632 рр. за піддання себе московському царю, з огляду на нестерпні переслідування Православної Церкви в останні роки панування Сигизмунда III. В Корсуні на Раді козаки „приговорили, що їм від крест'янської віри не відступати, а будуть на них ляхи наступати, і їх мочі не буде (терпіти), то бити їм чолом государю, царю і вел. князю Михайлу Федоровичу всея Русії, аби государ їх пожалував, наказав прийняти під свою государську руку, а вони, білоруси і черкаси, учнуть за свою віру стояти по Дніпро”. При цьому митрополит Ісайя обіцяв бити за них чолом царю і патріярху (Харлампович К. В. Малоросійское влияние на великорусскую церковную жизнь. т. I. 1914, стор. 47).

Але смерть фанатика, єзуїтського вихованця Сигизмунда III, в 1632 р., через рік після кончини митрополита Іова, повернула на цей раз в інший бік події в житті й положенні Православної Церкви в Польсько-Литовській державі. Зі смертю Сигизмунда III для православних українців і білорусів „ловіяло весною”, за виразом істориків, бо ж його наступник і син Володислав IV був відомий, як прихильник ідей релігійної толеранції ще до вибору його на польського короля.

1. Боротьба поміж православними і латино-уніятами за „Пункти заспокоєння обивателів релігії грецької” на сеймах конвокаційному, елекційному і коронаційному 1632-33рр.

Кожне безкоролів'я в Речіпосполитій Польській було, як вже знаємо, часом сильного піднесення настроїв, оживлення посеред шляхти. Але безкоролів'я 1632 року мало причини бути особливо рухливим часом політичної боротьби, надії і вимог. Бо ж в особі Сигизмунда III, який 45 років був в Польщі королем, зійшов у могилу державний володар, найвідданіший слуга й опікун римського католицизму, що майже півстоліття обмежував права, а то й переслідував інші віровизнання в Польщі. Кандидат на престіл, син Сигизмунда III Володислав, хоч відомий був з своїх толеранційних поглядів, проте повинен був, як і завжди водилось при виборах короля, дати гарантії свободи віри й привернення

порушених прав різновірців в державі, без чого не могло скоро прийти до самих виборів. Тим часом між шляхтою виникала сильна боротьба, розбиття, незгода й чвари, згубні для держави в час безкоролівя.

В час безкоролівя скликались звичайно сейми: конвокаційний, елекційний і врешті коронаційний (у Кракові). Конвокаційний сейм скликався скоро після смерти короля католицьким примасом в Польщі. Завданням його було встановити певні міри внутрішньої безпеки на час безкоролівя, як і охорони Речіпосполітої назовні. „Конвокація” рівнож обговорювала питання, зв'язані з вибором короля. Після конвокаційного сейму слідував елекційний, виборчий, на якому укладались „*Pacta conventa*” для нового короля, пункти згоди, після встановлення яких вибірався король. Під час третього сейму, коронаційного, відбувались урочистості настановлення на королівський трон новообраного короля, який складав при коронації королівську присягу.

Конвокаційний сейм після смерти Сигизмунда III відкрився 22 червня 1632 р. До нього дбайливо підготовились православна шляхта, братства, козацтво, а духовенство, посеред якого виділявся тепер Київсько-печерський архимандрит Петро Могила, було керівником цілої акції по приверненню прав Православної Церкви і православним горожанам Речіпосполітої. Але не дрімали й противники православ'я — католики та уніяти. Папський нунцій у Варшаві доносив Римові, що унії загрожує велика небезпека. Папа Урбан VIII писав до примаса Польщі Яна Венжика і до впливових польських магнатів, аби постояли за католицизм та вибірали на короля ревного католика. Уніятський митрополит Рутський розсилав листи польсько-литовським магнатам, просячи відстоювати унію від нападів „схизматиків”. Православні нав'язали контакт з давніми своїми союзниками по боротьбі за свободу релігії в Польщі — протестантами; Петро Могила звернувся до польного гетьмана литовського Христофора Радивиля (кальвініста), просячи його, як „повсякчасного приятеля і добродія синів старожитної Церкви Східньої”, взяти участь в боротьбі за релігійну свободу.

Маршалком сейму на конвокаційному сеймі був вибраний якраз Христофор Радивил. Посли православні і протестанти відразу заявили, що не приступлять до жодних справ і нарад, доки не буде забезпечена для всіх свобода віровизнання та не привернено їм прав, яких позбавлено було в правління покійного короля. Списані свої вимоги „*puncta de religione*” вони представили в 14-тих точках, — між ними й домагання признання владою православної ієрархії та повернення православним їх церковних маєтків, відданих уніятам, або уніятами захоплених. Комсія з п'яти сенаторів і шости земських послів, очолена самим королевичем Володиславом, виробила проект згоди поміж православними і уніятами, за яким небагато діставали православні, щоб могли во-

ни заспокоїтись. Тому архимандрит Петро Могила, що увесь час знаходився у Варшаві і пильнував справи, писав до українських шляхтичів, щоб на проєкт не погоджувалися і на елекційному сеймі домагалися повного задоволення вимог православних.

Католицька партія була незадоволена й тими уступками, які включені були в акт т. зв. генеральної конфедерації на конвокаційному сеймі 16 липня 1632 р., а торкалися забезпечення свободи для різновірців в державі. Уніяти видали дві книжки, в яких доводили, що унія здавна була в українського та білоруського народів, і що всі права і привілеї, дані колись польсько-литовськими володарями, відносяться саме до уніятів, а не до православних. Папа, якого нунцій повідомив про зміст проєкту для заспокоєння православних, що його виробила комісія під головуванням Володислава, признав той проєкт противним канонам Католицької церкви і папським декретам, шкідливим для унії і римського костела, з огляду на що переконував католиків ні в чому не поступатись „схизматикам” і енергійно боротися з „схизмою”.

Елекційний сейм відкрився 27 вересня 1632 р. Православні послали рішучо заявили, що вони не займуться обговоренням державних справ, поки не буде остаточно заспокоєна грецька релігія; протестанти їх підтримали. Засідання сейму були надзвичайно бурхливими. Пропозицію відкласти рішення релігійних питань до коронаційного сейму православні відкинули, з історичного досвіду знаючи, до чого приводило відсунення справи до наступного сейму. Католики змушені були знову погодитися на опрацювання „пунктів заспокоєння” в комісії під головуванням королеви Володислава.

Зміст цих „Пунктів заспокоєння обивателів Корони і Великого Князівства Литовського руського народу грецької релігії” в головному був такий:

1. На будучий час руському народові релігії грецької представляється вільно відправляти богослуження і св. таїнства, адмініструвати церквами, ремонтувати старі й будувати нові церкви, а також шпиталі, семінарії, школи й друкарні, займати вільно неуніятам міщанські посади по всіх містах і містечках; церковні братства з їхніми церквами, як ті, що досі були у неуніятів, так і ті, які будуть засновані, залишаються при них в спокійному володінні.

2. Київський митрополит-уніят та його наступники будуть мати не порушене право і титул над усією тією Руссю, що признає унію, а маєтки цієї митрополії залишаються за життя нинішнього митрополита при ньому; після ж його смерті маєтки св. Софії Київської, які знаходяться в Київському воевідстві, повинні бути повернені до тієї ж церкви св. Софії. Сама Київська церква св. Софії з підданими, які живуть на плячах круг неї, залишається за неуніятами і за митрополитом, який має висвяту від Константинопольського патріярха; цей митрополит, згідно з давніми пра-

вами і звичаями, вибірається з-посеред руської шляхти духовними і світськими горожанами Корони і Великого Князівства Литовського релігії грецької та дістає привілей від короля.

3. Теж відноситься і до владик Львівського, Луцького, Перемиського і Мстиславського (єпископії признані православним), а також до архимандритів Печерського і Унівського (в Галичині). Перемиська єпархія, як і Львівська, залишаються **назавжди**, зо всіма здавна приналежними їм маєтностями, за неуніятами. До смерти нинішнього єпископа-уніята Крупецького на Перемиській катедрі та катедра з маєтками залишається за ним, а православні виберуть собі окремого єпископа, якому тепер же, після отримання привілею від короля, даються для резиденції монастирі св. Спаса і Онуфрія та на утримання дві тисячі золотих річно з державного скарбу. Після ж смерти чи переміщення Крупецького, православний владика з своїм капітулом правний буде, без жодних перешкод, зайняти Перемиську єпархію зо всіма її маєтностями. Луцька єпархія зо всіма церковними маєтками повинна бути віддана православним теперішнім Луцьким єпископом-уніятим Почаповським, як тільки обраний на Луцьку катедру православний владика дістане королівський привілей на коронаційному сеймі. Єпископ Почаповський отримає Жидичинський монастир, зберігаючи до смерти чи переміщення титул Луцького, але наступники його ніколи не будуть титулуватися Луцькими. У Великому Князівстві Литовському буде вибраний православними єпископ Мстиславський, що буде іменуватися Оршанським і Могилівським, а катедру буде мати в монастирі св. Спаса в Могилеві з утриманням річним від держави в дві тисячі золотих (церковні маєтки Вітебської й Мстиславської єпархій залишено за Полоцьким архієпископом-уніятим).

4. На майбутньому коронаційному сеймі король призначить комісарів — двох католиків і двох православних, які після сейму мають об'їхати міста, містечка і села та встановити по всіх тих місцевостях, списавши кількість православних і уніятів, відповідно до яких даних мають бути розподілені святині поміж православними і уніятами на місцях.

5. Печерська архимандрія зо всіма її маєтностями, Михайлівський Золотоверхий монастир і всі інші Київські та які до Києва відносяться монастирі та церкви, за винятком Видубицького монастиря, залишаються за неуніятами.

6. Кожний вільно вибирає собі пастирську опіку: хто не бажає держатися унії, переходить до пастиря не-уніята; навпаки, хто хоче прийняти унію, вільно переходить до уніятського владика, — напр., з мстиславської єпархії перераховується до ближчої уніятської полоцької; так і скрізь у всіх єпархіях без жодних перешкод.

7. Обидві сторони повинні жити між собою в спокої, припинити всякі суперечки й образливі один на другого писання; нау-

кою і добрими прикладами підтримувати згоду і любов, особливо тепер, до коронаційного сейму, поки все це не буде виконане новим королем. Винні насильства, неспокою будуть каратися як порушники громадського спокою.

„Пункти заспокоєння”, скріплені підписом і печаткою Володислава, 1 листопада 1632 року були вписані до Варшавських гродських книг. Православні були в той час з них задоволені: зусилля й твердість в боротьбі православних, з якими тримались всі стани українського й білоруського народів згідно й дружно, увінчалися на елекційному сеймі 1632 р. успіхом. Розуміється, що цим успіхом православні у великій мірі були зобов'язані й прихильному відношенню до них Володислава. Він не був фанатиком і не мав симпатій до оо. єзуїтів. З українським козацтвом, яке увесь час через присланих до Варшави делегатів підтримувало, в часі конвокаційного й елекційного сеймів, зв'язки з послами, Володислав знаходився в приятних відносинах від часу, як козаки брали участь в його московському поході в 1616-18 рр. Можливо, що й тепер ще Володислав не покидав надії здобути московський царський трон, для чого найперше треба було показати своє добре відношення до православ'я. Але ж найголовніше було, що Володислав ясно бачив усю шкідливість релігійної політики покійного батька, яка не тільки не скріплювала Річпосполиту єзуїтською релігійною унією, а навпаки, ослаблювала державний організм релігійною боротьбою. У виборах на короля польського Володислав, при задоволенні православних, цілком міг покласти на них (козаки писали йому, що готові навіть збройно підтримувати його кандидатуру), тоді як католицьке духовенство далеко не співчувало його кандидатурі, воліючи бачити на королівському престолі ревного прихильника латинства.

Латино-уніяти страшенно були незадоволені „Пунктами заспокоєння”, виробленими під час елекційного сейму. Вони заявляли, що тільки тоді погодяться на ці статті, коли на них дасть згоду римський папа. 54 сенатори відмовились підписати „*Racsa conventa*”, на підставі яких обірався Володислав королем, бо в них включено було приречення заспокоїти на коронаційному сеймі роз'єднаних в грецькій вірі людей на підставі „Пунктів заспокоєння”. Папа Урбан VIII скликав в себе собор, на якому признано „Пункти заспокоєння” противними Божим і людським законам, образливими для католицизму, папського престолу й унії. Папа написав (1 січня 1633 р.) Володиславу, щоб він прийняв унію під свою опіку, а нунцію і митрополиту-уніятіві Рутському, щоб всіх зусиль вживали, аби ці „пункти” були відкликані, або не були б виконані.

Надхнені папськими посланнями, католики знов підняли боротьбу в час коронаційного сейму, щоб не допустити до затвердження сеймом „Пунктів заспокоєння”. Православні заявили, що не будуть займатися державними справами, поки не одержать

заспокоєння своєї грецької релігії. Кілька днів тягнулись пристрасні суперечки; коронаційному сеймові загрожувало зірвання. Врешті погодилися на тому, щоб справу передати на рішення вибраного короля. Володислав вів наради то з однією, то з другою стороною, нахилиючи обидві сторони до компромісу. Ці старання не залишилися безуспішними; православні теж змушені були поступитися.

З відома й по апробаті коронаційного сейму, король видав врешті „Диплом“, згідно з яким православним давалась свобода віровизнання, певні права і привілеї та приречення на наступному сеймі поширити ці права згідно з „Пунктами заспокоєння“. Конкретно в „Дипломі“ сказано було про призначення королем нових владик Православної Церкви в Польщі, а саме: „Що торкається велебного отця Петра Могили, Печерського архимандрита, вибраного не-уніятами на Київську митрополію та маючого сакру від Константинопольського патріярха, рівно ж і уродженого Олександра Пузини, вибраного на Луцьку і Острозьку єпархію, отця Йосифа Бобриковича, вибраного на Мстиславську єпархію і того, хто буде обраний обивателями не-уніятами на Перемиську катедру“, — то всім їм дозволяється без перешкод мати юрисдикцію і виконувати усі обов'язки для тих, хто не є в унії. Вільно звертатися до них всякому, хто не бажає залишатися в унії, без всякої до того перешкоди з боку уніятів. Закінчувався „Диплом“ урочистим приреченням короля виконати на наступному сеймі все, що залишилось невиконаним згідно з „Пунктами заспокоєння“, „якщо дасть Господь Бог“. „Все це, — каже в «Дипломі» король, ми забезпечуємо цим нашим дипломом, який єсть сеймовою конституцією, апробованою авторитетом всього сейму, на ствердження чого ми й дали цей диплом свій з підписом рук наших і послів не тільки від сенату, але й від посольського кола” (Архів Юго-зап. Росії. Ч. 2, т. I. Стор. 224-227).

Як бачимо, найбільшим досягненням православних в час безкоролів'я і виборів на польського короля Володислава IV було призначення, легалізація ієрархії в Українській Православній Церкві з встановленням певних владичних катедр на коронаційнім сеймі 1633 року. При цьому треба звернути увагу, що з владик української православної ієрархії, відновленої р. 1620, **ніхто призначений не був**, починаючи від самого митрополита Ісайї Копинського, обраного на митрополічу катдру р. 1631 після смерті митрополита Іова Борецького. Ця обставина приписувана була інтригам архимандрита Петра Могили, але про це скажемо в іншому розділі про події у внутрішньому житті Церкви. Тут же скажемо, що поляки боронили, очевидно, королівського престижу і не признали єпископів 1620 року, поставлених без королівського „подавання“, без згоди короля, тим більше, що деякі з них були скомпромітовані зносинами з сусідньою Московською державою. Погодилися же на обрання й висвячення нових осіб. Ви-

брані були тоді ж, в час елекційного сейму, православними світськими послами, а не церковним собором, названі в „Дипломі” архимандрит Петро Могила на Київського митрополита (3 листопада 1631 р.), Олександр (в чернецтві Афанасій) Пузина на єпископа Луцького і Йосиф Бобрикович на єпископа Мстиславського (останні два — 15 листопада 1632 р.). Названим трьом і дано було під час коронаційного сейму королівські привілеї мати під своєю владою і „послушенством” увесь народ український як духовного, так і світського стану, що „не є і не хоче бути в унії з Римським костелом”. Одночасно Володислав IV дав стверджуючі привілеї на правну діяльність ряду православних братств, як Віленське, Львівське, Люблинське, Мінське і інші.

2. Положення Української Православної Церкви в роках перед повстанням Богдана Хмельницького в 1648 р.

Ми вище сказали, що зі смертю короля Сигизмунда III і вступленням на королівський престіл в Польщі сина його Володислава, „повіяло весною” для православних українців і білорусів в тодішній Польсько-Литовській державі. Подув весни був зв'язаний з особою нового короля, відомого з толеранційних поглядів на релігії й церкви в державі. Але ж тільки що представлена боротьба, яку треба було витримати православним з католиками і уніятами в часі сеймів конвокаційного, елекційного і коронаційного 1632-33 рр., щоб добитися, хоч і не повного, успіху в домаганнях елементарних релігійних справ, свідчить, що підтримка самого короля ще не була в тодішній Польщі гарантією заспокоєння православних в Речіпосполитій. Розуміється, що як все на світі є тільки релятивне, так і в даному випадку: після того, як король Сигизмунд III і його католицький уряд поставили Українську Православну Церкву поза законом, ігнорували існування православ'я і православних в державі, а всі попередні права і законодавчі акти на користь православ'я від часів Володимира Великого перенесли р. 1596 на унію, — то православні, здобувши тепер дозвіл хоч на половину того числа єпархій, яке мали перед унією 1596 р., могли бути задоволені з успіхів своїх домагань і боротьби. Тільки ж історик не має права, виходячи з такого роду релятивних явищ, твердити про повне заспокоєння людей грецької релігії при „релігійному лібералі” королі Володиславі IV, а такі твердження в певних цілях, про що буде нижче, ми в наші дні зустрічаємо.

Що православні, одверті було зо всіх своїх релігійних прав, не могли бути певні в дотриманні й виконанні того, що було їм надано, чи обіцяно „Пунктами заспокоєння” 1632 р., видно це було вже з того, що і в „Дипломі” 1633 р. Володислава IV було дано менше далеко, ніж в „Пунктах заспокоєння”. Але найбільшою болячкою в державному житті давньої Польщі була та, не раз нами вже згадувана, про яку історик нашої Церкви, якраз в за-

стосуванні до часів Володислава IV, каже так: „При широкій свободі шляхти („золота свобода“) і непошані до авторитету вищої влади, що так поширилось при Сигизмунді III, легше було добитися якого-будь закону, ніж провести його в життя, фактично з нього скористати. Тут закони тільки писались, а не виконувались. Найбільш обурюючі порушення законів часто залишались безкарними. Для того, щоб в житті застосувати певний закон, необхідна була сила. Тому нема нічого дивного в тім, що православні далеко не скористали з того, що їм було тепер дано правом” (В. А. Біднов. *Op. cit.* стор. 279-280). Отже трудно при таких умовах судити про положення й життя Української Православної Церкви в роках управління короля Володислава IV, себто перед вибухом повстання Хмельницького, тільки на підставі законодавчих актів; треба, беручи ці акти під увагу, дивитись і на життєві факти на місцях. А ці факти кажуть, напр., що утворена королем, згідно з „Пунктами заспокоєння“, комісія для розподілення церков поміж православними і уніятами наліткнулась в своїй праці з боку уніятів на рішучий спротив, місцями навіть збройний, як було то у Вільні, Мінську, Слонімі, Новогрудку, Гродні; уніяти зовсім не хотіли віддавати православним захоплених церков. „Уніятське духовенство, яке користало з широкої опіки латинської ієрархії, дозволяло собі різного роду насильства над православними в цілі примушення їх до святого єднання з римською церквою. Воно не тільки не віддавало православним церков, які повинно було передати, а ще захоплювало приналежні неуніятам. За спротив уніяти тягнули православних в суди; ці ж останні були переповнені католиками і уніятами і завжди рішали справи на користь уніятів, накладаючи на православних суворі кари... Холмський владика-уніят Мефодій Терлецький силою повідбирав у 1639 р. у православних церкви в Любліні, Красноставі, Сокалі, Белзі і по інших містах своєї єпархії, позамикав їх і запечатав; православних священників мучив і садовив по тюрмах; у висліді — православні залишались без богослуження, люди вмирали без сповіді і причастя, діти без хрещення, а померлих ховали в полі без християнських обрядів” (В. А. Біднов. *Op. cit.* стор. 289).

Факти насильств змушують православних продовжувати боротьбу на терені сеймовому без перерви й при Володиславі IV. І нема жодних підстав до твердження, щоб за 14 років правління Володислава IV помітний був поступ в покращанні правового положення Православної Церкви, порівнюючи з часом вступлення його на королівський престіл. Навпаки, „Пункти заспокоєння” 1632 р. були, можна сказати, вершком осягнень православних в їх боротьбі за права своєї Церкви, після чого ці осягнення, навіть і *de jure*, не кажучи вже про фактичний стан, пішли до низу, а не до гори. Подаємо факти.

Сейм 1635 р., перший після коронаційного 1633 р., був дуже

урхливий, бо на ньому мали бути затверджені, згідно з приреченням королівського „Диплому” 1633 р., „Пункти заспокоєння” 1632 р., а католики й уніяти не хотіли до цього допустити. Рішуча постава православних змусила їх уступити: сейм прийняв „Пункти”, згідно з якою його ухвалою король мав видати для православних окремі привілеї на ствердження заспокоєння. Такий привілеї виданий був королем 14 березня 1635 року, але разом був виданий привілеї і для Уніятської церкви, яким підтверджувались її права. Не в одночасній, одначе, видачі привілеїв цих було упослідження православних, хоч в привілеї для уніятів і було підкреслено, що уступки православним робляться „не для апробати прав схизми, а ради добра громадського”, упослідження було в тих змінах, які, порівнюючи з „Пунктами заспокоєння”, переведено було в привілеях з шкодою для православних і на користь уніятів. Так, в супереч постанові „Пунктів” 1632 р., що церкви будуть поділені між православними і уніятами відповідно кількості тих і других в певній місцевості, що, установить призначена для того комісія, в привілеї для уніятів **наперед заборонено православним мати церкви** в таких містах, як Вітебськ, Полоцьк, Новогрудок, хоч число православних там було велике. Згідно з „Пунктами”, Луцько-Острозька єпархія мала бути тепер же повернена православним до всіма її маєтками, а уніятський єпископ Почапівський отримував до його смерті для прожиття і в користання Жидичинський монастир; в привілеї ж **Луцька єпархія залишена за Почапівським до смерті**, а православному єпископу дано Жидичинський монастир. **Перемиська єпархія**, яку, згідно з „Пунктами”, залишено за єпископом-уніятим Крупецьким, після його смерті мала **бути тільки православною**; в привілеї ж 14 березня 1635 р. вже говориться, що для уніятських єпископів, яких по смерті Крупецького будуть обірати уніяти, надається в Перемишлі церкви св. Спаса і св. Миколая, разом з приналежним до єпископських маєтків селом Шехиним. До цього треба додати для ясности положення уніятської і православної сторони, що, згідно з отриманим уніятами привілеєм 1635 р. Володимира IV, вони мали: „на вічні часи” митрополію з приналежними їй маєтностями (опріч Київської св. Софії з маєтностями в Київському воевідстві), Полоцьке архієпископство і єпископії Володимирську, Пінську, Холмську і Смоленську до всіма монастирями, церквами і маєтками (С. Голубев. *Op. cit.* т. II. стор. 115-118).

Не вважаючи і на ці зміни в привілеях, порівнюючи з „Пунктами заспокоєння”, які пороблено було явно в угоду католицькій партії, остання не була цим задоволена. Латинські і уніятські єпископи, разом з світськими сенаторами й послами, в кількості до 50, вносять протестацію проти постанови сейму 1635 р. до Варшавських гродських книг, пишучи, що не можуть погодитися на „Пункти заспокоєння”, бо, згідно з виясненнями Апостольського престолу, є це „небезпечне для їхнього спасіння”. А папський нун-

цій протестує проти конституції 1635 р., бо Апостольський престіл не може дати дозволу на „Пункти заспокоєння”, як „противні Божеским і людським законам” (Ibid. II, стор. 123).

Року 1637 на православного єпископа Перемиського Сильвестра Гулевича була покладена трибуналом Піотрковським інфамія (позбавлення горожанських прав і опіки закону) за те, що силою відібрав у єпископа-уніята Крупецького монастир св. Спаса в Перемишлі, призначений для резиденції православного єпископа до часу смерті єпископа Крупецького. Останній в даному випадку спротивився закону, бо ж не віддавав Спаського монастиря, призначеного для православного владики „Пунктами заспокоєння”, прийнятими сеймом 1635 р., і силою ж своїх прихильників протівився заняттю монастиря прихильниками єпископа православного. Одначе Крупецький залишився непокараним за порушення закону, а православні залишилися без єпископа, бо єпископ Гулевич через інфамію втратив і права признаного урядом єпископа. Православні через своїх послів почали домагатися на сеймах, щоб інфамія, пристрасно покладена судом на їхнього єпископа, була знята, і єпископ в правах був би відновлений. Одначе справа ця зволікалась впродовж чотирьох років і тільки на сеймі 1641 р. була полагоджена, але ж дуже дорогою ціною: інфамія була знята з єпископа Перемиського Сильвестра Гулевича під тією одначе умовою, що **Перемиська єпархія тільки до смерті Гулевича залишається у православних, а після його смерті переходить „на вічні часи” до уніятів** (В. А. Біднов. Ор. сіт. стор. 292-293). Правда, що ці „вічні часи” далеко не були вічними, і Перемиська єпархія була й далі предметом торгу на сеймах, але ж є фактом, що і в часах Володислава IV сейм ухвалював у відношенні Православної Церкви конституції, як оця „про відновлення уродженого Сильвестра Гулевича” (1641 р.), гідні часів Сигизмунда III.

Не можна дивуватися звідсіля, що і в цих часах були на місцях інструкції сеймовим послам, які своїм змістом і характером цілком нагадують інструкції, писані впродовж 35 років королювання Сигизмунда III після переведення ним Берестейської унії 1596 р. Так, в інструкції послам на сейм 1645 р. волинська українська шляхта писала: „Релігія грецька давня, інкорпорована, упривілейована раста-ми conventa-ми, апробована і священноу присягою нинішнього короля, пана нашого милостивого, підтверджена, підпадає таким насильствам в християнській католицькій державі, у свобідній і вільній Речіпоспільтій, яких не терплять і християни-греки в мусульманській неволі. Церкви, монастирі й катедри у нас відбірано, вільну відправу богослуження заборонено; бідні християни вмірають без святого причастя і не сміють відкрито ховати своїх померлих. В Люблині, в Сокалі, в Белзі і других містах, з причини відібрання церков, православні християни змушені тайно ховати померлих в пивницях і домах своїх. Митро-

политові забороняють носити хреста перед собою і хотять добитися підтвердження цієї заборони сеймовою постановою. З огляду на ці тяжкі утиски православія, послі зобов'язуються вірою, честю й совістю не приступати до обговорення справ, не добившись задоволення і заспокоєння своєї віри”.

Історик, який в своїй докторській дисертації спеціально досліджував взаємовідносини поміж українською й московською культурою в XVII—XVIII вв., каже, що **перші роки правління короля Володислава IV** були часами, коли найменше треба було думати шукати собі притулку від релігійних переслідувань, бо **„була надія здійснення на Батьківщині всіх обіцяних релігійних і горожанських прав”**. Він же кстатує, що ці перші роки найменше дають біженців на Московщину; навпаки, одного часу почався було поворот втікачів з попередніх часів Сигизмунда III. Але з 1638 р. „починається втеча на Москву цілими монастирями, а в зв'язку з міроприємствами уряду проти козацтва посилюється думка про перехід під владу православного царя і всього народу” (Харлампович К. В. *Op. cit.* стор. 50, 48).

Заслугує уваги і такий вимовний факт цього часу, як конституція сеймова 1647 р. про „права подавання хлібів духовних”, ослаблена була всіма подіями від часу відновлення православної ієрархії 1620 року. Справа ця була піднята на сеймі 1647 року українською шляхтою, яка поскаржилась на часті конфлікти з владиками (не тільки з православними, але й з уніятськими) зза права призначення священників до церков в маєтках дідичів. І сейм, пославшись на „давній звичай”, постановив, щоб право подавання до церков священників залишалось за дідичами (власниками маєтків), а в королівських маєтках за державцями (арендаторами) їх; тільки більш важливі і вищі бенефіції залишались в правах самого короля.

Для православних ця конституція була надзвичайно шкідливою, бо ж нею сільські парафії віддавались в розпорядження дідичів, або панів-поміщиків. Рідко можна було сподіватись, щоб дідич керувався тоді ідейними міркуваннями, підшуковуючи більш достойного кандидата на священника; посиляли до єпископа людей, що були для них вигідніші, а не для пастви. Найбільша ж біда була не в цьому для Православної Церкви, а в тому, що власники маєтків були здебільшого пани католики-поляки, або спольшені й окатоличені українські колись православні шляхтичі, полонізація ж української шляхти, за словами істориків, осягла в половині XVII в. величезних успіхів. Більшість з цих спольщених ставали разом і ренегатами своєї православної віри. А раз так, то вони й підданих їм селян старались переводити на католицтво, або навертати на унію. „В цих замірах вони до церков у своїх маєтках призначали священників-уніятів, а тих, хто держався православія, переслідували, обтяжуючи різного роду поборами, податками, повинностями, а не то й проганяли просто з парафії” (Митр. Макарій. Т. XI, стор. 621).

Король Володислав IV не змінювався в своїй прихильності до православних горожан Речіпосполитої, але ж сам він часто був безсилий супроти сваволі польської шляхти. Шляхта, особливо проїнята католицьким фанатизмом, ігнорувала закони. Духовні особи, які не приймали унії, були переслідувані та обтяжували різними судовими позовами. Православні міщани фактично обмежувались в їх правах, а сільське населення, закріпощене панамипоміщиками, терпіло утиски і в релігійному відношенні там, де паном був католик. Релігійні утиски православних, що доходили до віддачі православних церков в аренду жидам, накинення унії, яку ненавидів народ, все більш підбурювали український народ — селян, міщан і козаків проти поляків. Православна шляхта, хоч і відстоювала на сеймах інтереси своєї релігії, але часто тягнула руку за своєю шляхетською братією і разом з нею стояла за свої станові інтереси, суперечні часто інтересам українського народу та його віри. Коли шляхетські інтереси совпадали з польськими, то православна шляхта не думала про соціально-економічне пригнічення непривілейованих станів українського народу і не задумувалась над засобами, що ослаблювали б зріст ненависти до поляків-панів посеред українського православного народу. Утиски соціально-економічного характеру, в сполучі з релігійними переслідуваннями, викликають повстання, як повстання Павлюка і Остриниці в 1637-38 рр., подавлені поляками. Тепер, на весну 1648 року, підіймається велике повстання під проводом Богдана Хмельницького, розпочинається довга кривава боротьба вже не тільки за поправні права українського народу в Польсько-Литовській державі, а за волю й незалежність українського народу, при чому в цій боротьбі гасла релігійної свободи, свободи віри православної рівно ж відіграють першорядну роль. Бо ж універсали козацького гетьмана Богдана Хмельницького (з 28 травня 1648 р.) закликають всіх, кому „мила віра благочестива, від поляків на унію перетворена“, збиратися круг нього „на добрих конях, зі справною зброєю невідкладно і стати мужньо й безбоязно, при всемогучій допомозі Божій, проти поляків, своїх грабіжників, злобителів і супостатів“ (В. Біднов. *Op. cit.* стор. 298—299).

3. Козацтво і Богдан Хмельницький в обороні свободи православ'я й проти унії.

Причиною, що спонукала козаків піднятися війною на ляхів, було не те, що ляхи несправедливо відіймали від них села й дома, не те, що позбавляли їх земної вітчизни, не те, що обтяжували їх роботами подібно, як немилостиві фараони (все це ще могли б стерпіти козаки), але те, що ляхи, змушуючи козаків відступати від благочесних догматів і приєднуватися до блудної науки, злим юродством руйнували духовні села й дома нетлінних душ". Так року 1653 писав Богдан Хмельницький в проханні від імени ко-

заків до московського царя (Архиєп. Черніг. Філарет. Історія Русскої Церкви. 1888. IV, стор. 121-122).

Історична традиція, основана на подібних документах того часу, надає церковно-релігійним мотивам в об'яснення Хмельниччини дуже велике значення. Не бракло, правда, в історіографії й стремлень представити українське козацтво, як або байдуже до церковно-релігійних справ, або ще гірше — як людей диких, що „не мали страху Божого”. Таке представлення даної справи загальне, як висловлюється проф. К. Харлампович, у польських істориків (Ор. cit. стор. 152). При загальному наставленні польських істориків розглядати саме повстання Хмельницького, як бунт проти своєї державної польської влади, трудно очікувати признання ними яких-будь позитивних ідеологічних моментів в українських козацьких рухах. У деяких з російських істориків теж зустрічаємо негативну моральну оцінку запорозького козацтва, джерело якої треба найбільше вбачати в участі запорожців по стороні поляків в походах на Московщину в добу Великої Московської Смути (1593-1613), зосібна ж в участі їх тоді в загонах т. зв. „воровських людей”, які в складі самому різноманітному, з своїх москвинів чи великорусів та чужоземців з польських, литовських вояків, ходили по просторах „безгосударної” тоді Московської землі, підіймаючи далеко на північ, аж до Архангельська, та грабуючи і вбиваючи мирне населення. Недобра, звідсіля, пам'ять про „черкасів”, яка заховалась в титулуванні їх „разорителями правдивої нашої православної віри” в тогочасних московських записах, дала підставу і такому досить об'єктивному історикові, як проф. В. О. Ключевський, говорити про відсутність у запорожців релігійно-морального змісту. Одначе й В. Ключевський не заперечує великого значення релігійного моменту в повстаннях українського козацтва в Польсько-Литовській державі, коли каже: „Оуїй продажній шаблюці без Бога й Батьківщини обставини навязали релігійно-моральний прапор, судили високу ролю стати опорою західньоруського православія” (Курс русской истории. Т. III, стор. 141, 143).

Ми бачили, що цією опорою українського православія українське козацтво стало ще задовго до повстання Хмельницького, бо його виступи в обороні православія датуються приблизно з 1610 року, хоч вже повстання р. 1596 Наливайка й Лободи в деякій мірі прикривались захистом релігії. Щодо „обставин”, посеред яких почали діяти козаки в обороні православія, то вони досить відомі, щоб признати саме високу національно-релігійну свідомість у вождів козацтва, а не улягання їх обставинам, що диктували б людям безідейним, пройнятим інтересами егоїстичними, зовсім іншу поведінку. Німецький історик пише: „Козацькі настрої найкраще виявились у відозві до міської й сільської людности України з початку XVII стол. Там сказано: «Хто хоче за християнську віру й за волю бути посажений на палю, четвертований і колесований, хто хоче терпіти муки за святий хрест, той хай іде в козаки. Не бій-

тєсь смерти, бо вона неминуча». Це самосвідома мова пробуджених православних на початку XVII століття. Козаки виступали як мученики за християнську волю" (Е. Вінтер. Візантія та Рим у боротьбі за Україну. 1939. Прага. 1944, стор. 85).

Самі католики добре розуміли значення козаків для українського православ'я в Польщі. Палський нунцій у Варшаві Торрес в своєму звіті Апостольській столиці з року 1622 писав, що старання короля Сигізмунда III про з'єднання схизматиків з костелом залишаються даремними, бо ж „православна людність, у більшості посполита", не ласиться на королівські милості й не хоче зраджувати свою віру, захисниками якої являються козаки. „У відношенні до схизматиків не можна застосувати мір насильства, бо, опріч волі сумління, ствердженої королівською присягою, на перешкоді тому є козаки, народ войовничий і сміливий, який стоїть в обороні схизми, часами з просьбами, часами з погрозами на устах і завжди зі зброєю в руках" (В. Біднов. *Op. cit.* стор. 223).

Про значення гетьмана Петра Сагайдачного, як провідника в козацтві національно-релігійної ідеології, ми вже наводили вище думку проф. В. Антоновича, але ж і про ціле козацтво тих часів митрополит Іов Борецький дає характеристику, рівної якій нема, за висловом М. Грушевського, в нашій літературі. Козаки, по свідоцтву митрополита, ще й до відновлення православної ієрархії про свою релігію „писали, посиляли й присягали"; вони так ревні до святої православної віри, що наглядають як за духовенством, так і за міщанами, щоб „не було у вірі жодної переміни і щоб з відступниками-уніятами не було спільности", та слідкують за переслідуваннями православних уніятами (Проф. П. Жукович. „Сеймовая боротьба православнаго западнорусскаго дворянства с церковной уніей". Христ. Чтеніє, 1905 р., ч. 6). Той історичний факт, що унія в південних воєводствах Польсько-Литовської держави, себто на українських землях, далеко не могла так поширюватись, як на півночі, — пояснюється, очевидно, впливами на півдні українського козацтва й захистом козаками православ'я, страх перед якими стримував саму католицьку державну владу від застосування тут більших мір насильства в унійній акції.

Традиційне уявлення в українському народі постаті козака, як лицаря, що боронив віру Христову, стояв за волю й братерство в народі й між народами, знайшло свій відгук вже в першій українській історії, що під назвою „Історія Русов" була написана в кінці XVIII в. В ній прославляється українське козацтво, повну ідеалізацію якого бачимо в 40-х роках XIX стол., коли й поширилась в рукопису „Історія Русів", — в „Книгах битія українського народу" пера історика Миколи Костомарова, одного з основників „Кирило-Методіївського Братства", відомого українського тайного товариства. В „Книгах битія українського народу", який твір був виразом ідеології братчиків, читаємо: „І не любила Україна ні царя, ні пана, а скомпонувала собі **козацтво**, єсть то істєє братство, куди кожний

пристаючи, був братом других, чи був перш того паном, чи невільником, аби християнин, і були козаки між собою всі рівні, і старшини вибирались на раді, і повинні були слугувати всім по слову Христовому, і жодної помпи панської і титула не було між козаками... І постановило козацтво віру святую обороняти і визволяти ближніх своїх з неволі... Бо не хотіла Україна іти услід язиків, а держалась Закону Божого, і всякий чужестранець, заїхавши в Україну, дивувався, що ні в одній стороні на світі так широко не моляться Богу, ніде муж не любив так своєї жони, а діти своїх родителів; а коли пани та єзуїти хотіли насильно повернути Україну під свою владу, щоб українці-християни повірили, буцім справді так і єсть, що папа скаже, — тоді на Україні з'явилися братства так, як були у перших християн; і всі, записуючись у братство, був би він пан чи мужик, називались братами. А це для того, щоб бачили люди, що в Україні істинная віра, і що там не було ідолів, тим там і ересі жодної не з'явилося" (М. Костомаров. „Книги буття Українського народу". Авґсбург. 1947, стор. 18-19). Образ українського козацтва, як лицарства, „благородним трупом якого начинені туго високі могили по всій Україні", багато представлений в „Кобзарі" Шевченка, що немало був виразником ідей Кирило-Мефодіївців в поетичних творах.

Але ж Пантелеймон Куліш, поруч з Костомаровим, основник Кирило-Мефодіївського Товариства, який пізніше в своєму житті „палив, — як то кажуть, — те, чому замолоду поклонявся, і поклонявся тому, що замолоду палив", був можливо першим з українських істориків, що, за висловом проф. К. Харламповича, „вилив відра болота на запорожців" (Ор. cit. стор. 152). В багатьому Куліш став на точку погляду польських католицьких істориків в зображенні ними козацтва, зображенні з погляду морально-культурного негативному. Тим більше слідування в цьому відношенні за польськими істориками натурально можна очікувати від українських католицьких авторів, коли козацтво було саме найбільшим ворогом унії і, виступаючи в обороні православ'я, права якого були потоптані, одночасно домагалось цілковитого скасування унії.

В наших часах, з нагоди властиво ювілеїв 350-ліття Берестейської унії 1596 року та 300-ліття Переяславського договору 1654 року, бачимо спроби українських католицьких авторів поширити посеред українців думки, суперечні історичній традиції про роль і значення українського козацтва в обороні ним православної віри і Церкви в XVII віці. Деякі з цих спроб хотіли б просто замовчати факт страшної релігійної боротьби в Україні XVII в., в якій боротьбі козацтво, свідоме й релігійно й національно, взяло таку велику участь; тому ці спроби уявляють з себе примітивний фальсифікат нашої історії, розрахований на незнання історії, коли в цих спробах доводилось, напр., таке читати: „Наша історія вчить нас одного: до церковної єдності (унії) змагали не поодинокі ста-ни нашого народу, не поодинокі вітки, не поодинокі територіяльні

одиниці, не поодинокі волості чи землі, а загальна. Туга за церковною єдністю була в цілому нашому народові... Для нас це сьогодні лише відроджені явища, що в історичному минулому в наших релігійно-церковних змаганнях були ми всі згодні, а не розбиті. Цей факт приневолює нас сьогодні солідарно святкувати пам'ять минулого", тобто 350-ліття Берестейської унії (Д-р В. Янів. Свято з'єдинення церков. „Час", 19 січня 1947 р.). Очевидно, що історична наука не може поважно трактувати такі спроби пропаганди, автор яких або не знає, або свідомо замовчує, що одночасно з латино-уніятським собором в Бересті 9—11 жовтня 1596 р., який проголосив унію, проходив там же куди більш імпозантно православний собор, який виклав унію і б. православних митрополита і єпископів-апоستатів.

Іншого характеру спробу підважити церковно-релігійний мотив в повстанні козацтва під проводом Хмельницького маємо в довшій статті проф. Миколи Чубатого, написаній з нагоди 300-ліття Переяславського договору 1654 р. Стаття має наголовок: „Політично-ідеологічне підложжя Переяславської угоди 1654 р." („Свобода" з 27, 28, 29 і 30 січня 1954 року). Не маємо потреби передавати зміст цілої статті, бо нас цікавить в ній головне трактування автором релігійного моменту в історичних подіях того часу, з яким пов'язувалась і дальша доля Української Православної Церкви. Всупереч тому, що сам Хмельницький каже, в наведених вище словах прохання козаків до московського царя, про причину, яка „спонукала козаків піднятися війною на ляхів", як рівно ж і всупереч вказаній вище традиції, прийнятій багатьма істориками, про першорядне значення релігійних мотивів, поруч з мотивами національними й соціальними, в революційній боротьбі з поляками українського козацтва й українських людей посполітих під проводом Хмельницького, — проф. М. Чубатий твердить, що „початок повстання Хмельницького не йшов під кличем національного визволення, але під кличем боротьби за соціальне визволення, зокрема за привілеї козацької верстви в границях польської Речіпосполитої". Коли власне прийшов потім „клич національного визволення" і чи взагалі прийшов, на це питання ми не знаходимо ясної відповіді у автора. Річ в тім, що XVII віці ознаки релігійної приналежності продовжували, як відомо, покривати приналежність до певної нації; зміна віри вела до винародовлення й до переходу в стан іншої нації. Що до українського народу, то, — як каже М. Грушевський, — „православ'є в тім моменті було єдиною формою відпорності українського елементу в сфері культурно-національній". Таким чином національний мотив в повстанні Хмельницького був дуже напружений, хоч він не виступав як тільки, або суто національний, а був тісно сполучений з конфесійним, з релігійним, що був, за виразом історика, „найбільш популярним, найбільш ідеальним, який найкраще міг служити для оправдання й освячення повстання в очах і своїх і чужих" (М. Грушевський). „Виб'ю з лядської неволі увесь руський народ! Перше я за свою власну кривду воював, те-

пер буду воювати за нашу православну віру!" Ці слова Хмельницького присланим до нього для переговорів польським комісарам в 1649 р. говорять ясно про сполучення в поняттях гетьмана і взагалі в розумінні сучасників національного й релігійного моментів. („Історія України-Руси". Т. VIII, ч. 2. Стор. 116-117).

Коли ж під цим релігійним моментом розуміється, як бачимо, православна віра наших прадідів, то признание її за суттєву ознаку в тих часах української народности є, видно, не до прийняття українському католицькому авторові. Для нас зовсім непереконливі спроби М. Чубатого встановити й розмежувати політичні течії посеред українства XVII в., зокрема спроба схарактеризувати „самостійницьку течію" понад конфесійною приналежністю її членів, коли „ідеологом українського державництва" признано Касіяна Саковича, що з православ'я перейшов на унію, з унії на католицтво, в якому й спольшився; коли головним осередком цієї течії була ніби Київ-Могилянська колегія, разом з тим належали до цієї течії і „деякі протестанти, виховані закордоном"... Зрештою сам автор каже, що ця течія „була ще тоді заслаба, щоб перекопати гетьмана не йти на згоду з Москвою та потягнути за собою козацькі маси". Ясно, що подіями в добі Хмельниччини не керували „інтелектуали" з молодого покоління, вихованого в мурах Київської колегії.

Однак ж історик не може заперечити чи зігнорувати той факт, що кличі релігійного характеру від перших універсалів Хмельницького й до „Волимо під царя Восточного Православного" в Переяславі через шість років від початку повстання затяжили глибоко на дальшій історичній долі українського народу і його Православній Церкві. Так, не заперече цього й проф. Чубатий, хоч і почав він з твердження про боротьбу за козацькі привілеї, як про першу причину повстання. Тільки ж в своїй тенденції приховати, з одного боку, справжнього винуватця релігійних утисків і тяжкої релігійної боротьби в історії нашого народу — Берестейську унію, з другого ж боку, — представити, при цій нагоді, в невигідному світлі з національної точки погляду православних українців, — проф. М. Чубатий висуває свою концепцію в освітленні подій Хмельниччини та ролі в подіях кличів релігійного характеру.

М. Чубатий каже, що ці кличі про оборону православної віри не мали підстави в реальному житті українського православ'я, що вони „були штучно спрепаровані", були „звичайною демагогією, яка не мала підтримки від проводу Православної Церкви в Україні". Бо ж, як снує далі автор, „після вступлення на трон польського короля Володислава, релігійного ліберала, наступило заспокоєння православних в Речіпосполитій відомими „Статтями для заспокоєння Руського народу" 1632 р. Унія вже тоді поробила такі великі поступи, що годі було думати про її ліквідацію в католицькій державі, тому вибрали компроміс і поділили єпископства та

добра церковні по досить справедливій засаді, яка відповідала дійсним силам обох церков”.

Яке то було „заспокоєння” православних і як переведений був „справедливий поділ” єпископств і дібр церковних, відібраних у православних, про це ми вже оповіли в попередньому розділі. Тут продовжимо тепер оповідання про головні події з часу повстання Хмельницького, з якими власне повязана й церковно-релігійна справа в житті українського народу в половині XVII віку, не забуваючи, що, на погляд католицького історика, прадіди наші одні діяли, а другі переживали те все тільки під впливом „звичайної демагогії”, при чому й сам гетьман Хмельницький був, очевидно, в своїх кличах релігійного характеру або „демагогом”, або оплутаний тими ж демагогами.

Повстання Хмельницького розпочалось ще за життя короля Володислава IV, і початок повстання було овіяно навіть легендою, що Хмельницький розпочав організовувати похід „по королівському велінню”, бо король сам потребує помочі козаків для приборкання панства, яке в своїй сваволі топче право і гнобить народ, що король сам готовий перейти на православну віру і для того по жнивях (1648 р.) збирається приїхати до Києва і т. д. Але Володислав IV помер 20 травня 1648 р., за кілька днів перед погромом польського війська Хмельницьким під Корсунем. Наступило безкоролів'я. Посли від Хмельницького до Володислава IV, вже не заставши його в живих, залишились на конвокаційний сейм у Варшаві, а лист Хмельницького до короля з скаргами на утиски українського народу, козацтва і **православ'я** (яке і „в турецькій неволі не знає тих бід, що в Польщі”), послужив для козацького посольства інструкцією на цім сеймі. На чолі православних в час цього сейму стояв брацлавський воевода Адам Кисіль, який сміливо говорив про ті утиски, які переживає православ'я і козаки. В генеральну конфедерацію (16 липня 1648 р.) конвокаційного сейму було включено відносно православної віри, на утиски якої скаржились і козаки і православна шляхта, що ця віра, як тісно зв'язана з українським народом, повинна цілком заховуватися згідно з давніми правами і привілеями; всі ж порушення прав неуніятів, супроти „Пунктів заспокоєння”, укладених ще в час елекційного сейму 1632 р., відносно їх катедр, митрополій, владицтв, архимандрій, монастирів, церков, братств, шпиталів, друкарень, семінарій, колегій, — всі вони будуть заспокоєні на будучому, як Бог дасть, елекційному сеймі і внесені для належного виконання в „*Racsa conventa*” будучого короля. Як бачимо, перший же в час повстання Хмельницького сейм не заперечив скарг на утиски православ'я, не признав їх, як в наші часи проф. М. Чубатий, безпідставною „звичайною демагогією”, а признав ряд порушень прав всіх установ Православної Церкви супроти навіть „Пунктів заспокоєння” 1632 р.

В цьому часі Хмельницький з-під Білої Церкви посувався в

глибину Польщі, скрізь по дорозі розбиваючи окремі польські загони. Вибори нового короля (елекційний сейм був призначений на 6 жовтня 1648 р.) проходили під вражінням перемог, які одержував Хмельницький. Він же в своїх домаганнях щодо кандидата на королівський трон підтримував Яна Казимира, брата пок. Володислава IV. Вибраний на короля Ян Казимир в своїй присязі 20 листопада 1648 р. підтвердив „*Pacta conventa*” Володислава IV, зобов'язуючись негайно заспокоїти, згідно з цими „*Pacta-mi*” людей грецької релігії. Ще перед виборами на трон Яна Казимира, Хмельницький писав йому, що разом з військом Запорізьким „просить у Господа Бога, аби ваша королівська милість зволив бути самодержцем, як і інші королі, а не так, як покійні попередники вашої королівської милости — власне в неволі були. Та щоб наша віра грецька в цілості зоставалась, як давніше, — **без жодної унії, і уніятів аби ніде не було**”. . . Скоро після свого обрання Ян Казимир прислав листа до Хмельницького з наказом припинити спустошення, відступити з військом назад. У відповідь Хмельницький вислав до Варшави послів з умовами, на яких погоджувався б припинити наступ. Одним з основних пунктів була й тут вимога, що „унія має бути скасована”. В сенаті ця вимога скасування унії зустріла найбільш гарячий і рішучий спротив з боку духовних сенаторів. Тоді король питання про унію передав на дальше обговорення його гетьманом і комісарами, які мали бути вислані до Хмельницького. Задоволений обіцянками короля, Хмельницький відступив з-під Замостя в Україну, давши можливість спокійно відбутися коронаційний сейм в січні 1649 р.

В лютому 1649 р., після довгих переговорів з присланими комісарами (на чолі з православним Адамом Киселем), Хмельницький поставив в ділянці релігійних питань такі свої умови: 1. Та, гірша за турецьку, неволя, яку терпить через унію український народ, повинна бути припинена, себто, як спокон віку бувало, так і тепер залишалась би тільки одна Русь старого грецького закону, а владцтва і всі церкви всюди в Короні й Литві залишались би за руським (українським і білоруським) народом; імени щоб унії не було, а тільки римський і грецький обряди, як це було тоді, коли Русь сполучилась з Польщею; 2. Київським воеводою повинен бути руський з походження і грецької релігії, щоб не нападав, як нинішній, на церкви Божі; 3. Київському митрополитові дається місце в сенаті перше після примаса польського; 4. Костели й монастирі католицькі в Києві, як є, так і залишаються, але єзуїтів і єзуїтських шкіл в Києві не може бути.

Комісари, що вели ці переговори з Хмельницьким, однодушно стверджували велику зміну в гетьмані після осінньої кампанії 1648 року. Як раз при цих переговорах сказано було гетьманом приведені вище слова: „Виб'ю з лядської неволі увесь руський народ! Перше я за свою власну кривду воював, тепер буду воювати за нашу православну віру!” Свідомість своєї всенародної місії,

тісно пов'язаної, як бачимо, з великими кривдами від поляк в **релігійному житті українського народу**, поглибшала у гетьмана, коли, після таких великих успіхів на полях бойових, Хмельницький маніфестаційно був повітаний народними масами, — духовенством, козацтвом, міщанством при тріумфальному в'їзді його до Києва перед самим святом Різдва Христового року 1648. На чолі тисячного кінного поїзду назустріч гетьманові виїхав тоді ерусалимський патріарх Паїсій, а з ним і київський митрополит Сильвестр Косів. Високими почестями оточили в Києві гетьмана українські національні православні кола, але ж, крім зовнішніх почестей, була це й спільнота далекосяглих національно-визвольних ідей, з носіями яких Хмельницький мав тепер нагоду увійти в Київ в безпосередній контакт. Хмельницький, як кажуть історики, „виріс і обертався в кругах єзуїтсько-шляхетських, польських або спольщених, в сфері їх ідей. Тим більше вражіння мусів робити на нього український церковно-національний осередок, — це огнище, роздмухане тепер бурєю народного повстання, у владсть котрого безпосередньо перейшов і сам Київ”.

Домагання Хмельницького, поставлені ним в переговорах з комісарами під впливом особливо нових київських настроїв, польський уряд, як і треба було очікувати, відкинув. А це означало продовження війни, що й розпочалося на весні 1649 року. Козаки й на цей раз вели війну в союзі з татарами. 5 серпня 1649 р. під Зборовом козаками було розбито польське військо, але в розлучливій для поляків ситуації рятував їх татарський хан, куплений обіцянками поляків, який заявив Хмельницькому, що як гетьман не хоче миритися з поляками, то він кидає гетьмана і переходить на бік короля. Цим змушені були козаки до переговорів з поляками, на чолі військових сил котрих стояв тепер сам король Ян Казимир. В наслідок цих переговорів була заключена „Зборівська умова” 1649 р., оголошена одначе поляками не в формі взаємного договору, а в формі „Деклярації ласки короля, даної на пункти прохання війська Запорізького”. Деклярація з дня 18 серпня 1649 р., відповідаючи на ті пункти козацькі, в яких було жадання ліквідації унії, говорить, що про унію, як в Короні, так і у Вел. Кн. Литовському, і про церковні маєтки та фундації буде постановлено, в присутності київського митрополита і духовенства, на будучому сеймі; київському митрополитові буде предоставлене місце в сенаті. Деклярація, на жадання в „пунктах козацьких”, щоб в воевідствах Київському, Брацлавському і Чернігівському різні державні уряди не давались особам римської релігії, обіцяє, що ці становища й уряди будуть роздаватися „обивателям стану шляхетського грецької релігії”. Стверджує рівно ж Деклярація, що в Києві і по інших українських містах єзуїти не можуть мати своїх шкіл. Ціла та королівська Деклярація мала бути, як Зборівська умова, стверджена на найближчому сеймі.

Сейм був призначений на 22 листопада 1649 р. Був він дуже

бурхливим, з огляду особливо на питання унійне й на представлення сенаторського крісла православному митрополитові; затягнувся сейм до січня 1650 р. Католицька партія рішуче стала проти допущення в сенат православного митрополита. Біскупі латинські вбачили в цьому допущенні тяжку образу Римської церкви і заявили, що вони негайно покинуть сенат, як тільки в сенаторському кріслі засяде митрополит Сильвестр Косів. Православні змушені тоді були відмовитись від цього домагання, і митрополит Сильвестр до сенату не увійшов, хоч і прибув на цей сейм до Варшави з духовенством і представниками козацтва. Після цього сейм в загальних виразах ствердив королівську декларацію від 18 серпня 1649 р. своєю конституцією під назвою: „апробація об'явлення нашої милости до війська Запорізького”.

На підставі цієї конституції, Ян Казимир видав „народу руському” привілей, датований 12 січня 1650 р., в справі „заспокоєння православних”. Згідно з цим привілеєм, за православними признаються права на єпархії Луцьку, Холмську, Вітебсько-Мстиславську; повернуто права, відібрані конституцією 1641 р., на єпархію Перемиську, — правда, як помре унійтський єпископ старий Крупецький; архимандрія Жидичинська і монастир Лешинський з маєтками передавались в управління Київського митрополита; повернено ряд церков, які були перераховані ще в статтях заспокоєння 1632 року. Київська і другі школи, як і друкарні, зберігаються; цензура книжок предоставляється митрополитові і єпископам по єпархіях. Підтверджується, щоб маєтки церков православних не відбирались, а Перегинськ, безправно захоплений, має бути повернений Львівській єпархії. „Пресвітери, теж попи руські”, що не є в унії, заховують свої права і вольності, не підлягають в „своїм пошанованні” жодним повинностям, податкам, підводам, зборам, жовнірським постоям і роботам та підчинені тільки духовній владі. В кінці привілею сказано, що коли б чого бракувало в ньому для „Грунтового заспокоєння” народу руського, то король відкладає полагодження того до найближчого сейму.

Недоставало ж в привілеї, порівнюючи з Зборівською умовою, якщо оминати вже жадання сенаторського крісла для православного митрополита, найголовнішого: про жадання козаків, щоб була скасована унія, згадано у вступі, а далі замовчано цілком, ніби цього жадання й не поступало. Хмельницький в листі до короля з 20 березня 1650 р. дякував йому за підтвердження і королем і сеймом „Зборівської декларації ласки” і просив, аби сказаного в „Привілеї” було дотримано („бо то звичайна річ панам уніятм на накази королівські не вважати”), а одночасно дає до зрозуміння, що цей привілей релігійної справи далеко ще не вирішив і бажань війська не задовольнив. Бо військо таки на своєму стояло — унія повинна бути цілком скасована, щоб „не було поділу в грецькій релігії”. Справу скасування унії гетьман з військом представляють як повільну, а не раптовну: „по смерті

панів духовних уніятів старших, котрі тримають катедри і церкви з їх маєтностями за привілеями покійного короля, аби ті бенефіції передавалися нашим духовним релігії старої грецької, послушництва патріарха Константинопольського". Гетьман впевняв, що військо козацьке ніколи не примириться з існуванням унії, бо ж „сила є у війську Запорізькім таких, котрих предки лежать по церквах коронних і литовських, що їх уніяти позабирали; вони хочуть, щоб за душі їх богослуження відправлялись порядком старої віри, і доти будуть просити, доки не дістануть до рук наших православних”.

Але католикам не подобались і ті уступки, які зроблено було православним частинно по Зборівській умові, і папський нунцій протестував 31 січня 1650 р. проти усіх декретів, прийнятих на останньому сеймі на користь православних та затверджених королем. Отже мало що ослабив напруження між обома сторонами, латино-уніятською і православною, і привілей Яна Казимира 1650 року. В той же час Зборівська умова не могла сприяти замиренню і з причин неполадженню нею гострих соціальних питань. Українського народу, піднятого повстанням; не могли, очевидно, задовольнити статті Зборівського договору, якими встановлювалось 40 тисяч реєстрового козацтва, коли маси „посполства” повинні були повернутися знову під владу панів. По місцях повстання проти панів не вгавали; треба було очікувати знову війни, до якої готувались і козаки і поляки. Хмельницький шукав собі союзників, провадив розмови з Турцією, Семигородом, Швецією, Москвою. Ян Казимир в кінці 1650 р. скликав сейм, щоб обміркувати небезпечний стан держави і засоби заспокоєння в ній. Богдан Хмельницький прислав на сейм 5 грудня 1650 р. своїх послів, які від імени козацтва поновили вимогу, аби унія, як причина всіх нещасть, була знесена не тільки в Україні, а й у всіх областях Корони й Литви; православне духовенство щоб урівнено було у всьому з католицьким та щоб знатніші сенатори й гетьмани польські присягою підтвердили Зборівські пункти. Ця вимога викликала надзвичайне обурення посеред поляків як в сенаті, так і в сеймі між послами. Адам Кисіль почав було доводити, що для заспокоєння українців дійсно треба знести унію, бо тоді й самі православні будуть підтримувати Річпоспільту. Але його виступ ще більше схвилював католицьку партію. Кричали в сеймі: „Як козел не стане бараном, так і схизматик не буде щирим захисником католиків і шляхетських вольностей, будучи однієї віри з бунтівниками хлопами” (Н. И. Костомаров. Малоросійській Гетман Зиновій-Богдан Хмельницький. Берлін. 1921 стор. 53).

Безуспішність переговорів в призначеній було комісії знову привела до військових дій на весну 1651 р. 20 червня 1651 р. козаки, з причини нової зради татар, які захопили навіть, втікаючи з поля бою, з собою самого Хмельницького, потерпіли під відомим Берестечком на Волині по річці Стиру тяжку поразку. В на-

слідок перемоги поляків під Берестечком — дальших невдач козацтва, коли й самий Київ заняло, під проводом Радивиля, литовське військо, привітане митрополитом Сильвестром, — прийшло до Білоцерківського миру (17 вересня 1651 р.), згідно умов якого козаки у великій мірі втратили здобуте Зборівською умовою. Що торкається, зокрема, церковно-релігійної справи, то в статтях Білоцерківського договору нічого не згадується про те, що дано було православним Зборівською умовою; навпаки, говорилось, що не має значення, коли б хто випросив собі що з церковних маєтків в часі минулих забурень і смути (пункт 6). Правда, Білоцерківський мир 1651 р. не був затверджений на сеймі, скликаним в січні 1652 р., бо сейм був зірваний, але це не означало повороту до стану перед Білоцерківським договором, — цей останній просто втратив практичне значення з тої причини, що між козаками і поляками знову почались військові дії. По всій же Україні йшли народні повстання, а також почались у великому масштабі переселення людности на схід, на „слободи” в степи Московської держави, де українці, втікаючи „від ляхів і жидів”, почали творити „Слобожанщину”, — появилось багато слобод нової України, що були початком таких міст, як Суми, Ахтирка, Білопілля, Лебедин, Харків і інші.

В дальших 50-их роках XVII віку повстання українського козацтва, розпочате в 1648 році, набірає ширшого характеру, коли у вир його бурхливих подій, під тягарем яких тріщать Річпосполіта Польська, втягуються сусідні держави, і колишня внутрішня повстанча акція українського народу отримує міжнародне значення. В розвитку цих подій і церковно-релігійна справа являється одною з причин дальшої боротьби і військових дій вже не тільки поміж українцями й поляками, а й між поляками та державами, з якими вступала в порозуміння, союзи й договори, шукаючи собі помочі, Гетьманська Україна. Отже й розв'язання питань правного положення православія в Польщі, Української Православної Церкви в боротьбі її з унією значно виходить поза межі „прохань”, переговорів, домагань, протестів української сторони, головним тереном якої акції був найбільше сейм Речіпосполитої. Тому від Білоцерківського миру 1651 р. й до Гадяцького договору 1658 р. ми не бачимо яких-будь визначних договірних чи інших правних актів з боку польської влади для „заспокоєння грецької релігії”. Сеймові конституції в цьому часі (1651-1658), що торкались „грецької релігії”, не мали загального характеру, а відносились тільки до однієї єпархії Перемиської, де йшла запекла боротьба поміж уніятами і православними; єпархія ж та не входила в склад Гетьманської України.

В Гетьманській же Україні в 50-их рр. XVII в. фактично не стало унії, а Переяславським актом 8 січня 1654 р., коли „Військо Запорізьке”, чи Гетьманська Україна віддалась під протекторат Москви, з захованням своїх „прав і вольностей”, унійне питання

відпадало само собою, бо ж і в рішенні віддатися під протекторат Москви першорядну роль відіграла спільність православної віри в Україні й в державі Московській.

4. Хто був справжнім винуватцем Переяславської угоди 1654 року.

Д-р Іларіон Огієнко, Архієпископ Холмський і Підляський (нині Митрополит Української Православної Церкви в Канаді), писав, що після Люблинської унії 1569 р., коли „відчинилися двері в Україну для цілої армії єзуїтів, які накинулись перше на протестантів, а згодом і на православних, єзуїти розпочали запеклу релігійну боротьбу, яка довела в кінці до козацького повстання та подій 1654 року. На початку польський уряд спокійно ставився до православних українців, — віри їхньої не займаю... Але дуже скоро по 1569 р. все це змінилося, на землі українські поливила колонізація та запекла боротьба з православною вірою... Наслідки цих релігійних утисків були страшні для обидвох народів, — Польщі вони користи ніякої не принесли, а український народ довели до розпуки й кинули назавсіді в обійми Москви. З першого моменту, як тільки розпочався релігійний гнет у Польщі, очі українського народу зараз же почали звертатися в бік єдиної Москви, „де кожен православний звичайно не знав утисків за свою віру“ (Українська Церква, т. II. Прага. 1942, стор. 24). Ми вже бачили, що ці утиски в повному безправстві для Православної Церкви українського народу прийшли власне з Берестейською унією 1596 р. І православні історики, а також і деякі з католицьких завжди в причинний історичний зв'язок ставили Переяславську угоду 1654 р. з Берестейською унією 1596 р. Дійсно, кожен хоч трохи об'єктивний історик не може не бачити, що домагання свободи віри й прав для Православної Церкви, а одночасно домагання скасування унії, займають у всіх переговорах і договорах Хмельницького й козаків з поляками найвизначніше місце. Військові й політичні події в добу Хмельниччини відразу ж відбивались і на положенні українсько-білоруського православ'я в Польщі, сприяючи поліпшенню цього положення, коли перемогла була по стороні козацтва, і погіршуючи, коли верх брали поляки, аж поки, в обставинах трудних для дальшої самотньої боротьби, не пролунав „одним-одиноким, — за висловом проф. М. Чубатого, — ідеологічний клич релігійного характеру: волимо під православного царя Восточного!"

М. Чубатий іронічно зве його ідеологічним, бо є то „ідеологія" в лапках, коли клич той зветься одночасно „демагогічним" кличем, „політичною демагогією". Виявляється під пером сучасного нам історика, що й сам Хмельницький був оплутаний тою демагогією й тими демагогами, особливо в самий час заключення Переяславської угоди, коли гетьман знаходився в стані „духової депресії", був „душевно розбитий" по смерті свого сина Тимоша. Але ж і до того Хмельницький улягав тій же „демагогії",

що знаходило відгомін „у протиуніятських клявзулях (?) трактатів з Польщею”. З огляду ж на те, що Хмельницький, як знаємо, на самому початку повстання кликав збиратися круг нього всіх, кому „мила віра православна, від ляхів на унію перетворена”, то виходить, що він, вже підіймаючи повстання, був оплутаний демагогами та їхніми кличами демагогічними релігійного характеру. За що ж тоді прославляли великого Богдана сучасники і яку, тим більше, позитивну оцінку історичної ролі Хмельницького в житті українського народу можуть дати українські історики?

Хто ж, одаче, були оті демагоги, вони ж і „творці Переяславської трагедії”, що так тиснули „на душевно розбитого гетьмана та на вищу козацьку старшину”? Були це „українські москвофіли”, самі, розуміється, православні; уніятів між ними не було, і в цьому, здається, головний сенс нової концепції в пошукуванні винуватців Переяславського акту 1654 р. Ці українські москвофіли мали „своїх прихильників серед невеликої частини козацької старшини, серед темних козацьких мас та серед частини православного духовенства, зокрема нижчого духовенства”, — теж, видно, темного. В других місцях своєї статті М. Чубатий називає „темні низи”, „некритичні маси селянства”, „козацьку чернь” (це улюблена назва для козацтва в українських католицьких авторів), посеред яких москвофільські демагоги витворювали певні промосковські настрої.

Що ж то були за українські москвофіли і во ім'я чого вони діяли? Можна знайти у М. Чубатого дві відповіді на це питання в його статті. В одному місці він пише: „Москвофільська партія взяла свій початок на переломі XVI та XVII століття під час найбільш роз'яреної боротьби поміж православними та уніятами; її речниками були православні екстремісти, що, не можучи подолати свого противника в межах Речіпосполитої, стали оглядатися за допомогою в Москву”. Очевидно, що про якусь „москвофільську партію” в нашому розумінні цього поняття тут не може бути мови. Ходить про певні думки й настрої посеред православних українців та білорусів, Церква яких була поставлена поза правом в Польсько-Литовській державі з проголошенням Берестейської унії. М. Чубатий замовчує цей стан Православної Церкви, а представляє справу так, ніби це була єдино ідейна боротьба на релігійному полі поміж православними і уніятами, подолати яких були не в стані православні, чому й стали думати про поміч з Москви, — яку? Справа ж не в якій богословській полеміці, чи релігійних дискусіях, а в переслідуваннях православія та ревній опіці над унією польського уряду. Чи вільно було православним шукати захисту для збереження своєї віри? І чи має право історик кидати в цьому випадку якусь тінь на православних українців, обзиваючи їх „москвофілами” (очевидно, що уніяти були тоді цілком полонофілами), коли істота справи була не в політичному якому москвофільстві, а в одновірності з Москвою, який

факт єдності у вірі й служив підставою надії на поміч в біді з боку православної влади сусідньої Москви. Такими „москвофілами”, за термінологією проф. М. Чубатого, були ще й до Берестейської унії Львівські братчики, коли в р. 1592 посилали в Москву до царя Федора Івановича делегацію в складі братського священника Михайла і трьох світських членів Львівського братства; в посланні братчиків Львівських до царя, яке привезла делегація, Федор Іванович називається „блюстителем апостольських і отецьких передань православної віри, похвалою Церкви, стіною й опікою християнам”. Львівське братство просило помочі на відновлення після пожежу Успенської братської церкви, шпиталю й притулку при ній. І Львівські братчики у вересні того ж 1592 р. вернулись з грамотою, адресованою „священникам, дияконам і всьому причту церковному”, і з дарами на будову церкви і шпиталю (Акти Западной Росії. IV. ч. 34. У К. Харламповича, Ор. cit. стор. 13-14).

Ще більше таких „москвофілів” з’явилося з Берестейською унією і з нечуваними насильствами для її „перемоги” над православ’єм, і це про таких „москвофілів” сказано у митрополита Іларіона, що „ще задовго до акту 1654 року очі простого українського народу, що так терпів від панської сваволі, та очі нижчого духовенства, що найбільш відчувало релігійні переслідування, — все були звернеі до Москви” (Ор. cit., стор. 26). Багато і в працях других істориків знайдемо матеріалів про таку „москвофільську партію” М. Чубатого на переломі XVI та XVII століття в Україні.

В другому місці проф. М. Чубатий каже вже про „групу традиційних українських москвофілів”, по вірі православних, яка власне й діяла в часи Хмельниччини. Автор признається, що про розміри її „маємо доволі поверхові відомості, і ця справа потребує ще основніших дослідів, які тепер поза Україною, з браку доступів до архівів у Києві та Москві, майже неможливо зробити”. . . Але це були саме ті, натискові яких та ними „збаламучених мас” піддався в стані душевної депресії Хмельницький. Во ім’я ж чого діяла ця група „традиційних українських москвофілів”, вживаючи, як вже знаємо, „штучно спрепарованих демагогічних кличів релігійного характеру”? Во ім’я чого ця група „всією силою пари штовхала Україну в обійми Москви проти більшості українського народу”? Проф. М. Чубатий недвозначно дає до розуміння, яке неморальне було „політично-ідеологічне підложжя” тієї групи, коли вона „негайно по Переяславській угоді кинулася до царя з проханням про надання їм різних дібр, поминаючи свого власного гетьмана та власну державну владу, все таки збережену в Переяславі. Ці перегони за наданнями різних маєтків в Україні царем роблять пригноблююче враження на дослідника тих часів. Зрештою ця група москвофілів потрапила

сфанатизувати темні низи агітацією релігійної та соціальної опіки з боку царя”.

Так в короткій, порівнюючи з важливістю питання, часописній статті проф. М. Чубатого бачимо надзвичайне спрощення історії українського народу за 60 років, від Берестейської унії 1596 року до Переяславської угоди 1654 року. Щоб цілий народ могла кинути в обійми Москви якась група українців-москвофілів, не маючи до того реальних підстав в положенні народу, кинути до того ж задля власних матеріальних вигід, — такий погляд історика може привести тільки до надзвичайно песимистичного висновку щодо здібностей і характеру самого народу та його вождів. Але ж ще жоден історик не наділяв українського народу такою кваліфікацією нікчемности. В пошукуванні винуватців „найбільшої помилки України, що на сотні років затяжіла на долі українського народу, Переяславської угоди”, автор явно не був безстороннім, а прокуратором, **ігноруючи свідoctва учасників і сучасників історичних подій, які привели до Переяслава 1654 р., ігноруючи рівно ж висліди дотеперішньої історичної науки про особу гетьмана Хмельницького і його визвольне діло, як вождя всієї України.** І коли автор каже, що „добро української справи вимагає, щоб українська історична наука проаналізувала той трагічний для України акт з усією безсторонністю”, то це побажання належить скерувати найперше до самого автора.

Ця безсторонність, чи історична об'єктивність, вимагала б в даному разі слідуючого. Коли, відкинувши, як образливу просто для гідности народу, поверхову думку про **рішальну** роль в Переяславському договорі якихось українських хапунів дїбр і маєностей від царя, признати навіть, що це „українські москвофіли” (православні) довели до Переяслава і Хмельницького і весь український народ, то треба тоді дослідити, на **якому ж ґрунті** повстало це українське москвофільство, **що його породило, і чому його кличі: „Волимо під царя Восточного Православного!” так імпонували українським православним** (за висловом М. Чубатого, „збаламученим”) масам? Так розшуки „винуватців Переяславської угоди” не кінчаються на „українських москвофілах”, а ведуть історика далі і приводять його, коли він безсторонний і сумлінний, до того нещастя українського народу, коли „брат пішов на брата, Русь піднялась на Русь”, що сталося з Берестейською унією 1596 року. Отже Берестейська унія була великою історичною помилкою в українськiм народі. Проф. М. Чубатий каже, що повстання Хмельницького своїм „протиуніятським вістрям” заганяло українців уніятів „в табір противника для рятування свого життя та своєї Церкви”, і що українська революція „була б куди більш масова, коли б загальнонаціональними кличами потрапила згуртувати цілий український народ під прапором Хмельницького”. Це є думання сучасними нам, а не історичними категоріями. В таборі противника уніяти були від самого проголошення Берестейської

унії, як твору Риму з оо. єзуїтами, польською владою і українською ієрархією, що порвала з своїм народом і народ про унію не запитувала. „Протиуніятського вістря” не могло не бути в повстанні, раз унія, впроваджувана насильством, сама була одною з головних причин повстання. Коли б унії не було, або українці, поза ієрархами, зовсім її відкинули, як Флорентійську 1439 р., то в повстанні Хмельницького, викликаним причинами соціального й національного характеру, дійсно не було б тоді розбиття українців на два табори, і воно могло б згуртувати цілий наарод під прапором Хмельницького в будові своєї української держави. Унія ж розбила єдину до неї в своїй православній вірі українську націю, і тому український історик не може не поставити її в ряди винуватців Переяславської угоди 1654 року.

Що задовго ще до повстання Хмельницького й до акції українських москвофілів від 1649 р., як датує М. Чубатий, православні українці, під гнетом релігійним в зв'язку з унією в Польщі, почали шукати визволення від гнету в злуці з одновірною Московою, на це є ряд історичних фактів. Вони йдуть від часу відновлення православної ієрархії в Українській Церкві р. 1620 патріархом Феофаном. Найбільшим „москвофілом”, як вже вжити це означення, був посеред неї єпископ Перемиський Ісайя Копинський (потім митрополит Київський); послані ним р. 1622 до Москви ченці мали довідатись, чи приймуть там єпископа Ісайю з 150 ченцями з монастирів на Полтавщині; при цьому ці ж посланці заявили воєводам від імени владики Копинського, що „всі православні християни і запорізькі козаки, як їм від ляхів утиски будуть, хочуть їхати до великого государя”. Митрополит Іов Борецький р. 1624 делегував в Москву єпископа Луцького Ісаака Борисковича за милостинею, але при цій нагоді вів єпископ, з доручення первоієрарха Української Церкви, переговори з урядом Московським, у висліді яких йому було сказано: „Якщо вам і далі від поляків будуть у вірі утиски, а у вас проти них буде єдність і скріплення, і ви про те наперед учините відомим царському величеству і святішому патріярху, і вони про те надумуватись будуть, як би православному віру і церкви Божі і вас всіх бачити визволеними від єретиків”. Не раз і після того митрополит Іов мав зносини з Московою, куди навіть відправив на службу при патріярхові свого сина Андрія. Митрополит Ісайя Копинський, після смерті митрополита Іова обраний на катедру Київську з огляду, можливо, на таку його непримиримість до унії й поляків, готовий був вже, як в своєму місці про це було нами сказано, розпочати акцію про перехід під „високу царську руку” (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 25-27, 47).

Отже, коли де-хто з новіших істориків України каже, що при союзі з Московщиною 1654 р. „не йшло про визволення Православної Церкви”, бо „між Українською і Московською Церквою існували такі глибокі побутові різниці, що найбільш вороже до

зв'язків з Московією ставилося київське духовенство" (Іван Холмський. Історія України. Мюнхен. 1949, стор. 207), то це твердження суперечить тількищо наведеним історичним фактам зносин з Московією вищої ієрархії Української Церкви. Сам Хмельницький вже на початку повстання, не будучи в стані „депресії", звертався до царя Олексія Михайловича (8 червня 1648 р.) і писав, повідомляючи про перемоги над поляками, що „ми такого бажаємо царя, як ти православний християнський цар, — в тому було б сповнення пророцтва" (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 153). Без сумніву, що в усвідомленні високої історичної місії Хмельницького, як „нового Мойсея, як Маковея, визволителя українського народу, як нового Константина-фундатора нового церковно-національного життя", немалу роль відіграв патріарх Єрусалимський Паїсій, хоч він і був чужинцем з погляду національного. Не забуваймо, що в ті часи спільність віри відігравала надзвичайне значення. І Хмельницький, який провадив з патріархом Паїсієм довгі нічні секретні розмови, казав потім, що дістав від патріярха благословення на нову рішучу війну з Польщею, — наказ „кінчати ляхів"...

Тодішні подорожі патріархів та патріярших висланців зі Сходу, уярмленого „бусурменами", не можна уявляти як подорожі тільки за „милостинею". Під покровом збора милостині часто провадились зносини і переговори в справах тяжкого положення Східної Православної Церкви під турками. Патріарх Паїсій перед Києвом побував в Молдавії і звідтіля привіз якісь пропозиції для гетьмана, а тепер їхав до Москви, якою подорожжю і перебуванням там патріярха православного зі Сходу гетьман і його оточення теж рішили покористуватися в інтересах української козацької політики в Москві. Від'їжаючи по Водохреща 1649 р. до Москви, патріарх Паїсій мав від гетьмана доручення просити царя Олексія Михайловича дати йому військову поміч проти Польщі, якої гетьман потребував на місце татарської, не лише для дальшого визволення України, але навіть усього православно-християнського світу, включно до „визволення Гроба Господнього". Це входило вже в план Православної Ліги для визволення християнських народів, поневолених Туреччиною, з яким планом їхав патріарх Паїсій до Москви. Православна Москва відмовилась одначе тоді дати поміч Україні, не бажаючи зривати миру з католицькою Польщею, і з невдачі своєї місії патріярх був дуже невдоволений (Д. Оляничин. До стосунків гетьмана Богдана Хмельницького з Єрусалимським патріярхом Паїсієм у 1648-1649 рр. Богословський Вісник. Ч. 2. 1948, стор. 51-53).

Після Зборівської угоди, коли з Москви прислано було до Хмельницького посла Неронова, гетьман на прощальному обіді казав послові: „Ляхи в своїй правді певно не встоять, на сеймі договорних статей не підтвердять і почнуть війну з Військом Запорізьким. Гетьман і військо того не бояться, і всі однодушно го-

тові полягти за православну віру і святі Божі церкви, і коли Господь їх помилує, дасть побіду на ляхів і свободить від них, то гетьман і військо не хочуть мати над собою іншого володаря, крім царя. Коли ж Господь за їх гріхи не помилує і дасть перемогу ляхам, також і гетьман і військо не мають іншої надії, як тільки уступити на царську сторону, під царську руку, а нікуди інде до інших держав переходити гадки у них нема" (М. Грушевський. Історія України-Руси. т. VIII, ч. 3. Стор. 313).

Яку б долю цих запевнень не віднести на рахунок дипломатії гетьмана, далші події пішли по лінії цих запевнень. Як бачимо, Переяславська угода не прийшла несподівано; про неї вже в 20-их роках снувались думки; перші роки правління Володислава IV були тільки передишкою. І хоч, можливо, сам Хмельницький, як каже І. Холмський, „неохоче прийняв становище вассала царського і не думав піддаватися під керівництво Москви, — як при всіх давніших політичних комбінаціях, так і тепер не рахувався з накиненими зобов'язаннями"... (Ор. cit. стор. 207), проте історичні обставини й умовини бувають сильніші за бажання і волю окремих вождів; союз з Москвою не міг бути такого характеру, як легко розірвані союзи з Кримом чи Портою, і в цьому відношенні **спільна релігія, що в ті часи була головним джерелом культури народу, таки відігравала велику роль.** За виразом одного з українських істориків, „політичний союз (України з Москвою 1654 р.) в даних умовах міг витворити таку «спайку», яку легше було утворити, аніж розірвати" (А. Єфименко).

„Беручи Україну під свою руку, — пише митрополит Іларіон, -- цар Московський тим самим звільняв її від римо-католицького гнету. Про це виразно говорить нам і сама постанова Московського Земського Собору 1653 р. про Україну. Собор постановив тоді, щоб цар Олексій Михайлович „зволив того гетьмана Богдана Хмельницького і все військо Запорізьке з городами їх і землями прийняти під свою государську високу руку, для православної християнської віри і свв. Божих церков, **бо пани Рада і вся Річпосполіта на православну віру і на свв. Божі церкви повстали і хочуть їх знищити**" (Ор. cit., стор. 33). Розуміється, що не тільки цей ідеальний релігійний мотив відігравав роль в наведеній постанові Московського Земського Собору в жовтні 1653 р. Але урочистого ствердження цього саме мотиву в постанові Собору не вільно ігнорувати історикові тільки з тої причини, що це не в'яжеться з його тенденційною концепцією обілити унію і перекласти вину за Переяслав з неї на самих православних українців.

Ставлячи тезу про Берестейську унію, як про одну з головних причин Переяславської угоди, ми тим самим **творців унії та її дальших опікунів і фанатичних діячів, що не перебирали в засобах при її впровадженні, повинні вважати справжніми винуватцями Переяславської угоди 1654 р.** Вина в унійній акції польської державної влади була найперше покарана, бо унія, на переведен-

ня якої за порадою оо. єзуїтів, ця влада пішла в цілях від рвання українців від Сходу і асиміляції їх через ступневу латинізацію, привела якраз, навпаки, до наближення гнаних до Сходу й до злуки з Московією, а в дальшому ході історії Польщі, при впертості поляків в релігійному фанатизмі, і до поділів Польщі в другій половині XVIII віку. І тому, коли у відродженій, в наслідок першої світової війни 1914-1918 рр., державі Польській оо. єзуїти, з благословення Риму, знову заходились будувати в Польщі причілок нової унії „Східнього обряду” для дальшого походу на Росію у фантазіях підпорядковувати її Ватиканові, то польське суспільство, не тільки течії ліберальних, а навіть найбільше консервативних, виступило з протестом проти єзуїтської акції, шкідливої для державних інтересів Польщі. Нам доведеться ще оповісти про цю акцію в п'ятій добі історії нашої Церкви. Тут же коротко скажемо, що суть протеста зводилась до того, що Рим з оо. єзуїтами вже будував в XVI-XVII ст. місток в Москву через Польщу, а між тим Москва скористала з цього для захоплення половини Речіпосполитої; тепер Ватикан розпочав ту саму роботу. Або: у висліді Берестейської унії католицизм втратив приєднану Польщею Русь, а не приєднав Росії до єдності з Римом. Князь польського консерватора графа Г. Лубенського під заголовком „Дорога на Схід Риму”, де підведено було підсумки шкідливості унії з року 1596, була декретом кардинала А. Каковського, архієпископа Варшавського, в році 1932 включена в індекс книг, заборонених католикам для прочитання...

Нам слід би було тут застановитись ще над питанням, чому, коли релігійний мотив відігравав таку важливу роль в заключенні союзу України з Московією, вище духовенство, і найперше митрополит Української Церкви Сильвестр Косів, — були, як показують факти, проти цього союзу і Переяславської угоди 1654 року. Але питання це має тісний зв'язок з історією підпорядкування Української Церкви (Київської митрополії) Московській патріархії через 32 роки після Переяслава, і тому ми займемося ним у відповідному розділі про зміну канонічної юрисдикції нашої Церкви.

РОЗД. XI. ЦЕРКОВНА ПОЛІТИКА ПОЛЬЩІ ВІД ПЕРЕЯСЛАВСЬКОЇ УГОДИ УКРАЇНИ З МОСКВОЮ 1654 Р. ДО „ВІЧНОГО МИРУ” ПОЛЬЩІ З МОСКВОЮ 1686 Р.

Богдан Хмельницький помер 6 серпня 1657 р. Був гетьман Хмельницький великим добродієм Української Православної Церкви, продовжуючи в опіці над нею традицію в козацтві гетьмана Петра Конашевича Сагайдачного, яка зрештою мала своє глибоке коріння в зрозумінні надзвичайно важливої ролі Церкви в житті нації й держави ще від часів княжої України-Руси. Як ми бачили,

великий гетьман був одночасно, на своєму становищі українського державного мужа, увесь час **проти унії**, що була відступленням від православної віри предків і зв'язана з замірами денационалізації його народу. Отже на теренах, що становили територію за часів Богдана Хмельницького (1648-1657) Української Гетьманської Держави, унія, можна сказати, зникла фактично. Але ж після смерті Богдана Хмельницького, з якою взагалі скоро пішло до руйнації будованої ним козацької держави, — унійне питання знову активізується і, коли не стало авторитету великого гетьмана, між козаками почалась незгода, утворилися московська і польська партії, що у великій мірі рятувало Польщу й будило в ній надії на повернення стану з-перед 1648 року.

1. Релігійне питання в Гадяцькому договорі 1658 р. і в Чудновському — 1660 року.

Ні один з історичних актів так не свідчить про безпідставність спроби українських католицьких істориків перекинути вину за Переяславську угоду на православних українців-москвофілів, як Гадяцький договір з поляками 16 вересня 1658 р. гетьмана Івана Виговського, що був генеральним писарем при Хмельницькому, а після смерті Хмельницького був обраний козацькою старшиною на гетьмана (1657-59). Іван Виговський, будучи „творцем польонофільської партії” (М. Андрусак), напевно не міг же діяти під „демагогічними впливами” українських москвофілів. А він, зриваючи з Москвою й заключаючи Гадяцький договір з поляками, **на першому місці в договорі ставить релігійні справи**, маючи заміри встановити „вічний і нічим не нарушимий мир між українцями і поляками”. Ясно, що для Виговського справи ці не були, як для істориків в нашому часі, „демагогією”, а таки надзвичайно важливою реальністю, з огляду й на союз України з одновірною Москвою.

Статті, що торкаються релігійних справ в Гадяцькому договорі, були такі:

1. Старожитна грецька релігія, та сама, з якою руський народ приєднався до корони Польської, повинна залишатися при своїх **привілеях і вільній відправі богослужень** скрізь, де тільки є руська мова, по всіх містах, містечках і селах, в Короні і Великому Князівстві Литовському, не тільки в церквах, але й в прилюдних процесіях, навіщенні хворих з св. тайнами, при похоронах і всьому іншому так само, як і латинський обряд користуєся з вільного і відкритого богослуження.

2. Тій же релігії грецькій дається право вільної будови церков і нових монастирів, як і поновлення і направи старих. **Для тієї ж віри, що противна давній грецькій православній і сіє поміж римським і старо-грецьким народами роздори** (унія), ніхто, ні духовного, ні світського, чи сенаторського, чи шляхетського стану, ні в якому разі не може фундувати, будувати і помножа-

ти церкви, монастирі й фондуші, ні в духовних, ні в королівських, ні в своїх дідових маєтках, — і по силі цього договору ніколи не повинен цього робити.

3. Римській релігії на території Київського, Чернігівського і Брацлавського воєвідств („Велике Князівство Руське“) дозволяється вільне віровизнання. Світські пани римської релігії не мають жодної юрисдикції (права патронату) над духовними й ченцями грецької релігії; належить вона відповідному пастиреві.

4. З огляду на те, що в спільній вітчизні обом обрядам (латинському і грецькому православному) повинні належати однакові привілеї й почесні, то київський митрополит з чотирма владиками — луцьким, львівським, перемиським, холмським і п'ятим з Великого Князівства Литовського — мстиславським, за їх власним порядком, будуть засідати в сенаті, з такими ж привілеями і вільним голосуванням, як засідають в сенаті духовні римського обряду. Однак отцю митрополиту предоставляється місце нижче архиєпископа львівського, а православним владикам нижче їх повітових єпископів.

5. Сенаторські крісла від Київського воєвідства будуть прислуговувати тільки шляхтичам грецької віри; у Брацлавським і Чернігівським по черзі: сенатора-католика змінює сенатор шляхтич грецької віри і навпаки; уряди у всіх трьох воєвідствах будуть даватися тільки народженим і власникам спадкових маєтків, з захованням права нинішніх власників.

6. Для скріплення взаємної любови скрізь, де тільки в Короні й Великим Князівстві Литовським є церкви грецького обряду, міщани католики і міщани грецької віри урівнюються в правах і вільностях, і грецька релігія нікому не буде перешкодою для служби в магістраті.

7. В Києві король і стани коронні й литовські дозволяють розбудовувати академію з такими ж правами і привілеями, як і Краківська Академія, але під умовою, що в ній не буде ні професорів, ні наставників, ні студентів, які б проповідували аріяństwo, кальвінізм або лютеранство. Другі школи, що досі існували в Києві, король наказує перенести до іншого міста, аби не було жодного поводу до роздорів поміж студентами і жакками (учнями). Також король дозволить заснувати й другу академію, де буде підходяче місце. на тих же правах і умовах, як і Київська; там теж тоді не буде других шкіл.

8. Вільно без перешкод відкривати гімназії, колегії, школи й друкарні, викладати в них науки і друкувати усякі релігійно-полемічні твори, тільки без образи його королівської світлості.

За цими статтями йдуть статті, якими означаються чисто горожанські права українського народу та місце „Великого Князівства Руського“ в складі реальної унії його з Польщею й Литвою, федерація яких трьох складала б одно відновлене тіло Речіпо-

сполітої Польської в своїх межах і вольностях, як було до війни 1648 року; різниця у вірі не має жодного значення.

На думку українських католицьких істориків (о. Іван Прашко. „*De Ecclesia Ruthena Catholica sede metropolitana vacante 1655-1665.*” Логос. 1950. Т. I, кн. 2, стор. 132-138), — Гадяцьким договором 1658 р. малося на меті цілком знищити унію, щоб унії могли по вподобі або перейти на латинство, або повернути до Православної Церкви. Польська католицька сторона, і навіть самі польські католицькі єпископи, ніби радили зовсім зліквідувати українських католицьких владик, запевнивши їм „спокійне життя аж до смерти в Польщі”, та все віддати православним, щоб тільки рятувати польську вітчизну. Але Рим (папа Олександр VII і, з наказу його, нунцій Відоні, що „до занедужання боровсь за святу справу”) завзято боронив уніятську Церкву в Польщі; римська курія на зборах кардиналів 8 липня 1659 р. гостро засудила поступовання латинських польських єпископів, бо ж на Гадяцький договір присягли сам король Ян Казимир (теж єзуїт і кардинал до обрання на трон польський), арциєпископ Лещинський (в імені всього клиру польського), єпископ Віленський Завіша (в імені всього клиру литовського), воеводи та канцлери польський і литовський. Кардинали наказали полякам через нунція в Польщі „зробити протест, щоб усунути й відкликати все, що на шкоду католицької віри (унії) було в Гадяцькому договорі”.

Статті Гадяцького договору були затверджені сеймом 1659 р. Однак він скоро втратив своє значення; тільки не римська акція, що вбачала в Гадяцькому договорі той „шнур, який мав задушити унію”, поховала той договір. Поховали його політичні обставини, бо ж українське Лівобережжя й Запоріжжя, як тільки почули про новий союз з Польщею, яким встановлялася федерація України з Польщею, підняли повстання проти гетьмана Виговського. Це були дії московської партії, що не вірила Польщі, як не вірили їй і широкі маси та не хотіли повертати під владу польського короля. Не вважаючи на велику перемогу над московським військом під Конотопом на Чернігівщині (8 липня 1659 р.), Виговський з польським військом, яке так дратувало українську людину, мусів втікати на Західню Україну і вже в жовтні 1659 р. зрікся булави. Козацька Рада під Терехтомировом на Жердевським полі в жовтні ж 1659 р. проголосила гетьманом молодого сина Богдана Хмельницького Юрія. Козацька старшина, поставлена перед фактами, що Лівобережжя знову опановане було московським військом, а до Польщі на Правобережжі вороже цілком настроєні були козацькі маси, не бачила іншого виходу, як повернути з молодим гетьманом Хмельницьким під протекторат московського царя.

Переяславський договір з Москвою 27 жовтня 1659 р. свідчив про дальші невпинні стремління московського уряду обмежити самостійність і права гетьманату, коли козацтво, з огляду на

уступки поляків в Гадяцькому договорі, розраховувало якраз на найбільші політичні уступки й з боку Москви. Це викликало велике незадоволення проти Москви, що привело до переходу козацького війська й Юрія Хмельницького на сторону поляків у війні Москви з Польщею 1660 р., коли, завдяки цьому переходові, московське військо було вщент розбите під Чудновом. **Чудновський договір 1660 р.**, заключений після цього з поляками, був майже повторенням Гадяцького, але доля його, хоч він і був затверджений Варшавським сеймом 1661 р., була така ж сама, як і Гадяцького при гетьмані Виговським. Надії з'єднати Україну під булавою Юрія Хмельницького скоро розвіялись. Лівобічні полки виступили проти зв'язків з Польщею й проти Чудновського договору, а одночасно й проти Хмельницького. На початку 1663 року Хмельницький зрікся гетьманства й прийняв постриг в ченці з ім'ям Гедеона. Розкол посеред козацтва був розколом у політичному відношенні й цілої України: на Лівобережну Гетьманщину, що знаходилась під впливом Москви, і Правобережну Гетьманщину, де силилась впливати Польща. На два табори розбилось і Військо Запорізьке. Свої гетьмани появляються на Лівобережжі (Сомко, Брюховецький) і на Правобережжі (Тетеря, Дорошенко). Почалася доба громадянської війни, під час якої нищили Україну й чужоземні загани — польські, московські, татарські, доба, що в історії українського народу отримала назву „Руїна”.

Гадяцький договір 1658 р. і майже повторення його Чудновський 1660 р. були, можна сказати, найбільшими досягненнями, вимушеними від поляків православними українцями в боротьбі їх проти унії в Польщі від 1596 р. і за свободу і права їхньої Православної Церкви. Недурно українські католицькі історики називають Гадяцький договір „нелюдським для з'єдинених (уніятів) договором”. Після цього договору, що залишився без виконання, — тільки як історичне свідoctво і положення православія в Польщі, потоптаного в його правах з проголошенням унії 1596 р., і трактування самої унії римо-католицькою ієрархією і взагалі римо-католиками в Польщі, — бачимо „людське” зростання релігійного фанатизму поляків, який перестає рахуватися навіть з тими політичними наслідками, шкідливими для Речіпосполитої, що привели врешті до падіння Польщі, як колись і казав Сигизмунд III, найбільший фанатик католицизму і ворог православія на троні польському, у відповідь одному з послів, що настоював в інтересах державних, на задоволенні справедливих домагань православних: „Нехай скорше згине Річпосполіта, хай загинемо ми з тобою, аби тільки свята віра не потерпіла якої втрати” (В. Біднов. *Op. cit.*, стор. 227).

2. Зростання польської релігійної нетерпимости в другій половині XVII віку.

Польща й Москва, знесилені тяжкою 13-літньою війною, в січні 1667 р. підписали між собою в Андрусові (недалеко Смолен-

ська) т. зв. Андрусовський договір, без участі в його укладанні представників України (в Лівобережній Україні був тоді гетьманом Іван Брюховецький, в Правобережній — Петро Дорошенко). Згідно з цим договором, Москва й Польща Україну поміж собою поділили: Лівобережна Україна діставалась Москві, Правобережна — Польщі, але на правому березі Дніпра столиця Київ з околицями часово залишався за Москвою, з тим, що Москва зобов'язалась повернути його Польщі через два роки. Пунктом третім Андрусовського договору сторони зобов'язались взаємно до повної релігійної толеранції, — Москва у відношенні до мешканців католицької віри на відступлених їй територіях (крім Лівобережжя України з Києвом, також Смоленська область), а Польща — у відношенні до українських людей грецької віри в місцевостях, їй відступлених.

Андрусовський договір викликав тяжке вражіння серед українців як способом потаємного, зрадливого, з боку Москви, його підписання з поляками, так і його змістом; особливе обурення скрізь повстало з приводу негідного уступлення Москвою полякам української столиці Києва. Гетьман Дорошенко закинув Москві, що цар московський зламав договір 1654 р., відступивши Київ Польщі. Гетьман Брюховецький, хоч і спізно, з огляду на попередню його улесливу політику, виступив з універсалами, що „Московщина разом з Польщею задумала Україну руйнувати, пустишити й на ніщо обернути”. Коли наблизився січень 1669 р. — термін для повернення Києва полякам, піднялась акція з боку самих українців проти цього повернення, при чому виступають на перший план мотиви, зв'язані з релігійним значенням Києва в очах українців. Лазар Баранович, архієпископ Чернігівський, писав самому московському цареві, що коли Київ „перейде во власть яхов, гоненіє будет веліє на православіє”. Від Лівобережної України було посольство до Москви, в складі якого було й три духовних особи, яке просило царя не віддавати Києва полякам, що ніби „рішили вже всі церкви в Києві обернути на костели”. Про Київ писали й казали, що це „пресвітле око, благочестя нашого основа, великий град Київ, з монастирями преподобних отців мощей і всіма святостями”, „Київ благочестю корінь, а де корінь, там і одростки”. Застерігали московський уряд, що передача Києва полякам, так загрозлива для українського православ'я, може потягти за собою втрату цілої Східної України (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 206).

Побоювання за долю православ'я, з втратою, в цім часі Руїни на Правобережжі, Києва, не було, очевидно, „демагогією”, а спіралось на довголітнім досвіді недодержання поляками толеранційних постанов і обіцянок та на фактах зростання саме в настроях польської шляхти католицького фанатизму. Безсумнівні ці настрої слідні навіть в наших часах, коли читаємо ось такі жалі, що Київ тоді не залишився в руках польських: „Поляки да-

лись здурити й москалі задержали ту землю (Київ з околицями) назавжди, позбавивши тим Українську Католицьку Церкву мож-ности збудувати свій центр в славному історичному центрі Укра-їни. Замість того, з Києва завжди пліла пропаганда й грошева поміч нез'єдиненим, тоді, коли практично ціле Правобережжя з'є-динилось з Вселенською (Римською) Церквою" („Логос" Т. I, кн. 2. 1950. Ватерфорд, Канада. Стор. 136. Підкр. наше). В р. 1669 Київ не був повернений полякам, а по „Вічному миру" Польщі з Москвою в р. 1686 закріплений за Москвою, будучи уступлений Москві поляками за 146 тисяч рублів (Біднов. *Op. cit.*, стор. 358).

У вересні 1668 р. Ян Казимир зрікся престолу. В час безко-ролів'я, коли звичайно православні й протестанти мали можливість найбільше домагатися покращання правового положення своїх кон-фесій в Польщі, тепер, на конвокаційному сеймі 1668 р., католи-ки проводять постанови, що ними стверджується упривілейоване положення католицизму в державі над іншими віровизнаннями. Так, постановлено: 1. Відступники від католицизму або від унії кара-ються вигнанням (*exilio*); 2. Застережено спричинення будь-якої шкоди правам і привілеям церкви римо-католицької і церкви гре-ко-уніятського обряду, незайманість яких повинні твердо обсто-ювати католики. А чути було на цій конвокації голоси багатьох фантиків, щоб відібрати всякі права у некатоліків. Елекційний сейм, скликаний на 2 травня 1669 р., теж дбав про те, щоб виви-щити католицизм над православ'єм і протестантством. На ньому була принята конституція, згідно з якою не може бути обраним на польського короля кандидат, який не належить до римо-като-лицької релігії. До 1669 р. такого закону не було; хоч всі королі польські були католиками, але кандидатами на престол були і протестанти, як Стефан Баторій, Густав Адольф шведський, і пра-вославні, як московський цар Алексій Михайлович. Королева, за цією конституцією, теж повинна бути католичкою, чи з народжен-ня, чи по наверненню (Дружина короля Александра Казимирови-ча Єлена була православною). Наведена конституція була приня-та на домагання папського нунція Марескотти.

Ані на елекційному сеймі, ані на коронаційному, бо останній був зірваний і не залишив постанов, православні на цей раз нічого не одержали, хоч, як видно з інструкцій православним послам з місць, було багато вимог до уряду, обоснованих на „Пунктах за-спокоєння" Володислава IV, які не виконувались. В присязі ж ко-ронаційній нового короля Михайла Вишневецького (сина вели-кого й жорстокого ворога українського народу — Єремії Вишне-вецького) були трафаретні обіцянки додержувати всіх законів, прав і привілеїв, даних його попередниками та постановлених сей-мами в часах безкоролів'я.

З інструкцій, даних православним послам на сейм 1670 р., ба-чимо, що в положенні православ'я в Польщі наступали часи, які нагадували по-унійні часи при Сигизмунді III. „Грецька релігія,

— говориться в інструкції шляхти Київського воєвідства, — стверджена раста-ми conventa-ми і підтверджена присягою короля, в християнсько-католицькій державі, у вільній Речіпосполитій, терпить таке насильство, якого не переносять і греки-християни в неволі поганській: катедри, церкви і монастирі з приналежними до них маєтностями і раніш, і тепер недавно неправно захоплені уніятами, чому й заборонено вільне ісповідання, а бідні християни амирають без таїнств, не можуть відправляти публічного похорону, як, напр., в Белзському воєвідстві, де відібрано церкви (холомським єпископом-уніятим Сушею). Острозька катедра, що належить єпископу Луцькому (Гедеону Четвертинському), з маєтками, церквами і церковними приналежностями забрана уніятами... Привілей на керування Перемиською єпархією, неправно виданий єпископу-уніяту Якову Суші, повинен бути скасований, як рівно ж і привілей на Луцько-Острозьку єпархію, отриманий тим Сушею"... (Архив Юго-Зап. России, ч. 2. Т. II, стор. 288). Цей сейм в березні 1670 р. був зірваний, як і коронаційний, а на сеймах 1672 і 1673 рр. в правління Михайла Вишневецького не було жодних сеймових постанов відносно православ'я, хоч православні послаи й не переставали домагатися „заспокоєння" релігії грецької.

Конвокаційний сейм 1674 року, в безкоролів'я після смерти короля Михайла Вишневецького, став на признанні, як і конвокація 1668 р., що підставою державного добробуту Польщі являються католицизм й унія. У відношенні до православ'я стверджено було постанови попередніх конфедерацій в часи безкоролів'я, з додатком, щоб не було жодного порушення прав Перемиської єпархії, Ліщинського монастиря і тих місцевостей, де є уніятські церкви. Елекційний сейм (в травні 1674 р.) відклав справи про „людей грецької релігії роз'єднаних" до коронаційного сейму. Вибір на короля Яна Собеського, людини характеру рішучого й твердого, був зовсім несприятливим для положення Православної Церкви в Польщі. Ян Собеський багато робив для того, щоб підсилити унію, а ослабити православ'я; при тому чинив це не тільки відкрито, через видання законів і наказів на шкоду православ'ю, але й тайно, способами єзуїтськими, як — привілеї на катедри православні тайним уніятам.

Коронація Яна Собеського (1674-1696), з огляду на війну з турками і татарами, відбулась тільки в лютому 1676 р. Релігійні питання в часі коронаційного сейму викликали цілу бурю посеред послів. Католики домагались заборони чужовірцям публічно відправляти обряди, обмеження некатоликів в правах і навіть позбавлення тих з них, що проживали у Варшаві, правної охорони. У відношенні до православних прийнято було на цьому сеймі дуже шкідливу конституцію „про невіїзд за кордон людей греко-руської релігії".

Конституція ця покликується на те, що під претекстом потреб

грецької релігії, задля різних просьб і апеляцій до аргородського патріярха, люди греко-руської релігії виїзять за кордон і дають там ворогам Польщі всякі інформації про положення в Польщі. А тому сейм постановляє, аби ніхто ні з духовних, ні з світських осіб не відважувався їхати чи посилати кого за кордон без королівського дозволу. Рівно ж і за в'їзд до Польщі без дозволу конституція постановляє карати навіть смертю з конфіскацією майна. Прикордонні старости і коменданти повинні були дбайливо стежити кордони. До цієї постанови додано було зокрема про православні братства, що вони надалі мають підлягати юрисдикції й суду тільки місцевих владик, а **всякі зносини їх з Царгородським патріярхом, який проживає під владою ворогів св. хреста, забороняються** під страхом вище згаданої кари; коли братства мають в чому апелювати на судові рішення своїх владик, то апеляції в таких справах повинні складати до королівського суду.

Цією конституцією сейму 1676 р. польський уряд мав замір ізолювати православних горожан Польщі від їх православних сусідів і найперше від кіріярха Української Православної Церкви -- Царгородського патріярха, в якому, як і взагалі в східних патріярхах, українці знаходили оперття, підтримку і поміч в боротьбі з унією. Ставропігійні православні братства в Польщі, незалежні від місцевих владик, відігравали, як знаємо, велику роль в захисті православної віри й Церкви, в боротьбі з наступом католицтва. Розуміли цю роль братств католики й уніяти; знали, що підпорядкування їх місцевим **архиереям, яких легче, як окремих осіб, схилити на унію, а ніж масу, з'єднану і організовану в братствах,** — ослабить силу братств в боротьбі православних проти унії. З другого боку, в разі переходу єпископа на унію, православної його єпархії залишались би без єпископа, а потім і без священства; дістати ж їм чи єпископа, чи священника з православних церков за межами Польщі було б не так легко з огляду на оцей закон, що ним заборонявся виїзд за кордон і в'їзд до Польщі „людям греко-руської релігії”.

Православні були дуже занепокоєні цією конституцією коронаційного сейму 1676 р. На наступному сеймі 1677 р. вони почали домагатися її відміни, але ж сейми при Яні Собеському засвоїли ту тактику, яка роками провадилась у відношенні до православних за часів Сигізмунда III. Завжди знаходились „більш важні і невідкладні справи”, через які не було часу полагоджувати скарги, внесені для „заспокоєння релігії грецької”, і тому рішення їх відкладалось сеймом до наступного сейму, в очікуванні якої сторони (православна й уніятська) „повинні залишатися в тому ж положенні, в якому кожна була до цього часу”. Так тягнулось від сейму до сейму з різними справами „заспокоєння грецької релігії”, між ними й з конституцією про „невийзд за границю людей грецької релігії”.

Ігнорування домагань православних практикувалось з очеви-

дною метою — змусити православних до „святої єдності з римським костелом”. В жовтні 1679 р. Ян Собеський видав універсал до всіх духовних і світських осіб, православних і уніятів, також до братств, запрошуючи з'їхатися на 24 січня 1680 р. до Люблина на „дружню бесіду (*amicabile colloquium*) в цілі припинення спорів і боротьби між „уніятами і дизунітатами”. Надії католиків і уніятів на цей Люблинський з'їзд були заведені. Православних явилось дуже мало. Братства на цьому з'їзді були репрезентовані делегатами від Луцького Чеснохресного братства. Луцькі братчики від імени братств і православних мирян заявили, що без відома Царгородського патріярха вони ні до яких переговорів і угод з уніятами приступити не можуть. В силу ж наданих їм з місць інструкцій, делегати Луцького братства просили короля, щоб дозволив вільний проїзд до патріярхів на Схід за благословенням на поєднання західньої і східньої церков; крім того, вони ж заявили, що на такому з'їзді, як цей, повинні бути присутніми легати чотирьох східніх патріярхів. До полагодження цих справ, інструкції забороняють рішучо делегатам вступати в будь-які обговорення справ віри з уніятами. Так, завдяки Луцькому і другим братствам православним, „з цього великого блискучого заміру (Люблинського з'їзду) вийшло, за виразом історика, *tagnum nihil*, — велике ніщо” (Коялович М. Литовская церковная унія. СПб. 1861. Т. II, стор. 234).

3. Причини посиленого наступу на православіє в Польщі католицької партії в другій половині XVII віку.

Польща від часу повстання козацтва в 1648 році, яке потрясло до підвалини Річпосполіту, переживала тяжкі для неї часи, коли в р. 1654 розпочався також наступ на неї Москви, що заняла майже всю Литву, а далі вступила у війну з Польщею й Швеція та почала пустошити Велику Польщу на півночі. Польщі загрожувало втратити державну незалежність і бути поділеною між сусідами. Не дивно, що в цих обставинах Польща йшла на такі договори з українцями, як Гадяцький, Чудновський. Але ж таке ослаблення Польщі, як держави, і пониження її національних гордощів пробуджувало в польській шляхті найбільше роздратовання й ненависть до православних, до „схизматиків” і „схизми”. „Схизма”, від якої почалось повстання, була винуватцем усіх нещастій Польщі: це через неї ширились внутрішні в державі міжусобиці, через неї Польща втратила Лівобережну Україну і Смоленськ. Тому, як тільки Польща змогла поправити свій стан замиренням зо шведами, суперництвом між Москвою і Швецією, розладом між самим українським козацтвом, — вона, при сильному пробудженні в таких обставинах католицького фанатизму, кинулась на зненавиджену „схизму”, одночасно відновивши старання підсилити й поширити, супроти „схизми”, унію.

Але були в цей час і об'єктивні причини, задля яких като-

лицька партія могла тепер повести таку ніщивну політику супроти православних в польській державі. Ці причини, загально кажучи, були в ослабленні сил самих православних в боротьбі їх за релігійну свободу і права своєї Церкви. Чому ж наступило ослаблення? Зменшилась, по-перше, кількість самої православної людности в Польсько-Литовській державі, коли відійшли від неї обширні Лівобережна Україна і Смоленщина, а з Правобережжя, занепад якого почався ще в 50-их рр. XVII в. і чим далі, Руїна збільшувалася, — українська людність масово переселялася на більш безпечний лівий берег Дніпра. По-друге, **поріділи ряди української православної шляхти**, що трималась віри батьків і боролась за неї. Український шляхетський стан не зник після повстання 1648 року; були з-посеред нього й визначні одиниці, що разом з козацтвом боролись з поляками за релігійне й національне визволення свого народу. Але ж процес окатоличення й спольщення цієї шляхти продовжується й після повстання 1648 р. Православно шляхта, в ході подій з повстанням 1648 р., була поставлена перед вибором: чи, залишаючись з своїм народом і вірою батьків, поступатися становими правами і привілеями, **бо ж революція 1648 р. мала не тільки національно-релігійний і політичний, але й соціальний характер**, — чи, борячись за свої станові привілеї, переходити в польський католицький табір? Залишати за собою старі привілеї в новій козацькій державі не могла ця нечисленна шляхта, і ми знаємо, що вона не утворила з себе зверхнього стану в повсталій з повстанням 1648 р. козацькій державі. Отже шляхта далі латинщиться і польщиться; тільки незначна зовсім меншість української шляхти залишилась вірною своїй православної вірі й народності, а така меншість була безсила захищати православ'я (Антонович В. Б. Монографії по історії западної і юго-западної Росії. Київ. 1885. Т. I, стор. 287).

Спостерігаються в другій половині XVII в. і такі факти, що українська шляхта, виступаючи, згідно з інструкціями з місць, в сеймах на захист православ'я, робить це не з відданости православію, як було раніше, а виключно з мотивів **соціально-політичних**, для спокою в державі, від якого залежав і власний її **добробут в користуванні маєтками**, а в той же час вона турбується й про унію та її підтримує. В інструкції, напр., шляхти Київського воевідства на сейм 1676 р. говориться і про збереження прав православ'я, і про захист базиліян Загоровського уніятського мастиря. В 1682 р. та ж Київська шляхта просить підтвердити права на маєтки православних монастирів в Київському і Волинському воевідствах, а разом з тим просить підтвердити заборону православним виїздити за кордон та нагородити Володимирського єпископа-уніята Заленського за ревну працю по поширенню унії. Взагалі з 60-их рр. українська шляхта, особливо, напр., Берестейська, немало, як свідчать документи, виступає в обороні прав унії (Архив Юго-Зап. Росії. ч. 2. Т. II, стор. 370, 432, 436;

чч. 55, 63, 78, 82.). Коли шляхта явно пильнувала своїх станових інтересів і привілеїв і виходила з цих інтересів в своїй політичній і громадській діяльності, то це викликало недовіря до неї в козацтві й людях посполитих, сіяло розлад між нею й козацтвом, чим так ослаблялись сили православних. Ослабляли православних і міжусобиці поміж козацтвом, які мали причини й політичного характеру (Лівобережжя — Правобережжя, політичні орієнтації — московська, польська, турецька), і соціально-економічного (формування в козацтві зверхнього стану, значкове козацтво й рядове).

Православні братства, позбавляючись в своєму складі членів з привілейованого шляхетського стану, сильнішого і своїми зв'язками, і культурою і маєтностями, не можуть бути так активними в обороні православ'я, як було це раніше, коли шляхта, козацтво й братства йшли й боролись разом. Всі ці обставини й використовувала тепер польська католицька сторона в своєму наступі на православ'я в Польщі після ряду літ вимушених уступок в напрямку навіть повного урівняння в правах православ'я з католицизмом, з загрозою для унії цілковитої її ліквідації по Гадяцькому договору.

4. Статті про свободу православної віри в Польщі в міждержавних договорах поміж Москвою і Польщею. „Вічний мир” 1686 року.

При погіршеному положенні православ'я в Польсько-Литовській державі з 60-их рр. XVII в., належить звернути увагу на той факт, що в цей же час релігійна справа православних горожан Речіпосполитої не являється тільки внутрішньою справою держави Польської, а стає предметом дипломатичних актів міждержавних, в договорах поміж Московщиною й Польщею. Уперше встановлюється, як про це сказано було нами вище, в Андрусовському договорі 1667 р. зобов'язання Польщі, обняті статею 3-ьою договору, що „для руського народу в областях під Польщею вільне має бути заживання релігії грецької без жодного до одправування набоженства затруднення”. Такі ж вимоги від Польщі не переслідувати людей грецької релігії, не змушувати їх до переходу на католицизм чи унію, але зберігати їх при давніх правах свободи у відправі богослужень, — повторюються кількакратно в постановах і переговорах між Москвою і Польщею в рр. 1672, 1678, 1679 і 1680.

Все це підготувало СТАТТЮ 9-ту „Вічного миру”, заключеного між Москвою і Польщею 21 квітня 1686 р. „Вічний мир” між Москвою й Польщею був наслідком політичних подій 70-80-их рр. у Східній Європі, коли король Ян Собеський, розбивши турецьке військо в р. 1683 під Віднем, творив християнську лігу для вигнання турків зовсім з Європи і до цієї ліги старався притягнути й Московщину. Москва погоджувалась прилучитись до союзу проти невірних, але рішила скористати з сприятливих для неї обста-

вин і вимагала у короля Собеського заключення з нею „вічного мира”, який, після довгих переговорів, і був врешті вироблений на умовах, пропонованих Москвою. Ст. 9 „Вічного мира” 1686 р. й накладала на Польщу зобов'язання відносно правового положення православія в Польсько-Литовській державі. Король прирікав не робити жодних утисків церквам Божим і єпископам: луцькому, львівському, перемиському і білоруському і при них монастирям-архимандріям, ігуменствам, братствам, де тільки було і єсть визнання віри благочестивої греко-руської релігії, і всім людям в Короні і великому князівстві Литовському, що ісповідують цю віру, не буде робити утисків і не накаже змушувати їх до католицтва й до унії; король буде зберігати їх, за давніми правами, при всіх свободах і вольностях церковних. Якщо вище названим єпископам Корони і великого князівства Литовського, з огляду на перехід Києва до Москви, прийшлося, по духовному їх чину й звичаю, приймати благословення чи рукоположення від Київського митрополита, то в цих випадках для них не повинно бути жодних перешкод з боку польського уряду. Православні єпископи, які залишались в межах Польщі, підпорядковувались Київському митрополитові. Московський уряд, як сторона, отримував право нагляду над тим, щоб православна віра таки дійсно користала з свободи в Речіпосполитій Польській. Москва мала право, по силі ст. 9 „Вічного миру”, робити представлення Польщі про потреби православної її людности, коли б та людність зазнавала яких релігійних обмежень і утисків з боку польського уряду (В. Біднов. *Op. cit.*, стор. 355, 359-360).

Статті „Вічного миру” 1686 р. повинні були бути підтверджені королем на сеймі й самим Варшавським сеймом і внесені в конституції сеймові, але сейми не хотіли довго їх стверджувати, не вважаючи на повторні вимоги про це Москви. Тільки в р. 1710 цар Петро I домігся їх ствердження. Мимо того, на підставі ст. 9 „Вічного миру”, вже й за короля Собеського почались представлення й протести польському урядові з боку представників уряду московського. Взагалі ж ст. 9 „Вічного миру” відіграла немалу роль в дальшій історії Українсько-Білоруської Православної Церкви в Польщі, впродовж XVIII в., до самого падіння Польщі, хоч, правда, ця підстава для втручання політичної влади Росії в справу положення православних в Речіпосполитій Польській знайшла ще більше своє скріплення в факті зміни юрисдикції названої Церкви (Київської митрополії), коли вона була підпорядкована Московській патріархії в тому 1686 р., коли був заключений і „Вічний мир”. Згода Польщі, по силі ст. 9 того миру, на залежність далі православних єпископів в її межах від Київського митрополита, коли Київ вже не належав до Польщі, стала й згодою її на підпорядкування тих єпископів з їх паствою церковній владі Москви, якій підпав Київський митрополит з своєю митрополією. Спроба Польщі увільнити своїх православних горожан від церков-

ної підлеглості Москві мала місце в кінці XVIII в., але, як і а-гато чого в історії Польщі, була зовсім спізненою.

РОЗД. XII. ВНУТРІШНЄ ЖИТТЯ ЦЕРКВИ В XVII В.: ЦЕРКОВНА ІЄРАРХІЯ З ВИБОРІВ, ДУХОВЕНСТВО; УПРАВЛІННЯ ЦЕРКВОЮ.

Правне положення Української Православної Церкви в Польсько-Литовській державі після унії 1596 р., боротьба за існування й права Церкви, тісно зв'язана, як бачили, з політичною історією українського народу в XVII в., — все це впливало на внутрішнє життя Церкви, яке то підупадало, то високо підносилось, взагалі ж в XVII в. було багате в факти, що свідчать про високий рівень церковно-релігійного життя, розвиток його в різних ділянках, про велике значення в творенні духовно-культурних цінностей народу. „Українське православіє“, з його соборницьким, церковно-громадським характером, вірне основним засадам вселенського православ'я, високо проявило себе в цій по-унійній дозі в XVII в., стверджуючи тим той історичний факт, що релігійні переслідування частіше викликають релігійне піднесення й творчість релігійного духа. „Кров мучеників є насінням християнства“, — писав учитель Церкви III віку Тертуліян. „Нехай пам'ятають, — каже Київський собор 1621 р., — що наша віра кров'ю стверджена і кров'ю від усіх ересів боронилась“.

1. Дезорганізація в церковно-православному житті з проголошенням унії 1596 р. Відновлення в р. 1620 виборчої засади і елекційних соборів. Православні митрополити від 1620 р. й до підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії.

В часах від проголошення унії 1596 р. й до відновлення в Українській Церкві православної ієрархії в 1620 р., себто впродовж близько 25 років, у внутрішньому житті Церкви найбільшою бідою її було те, що Церква залишилась майже без єпископів і позбавлена найперше центральної керуючої влади, не мала митрополита, з яким жила понад 600 років від охрещення Києва. Екзархи Царгородського патріярха, якими після унії іменовані були Царгородом єпископ Львівський Гedeон Балабан, кн. К. К. Острозький, пізніше єпископ Львівський Єремія Тиссаровський, — не могли, ясна річ, в жодній мірі заступити митрополита Церкви. Два єпископи, що залишились в 1596 р. вірними правослазю, мали якраз сумежні єпархії, — Львівську єпископ Гedeон Балабан і Перемиську єпископ Михаїл Копистенський; отже шість єпархій — митрополіча (Київ-Вільна), полоцька, пінська, володимиро-берестейська, холмська і луцько-острозька були без єпископів, а після смерті єпископа Балабана (1607 р.) і єпископа Копистенського (1610 р.), коли залишився на всю Церкву один Львівський, наступник Балабана, Єремія Тиссаровський, то й сьома єпархія, Перемиська, не мала православного владики.

В такому стані, з одним єпископом, Церква переувала десяти років. При всьому релігійному піднесенні, Церква, як і всяке громадське життя, до того ж масове, потребує організації його, церковне життя, організації на засадах свв. канонів. Тому відсутність єпископів спричинювала великі труднощі в ході церковного життя Української Церкви. Адміністрування духовенством, висвята священників і дияконів, будова і посвячення нових церков, монастирів, нагляд за чистотою віри, уставністю богослуження, церковно-моральною дисципліною в духовенстві й чернецтві, церковний суд, піклування про духовну освіту, — всі ці й інші ділянки церковного життя терпіли багато, позбавлені ієрархічного очолення й керівництва в єпархіях. Дезорганізація в церковному управлінні й духовному керівництві тим більше була небезпечною, що з такого стану в Церкві українського народу, позбавної архипастирів, користали латино-уніяти в своєму поході на православіє. Свідомість великого зла, яке виникало для Церкви зза позбавлення її ієрархії, бачимо в постійних домаганнях борців за права Православної Церкви, неправно й насильством відібрані польською державною владою, — домаганнях вільної елекції Православною Церквою православних єпископів.

Відкинення цих домагань владою, яка насаджувала унію, привело врешті, як вже знаємо, до відновлення православної ієрархії в Українській Церкві супроти бажань і волі польської влади, — акт цілком оправданий і з морально-християнської точки погляду (Діян. Свв. Апостолів. IV, 19), і з точки права в самій державі Польсько-Литовській, бо ж і король Сигизмунд III на коронаційному сеймі в грудні 1587 року присягнув, підписав і печатку приклав, що буде додержувати й виконувати „*Pacta conventa*”, якими гарантувалась і релігійна свобода в державі. Тому дивно просто читати такі ніби „науково-історичні” висновки в новітній українській церковно-історичній літературі, як в монографії о. д-ра Івана Прашка (Ор. cit. „Логос”. 1950. Т. I, кн. 2. Стор. 133): „Факт є, що Єрусалимський патріарх Феофан, саме по дорозі з Москви, допустився того нечуваного вчинку, що висвятив нового митрополита й шість єпископів для України, яка мала тоді своїх правних єпископів”. Патріарх Феофан не для України святив єпископів, а для Української Православної Церкви, на благання її ж вірних, які посідали незаперечне право мати своїх православних владик, а не уніятських, ставлених Римом і польською владою, яка й церковні маєтності Православної Церкви неправно повідіймала від православних, допустившись дійсно нечуваних вчинків, під впливом особливо оо. єзуїтів.

Відновлення православної ієрархії в Україні й на Білорусі, довершене патріархом Єрусалимським Феофаном, зв'язано було з відновленням елекційних соборів в Україно-Білоруській Церкві, які завмерли в XVI віці, коли в практиці запанувало королівське, західньо-католицького походження, право патронату, „подавання

хлібів духовних" — катедр митрополичої й єпископських — польським королем. В р. 1620 на обласному елекційному соборі в Києві, на київську митрополічу катедру, яка була вдовицею 24 роки після позбавлення тої катедри митрополита-апостата Михайла Рогози Берестейським православним собором, тепер обрано було ігумена Золотоверхого Михайлівського монастиря в Києві Іова Борецького. Після цього обласні елекційні собори для виборів митрополита Київського відбувались в Українській Православній Церкві впродовж усього XVII в., до кінця цієї третьої доби історії нашої Церкви і навіть деякий час після підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії в 1686 р. За цей час був тільки один випадок обрання кандидата в митрополити не собором, а православними послами на сеймі, про що буде сказано нижче.

Митрополит Іов (1620-1631), у світі Іван Борецький, походив з Галичини (м-ко Борча); про його нешляхетське походження говориться у відповіді сейму 1623 р. короля Сигизмунда III, коли король вказував на те, що вищі духовні бенефіції він може давати тільки особам шляхетського стану. Будучи простого походження, митрополит Іов не був прихильником польського політичного й соціального шляхетського устрою; не можна бачити в ньому й людину латино-польської культури. Мимо того, митрополит Іов був людиною високо-освіченою. Вихованець Львівської братської школи, він сам був спочатку учителем тієї ж Львівської школи, а потім учителем і першим ректором Київської братської школи (1615-1618); у Львівській школі Борецький викладав (від 1604 р.) грецьку й латинську мови, яких був сильним знавцем.

На митрополиче становище Іов Борецький був покликаний, як вже знаємо, в найтяжчі часи історії нашої Церкви, коли противники її у керма державного правління Польщі все ще тримались замірів Православну Церкву зовсім зліквідувати в Польсько-Литовській державі. Не будучи визнаним державною владою, митрополит Іов, голова „козацької ієрархії” як називали католики цю відновлену православну українську ієрархію, діяв, як народній обранець, і за десятиліття перебування його на митрополичій кафедрі безумовно підготував ґрунт для широкої діяльності в житті Церкви, при покращанні зовнішніх умов, митрополита Петра Могили. В грамоті з 15 грудня 1621 р. митрополит Іов кликав свою паству твердо стояти у вірі, бо час настав відповідний: Господь послав Церкві своє благословенство з Єрусалиму, і тепер православні для всіх епархій своєї Церкви мають єпископів, правно посвячених, „на добрім бовім фундаменті Сіонського благословенства єсть фундована”; у важливіших духовних потребах своїх можуть звертатися до богоспасаємого міста Києва, „другого руського Єрусалиму”, до свого власного святителя-митрополита, принаймні в пильних духовних потребах, „аби ся не лінили приходити і присилати”.

При митрополиті Іові настулило оживлення соборної діяльності Церкви. „Королівський уряд, — писали уніяти про митрополита Іова, — прибиває по містах королівські універсали про те, щоб його (митрополита) хапати, а він там же розвішує грізні свої універсали про те, щоб попи їхали до нього на собор” (Архів Ю.-Зап. Рос. ч. 1. Т. VII, стор. 497). Собори ці відбувались в різному складі їх учасників; бували на початку після відновлення ієрархії собори, які можна назвати „церковно-народними”; був великий собор р. 1621, який отримав назву „Советованіє о благочестії”; були в 1627-28 рр. так зв. унійні собори. Докладніше про ці собори в часах митрополита Іова Борецького буде мова в розділі про соборну діяльність Церкви в XVII віці.

Дбав митрополит Іов про піднесення освіти духовенства і взагалі духовної освіти в українському народі. Його піклуванням поставлена була на твердому ґрунті братська школа при Київському Богоявленському братстві, і в своєму тестаменті він завіщав: „Найпотребніший пункт останньої моєї волі кладу, аби в братстві Київському школи для цвічення діток християнських, а не де инде, фудовані були, під неблагословенням приказую”. З благословення митрополита Іова відкрита була греко-латино-словенська школа при Луцькому Чеснохресному братстві. Була посилена й видавнича діяльність, зокрема богослужбових книжок, при чому митрополит Іов, опріч братських друкарень, підтримував і zaloжен-ня приватних друкарень.

В політичному відношенні митрополит Іов Борецький мав, без сумніву, симпатії до Москви, викликані мотивами церковно-релігійними тяжкого положення Української Православної Церкви в Польщі. В р. 1623 писав митрополит до Христофора Радивиля: „Ми звідусіль так здавлені, що з нами поводяться, як зі зрадниками, або й гірше, як з якими злодіями, — ми, нарід вірний королям, доброзичливий, невинний, терпимо в своїй власній державі переслідування від вавилонської блудниці, що уливається кров'ю... Особливо ж стріли гніву панського націлені в старших духовних православних як в сторожеві башти” (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 33). Можна думати, що при забезпеченні релігійної й горожанської свободи для православних в Польщі, митрополит Іов не шукав би підтримки, захисту й опіки в одновірній Москві. Помер митрополит Іов 2 березня 1631 року і був похований в Київському Михайлівському монастирі.

Наступником його на митрополитській катедрі був Ісайя Копинський, єпископ Смоленський і Чернігівський. **Митрополит Ісайя** походив з Галичини; вчився в Львівській братській школі. Від молодечих літ і до могили Ісайя Копинський вів подвижницьке чернече життя і відомий був як організатор монастирського життя. Його працею організовані були на Лівобережжі монастирі Густинський, Лядинський і Мгарський, що знаходились на землях князів Вишневецьких, а уфундовані були кн. Раїною Вишневецькою

(двоюрідною сестрою Петра Могили), матір'ю кн. Єремії Корибута-Вишневецького, який, по смерті матері, під впливом його вихователів, львівських єзуїтів, став апостатом і своєї віри і свого народу. В часі відновлення православної ієрархії Ісайя Копинський був висвячений на єпископа Перемиського, але до своєї катедри і єпархії не міг дістатись. Митрополит Іов іменував тоді єпископа Ісайю архієпископом Смоленським і Чернігівським для протиділяння уніятському архієпископу Леву Кревзі; останній з'явився з титулом архієпископа Смоленського і Чернігівського в зв'язку з Деулинським перемир'ям р. 1618 між Москвою і Польщею, згідно з яким Москва повертала Польщі Смоленську і Чернігів-Сіверську області, куди польський уряд і поспішив, на місце православного духовенства, призначити уніятське з архієпископом Кревзою на чолі.

Архієпископ Ісайя Копинський, відомий особливо посеред чернецтва й козацтва як твердий і ревний оборонець православ'я, поглядів консервативних, великий прихильник орієнтації на царя московського, був обраний на митрополита на обласному елекційному соборі, час і місце якого з точністю не відомі (бо ж і вибори були без згоди польського уряду). В реєстрі київських митрополитів, укладеному за митрополита Петра Могили, сказано: „46-ий митрополит Ісайя, совітно од всього народу руського вибраний”. Крім митр. Ісайї, кандидатами на катедру ще були тоді архимандрит Петро Могила і протопоп Андрій Мужилівський. Київському воеводі Тишкевичу був наказ від Сигизмунда III припинувати, щоб случкий протопоп Мужилівський не попав на митрополію, але щоб і інші кандидати, які мають вплив серед козацтва, не були вибрані, — найкраще ж, щоб воевода вплинув на козаків не вибирати митрополита „без відома і подавання королівського”. Як бачимо, на митрополіччу катедру було обрано кандидата, не менш одіозного для польського уряду, як протопоп Мужилівський. Козаки випроводили з Михайлівського монастиря ігумена Філофея Кизаревича, який, будучи там намісником архимандрита Печерського (Петра Могили), не пускав до монастиря новопоставленого митрополита; сам Петро Могила не був приятним до Ісайї Копинського, але за митрополита його визнав.

В митрополитство (1631-32) митр. Ісайї Копинського сталось відступництво кн. Єремії Вишневецького від православ'я, і митрополит Ісайя звернувся до нього з посланням, в якому, між інш., писав: „Великий жаль огортає серця наші, що ваша княжа милість, — пожадана втіха нашої старожитної грецької віри, — не наслідуєш предків і батьків своїх. Плаче гірко й Церква Божа, що ти відкидаєшся від неї... Хіба ж Рим кращий від Єрусалиму? Чи не там Господь наш довершив наше спасіння святою Своєю кров'ю? Чи не звідтіль віра Христова поширилась по всьому світі і дійшла до самого Риму? Тут намісник Ісуса Христа — патріарх, а в Римі — намісник апостола Петра папа, тут гроб Христовий,

а там гроб Петрів... Чому ж Єрусалимом, матір'ю всіх церков, нехтують, а до Риму звертаються. Єрусалим приймають, а Рим підвищують? По милості Божій в Церкві нашої нема ніякої помилки, ніякої ересі. Що раз прийняла вона, які члени віри затверджено на семи вселенських соборах, ті всі захоче вона в цілості, нічого до них не додаючи, нічого не відкидаючи... Всі ми знаємо, які страшні умови щодо віри, які обов'язки й клятьби положила тобі твоя мати, покидаючи цей світ. На чію ж душу впаде те все?.. Більшу славу й повагу від усіх мають люди тверді в своїй вірі, ніж ті, що хитаються та не стоять на одному. Хіба не великої слави зажили князі Острозькі, воевода київський, та син його, воевода волинський? Хіба не велику славу мав усюди твій, св. пам'яті, родитель Михаїл Корибут? Хіба не славні були лицарством в короні польській предки твої, починаючи з Ольгерда, твого прадіда, великого князя Литовського? Всі вони були віри грецької. Невже ти один будеш від них відлучений?.. Хоч і говорять наші вороги, що грецька віра хлопська, але в такому разі були хлопської віри й царі грецькі, великі монархи; хлопської віри були й апостоли, і патріярхи, і всі свв. отці Східної Церкви, яких ми визнаємо за великих"... (Митр. Макарій. Ор. cit., т. XI. Стор.404). Та, за виразом історика української літератури, „горохом об стіну кидав митроп. Ісайя Копинський: єзуїтське виховання взяло гору і зробило з кн. Єремії Вишневецького ката українського народу” (М. Возняк. Ор. cit. Т. II; ч. I, стор. 179).

Митрополит Ісайя теж дбав про братства і братські школи; ним затверджений був статут „юнацького братства” при Луцькому братстві, і залишилось його послання, з цієї нагоди, до молодих братчиків, в якому подає ряд настанов релігійного й морального характеру. Залишився також, як канонічна пам'ятка, наказ митроп. Ісайї парафіяльним священикам.

Митрополит Ісайя Копинський змушений був уступити з митрополічної катедри в зв'язку з легалізацією в Польщі православної ієрархії згідно з „Пунктами заспокоєння” 1632 р при королі Володиславі IV. Як вже знаємо, польській уряд, легалізуючи цими „Пунктами” знову, по Берестейській унії 1596 р., православну ієрархію в Польщі, не признав жодного з ієрархів, висвячених патріярхом Єрусалимським Феофаном; не міг бути признаний і митр. Ісайя Копинський, тим більше, що він був відомий найбільше своїми зносинами з Москвою. Тому нема підстав приписувати усунення з катедри митрополита Ісайї інтригам архимандрита Печерського Петра Могили, який був дійсно душею цілої акції в погагодженні справи заспокоєння релігії грецької в Польщі в час безкоролів'я 1632-33 р. після смерті Сигизмунда III; він же мав на провадження цієї акції у Варшаві, під час конвокаційного й елекційного сеймів, уповноваження від митрополита Ісайї.

Непризнаним ієрархам висвяти 1620 року залишалось підпорядкуватись своїй долі і доживати віку на покої в монастирях,

що так і зробили владика — Луцький Ісаак Борискович, Холмський Паїсій Іполитович і Пінсько-Туровський Авраамій Страгонський. Але митрополит Ісайя Копинський спробував спротивитися довершеному порозумінню у Варшаві, будучи, очевидно, підтриманий в тім частиною духовенства, козацтва й монастирями, організаторами яких він був. Отже митрополитові Петру Могилі довелося вступити в боротьбу з старим митрополитом, ставлеників якого, що також, видно, його підтримували, Могила заборонив в священнослуженні. До самого митрополита Ісайї прийшлося застосувати більш рішучі міри, коли його вночі вивезено було з Михайлівського монастиря до Печерського, де й притримано. Коли митрополит на покої смирився, його звільнено з Печерського монастиря і дано йому в управління Михайлівський монастир, де він і проживав в рр. 1634-35, не припиняючи одначе своєї ворожнечі, за яку, правда, і йому платили тим же. 10 серпня 1635 р. митр. Ісайя покинув назавжди Михайлівський монастир та звернувся до короля Володислава IV зо скаргою на митрополита Петра Могилу, в наслідок якої була грамота короля до митр. Петра Могили, аби „отець митрополит опрессії більше чинити занехав” і повернув би монастир митр. Ісайї. Справа ця тягнулась ще два роки; комісія, призначена королем, на чолі з волинським воеводою Адамом Сангушко, не признала слушности в домаганнях митроп. Ісайї, і монастиря Михайлівського він не дістав. Після того митр. Копинський оселився десь на Поліссі і мав контакт з ченцями монастирів на Лівобережжі на Полтавщині, які визнавали його „загальним отцем і пастирем”, іменуючи його „єпископом лубенським”. В пом’янику Антонієвої печери Київсько-Печерського монастиря збереглася замітка, що митр. Ісайя упокоївся жовтня 5 р. 1640, але де він помер і де був похований, — позосталось невідомим.

Митрополит Петро Могила (1633-1647) на Київську митрополічу катедру був обраний не на елекційному церковному соборі, а православними послами Варшавського сейму в час елекційного сейму для виборів короля, в листопаді 1632 р. В Акті обрання, підписанім 49 послами й сенаторами, православними шляхтичами, на чолі з Адамом Киселем з Брусилова (пізніше воевода брацлавський, а потім київський), самими світськими, було подано два обраних кандидата: архимандрит Печерський Петро Могила і підстароста Винницький Михайл Ласка. Володислав IV, як було й передбачено, видав привілей Петру Могилі. Після отримання привілея, виданого в час коронаційного сейму, Петро Могила на початку квітня 1633 р. розіслав грамоти з запросинами прибути до Львова на урочистість хиротонії нового митрополита, яка мала відбутися в Фомину неділю. До Царгороду, за отриманням благословення від патріярха, делеговано було учителя Ісайю Трофимовича Козловського, і патріярх Кирил Лукарис одразу дав своє благословення (треба думати, що митр. Ісайя Ко-

пинський навряд чи вже мав благословення на катедру від патріярха).

Єпископська хиротонія архимандрита Петра Могили довершена була у Львові Львівським єпископом — екзархом Царгородського патріярха Єремією Тиссаровським і трьома єпископами: Авраамієм, Ісааком і Паїсієм з ієрархії 1620 р. Чому висвята в єпископи нового митрополита відбулась у Львові, а не в Києві, в митрополичій катедрі, — цілком правдоподібним признати можна поясненням, що в Києві немало було прихильників деградованого митрополита Ісайї Копинського, що не розуміли ще правдивих причин видалення старого митрополита і могли улаштувати протестації й демонстрації, які могли бути небезпечними навіть для життя людського.

Митрополит Петро Могила, воеводич земель молдавських, як титулувався він в своєму світському титулі, вживаному й на становищі архимандрита Київсько-Печерського, походив з старовинного молдавського роду Могили і був третім сином Симеона Могили, молдавського господаря (князя), що був короткий час господарем у 1607-08 роках після смерті свого брата Єремії Могили, який був молдавським господарем в рр. 1592-1607. Рід Могили був посвоячений з польськими або з спольшеними магнатськими родами, як Потоцькі, Вишневецькі, Корецькі, Пржерембські. Ці родові зв'язки повставали через вихід заміж „Могилянок”, доньок молдавського господаря Єремії, за синів з названих і інших родів. Окрім того, і Єремія і Симеон, як і третій брат — Юрій (у 1589 р. поставлений на митрополита Молдавського і Сучавського), мали права польського шляхетства, так зв. „індігенат”, себто признання прав польського шляхетства польською державною владою за шляхтичами іншої держави. Батько Петра Могили, Симеон Могила, одержав польський індігенат в 1596 р. — рік народження Петра Могили. Будучи польськими шляхтичами й маючи політичні тісні зв'язки з Польщею, Могили мали великі маєтності на Поділлі й Київщині, однак, що торкається віри, то рід їх не тільки що залишався православним, а в особах воевод Єремії й Симеона проявив себе великим добродієм Української Православної Церкви, зокрема для Львівського ставропігійного братства, церква якого на честь Успіння Пресвятої Богородиці у Львові, що закладка її відбулась р. 1591, була побудована виключно майже на пожертви Єремії й Симеона Могили, чому й прозвана була Волоською. (Молдавія й Волохія — це назви румунських земель у XIV-XVII вв.). Також рід Могили в жіночій лінії, — ми вище згадували вже про Раїну Могилянку-Вишневецьку, — вславився своїми фундаціями для Української Православної Церкви; наймолодша донька воеводи Єремії Анна, що кількакратно вступала в шлюби з представниками польської аристократії, а останній шлюб мала з Станиславом Потоцьким, воеводою Краківським, —

залишалась православною, від р. 1630 була була членкинею Львівського ставропільного братства.

Після смерті Єремії й Симеона Могили посилилась боротьба за молдавське господарство, як в роді Могили, так і між Могилами та іншими претендентами на воеводів румунських земель, в якій боротьбі активну участь беруть турки, у відношенні до яких ті воеводи були васалами, і поляки, що перед турками мали Молдавію, як васальну свою країну. Ця боротьба, небезпечна для роду Могили, коли верх брали ставленики турецькі, і спричинилась до того, що Петро Могила з молодих літ перебував більше поза своєю батьківщиною, на українських землях під Польщею в маєтностях Могили.

Де виховувався й pobірав освіту воеводич Петро Могила, стислих даних про це не маємо, але більш певним вважається, що початкову й середню освіту здобув Петро Могила під керівництвом учителів Львівської братської школи, після чого подорожував він, як було за звичай в магнатських родинах, по Західній Європі, pobіраючи вищу освіту в закордонних університетах, між другими і в Сорбонському університеті (Париж), де добре запізнався з латинським богослов'єм. З молодечих літ Петро Могила обертався в кругу польського панства, особливо при дворі хоронного гетьмана Жолкевського; вплив польської культури безумовно був на нього сильний. Спочатку він мав замір присвятити себе військовій службі; служив в польському війську і був учасником великої битви польсько-українського війська з турками під Хотиним в році 1621, де вкрило себе славою українське козацтво під проводом гетьмана Сагайдачного.

Однак світська кар'єра, яка, з огляду на родовите походження, освіту, політичні зв'язки в польських магнатських кругах, широко відкривалась перед Петром Могилою, не полонила його душі. Порівнюючи скоро ми бачимо його на полі церковної діяльності, коли він оселяється в Києві й заприятюється з митрополитом Іовом Борецьким. Петро Могила бере близьку участь в соборній унійній діяльності в 1627-29 рр. (про ці собори буде мова далі), при чому на соборі 8 вересня 1627 р. він був ще людиною світською (С. Т. Голубев. Київській митрополит Петр Могила и его сподвижники. Київ, 1883. Т. I. Прилож., стр. 323). Того ж року 1627 Петро Могила був обраний на становище архимандрита Київсько-Печерського, вільне після смерті архимандрита Захарії Копистенського. При виборі на це становище Петро Могила мав повну підтримку митрополита Іова. Заслугує на підкреслення той факт, що вступлення Петра Могили на поле церковно-православної діяльності і співпраця його з ієрархією висвяти патріярха Феофана мали місце при королі Сигизмунді III, коли і положення Православної Церкви в Польщі було, як знаємо, безправне, і православна ієрархія не була державною владою признана. Іншими словами, молодий архимандрит, воеводич земель

молдавських, а одночасно й польський шляхтич, не завагався стати по стороні православних українців і білорусів та в опозицію до пануючого курсу гноблення православія при Сигизмунді III. Це підкреслення придається нам в дальшому викладі, коли зустрінемося з оцінкою ролі й діяльності в історії нашої Церкви митрополита Петра Могили де-якими з українських істориків, як „поляка в православних ризах”.

Вже на становищі архимандрита Печерського, яке було тоді в нашій Церкві дуже впливовим та й сполученим з великими матеріальними засобами від маєтностей монастиря, Петро Могила розпочав свою культурно-освітню в Церкві працю поширенням Печерської друкарні і видань її та фундуванням в Троїцькому монастирі Печерської лаври школи (при св. брамі). Школа була відкрита Могилою тільки після смерті митрополита Борецького, восени 1631 р., бо митрополит був противником відкриття в Києві нової школи, яка конкурувала б з Київською братською школою.

Енергійна діяльність архимандрита Петра Могили за час п'яти років від поставлення його на архимандрію, тверда оборона ним прав Православної Церкви, при зв'язках його з численними польськими аристократами, поставили його на чолі православної делегації, яка в безкоролівя по смерті Сигизмунда III мала домагатися у Варшаві, на сеймах конвокаційному, елекційному й коронаційному нового короля Володислава IV, — повернення прав Української Православної Церкви. Закиди Петру Могилі пізніших істориків, що він, керуючи з православної сторони переговорами в укладанні „Пунктів заспокоєння” 1632 р., не повинен був годитися на урівняння в правах Православної Церкви і Уніятської, слушно відкидає проф. І Чистович, вказуючи на те, що при обставинах, коли Православну Церкву в Польщі зовсім було не визнавав польський уряд, великим досягненням було встановлення правного існування знову тої Церкви і легалізація її ієрархії, в чому була немала заслуга й архимандрита Петра Могили („Очерк истории Западно-Русской Церкви” Ч. II. СПб, 1884. Стор. 34). Цю заслугу визнали сучасники, коли, після єпископської хиротонії у Львові, митрополит Петро Могила в липні 1633 року прибув до Києва на інтронізацію в прадавній, від часів кн. Ярослава Мудрого, митрополичій катедрі св. Софії — Премудрости Божої. Ця катедра захоплена була уніятами і знаходилася в занедбанні; тепер вона була силою відібрана від уніятів, великим здвигом народу, від 500 до 600 душ, — мішан, козаків і бояр. „Кияни, духовенство, навколишня українська шляхта, — каже проф. М. Грушевський, — радісно вітали Могилу стрічами, промовами, віршами й школярськими ораціями. В його особі святкували свою першу національну перемогу по стількох літах смутку, неволі й пониження”... В панегірику студентів колеґії Могила славиться за заходи й труди коло повернення прав Православній Церкві, бо він „доказав ясніше від сонця в полудне наші права, щодо сили твер-

ді, як алмаз, золоті по своїй дорожчійності, святі по своїй давнині" (М. Возняк. *Op. cit.*, стор. 103).

На становищі Київського митрополита Петро Могила заховав в своїх руках великі засоби Печерської лаври, а до цього додав ще йому монастирі Михайлівський, Пустинно-Миколаївський в Києві. Залишився він також старшим братчиком і керманічем Київського Богоявленського братства, так що в руках митрополита зкупчилися всі величезні засоби православного Києва. Ці засоби, в сполученні з великим особистим авторитетом посеред духовенства і вірних та з сильними політичними зв'язками, митрополит Петро Могила, людина великого розуму й освіти та твердого характеру, використав надзвичайно для піднесення й розвитку Української Православної Церкви за час, на превеликий жаль, порівнюючи недовгого, бо всього 14-річного, митрополичого його служення. Не було, можна сказати, жодної ділянки церковного життя, що її не охопив би митрополит Петро Могила своєю кипучою енергією, своєю невсипушою працею. Організація цього життя після розкладу його в тяжких роках боротьби з унією, підтримуваною польським державним апаратом; дальша боротьба з латино-уніятами, що не хотіли миритися з здобутками православних в часах безкоролів'я після смерті Сигізмунда III; церковні собори; школи й духовна освіта, розвиток православної богословської науки; церковне богослуження й видання богослужбових книг; будова й реставрація православних святинь; монастирське життя; праця православних братств, — все це, як побачимо в оглядах церковного життя в цих різних його ділянках в XVII віці, було предметом піклування митрополита Петра Могили, опіки в такому широкому масштабі, що історія назнаменувала часи управління Українською Православною Церквою за митрополита Петра Могили власним його ім'ям, як „доба митрополита Петра Могили", або „Могилянська доба". Помер митрополит Петро Могила в розквіті сил, 50-ти років, в ніч на 1 січня 1647 року.

В цей день 1/14 січня Св. Православна Церква згадує пам'ять Отця Східньої Церкви (IV в.) св. Василя Великого. Між архієпископом Кесарії Кападокійській св. Василієм Великим і митрополитом Київським Петром Могилою наші історики і проповідники не раз підкреслювали схожість: обидва в ранніх роках прийняли чернечий постриг; обидва ревно боролись за православ'я (св. Василій Великий з еретиками — аріянами), формулюючи в творах православну догматичну науку; обидва мають великі заслуги в розвитку й упорядкуванні богослужбового християнського культу (літургія Василя Великого і др. богослужбові чини й молитви; Літургіаріон або Служебник, Евхологіон або Требник Петра Могили); обидва відрізнялися в житті й діяльності волеви-ми активними характерами, а також упокоїлись і св. Василій Великий і митрополит Петро Могила, маючи скінчених 50 років життя.

Повідомляючи про упокоєння митрополита Петра Могили, Ки-

ївська митрополитальна капітула розіслала по всій митрополії листи до духовенства й шляхти, запрошуючи на елекційний собор для виборів митрополита, який призначено в Києві на 25 лютого 1647 р. Обласний цей елекційний собор і відбувся в призначений день в Київсько-Софійському соборі. На соборі однодушно, одноголосно і без всяких суперечок обрано було на Київську митрополічу катедру Сильвестра Косова, єпископа Мстиславського, Оршанського і Могилевського, „відомого давністю свого шляхетського роду, високими гідностями, благочестям, розторопністю, а також ревністю й твердістю в православній вірі” (Митроп. Макарій. Історія р. церкви, т. XII. Стор. 14). Соборний акт вибору підписано більше як 20 духовними особами, між ними — Луцький єпископ Афанасій Пузина, Печерський архимандрит Йосиф Тризна, ректор Київсько-Братської колегії Інокентій Гізель, Никольський Київський ігумен Ісайя Трофимович Козловський, Видубицький ігумен Ігнатій Оксенович Старушич, Михайлівський ігумен Йосиф Кононович Горбацький і інші; підписів світських осіб до 50, — між ними Київський каштелян Адам Кисіль, три князі Четвертинські, брат покійного митрополита Мойсей Могила і др. Король Володислав IV видав привілей на катедру митрополитові Сильвестру, а патріарх Царгородський прислав своє благословення, наділивши одночасно званням „екзарха Константинопольського патріяршого престолу”, яке мав і покійний митрополит Петро Могила.

Митрополит Сильвестр Косів (1647-1657) походив з старовинного шляхетського роду на Білорусі, народився у Вітебському воєвідстві; скінчив Віленську братську школу, після чого підготувався до педагогічної праці в католицьких академіях в Любліні та Замості. Цю вчительську працю розпочав у Львівській братській школі. Там пізнав Сильвестра Косова, який був уже ченцем, архимандрит Петро Могила; будучи в літі 1631 року у Львові, Петро Могила, що був зайнятий тоді організацією на осінь нової школи при Печерській лаврі, запросив на вчителя в ній Сильвестра Косова. Був вчителем в цій школі, а потім після сполучення її, на початку 1632 р., з Київською братською школою, і префектом (помічником ректора) Київсько-Братської колегії до обрання його, після смерті єпископа Йосифа Бобриковича (помер 9 квітня 1635 р.), на єпископа Білоруського, що титулувався „Мстиславським, Оршанським і Могилевським”.

Будучи на становищі префекта і вчителя Київсько-Братської колегії, Сильвестр Косів належав до т. зв. „Могилянського Атенею”, або наукового гуртка митрополита Петра Могили. З доручення митрополита, написав він „Екзегезіс” в обороні православних шкіл з латинською мовою і латино-схолястичним характером; також „Патерікон або життя святих печерських отців”, що був перерібною (в польській і церковно-словянській мові) давнього Київсько-Печерського Патерика. На кафедрі єпископа Мстиславського єпископ Сильвестр рівно ж був представником Могилянської доби,

додержуючи напрямку в церковному адмініструванні, наданого митрополитом в цілі оздоровлення й оживлення церковного життя.

Митрополице служення в нашій Церкві митрополита Сильвестра Косова припало саме на добу Хмельниччини, бо вступив на митрополицю катедру за рік перед повстанням козацтва під проводом Хмельницького, а помер 13 квітня 1657 р., коли 27 липня (6 серпня за нов. ст.) того ж 1657 р. помер вже і гетьман Хмельницький. Отже десятирічне очолювання митрополитом Сильвестром Української Православної Церкви було в бурхливій і переломовій добі в історії нашого народу, яка вимагала й від проводу його Церкви політичних рішень та активної участі в політичних подіях того часу. Політична позиція, на якій стояв в цю добу митрополит Сильвестр Косів, не є такою ясною цілком, щоб не викликувала вона розбіжностей в поглядах істориків на його поведінку і відношення до сторін в боротьбі. Докладно про цю поведінку зостановимось, як вже вище було сказано, в розділі про підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії. Але тут повинні наперед ствердити, що які б не були тактичні посягнення митрополита в його політиці у відношенні до Польщі й Москви в тяжких обставинах для першочергового Церкви в тих часах, митр. Сильвестр Косів, цей „воюючий святий”, як його іноді називають, все керувався в мотивах свого поступовання добром Української Православної Церкви, як він його чесно розумів, а не якими-будь матеріальними вигодами, чи корисними розрахунками особистого характеру.

Після смерті митрополита Сильвестра Косова гетьман Богдан Хмельницький доручив місцезаступництво митрополії Чернігівському єпископу Лазарю Барановичу, єдиному архиєрею на Лівобережній Україні, розіславши грамоти єпископам єпархій, що знаходились в межах Польщі, — Луцькому, Львівському й Перемиському, з запрошенням прибути до Києва „на обрання митрополита по стародавнім правам, як здавна вічних літ було”. Але Богдан Хмельницький помер, заким цей собор зібрався. Новий гетьман Іван Виговський доручив блюстителю митрополії призначити елекційний собор для виборів митрополита не пізніше 1 жовтня 1657 р., запросивши на собор „коронних” (під Польщею) православних єпископів. Але собор відбувся тільки 18 жовтня 1657 року в Києві, в Софійській катедрі. З єпископів був на ньому тільки Чернігівський Лазар Баранович, Львівський і Перемиський прислали своїх намісників; був віленський архимандрит Йосиф Тукальський, чернігівський Йосиф Мещеринов. Не було на соборі київських архимандритів і ігуменів, бо гетьман Виговський, який з своїм оточенням прибув на собор, був проти кандидатури на митрополита київського духовенства — архимандрита Інокентія Гізеля. Собор цей не був однозгідний і не вибрав митрополита.

„Ми вибрали, — оповідає про цей собор гетьман Виговський, — на Київську митрополію Луцького єпископа Балабана або Ві-

ленського архимандрита Йосифа Тукальського (підтримувані гетьманом кандидатури), інші ж — Львівського єпископа Арсенія Желиборського, але остаточно не зстановились ні на кому з них і відклали вибори до Николина дня осіннього" (Митр. Макарій, т. XII. Стор. 543). Як переходили вибори на соборі 6 грудня 1657 р. на день св. Миколая, скільки було духовенства й мирян і чи був сам гетьман на соборі, відомостей не заховалось. Обрано було тепер на Київського митрополита Луцького єпископа Діонісія Балабана. **Митрополит Діонісій Балабан (1657-1663)** був висвячений в єпископи в лютому 1650 р. на катедру єпископа Холмського, коли ця катедра була повернена православним на підставі Зборівської умови 1649 р. (привілей Яна Казимира 12 січня 1650 р.), але пробув на тій катедрі недовго, бо король, після Білоцерківського договору 17 вересня 1651 р., знову признав ту катедру уніятам, які відібрали Холмську єпархію від єп. Діонісія Балабана. Р. 1655, після смерті Луцького єпископа Йосифа Шпановського-Чаплиця, єп. Балабан був вибраний на Луцьку катедру.

Інтронізація митрополита Діонісія на Київську катедру відбулась 28 лютого 1658 р. після одержання, як видно, благословення Царгородського патріярха. Перед тим, в лютому ж 1658 р., зібрана була в Переяславі Генеральна Рада, на якій новий гетьман Іван Виговський склав присягу на вірність Московському царю. До Переяслава прибув з великою кількістю духовенства й митрополит Діонісій, який відбірав присягу. Тут, в Переяславі, посол з Москви окольничий Богдан Хитрово, в розмові з митрополитом на самоті, запитав його, як він став митрополитом і чи після обрання на катедру „посилав бити чолом великому государю (московському царю) і патріярхові (московському) Ніконові”? На це митрополит Діонісій відповів: „Від початку св. хрещення київські митрополити, один за другим, приймали благословення від свв. Константинопольських патріярхів, а без наказу й благословення св. Константинопольського патріярха він благословення прийняти й посвятитися на Київську митрополію від Нікона патріярха не сміє, боячись прокляття з Царгороду на себе і на все українське духовенство". До цього митрополит додав, що можуть сам цар і патріярх звернутися до патріярха Константинопольського, аби дозволив йому й наступним Київським митрополитам святитися в Москві (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 175).

Вибори й інтронізація на Київську митрополітичу катедру митрополита Діонісія Балабана були першим випадком поставлення українського православного митрополита після Переяславської угоди 1654 р. з Москвою. Як бачимо, і церковна влада Української Православної Церкви і світська гетьманська влада перевели цей акт виборів і поставлення в повній незалежності від влади московської. Однак в боротьбі, яка повстала далі в Україні поміж прихильниками Москви і прихильниками порозуміння з Польщею, митрополит не міг втриматися понад московфільською

. полонофільською партіями. Коли гетьман Виговський, відкинувшись від Москви, почав домовлятися з Польщею, то митрополит Діонісій приймав теж участь в уложенні Гадяцького договору 7 вересня 1658 р., від'їхав до Виговського в Чигирин, покинувши назавжди катедральне місто Київ.

Коли Виговський зрікся булави, а на гетьмана в жовтні 1659 року був обраний Юрій Хмельницький, останній через 5 місяців, 13 березня 1660 р., писав до митрополита Діонісія, щоб вернувся митрополит до Києва, „в твердій надії на милосердя царя”. Але ж митрополит, який в той час перебував в Слуцькому монастирі, не вернувся. Польською владою він був признаний як митрополит і управляв православними єпархіями, що знаходились в межах Польщі; зокрема в його управлінні була, здається, Луцька єпархія, катедру якої він займав перед обранням на митрополита, і ця катедра була не обсаджена до його смерті. Митрополит Діонісій Балабан доступними йому засобами боровся і з захопленням його управління на Лівобережній Україні „місцєблюстителами” з наказу Москви (про це буде далі). Грамотою своєю до єпископа Чернігівського Лазаря Барановича, з якої видно його приязнь до Барановича, митрополит Діонісій віддавав під його опіку „протополії”, здавна належні до митрополичої катедри, а саме: чернігівську, мінську, борзенську, глухівську, конотопську, новгородсіверську і стародубську.

В 1659 р. митрополит Діонісій, після дослідження, разом з звруцьким архимандритом Феофаном, життя й чинів преподобного Іова Почаївського, відкрив мощі його. Митр. Діонісій постриг в ченці гетьмана Юрія Хмельницького в Корсунському монастирі, коли він зрікся гетьманства на користь Тетері.

В Києві і взагалі на Лівобережній Україні не переставали вважати Діонісія Балабана своїм митрополитом, коли й мали „місцєблюстителя” та не могли поминати митрополита. Помер Діонісій Балабан в Корсуні (Каневського повіту на Київщині) 10 травня 1663 року. Чернігівський владика Лазар Баранович, одержавши вістку від наказного гетьмана на Лівобережжі Сомка про кончину митрополита Балабана, сумував: „Помилуй Боже! в такі тяжкі часи, коли нам найбільш потрібні богомольці, щоб відвертати праведний гнів на нас, ми залишились без такого благочестивого архиєпископа. Треба нам молитись, щоб Бог всякої втіхи втішив Церкву Свою та не залишив овець без пастиря”.

Після смерті митрополита Діонісія Балабана київські настоятелі монастирів просили Лазаря Барановича, аби він погодився стати блюстителем Київської митрополії до обрання на соборі нового митрополита. З такою ж просьбою звернулись і до наказного гетьмана на Лівобережжі Сомка. Однак Лазар Баранович не погоджувався на блюстителство та ради в листі з 10 червня 1663 р. гетьманові звернутись до московського царя за дозволом скорше обрати в Києві митрополита. Але ж ці заходи Лівобереж-

жя, з виборами на гетьмана в червні 1663 р. „чорною радою” під Ніжином Івана Брюховецького, кінчилися нічим. А між тим на Правобережній Україні, де гетьманом був прихильник поляків Павло Тетеря, відбувся в Корсуні, 9 — 19 листопада 1663 р., **елекційний собор для виборів митрополита**, в якому соборі не брав участі Київ і ціле Лівобережжя.

Перше засідання цього собору відбулось 9 листопада. Собор розколовся на дві партії: одна обрала на Київську катедру Йосифа Нелюбовича-Тукальського, єпископа Мстиславського, що називався тепер також Білоруським; друга — Антонія Винницького, єпископа Перемиського. З приводу такого розбиття, призначено було нове зібрання собору на 19 листопада. Були на ньому єпископи — Луцький Гедеон Четвертинський, Львівський Афанасій Желиборський і Перемиський Антоній Винницький, представники західніх частин Київської митрополії від духовенства і мирян; останніх очолював правобережний гетьман Тетеря. Але й тепер не прийшло на соборі до згоди. Партія єпископату й гетьмана вибрала на митрополита єпископа Антонія Винницького, друга ж партія з духовних і світських, керована Слуцьким архимандритом Феодосієм Василевичем, обрала єпископа Йосифа Тукальського, проти обрання якого, як ніби „приватного”, а не соборного, єпископи видали протестацію.

Обидві сторони представили своїх кандидатів на затвердження королю Яну Казимиру. Король презентував на Київську митрополію обох представлених кандидатів, — правда, не відразу, але затвердження були в близькому часі одне від одного. Хто був затверджений першим, — чи митрополит Тукальський, як припускав митр. Макарій (т. XII, ст. 582), чи митрополит Антоній Винницький, як каже проф. К. Харлампович (Ор. cit., стр. 189; також у проф. И. Чистовича, — Ор. cit. т. II, стор. 140), — значної ролі то не відігравало. Коли митр. Антоній Винницький був ставлеником гетьмана Тетері, що тримав з поляками, то слід було очікувати відкинення польським урядом зовсім кандидатури на митрополію єпископа Тукальського, який зо всіх українських ієрархів XVII віку був, здається, з національної точки погляду найбільш незалежним українським патріотом. Отже, можливо, і має слушність К. Харлампович, коли в пояснення затвердження королем Яном Казимиром двох кандидатів на одну митрополічну катедру пригадує, що „польський уряд любив вносити смуту в Православну Церкву” (стор. 190).

Дійсно, існування в Українській Православній Церкві на територіях під Польщею двох митрополитів, в зв'язку й з політичною боротьбою без перерви, витворювало заплутану ситуацію в церковному правлінні. Тетеря, незадоволений затвердженням на митрополії й митрополита Тукальського, постарався донести польському урядові, що ніби митр. Тукальський змовився з Виговським витіснити зовсім поляків з Правобережної України і віддати її

Москві, а з ченцем Гедеоном (б. гетьманом Юрієм Хмельницьким) підбурює козаків проти нього, Тетері. В наслідок доносу, митрополит Тукальський і Юрій Хмельницький схоплені були в червні 1664 р. полевим гетьманом Чарнецьким і відвезені до фортеці в Марієнбурзі, де митрополит був ув'язнений два роки (1664-66). Визволено його було стараннями нового гетьмана Петра Дорошенка, який, глибоко розуміючи значення в житті свого народу Православної Церкви, був ревним оборонцем її прав і мовою Богдана Хмельницького говорив про церковну справу: „Король дав козакам привілеї, а згодом присилає поляків, і вони всі вольності від них відіймають і православних християн, не тільки козаків, але й полковників та старшину, б'ють, мучать, беруть усякі побори, а в багатьох містах Божі церкви збезчестили і попалили, а інші обернули на костели” (Іван Холмський. Ор. cit., стор. 235). Від часу його увільнення з Марієнбургу митрополит Йосиф Тукальський стає найближчим дорадником гетьмана Дорошенка, тримаючи з ним впродовж всього свого митрополичого служення, до смерті.

Митрополит Йосиф Тукальський (1663-1675) мав властиво в своїй юрисдикції Правобережну Україну, Білорусь і Литву, тоді як Західня Україна (Галичина, Волинь і Поділля) знаходилась більше в управлінні польського кандидата на митрополію — **митрополита Антонія Винницького** (1663-1679). (Проф. Ф. Титов. Русская православная церковь в польско-литовском государстве в XVII-XVIII вв. т. I, стор. 155). Лівобережна Україна з Києвом управлялась тоді „блюстителами митрополії” (єп. Мефодій Филімонович, архієпископ Лазар Баранович), призначуваними московською владою. Але, коли гетьман Дорошенко, після вбивства козаками лівобережного гетьмана Брюховецького в 1668 р., став де-який час гетьманом Лівобережжя й Правобережжя, митрополит Йосиф Тукальський, що мав тепер вже й благословенну грамоту з дня 6 березня 1668 р. на Київську митрополію від царгородського патріарха Мефодія (в р. 1663 в патріяршому затвердженні йому було відмовлено), — міг обняти в своє управління й Лівобережну Україну з Кевом, хоч це положення й не тягнулось довго, бо на Лівобережжі вибрано було свого гетьмана Многогрішного. Однак за цей час скріпилися зв'язки митрополита, розпочаті раніше, з київським духовенством, і усунений був ним ставленик Москви єпископ Филімонович, про що докладніше розповімо в іншому розділі. Не вважаючи на яскраві прояви повного „недоброхотства” митрополита Тукальського до Москви, з ним і пізніше нав'язували переговори представники московської влади, бо бачили великий його авторитет в духовенстві і в народі. В січні 1669 р. мешканець Києва Ушаков рапортував у Москві, з доручення київського воеводи Шереметева, що „в Києві по всіх монастирях і в народі всяких чинів люди митрополита Йосифа

Тукальського люблять і хочуть, щоб він на митрополії був як перше" (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 205).

В зв'язку з фактом, що митрополит Йосиф Тукальський був близьким дорадником гетьмана Дорошенка, стоїть твердження, що „Тукальський намовив гетьмана єднатися з Турцією" (Д-р Іларіон Огієнко, архиеп. Холмський і Підляський. Українська Церква. Т. II, 52). Цей крок пояснюється шуканням шляхів для здобуття державної самостійності України. Може бути, що ініціати́ва цього кроку й не належала самому митрополитові; аджеж переговори про протекторат Турції над Військом Запорозьким велись ще й за Богдана Хмельницького. У кожному разі митрополит гетьмана Дорошенка в його планах про союз з Туреччиною підтримував. „Навіть коли гетьман Петро Дорошенко, — пише Е. Вінтер, — з'єднався з турками проти Москви, митрополит (Тукальський) пішов з ним на цей шлях, для християнського князя Церкви все таки не зовсім легкий. Митрополити додержували за-сади, що де череда, там має бути й пастир" (*Op. cit.*, стор. 93). З останнім реченням Е. Вінтера можна й не погоджуватися, бо, по-перше, пастир при череді не для того тільки, щоб бути з нею, чи йти за нею, а **щоб її й вести** (Іоан. X, 3-4); по-друге, в даному випадку не череда ж вступала в союз з Туреччиною, чи хотіла бути під протекторатом турків. А ось слова на цю тему самого владики Йосифа Тукальського в листі його до боярина Ордин-Нащокина: „По беззаконствам моїм, що їм нема числа, не признаю я себе душею, яка страждає за благочестя. В горі душа моя. **Як можу називатися пастирем, коли розгублене стадо?** О, нехай збере його Той, Хто створив і викупив Своєю кров'ю!" (Архиепископ Філарет. *Op. cit.* Період 4-ий, стор. 76). Наслідки союзу з турками дуже скоро виявилися надзвичайно сумними. З'явившись на Україні, турки поробили там жажливі спустошення й поругання святинь в Кам'янці, Чигирині, Умані, Барі, Язловці, Жванцях і т. д. Турки, й з ними татари на Поділлі, яке передали туркам по миру в Бучачі поляки, — руйнували церкви, або обертали їх на мечеті, зди́мали й забирали дзвони, накладали податки, грабували й хапали людей, вивозили малих дітей. Жорстокість турків викликала серед українців загальну ненависть до таких „опікунів"; піднімались збройні народні повстання, щоб їх вигнати. З другого боку, людність сотками й тисячами тікала на лівий берег Дніпра. Велике, очевидно, було й розчарування митрополита Йосифа Тукальського, коли він дораджував шукати помічі в Туреччині.

Мимо того, митрополит Нелюбович-Тукальський, як підкреслює рос. історик архиепископ Чернігівський Філарет, „упокоївся любимим пастирем", а від себе дає таку характеристику митрополитові — українському патріоту: „Страдник віри й батьківщини, пастир розумний і щирий, Йосиф, хоч і діяв в користь хоброго Дорошенка, який відступив від Москви, але найбільше

з причини неприязні до Польщі, з котрою мирилась тоді Османська імперія, як здавалось, України. Він молив царя не віддавати Києва полякам, ворогам православ'я"... (Ibid стор. 76-77).

Помер митрополит Йосиф Тукальський в Чигиринському Св.-Троїцькому монастирі 26 липня 1675 р. В слідуючому 1676 р. зрікся булави на користь гетьмана Івана Самойловича гетьман Дорошенко.

Після смерті Тукальського був при житті ще другий Київський митрополит — Антоній Винницький, але йому не вдалось об'єднати в своїх руках управління цілою Київською митрополією, тим більше, що й польський уряд, не вважаючи на привілей, даний ним давно на митрополію Антонію Винницькому, надав титул „адміністратора Київської митрополії" Львівському єпископові Йосифу Шумлянському (тайному уніятові). Блюстителем же Київської митрополії, з доручення московської влади, був аж до 1685 р. архієпископ Чернігівський Лазар Баранович. Отже, після смерті в 1679 році митрополита Антонія Винницького не було до листопада 1685 року ієрарха в нашій Церкві з титулом „митрополита Київського, Галицького і всея Руси", і митрополит Антоній Винницький був останнім Київським митрополитом в юрисдикції Константинопольського патріарха за 700 літ перебування Київської митрополії в складі патріархату Константинопольського.

2. Єпархії й єпархіяльні єпископи.

В першу чверть віку після проголошення Берестейської унії Українсько-Білоруська Церква мала, як знаємо, спочатку двох єпископів, в єпархіях Львівській і Перемиській, обидва в Галицькій землі, а після їх смерті, — єпископа Львівського Гедеона Балабана в 1607 р. і єпископа Перемиського Михайла Копистенського в 1610 р., — тільки одного єпископа Львівського — Єремію (в світі Євстафія) Тиссаровського. Таким чином, єдина Львівська єпархія мала після унії 1596 р. правлячих православних єпископів без перерви до кінця цієї третьої доби історії нашої Церкви. Правда, останній з тих єпископів, Йосиф Шумлянський, став тайним уніятим, але відкрито виявив себе за такого тільки р. 1700.

Так єпископ Гедеон Балабан (1569-1607), що брав було участь в підготовці унії, а в рішальний момент відкинувся від неї, на ціле майже сторіччя зупинив перехід на унію своєї Галицько-Львівської єпархії. Після унії єпископ Гедеон, крім управління своєю єпархією, мав нагляд і опікувався, як екзарх Царгородського патріарха, єпархіями Луцькою, Володимирською, Холмською, Пінською і Полоцькою та й розкиданою митрополією, які залишались без єпископів.

За посередництвом Олександрійського патріарха Мелетія Пігаса і Молдавського господаря Єремії Могили, наступило по унії повне примирення між єпископом Гедеоном і Львівським братством, яке признало його і як патріяршого екзарха. Багато працюючи в ділянці церковної адміністрації, єпископ Гедеон Бала-

бан в цих же часах після унії вславився широкою працею на полі культурному по виданню богослужбових та інших книжок, заснуванню друкарень (в Стрятині з своїм кривняком Федором Балабаном, в Кліросі), гімназії (в Стрятині), на які цілі не шадив власних коштів. Про цю його працю, в якій вважається єпископ Гедеон попередником митрополита Могили, буде ще мова в іншому розділі.

Наступником єпископа Гедеона Балабана на Львівській кафедрі був єпископ **Єремія Тиссаровський** (1607-1641), який в грамоті до духовенства й пастви, виданій р. 1608, з приводу претензій на Львівську кафедру небіжа єпископа Гедеона, архимандрита Ісайї Балабана, визнає себе владикою Львівським на підставі **вільного вибору** православних і надалі підтверджує за духовенством право „вільної елекції обірання єпископа з панями шляхтою і міщанами і братствами всіх станів православія”... Висвячений в єпископи Сучавським митрополитом Анастасієм, Єремія Тиссаровський впродовж 37 літ був добрим архипастирем для своєї пастви, зокрема для Львівського братства, яке він підтримував в тяжкі часи переслідувань православних за королівської влади Сигизмунда III, і яке завжди було в згоді і в співпраці з своїм блаженним владикою. До відновлення православної ієрархії в 1620 році кандидати в священство, впродовж 10 років, пробірались за 500 і більше миль на хиротонію до Єремії, єпископа Львівського; на кафедру Галицько-Львівську не було, очевидно, поставлення нового єпископа в час посвячення патріархом Єрусалимським Феофаном ієрархів на другі православні катедри, неправно захоплені уніятами. Вшанований титулом екзарха Константинопольського патріярха, єпископ Львівський Єремія довершив в Фомину неділю 1633 р. з єпископами, польським урядом непризнаними, хиротонію в єпископи архимандрита Петра Могили, обраного у Варшаві на митрополію. Помер єпископ Єремія Тиссаровський 1 березня 1641 р. в с. Золчеві, Бережан. повіту, де його й поховали в параф. церкві.

На Львівському єпархіяльному елекційному соборі, які собори були тепер управнені на підставі „Пунктів заспокоєння” 1632 року, обрано було на Львівську кафедру шляхтича Андрея Желиборського. Про єпархіяльні елекційні собори XVII в. майже не заховалось відомостей, але про цей собор маємо відомості. Собор відбувся 5 квітня 1641 р. у Львові в церкві св. Юрія; в ньому взяли участь митрополит Петро Могила, намісник митрополита, три настоятелі монастирів, Львівський архиєрейський намісник зо всім кліросом (капітулою), представники Львівського ставропігійного братства, 112 представників місцевої православної шляхти, представники братств з інших міст Львівської єпархії (Митр. Макарій. Ор. сіт. т. XI, стор. 541-42). Після постригу в чернецтво з ім'ям Арсенія і затвердження його елекції королем, Желиборський був висвячений в єпископа 17 листопада 1641 р. в Луцьку. Єпи-

скоп **Арсеній Желиборський** займав Львівську катедру з 1641 до 1662 р., з Львівським братством був в добрих стосунках; дбав про видання церковних книг, для чого ним була заснована ще одна друкарня при церкві св. Юрія.

Після смерті єпископа Арсенія Желиборського Львівську катедру займав, з вибору собором, брат його єпископ **Афанасій** (в світі Адам) **Желиборський** (1663-1666). Після єпископа Афанасія Желиборського зза катедри Львівської виникла довга боротьба, яку вели між собою два кандидати, що, маючи своїх прихильників, стали єпископами, — **Єремія** (в світі Євстафій) **Свистельницький**, другий — **Йосиф** (в світі Іван) **Шумлянський**. За єпископом Свистельницьким була більша частина шляхти, духовенства і братств, але митрополит Антоній Винницький, що спочатку був по стороні єп. Свистельницького, перейшов на сторону єп. Йосифа Шумлянського, який мав, видно, судячи на підставі пізніших подій, сильну підтримку в польському уряді. Залишившись, після смерті р. 1676 єпископа Єремії, один на Львівській катедрі і ставши тайним уніятим, єпископ Йосиф Шумлянський розпочав реалізацію свого плану по наверненню на унію православних. Про цю його діяльність, що в часі переходить і в IV добу історії нашої Церкви, буде мова пізніше (И. Чистович. *Op. cit.* Т. II, стор. 307). В **Перемиській єпархії** близько 15 років по унії єпископом був православний єпископ **Михайл Копистенський**, після смерті якого в 1610 році в єпархії Перемиській не було ще жодного уніята (Harasiewicz. *Annales ecclesiae ruthenae*. Львів. 1862. стор. 319). Але як тільки помер єпископ Михайл Копистенський, Сигизмунд III призначив на катедру Перемиську уніята Афанасія Крупецького. Патріярх Єрусалимський Феофан, відновлюючи православну ієрархію в Польщі, на катедру Перемиську висвятив Ісайю Копинського, але нема відомостей про те, щоб єпископ Ісайя міг навіть дістатися до своєї єпархії Перемиської, з огляду на вороже ставлення до „нелегальної” ієрархії польського уряду. Знаємо, що митрополит Іов переіменував потім єпископа Ісайю на єпископа Смоленського і Чернігівського. Коли прийшло одначе в час безкоролівя 1632-33 рр. до переговорів і укладання „Пунктів заспокоєння” релігії грецької, то Перемиська єпархія з приналежними до неї маєтностями признана була православним. Треба думати, що при поділі тоді єпархій і єпископських катедр між православними і уніятами були якісь мотиви чи міркування в розподіл; мабуть, що православні, не звертаючи уваги на те, що єпископ-уніят Крупецький вже 22 роки був на катедрі Перемиській, почували себе там сильними, раз поляки мусіли їм признати цю й другу катедру в Галичині, вже 300 літ прилученій до „Корони”.

Правда, як ми вже бачили (розд. X, 2), з боку польської влади почалось крутіство відразу ж у відношенні до передачі православним Перемиської катедри. За час від признання „Пунктами заспокоєння” 1632 р. Перемиської катедри за православними

й до кінця XVII в. справа обсадження цієї катедри православними єпископами представляється так.

Першим кандидатом, обраним на катедру Перемиську в час коронаційного сейму 1633 р. був шляхтич Іван Попель. Він дістав від Володислава IV привілей на катедру, благословення від Царгородського патріярха Афансія, після чого приступив до виконання адміністративних архиєрейських обов'язків. Але митрополит Петро Могила рішучо виступив проти кандидатури Попеля, як двоєженця, і добився того, що Попель уступив з свого становища, яке заняв супроти свв. канонів. (Архів Юго-Зап. Рос. Т. IX. Київ. 1893. — С. Голубев. Предисловіє, стор. 111-112).

Наступним єпископом Перемиським був **Сильвестр Гулевич** з волинської шляхти. З приводу наложеної на нього судом інфамії (про це було вище), був він фактично нечинним в рр. 1637-41. Відновлений в своїх правах, правив єпархією в рр. 1641-45. Після його смерті в цьому 1645 р. Перемиська катедра знову попадає в руки уніятів на п'ять літ. В р. 1650 на Перемиську катедру, знову здобуту православними в наслідок Зборівської умови, вступив єпископ **Антоній Винницький** (1650-1679). Не вважаючи на те, що р. 1663 він був вибраний на катедру митрополита Київського (про це було вище), митрополит Антоній, пробуваючи й далі в Галичині, керував Перемиською єпархією, при допомозі свого помічника єпископа **Юрія Гошовського**. Після смерті митрополита Антонія Винницького катедру єпископа Перемиського дістав в р. 1680 єпископ **Інокентій Винницький**, який, займаючи цю православну катедру, вже був тайним уніятим, втаємниченим в унійні підступні заміри Львівського єпископа Йосифа Шумлянського.

Луцько-Острозька єпархія, катедру якої в час проголошення Берестейської унії займав єпископ Кирил Терлецький, промотор унії, — до 1620 року не мала православних єпископів. В р. 1620 патріярх Єрусалимський Феофан висвятив на Луцьку катедру ігумена Черчицького монастиря Ісаака Борисковича. Унійтським єпископом в Луцьку був поставлений перед тим Єремія Почапівський, якому при поставленні не було ще й 20 років. „Як можемо називати його отцем, — казав на сеймі про Почапівського посол Лаврентій Древинський, — коли він не має ще й 20 літ?”

Єпископ **Ісаак Борискович**, перед ігуменством в Черчицькому монастирі під Луцьком, п'ятнадцять років подвизався на Афоні і проживав в Олександрійського патріярха Мелетія Пігаса. Висвячений на катедру Луцьку, як кандидат місцевого духовенства, шляхти й Луцького братства, яке було засновано в р. 1617, єпископ Ісаак Борискович пробував, видно, приступити до свого архипастирського служення, але був видалений поляками з катедрального міста Луцька (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 82). В році 1624 він їздив з дорученням від митрополита Іова до Москви, де пробув п'ять місяців. Брав участь єпископ Борискович у всіх соборах, що відбувались за митрополита Іова; також — в хиротонії

в єпископи етра Могили, але Луцькою єпархією так і не правив; помер невідомо коли.

Повернення православним Луцької катедри наступило тільки в силу „Пунктів заспокоєння” 1632 р. Але й уніятський єпископ Почапівський до самої смерті в 1637 р. іменувався Луцьким і володів церковними бенефіціями єпархії. Православний Луцький єпископ **Афанасій Пузина** (в світі князь Олександр Пузина) на елекційному сеймі 1632 р. був одним з 140 послів від волинської шляхти; тоді ж і був обраний на Луцьку катедру і дістав королівський привілей на неї. Проте ж на все, що здавна належало цій катедрі, єпископ Афанасій Пузина дістав привілей від Володислава IV тільки дня 20 квітня 1638 р. Був Афанасій Пузина видатним архиєпископом; відомий щорічними єпархіяльними пастирськими соборами в храмові свято Луцької катедри св. Іоана Богослова 26 вересня. Помер єпископ Афанасій 25 грудня 1650 р. Наступником його на Луцькій катедрі був єпископ **Йосиф Шпановський-Чаплиць**, з архимандритів Мелецького монастиря (1650-1654).

Р. 1655 на катедру Луцьку був обраний єпископ **Діонісій Балабан**, видалений з Холмської єпархії уніятами. Р. 1657 він же був обраний і на катедру митрополита Київського, проте був змушений, як сказано вище, залишити Київ з політичних обставин. Діонісій Балабан керував до смерті, як думають, і Луцькою єпархією. Р. 1663, після смерті митрополита Діонісія Балабана, на Луцьку катедру обрано Гедеона князя Святополк-Четвертинського.

Єпископ **Гедеон Святополк-Четвертинський** більше 20 років керував Луцькою єпархією, знаходячись увесь час в боротьбі з уніятами. Під час цієї боротьби багато терпів єпископ Гедеон всяких неприємностей від польського уряду. Погрози йшли від самого короля (Яна Собеського), що вічна тюрма чекає в Марієнбурзі єпископа Гедеона, якщо не стане „уніятом чи римлянином”. Львівський єпископ Йосиф Шумлянський, який від 1679 року був іменований польським урядом „адміністратором Київської митрополії” (тієї частини її, яка знаходилась під Польшею), так само чинив багато неприємностей єпископу Луцькому, сам будучи тайним уніятом і заміряючись посадити на Луцьку катедру, зіпхнувши єпископа Гедеона, брата свого Афанасія Шумлянського, теж тайного уніята. Єпископ Гедеон не витримав врешті і року 1684 втік з Луцька до Києва, а звідтіля до Батурина, де була тоді столиця гетьманська, а гетьманом був Іван Самойлович, сват єпископа Гедеона (син єп. Гедеона Святополк-Четвертинського був р. 1682 одружений з донькою гетьмана Самойловича). З Батурина єпископ Гедеон до Луцька вже не повернувся і замешкав в Крупецькому монастирі. Скоро почалась історія з виборами його на Київську митрополічу катедру з підпорядкуванням її одночасно Московському патріярхові. На Луцьку ж катедру Йосиф Шумлянський, через три роки, поставив таки свого брата Афанасія Шумлянського.

олодимиро-Берестейську катедру в час проголошення Берестейської унії займав єпископ Іпатій Потій, промотор унії разом з єп. Кирилом Терлецьким. Єп. Іпатій Потій відразу в своїй єпархії почав наVERTати на унію „силою і зброєю”. Наприклад, наVERTнення священника Василевської церкви в м. Володимирі Мартина так переводилось: підчас утрєні його витягнули з вівтаря цієї церкви і повели до соборної Успенської церкви (Мстиславів собор), де на амвоні сидів єп. Потій; священника потурбували, після зняли з нього ризи, єпископ остриг йому голову на чотири сторони, а потім диякон всю постриг; єп. Потій об'явив його забороненим в священослужєнні. Було це під Різдво 1600 р. (И. Чистович. *Op. cit.* т. II, стор. 274).

При відновленні православної ієрархії в р. 1620 на Володимирську катедру вибрано було архимандрита Віленського св. Духовського монастиря білоруса Леонтія Карповича, знаменитого проповідника і борця проти унії, але він помер до висвячення його в єпископи. Тоді патріарх Феофан висвятив на Володимирського єпископа архимандрита Терехтемирівського монастиря Йосифа (в світі Єзекіїла) Коріятовича-Курцевича. Володимирський **єпископ Йосиф Курцевич** посеред ієрархів висвяти 1620 р. був єдиним по походженню з аристократичного княжого роду, як нащадок знатної литовської фамілії від Гєдиминового сина Коріята. Єпископом був поставлений в 26 років життя; вчився в ладуанському університеті; чернецтво почав на Афоні; став потім ігуменом Спасового монастиря в Четвертні, Луцького пов., а в 1619 р. архимандритом запорозького монастиря в Терехтемирові („Богородиці Запорозької”). Запорожці ж поставили його кандидатуру в єпископи Володимирські, коли надійшла вістка про смерть кандидата-номіната на ту катедру архимандрита Карповича. Патріарх, по висвяченні єпископа Йосифа Курцевича, іменував його також „прототронієм митрополії Київської і Галицької”.

До своєї катедри у Володимирі єп. Йосиф Курцевич, як видно, не дістався ще, коли одним з королівських універсалів наказано було його схопити, де б він не появилсь, і віддати під суд, як шпигуна і бунтівника. Але, як ми вже знаємо, переслідування польським урядом „нелегальної” ієрархії мусіло ослабнути зза необхідности для уряду лагодити відносини з козацтвом. Тоді й єпископу Йосифу вдалось отримати навіть настоятельство в багатому Дерманському монастирі, який, — хоч це була спадщина по князю К. К. Острозькому, — належав тепер католикові-фанатику кн. Заславському. Загострення знов релігійних стосунків, в зв'язку з вбивством полоцького уніятського архієпископа Йосафата Кунцевича, утиски кн. Заславського в православному монастирі, особливо після того як не вдалась спроба нахилити до католицизма чи унії єпископа-князя Йосифа Курцевича, — спонукали останнього шукати собі притулку на Московщині.

Переїзд на Московщину єпископа Йосифа Курцевича в червні 1625 р. був його особистим ділом і не мав характеру якоїсь

акці з доручення української православної ієрархії. Не можна не поділити погляду на цей переїзд проф. К. Харламповича, який пише: „Хоч про віру, як головний мотив свого переходу на Московщину, Курцевич заявляв не раз, але ясно, що не ревність до православ'я спонукала його покинути свою паству в бойовий момент її церковного життя. Аджеж переслідування не помішали іншим ієрархам робити своє архипастирське діло. Нехай Йосиф втопився в боротьбі, нехай навіть вороги загрожували життю його, — було виявом слабого духу з його боку тікати з поля бою й переходити, хоч і до православної держави, але для життя спокійного й для користання з царських милостей (Op. cit., стор. 34).

В Москву єпископ Курцевич прибув з великим оточенням; був прийнятий, як почесний гість, на авдієнціях у царя і патріярха. В серпні 1626 р. йому дана була друга по важності в Московській церкві Суздальська архієпископська катедра, на якій він пробув близько 8 років, до лютого 1634 р. Але цей перший на Московщині (після поділу Київської митрополії в р. 1458) ієрарх з Української Православної Церкви, правда, сам литовського походження, в своїй архипастирській діяльності зовсім не показав себе, як належало б, людиною вищої духовної культури, порівнюючи з архієреями-великоросами. Гірше того, — архієпископ Йосиф Курцевич залишив по собі сумну пам'ять своїм неморальним характером і життям, користолюбством, що доводило його до симонії на катедрі, насильствами при управлінні єпархією. Скарги на нього почалися вже від 1628 р., але тільки після смерті патріярха Філарета (1 жовтня 1633 р.), який протегував Йосифу, заряджено було над архієпископом Суздальським слідство і суд освященного собору. Справа закінчилася тим, що архієпископа Курцевича за його „лихоїмство і нечисте життя не по святительському чину” позбавлено було сану (грамота про це патр. Іоасафа 1 вересня 1634 р.) в Сійському монастирі (Холмогорського пов. на півночі) і уміщено в монастирі „всемилоствитого Спаса на Соловецькому острові в чині каючихся”. Заховались відомості, не цілком безсумнівні, що життя своє архієпископ Курцевич скінчив одначе не на Соловках, а в Зилантовському монастирі (недалеко Казані) в р. 1642.

Так після висвяти в 1620 р. в єпископи на Володимирську катедру Йосифа Курцевича **Володимирсько-Берестейська єпархія більше й не мала православного правлячого єпископа.** Православними українцями в цій єпархії опікувались далі Луцькі православні єпископи, доки ця катедра теж не перейшла до уніятів.

Холмська єпархія в час проголошення Берестейської унії відразу мала на катедрі єпископа-уніята, Діонісія Збируйського. За 25 років, до відновлення православної ієрархії патріярхом Феофаном, уніїти доволі скріпились на Холмщині; отже висвяченому на Холмську катедру в 1620 р. єпископові **Паїсію Іполитовичу**, який до того ж посеред висвячених тоді православних ієрархів був, за виразом історика, „блідим і непомітним” (К. Харлампович), тяж-

ко було заняти цю катедру. Можна припускати, що коли б єпископ Іполитович і був, з погляду уряду, легальним єпископом, то все рівно Холмської катедри від уніятів він не дістав би. Аджеж за Володислава IV, коли Холмська катедра не була повернена православним, а тільки треба було повернути православним, згідно з „Пунктами заспокоєння” 1632 р., де-які церкви, то уніятський єпископ Мефодій Терлецький не тільки не виконав постанов закону, а ще в переслідуванні всякими способами православних довів, напр., в Красноставі, до того, що одні дістали прилюд суд смерті, другі були висічені біля ганебного стовпа, ще іншим карою було відрубання рук, або конфіскація майна; нарешті змусив „переможених православних” просити у нього прощення, з відреченням одночасно від православія, після чого „прощав і приймав” в унію. Він же в Грубешові влаштовував „процесії” покаєнні, коли православні горожани з жінками й дітьми були змушені йти через ціле місто, ставати перед брамою на коліна і просити розрішити їх від „схизми” та прийняти в унію (И. Чистович. Ор. cit. Т. II, стор. 294-95).

Холмська катедра признана була православним, коли поляки зазнали тяжких поразок в перших роках повстання гетьмана Хмельницького. Коли митрополит Сильвестр Косів повертався з Варшавського сейму 1649-50 р., на якому його не допущено було католиками зайняти крісло в сенаті, проте постановлено було повернути православним Холмську катедру, він навістив Люблин і Холм. В цих містах видав універсали до православного населення, запрошуючи на день 17 лютого 1650 р. на собор для виборів кандидата на відновлювану Холмську катедру. Невідомо, як на соборі переходила сама елекція, але Холмським єпископом був поставлений в тім же році **Діонисій Балабан**. Як ми вже знаємо, єпископ Діонисій Балабан не втримався на Холмській катедрі, яку знов захопили уніяти, тільки що прийшли невдачі для Хмельницького у війні з поляками і заключений був Білоцерківський договір. Після цього Холмська єпархія не мала православного єпископа до самого кінця Польщі у XVIII в. і далі; опіка ж над православними цієї єпархії в XVIII віці належала до Луцького православного єпископа.

Пінсько-Туровська єпархія, катедру якої в час проголошення Берестейської унії займав єпископ Іона, що перейшов на унію і був учасником уніятського собору в Бересті 1596 р., тим самим відразу залишилась без православного єпископа. При відновленні православної ієрархії в 1620 році патріярхом Феофаном, на Пінську катедру не було висвячено єпископа, але патріярх Феофан номінував, як видно, на ту катедру Авраамія, єпископа Страгонського (грека), який приймав участь, разом з Софійським митрополитом Неофітом, у висвяті патріярхом новопоставленої православної ієрархії. Тому пізніше ми бачимо, що **Авраамій, єпископ Страгонський**, бере участь, як „**владика Пінський і Туровський**”, в соборах 20-их рр. при митрополиті Іові, бере участь

рівнож у єпископській хиротонії Петра Могили в Львові в 1633 році, а в році 1640 бере участь в Київському соборі, вже як „був-ший” владика Пінський, будучи на соборі представником Львівського єпископа Єремії Тиссаровського (С. Голубев. „Петр Могила”. Т. I, стор. 303, 312).

Видно, що єпископ Авраамій не міг обняти в управління Пінської єпархії так само, як не могли цього зробити й владика інших єпархій висвяти 1620 р. Згідно ж з „Пунктами заспокоєння” 1632 р., Пінська катедра залишалась за уніятами, і ми не бачимо далі, щоб питання про повернення її православним підіймалося. З XVII в. православними Пінської єпархії, як і цілого Берестейського воєвідства, опікувався з 1632 р. Луцький православний єпископ, як також і безпосередньо митрополит Київський. Проте стан православних без свого єпископа на місці, який керував би життям церковним і захищав православних від насильств, був завжди дуже тяжкий, з чого й користала унія в її поширенні.

На Білорусі, з проголошенням Берестейської унії, не стало зовсім православної ієрархії, бо ж не стало православного Київського митрополита з переходом на унію Михайла Рогози, а до митрополичої єпархії належали воєвідства Віленське, Троцьке і Новогрудське на Білорусі. Перейшов на унію і єпископ Полоцький Герман, а до **Полоцької єпархії** належали воєвідства Полоцьке, Вітебське і Мстиславське. Православним центром в такому безієрархічному положенні стало там Віленське ставропігійне братство, спочатку при Св.-Троїцькому монастирі, а як той монастир був р. 1609 відібраний від братства уніятським митр. Іпатієм Потєм, то при монастирі Св.-Духовському у Вільні. Тому до Вільни і Віленського братства, як до осередку православного церковного життя на Білорусі, направився **Мелетій Смотрицький, архієпископ Полоцький**, висвячений на цю прадавню православну катедру патріархом Феофаном в 1620 р.

Як ми знаємо, Мелетій Смотрицький був добре ознайомлений з цими теренами по своїй праці при Віленському братстві й монастирі від 1608 р., де й чернецтво прийняв в р. 1618 та вславився як педагог і знаменитий полеміст в боротьбі з унією. Помимо цих життєвих обставин, треба признати, що архієпископ Мелетій Смотрицький посеред всіх нововисвячених ієрархів відрізнявся активністю, рішучістю свого характеру, що в сполученні з широкою освітою й літературним талантом давало в ньому образ найвидатнішого ієрарха того часу. Скоро після своєї хиротонії єпископської вернувся архієп. Мелетій з Києва до Вільни і розіслав універсали по всій Полоцькій єпархії з повідомленням православних, що він призначений на архієпископа для Полоцька, Вітебська, Мстиславова і для всієї Полоцької єпархії. Помістився він у Віленському Св.-Духівському монастирі і почав відправляти Служби Божі в саккосі, що в Київській митрополії вважалось приналежним одним митрополитам. Відправляв служби з великою урочистістю, на радість православним, а на велике здивування

уніятів і латинян, що вже 25 років не ачили тут православної архиерейської служби. Почав архієпископ Мелетій ставити священиків і дияконів не тільки для Полоцької єпархії, але й для Віленської, що, як митрополита, була тепер під владою митрополита-уніята. В зв'язку з цією діяльністю владики Мелетія, поширились чутки, що православні перемогли на сеймі, а унія має бути скасована. Одночасно розсилав архієпископ Мелетій вогненні послання та писав твори на захист православної віри. Уніятські ж владики, митроп. Йосиф Рутський з Вільни та Йосафат Кунцевич з Полоцька, були відсутні, поїхали на сейм до Варшави пильнувати, щоб, у зв'язку з відновленням православної ієрархії патріархом Феофаном, не прийшло на сеймі до якої кривди для унії.

Як тільки повернулись уніятські владики з Варшави, вони донесли Сигизмунду III про чинності архієпископа Мелетія, і православні у Вільні почали очікувати для себе різних репресій. До того ж братія Св.-Духовського Віленського братського монастиря вибрала своїм архимандритом владику Мелетія Смотрицького (на місце спочилого архим. Леонтія Карповича). Мелетій Смотрицький продовжував енергійну діяльність, маючи запеклих ворогів в архієпископії Кунцевичі й митрополиті Рутським. Про боротьбу в цей час Мелетія Смотрицького на полі полеміки, в якій брав участь і митр. Рутський, розповіджено вже нами в іншому місці. Криваві переслідування православних після вбивства у Вітебську в листопаді 1623 р. уніятського полоцького архієпископа Йосафата Кунцевича, коли митр. Рутський виклинав архієпископа Мелетія, як морального винуватця цієї трагедії на тлі релігійної нетерпимости, вплинули на Мелетія Смотрицького пригнічуюче, хоч „ці обвинувачування мали хіба тільки ту підставу, що Смотрицький займав у тих самих єпархіях і таку саму гідність в Православній Церкві, що Кунцевич в Уніятській, і мав обов'язок дбати про повірену йому паству" (М. Возняк. *Op. cit.* Т. II, стор. 263-4).

Архієпископ Мелетій по цих подіях залишає на початку 1624 року Вільну і відправляється в подоріж на православний схід під турками. Подорожував він в рр. 1624-25. З півроку пробув в різних місцях Палестини, звідкіля вернувся до Царгороду, а на початку 1626 р. був уже в Києві. До Св.-Духівського монастиря у Вільні й до своєї Полоцької архієпископії владику Мелетія Смотрицький вже не поїхав, а помістився спочатку в Межигірському монастирі під Києвом. В кінці того ж 1626 р. розпочав він заходи перед магнатами Заславськими — батьком Янушем, що був волинським воєводою, і сином Олександром, що володів Дерманським монастирем — про презентацію йому того монастиря. Заславські запитали про це ради уніятського митрополита Рутського, який подав думку, щоб тільки тоді дати Дерманський монастир Смотрицькому, як він прийме унію. Мелетій Смотрицький, який і перед цим своїм зверненням до Заславських був вже на-

строений проунійно, погодився й дав зобов'язання перейти на унію, обумовивши тільки наразі тайну свого переходу. На унію Мелетій Смотрицький перейшов в липні 1627 р. Про унійну акцію архієпископа Полоцького Мелетія Смотрицького, коли він живе в Дерманському монастирі на Волині, розповімо в іншому розділі. Тут лише зазначимо: ця його акція в рр. 1627-29 сполучена у внутрішньому житті Української Православної Церкви XVII в. з т. зв. „унійними соборами”.

Залишена владикою Смотрицьким полоцько-вітебсько-мстиславська єпархія не мала православного владики до часу легалізації православної ієрархії згідно з „Пунктами заспокоєння” 1632 року. Цими „Пунктами” православним на Білорусі була признана частина б. православної Полоцької єпархії, названа **Мстиславською єпархією**, єпископ якої мав би іменуватися Оршанським і Могилевським з катедрою в Могилеві, проте він далі частіше називається у істориків „Мстиславським”, а пізніше просто „Білоруським єпископом” (XVIII в.). Катедру Мстиславську, на підставі „Пунктів заспокоєння” 1632 р., заняв з виборів у листопаді 1632 р., під час елекційного сейму, **єпископ Йосиф Бобрікович**, з намісників Віленського Св.-Духівського монастиря. Йосиф Бобрікович керував Мстиславською єпархією недовго, а після його смерті (9 квітня 1635 р.) на цю катедру був обраний **Сильвестр Косів**. Він був єпископом мстиславським, оршанським і могилевським впродовж 12 років, до обрання його в 1647 році на катедру Київського митрополита.

Після Сильвестра Косова був вибраний на мстиславську катедру архимандрит **Йосиф Кононович-Горбацький**, четвертий ректор Києво-Могилянської колегії, вчений богослов, що був одним з трьох делегатів від нашої Церкви на великий помісний собор в Яссах (Молдавія) р. 1642-43, на якому розглядалося „Православне ісповідання віри”, прийняте на Київському соборі 1640 р. Єпископ Йосиф Горбацький помер в першій чверті р. 1653.

Після його смерті катедра Мстиславської єпархії залишалась вакантною, і єпархія управлялась намісниками, коли р. 1654 розпочалась війна Москви з Польщею, і Білорусія була під осінь того ж року занята Москвою. Грамотою московського царя з дня 15 вересня 1654 р. Мстиславо-Могилевська єпархія була підпорядкована Московському патріярху; теж саме сталося і з Полоцькою єпархією (в руках уніятів), коли Полоцьк був взятий московським військом. Патріярх Нікон призначив намісників для управління білоруськими єпархіями, а в березні 1657 р. намісника, ігумена вітебського св. Марка монастиря, Каліста висвятив в єпископа полоцького, доручивши йому й управління Могилевом. Весною 1661 р., коли патріярх Нікон не керував уже патріярхією, на вакантну катедру єпископа мстиславського, оршанського і могилевського висвячено було протопопа Максима (в чернецтві Мефодія) Филімоновича з Ніжина на Чернігівщині. Ця хиротонія була довершена в зв'язку з церковно-політичними комбінаціями

московської влади, про які докладніше буде мова в розділі про підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії.

Київський митрополит Діонисій Балабан, через три місяці після несправної висвяти Мефодія Филимоновича на катедру, підлеглу Київській митрополії, настановив 4 серпня 1661 р. на ту ж Мстиславську катедру Віленського архимандрита Йосифа Нелюбовича-Тукальського. Єпископ Мстиславський **Йосиф Тукальський** дістав на цю катедру привілей від короля Яна Казимира, бо область єпархії Мстиславської була тоді спірною між Польщею і Московією. Згідно ж з Андрусівським договором 1667 р., Москва повернула Білорусь Польщі. Єпископ Йосиф Тукальський затримував за собою Мстиславську катедру й після обрання його Київським митрополитом (одночасно з обранням на митрополита і Антонія Винницького). Після звільнення з Марієнбурзької фортеці він в р. 1666 оселився спочатку в своєму єпархіяльному місті Могилеві, де перебував зиму, а потім переїхав до гетьмана Дорошенка в Чигирин (К. Харлампович. *Ор. cit.*, стор. 204).

Наступником Йосифа Нелюбовича-Тукальського на катедрі єпископа Мстиславського чи Білоруського був **єпископ Феодосій Василевич**, перед тим архимандрит Слуцького монастиря і намісник митрополичої єпархії, розкиненої в Литві й на Білорусі. Єпископ Феодосій Василевич, і на становищі Слуцького архимандрита і ставши єпископом Мстиславським, був ревним борцем за православ'я; в політичних поглядах був однодумцем з митрополитами Діонисієм Балабаном та Йосифом Тукальським. Митрополит Діонисій, коли залишив Київ в 1658 р., проживав спочатку в Слуцькому монастирі, в архимандрита Феодосія. Кандидатуру на митрополита Мстиславського єпископа Йосифа Тукальського піддержував на соборі в Корсуні, супроти єпископату і гетьмана Тетері, теж архимандрит Феодосій Василевич. Відомо, що в рр. 1677-79 єпископ Феодосій мав у своїй Білоруській єпархії, як проповідника, ієромонаха Димитрія Туптало, будучого знаменитого святителя Ростовського, якого відпустив тоді до Феодосія архиєпископ Лазар Баранович. Мстиславська, чи Білоруська, єпархія залишилась, як відомо, в межах Польщі в складі Київської митрополії, згідно з п. 9 Вічного договору між Московією й Польщею 1686 року.

З єпархій, які в XVII в. входили в склад Української Православної Церкви (Київської митрополії), залишається ще **Чернігівська єпархія**, прадавня українська єпархія (з кінця X віку), область якої на початку XVI в. відійшла, в наслідок війни, до Московщини, а в р. 1618 по Деулинському миру повернена була Московією Польщі. Ми вже згадували, що титул архиєпископа Смоленського і Чернігівського наданий був митр. Іовом Ісайї Копинському. Ісайя Копинський, коли сам був обраний на митрополита, висвятив на Чернігівську катедру ігумена Зосиму Прокоповича. Єпископ Чернігівський **Зосима Прокопович** був і намісником Києво-Михайлівського монастиря, настоятелем якого був митропо-

лит Ісайя Копинський. Коли ж останній змушений був, по вступленні на катедру нового митрополита Петра Могили, залишити той монастир, єп. Зосима переселився до Києво-Печерської лаври, де став „блюстителем Київських печер”, проте все вважався й пивався надалі єпископом Чернігівським: і за часів митрополита Петра Могили і за митрополита Сильвестра Косова. До нього, як до єпископа, звертався й московський цар, щоб Зосима „послужив йому присилкою учених київських мужів” (митрополит Сильвестр був тоді у Варшаві на сеймі). Є дані, що єп. Зосима був слабого здоров'я, не почував себе на силах керувати єпархією і проживав у Києві якби „на покої”, в молитовних подвигах.

8 березня 1657 р. був висвячений на єпископа Чернігівського, сочавським митрополитом Гедеоном в Яссах, архимандрит Лазар Баранович, ректор Києво-Братської колегії, будучи обраним на Чернігівську катедру „мирною і добровольною радою духовного й мирського чину”. Єпископська хиротонія Лазаря Барановича в Яссах пояснюється тим, що митрополит Сильвестр був хворий. Щоб уникнути звернення за висвятою до сусідньої Москви, звернулись до митрополита Гедеона, який був в тій самій юрисдикції Царгородського патріарха, що й Київський митрополит.

Архиєпископ (від 1666 р.) Чернігівський і Новгородсіверський **Лазар Баранович** був вихованцем Києво-Могилянської колегії, після скінчення якої був посланий до заграничних вищих шкіл. В 1642 році стає він професором в Київській колегії, потім ректором колегії в Гощі на Волині і далі ректором, після Інокентія Гізеля, Київської колегії. Митрополит Сильвестр, напередодні своєї кончини, дав 12 квітня 1657 р. від себе грамоту благословенну Лазареві Барановичу на Чернігівську катедру. Після смерті митрополита Сильвестра Косова (13 квітня 1657 р.) Лазар Баранович залишився самотнім єпископом Української Православної Церкви на Лівобережній Україні, — тому, хоч тільки місяць перед тим він був висвячений в єпископи, Богдан Хмельницький доручив йому насовне блюстителство Київської митрополії. Так відразу єпископ Лазар Баранович був поставлений в осередку церковно-адміністративного життя й поза своєю Чернігівською єпархією. На становищі блюстителя Київської митрополії не раз і в дальших часах цієї бурхливої доби в історії українського народу і його Церкви, як і на катедрі, впродовж 36 років, владики Чернігівського на Лівобережній Україні, — архиєпископ Лазар Баранович відігравав видну роль не тільки в церковному, але і в політичному житті українського народу. Зокрема цей впливовий ієрарх, хоч зів дволичну політику між Москвою і Польщею, немало вреніті прислужився Москві в історії підпорядкування нею Московському патріархові Київської митрополії, який факт мав немаловажне значення і в політичному відношенні. Про це буде мова пізніше; тут же відмітимо, що Лазар Баранович, як єпископ Чернігівський, перший з українських ієрархів звернувся на початку 1660 р. до московської влади з проською видати йому грамоту на Чернігів-

ську єпископію. І робив він це тоді, коли митрополит іонисій Балабан, після обрання його на Київського митрополита, „не бив чолом московському государю і патріярху” в 1658 р. і не просив у них затвердження. Очевидно, що крок владики Чернігівського в Москві дуже подобався, і грамота з підтвердженням його на Чернігівській катедрі (після трьох літ перебування на ній) була дана Лазарю Барановичу 28 лютого 1660 р. А даючи цю грамоту, додали в ній Чернігівському єпископові, щоб він „всякого добра великому государю бажав і у всьому його накази виконував” (Митр. Макарій. *Op. cit.*, т. XII, стор. 155).

Діяльність архієпископа Лазаря Барановича, як єпархіяльного архиєрея на Чернігівській катедрі, найстарішій на Україні-Русі після Київської, була остільки широкою, пройнятою любов'ю до Східної Православної Церкви, що нам трудно вказати на цій катедрі до нього, за близько 700-літнє її існування, архиєпископа стільки ж видатного і заслуженого. Без сумніву, що в другій половині XVII в. Лазар Баранович по своїй церковній діяльності був найвидатнішим українським ієрархом. Св. Димитрій Ростовський назвав Лазаря Барановича „великим стовпом церковним”. Чернігівська єпархія не знала, можна сказати, унії. Лазар Баранович писав полемічні твори проти католиків, дбав про церковну проповідь і сам проповідував та видавав збірки проповідей; мав друкарні в Чернігові і Новгородсіверську; робив заходи щодо відкриття Чернігівської колегії, що й здійснилось скоро при його наступниках.

Добрим показником широкої праці й значення Лазаря Барановича в тодішньому культурно-духовому житті, зосередженому в Українській Православній Церкві, являється тісний зв'язок Чернігівського владики з цілим рядом визначних в ті часи постатей церковних діячів, між ними й канонізованими пізніше за своє праведне життя українськими святими. В житті святителя Феодосія, архієпископа Чернігівського, (наступник на катедрі архієп. Лазаря Барановича), св. Димитрія, митрополита Ростовського, св. Іоана (Максимовича), митрополита Тобольського (на Чернігівській катедрі був після архієп. Феодосія), преподобного Макарія Канєвського, — скрізь виступає Лазар Баранович то як учитель, то як опікун і духовний батько. З людей великої богословської вчености під опікою Лазаря Барановича були Іоаникій Голятовський, Адам Зерников; в близьких стосунках був Лазар Баранович з Печерським архимандритом Інокентієм Гізелем. Помер архієпископ Лазар Баранович 3 вересня 1693 р.

3. Духовенство. Турботи про піднесення його морального й освітнього рівня.

Ми вже вказували на початку цього розділу на ту дезорганізацію у внутрішньому житті нашої Церкви, яка мусіла наступити, коли Церква залишилась, з переходом на унію шости з восьми її ієрархів, майже без єпископів і позбавлена бул центрально-

го ієрархічного проводу. Такий стан впродовж чверті віку, аж до відновлення православної ієрархії в кінці 1620 р., мусів бо-дісно відбитися на обслузі Церквою своїх вірних належним і в потрібній клькості пастирством. Склад духовенства був дуже й дуже далекий від ідеального. Ми вже згадували про те, що кадри духовенства занечищались в ті часи висвячуваннями, без провірки гідности кандидата до священства, заїзжими й мандрівними по Україні єпископами зі Сходу, між якими були не виключені й єпископи самозванці. Зустрічались „попи наречені“, що „держали“ священодіяти, не будучи ще рукположеними; були висвяти не до певної церкви чи парафії, а „де Бог престол йому відкриє“; мандрували також і такі священники, які, не маючи над роботою церковної влади, шукали по панських маєтках кращої для себе парафії. В творі Касіяна Саковича, ренегата православ'я, а потім і унії, — „Перспектива“ (з р. 1642), написанім коли Сакович перейшов вже на латинство, змальовано надзвичайно сумний стан духовенства православного (уніятського ще гірше). Коли навіть половину написаного в „Перспективі“ про православне духовенство віднести на долю наклепів, перебільшень та безпідставних узагальнень пристрасного автора „Перспективи“, то й тоді залишиться немало того, що потребувало дуже поважного задуму, як лихові зарадити. До того ж Сакович, коли зображав „малоосвічених попів“, які думають більше всього про свої прибутки та вираховують, чи в парафії „не помре хто скоро, чи не родиться, або не заслабне, або чи не жениться хто“, — то для зображення цього стану духовенства брав матеріяли з життя сучасного, тобто при митрополиті Петрі Могилі, який вважав необхідним видати супроти „Перспективи“ обширну працю під наголовком: „Літос, альбо Камінь з метавки правди св. Православної Церкви Руської на розбиття фальшивотемної Перспективи, альбо краще пашквілю од Касіяна Саковича“... (Архив Юго-Западной России. Т. IX, ч. 1. Лифос, полемическое сочинение, вышедшее из Киево-Печерской типографии в 1644 г. Киев. Вступ, ст. проф. С. Голубева, стор. 1-147).

Відновлена р.1620 православна ієрархія була свідомо того зла, яке спричинене було Церкві безвладністю в ній, особливо ж по парафіях патронатських, при відсутності впродовж так довгого часу митрополичої і єпархіальної влади. Впорядкувати Церкву в церковно-адміністративному відношенні, піднести стан її духовенства було справою найважливішою і невідкладною. Тому ми бачимо, що Київський собор 1621 р., відомий під назвою „Совітовання про благочестя“, найбільшу увагу присвятив питанням пастирства в Церкві, так що його можна б назвати ще **пасторологічним собором**. Собор цей виявив глибоке розуміння ідеології православного пастирства (докладніше про це буде в розділі про собори XVII в.), прийняв і ряд постанов практичного характеру, що торкались підготовки достойних кандидатів священства та поведінки священника, що була б прикладом для пастви.

Однаке ієрархія 1620 р. не могла багато зро ити для уздо-
рвлення духовного стану в Церкві і піднесення його рівня. Основ-
ною причиною того треба признати, без сумніву, нелегалізоване
положення, в якому весь час перебували новопоставлені ієрархи.
Коли вони універсалами королівської влади проголошені були
державними зрадниками і зносили з ними заборонялись, коли во-
ни в більшості, як ми бачили, не могли дістатись навіть до своїх
єпархій, а перебували далеко від них, під охороною козацтва,
утримувані переважно Печерською Лаврою (єп. Луцький Ісаакій
Борискович, єп. Холмський Паїсій Іполитович, єп. Пінський Авра-
ам), то трудно було очікувати направи в стані духовенства тих
єпархій. Митрополит Іов Борецький, архієпископ, а потім теж,
коротко, митрополит Ісайя Копинський і архієпископ Мелетій
Смотрицький (до переходу на унію), як далеко активніші по сво-
ій вдачі, змогли більше зробити в напрямку виконання стремлень
нового єпископату до підвищення ролі пастирства в церковному
житті. Однак і зусилля їхні також напотикались на нелегальне
положення ієрархії 1620 р. та на звичай в церковно-побутовому
житті щодо призначення, суду, покарання, усунення духовних осіб
без всяких зносин з єпископом, які звичаї закоренились в час
безієрархічності в Українській Церкві.

Не маючи змоги відбувати візитації по місцях, митрополити
Іов Борецький і Ісайя Копинський вступали в зносили з духо-
венством і паствою через грамоти, послання. Так, Іов Борецький
в грамоті, виданій після відновлення православної ієрархії, кли-
кав у важливіших духовних потребах звертатися тепер до міста
Києва, до свого власного митрополита. Він писав: „Знаючи кож-
дий о своїм власнім святителі, до богоспасаємого міста Києва,
второго руського Єрусалима, принаймні в духовних пильних,
коли трапляються, потребах... аби ся не лінили приходити і при-
силати”. Від митрополита Ісайї залишилась грамота до парафі-
яльних священиків, в якій подаються примітивні, можна сказати,
правила церковної практики, недотримувані однаке, коли митро-
полит їх пригадував, тодішнім духовенством. „Кожний священик,
— говорилось тут, — повинен мати свого духовника та сповіда-
тися перед ним найчастіше. Ніхто не має права переходити з од-
нієї парафії до другої без відома свого єпископа і не повинен
для того підкупати властей. Ніхто в своїх духовних справах не
повинен звертатися до суду світського, а має знати свого митро-
полита. Священик не може втручатися в чужу парафію. Свяще-
никові забороняється ходити до корчми під відповідальністю пе-
ред митрополитом. Священик повинен розпитувати свідків про
тих, що вступають в шлюб, чи не повінчані вони з ким раніше
та чи не рідня вони між собою. До слабих треба ходити безого-
ворочно, а не посилати дяків, і за причастя св. тайн не торгува-
тися. Де не посвячена церква, старатися, щоб була посвячена, —
інакше буде запечатана. У вітварі має бути антимінс від право-
славного митрополита, також чаша, дискос, лжиця та все інше,

що потрібне для богослуження. Засуджених світським судом на смерть треба сповідати і причащати, але просити суд, щоб не карав їх того самого дня. Тяжко хворих, які перед смертю не можуть говорити і сповідатися, але бажають св. тайн Христових, конче потрібно причащати" (Проф. О. Лотоцький. Українські джерела церковного права. Варшава. 1931, стор. 154-5).

Свідомість дбалості новопоставленої ієрархії про піднесення духовного рівня пастирства може бути й той факт, що в 20-их роках XVII в. послідувало три видання „Номоканону”: р. 1620 в Києві надруковано „Номоканон или Законное Правило”, з передмовою ієромонаха Памви Беринди; р. 1624 друкується друге видання Номоканону в Печерській друкарні, під редакцією і з передмовою ієромонаха Захарії Копистенського; р. 1629 появляється третє видання Номоканону, з передмовою тодішнього архимандрита Києво-Печерської Лаври Петра Могили. Три видання „Номоканону” за десять років (а р. 1646 вийшов цей твір і четвертим виданням, у Львові) говорять про дійсну й широку потребу в цьому „Номоканоні” нашого тодішнього духовенства. Цей „Номоканон, або Законное Правило”, не був номоканоном у розумінні збірки канонів Вселенської Православної Церкви (з поясненнями їх) і законів у відношенні до Церкви візантійських імператорів. Такий „Номоканон”, як в своїй часі було про це нами сказано, дістав з Болгарії Київський митрополит Кирил III (р. 1262), і він ліг в основу наших „Кормчих”. „Кормча” (від „керма” на кораблі) книга була збірником церковного (канонічний кодекс Православної Церкви) і світського у ділах Церкви законодавства. До українських „Кормчих” ступнево входили, при списуванні їх, і пам’ятки місцевого (національного) церковного права. Назва „Кормча книга” замінила грецьку назву „Номоканон” для збірок церковних канонів і державних у справах Церкви законів. „Номоканоном” же, або „Законним Правилем”, про кілька разів друковане видання якого для потреб духовенства в XVII в. сказано вище, названо було видавцями спеціальний збірник правил, що належать найбільше до тайни сповіді. Це свого роду підручник для духовників при сповіді та для призначення ними покути на сповідників. Цей духовницький підручник походив з грецького Сходу; уложили його, на підставі правил апостольських, соборних, свв. отців, синодальних постанов патріархів, монастирських уставів, уривків з требника та типікона і т. д., найправдоподібніше, ченці на св. Афоні; там же і перекладено було його на мову словянську. В названих виданнях київських „Номоканон” поділяється на дві частини. Перша говорить про те, „яким подобає бути духовникові”, і містить чин сповіді та науку про спосіб призначати покуту, зважаючи на обставини гріха та внутрішній настрій та добру волю сповідника. Друга частина містить самі правила (числом 228). Порушення духовником тайни сповіді цей покутний „Номоканон” зве „предательством Юдиному подібним”. Не можна не зауважити, що широке розповсюдження по-

кутного „Номоканона” в Україні XVII віку свідчить про певну церковну практику в житті наших предків, про велике значення в їхньому релігійному житті церковної покаянності, таїнств сповіді і св. причастя. Назустріч цій практиці йшла відновлена ієрархія, подаючи в „Номоканоні” все потрібне для священницької практики і зводячи її до певного порядку в цю добу розстрою життя Церкви.

Без всякого сумніву, православна ієрархія, яка повстала на підставі „Пунктів заспокоєння” 1632 р., очолена митрополитом Петром Могилою, мала куди більше можливостей до усунення непорядків в церковному житті, зокрема щодо оздоровлення духовного стану, піднесення морального й освітнього рівня духовенства. Ці можливості давало легальне положення цієї ієрархії в державі, що мало велике значення й для боротьби її з непослухом в духовенстві; очолення ж ієрархії особою Петра Могили, людини знатного походження, з великими політичними зв'язками, людини великого розуму, високої освіти й твердого характеру, було запорукою успіху в міроприємствах, повзятих для усунення неладу в Церкві. До того треба додати, що 12 літ від відновлення православної ієрархії в 1620 р., хоч вона й не була легалізована, не пройшли дурно. Церква вже не була в такому стані, як перед 1620 роком; вона в боротьбі постійній за ці 12 років досить скріпилась, збільшила на верхах свої наукові й моральні сили, з чого теж могла тепер скористати ієрархія з 1632 року. Затримаємось на тім, що зроблено було в часах митрополита Петра Могили для усунення недостатків в духовенстві.

Ми вже коротко згадували, як рішучо виступив митрополит Петро Могила проти відступлень від канонів Церкви при поставленнях на ступені священства. Той непорядок, зза якого був усунений з митрополичої катедри в р. 1589 митр. Онисифор Дівочка, як двоєженець, глибоко, видно, закоренився, коли й тепер, через 45 років, в тяжку до того ж добу церковно-православного життя, перемишляни були вибрали на катедру єпископа Перемиського шляхтича Івана Попеля, який був двоєженцем, а король Володислав IV 18 березня 1633 року видав йому привілей на цю єпископію. Петро Могила, по дорозі з Варшави до Львова, в тому ж березні, перевів, знаючи, що Попель двоєженець, соборні вибори на Перемиську катедру другого кандидата, Луцького писаря Семена Гулевича-Воютинського. Король Гулевичеві не давав привілею. Перемиська шляхта стояла за Попеля; виникла боротьба. Звернулись до патріярха Царгородського, від якого дістали грамоту митрополитові Могилі, щоб митрополит посвятив Попеля. Тоді митрополит видав грамоту проти Попеля, який, іменуючи себе вже єпископом Перемиським і Самборським, скликавав на 24 червня 1634 р. єпархіяльний собор. В тій грамоті Петро Могила, під загрозою прокляття, забороняв Перемиській пастві признавати Попеля і допомагати йому; митрополит рішуче відмовився висвятити Попеля і змусив його до зречення від незаконно присвоєного іменування. Становчість митрополита Петра Мо-

гити в прикладі з Попелем мала велике значення для шляхтичів-двоеженців, щоб на майбутнє не домагались ієрархічних становищ (С. Голубев. Київській митрополит Петро Могила и его сподвижники, т. II. Київ. 1898, стор. 477).

Рівно ж рішучу боротьбу повів митрополит Петро Могила з закоренілим звичаєм порушення канонів Церкви про шлюбний стан духовенства. Протопопам було наказано пильнувати, щоб в їхніх протопопіях не було священників двоеженців і троєженців. До присяги, яку давав єпископ при його хиротонії, додано було про обов'язок єпископа не тільки не рукополагати двоеженців, але й перш рукоположених священників і дияконів двоеженців позбавляти духовного сану. Заслужовує уваги, що при рішучій боротьбі з цими переступствами канонів Петро Могила разом з тим опікувався матеріальним забезпеченням позбавлюваних сану та їх родин. Вже у Львові, після своєї висвяти, митрополит, довідавшись, що священник Немирова (Галицького) о. Ілія, як померла йому жінка, вступив у другий шлюб, — наказав з єпископами, що були при ньому, та клиросом, щоб Ілія залишив священство, а парафіянам, щоб відсторонились від Ілії, однак щоб і не зобидили його з матеріального боку. В дальнішому, коли священники-двоеженці, обтяжені родинами, „плачливе” просили митрополита дозволити їм залишатися до „певного часу” на парафіях, то Петро Могила знайшов такий вихід: дозволяв залишатися на „певний час” і користати з церковно-парафіяльного утримання, але з тим, що такі суспендовані не сміли самі відправляти богослужень, а підшукували собі „вікарія”, який по висвяченні й священодівав в парафії.

Зусиллями митрополита Петра Могили і єпархіяльних в його часи єпископів, двоеженство в духовенстві і взагалі порушення канонів при поставленні духовних осіб було вирвано майже з корінням. В „Літосі” є відповідь Саковичу, що „унія розмножила це свавільство (висвяту двоеженців), але коли маємо тепер своїх архиєпископів, то це вже минуле і знищене, особливо в митрополитській єпархії” (С. Голубев. *Op. cit.*, стор. 516).

В „Інструкції” протопопам вказано було, як їх прямий обов'язок, нагляд над моральністю духовенства і належним виконанням ними священницьких „повинностей”. Заповідалось дивитись, щоб „жаден двоеженець, вдовоженець, збойца, звадця, нечистий, блудний, п'яниця, гандлювник, лихвар, збитечник, Письма Божого неіскусний та в ньому не вправляється, в рік 12 разів не сповідається, — жодною мірою такий щоб не знайдовався і терплений не був” (С. Голубев. *Op. cit.*, стор. 484-85).

Вступивши на митрополію, Петро Могила негайно скликав грамотою духовенство своєї митрополитчої єпархії на єпархіяльний пастирський собор, які собори відбувались потім щорічно. За прикладом і впливом митрополита, такі собори почали відбуватися часто і по других єпархіях, так що доба митрополита Петра Могили вважається у істориків „часом найбільшого оживлення

епархіяльного життя, а разом і єпархіяльних соборів" (О. Лотоцький. *Op. cit.*, стор. 103). Предметом їх, як і в глибоку старовину української церковності, було переважно безпосереднє спільнування архиєпископа з священниками, в час якого подавалось священникам науку пастирологічного змісту та розв'язувались питання церковно-канонічної практики. В перших роках була докладна перевірка ставлених грамот, а в разі відсутності грамоти, — було пильне дослідження щодо канонічної висвяти і здатності священника. Так приводились до порядку кадри священства після відсутності й ослаблення, по унії 1596 р., церковно-ієрархічної влади в Православній Церкві.

Пам'яткою науки до священників на єпархіяльному соборі тих часів залишилась наука єпископа Мстиславського, Оршанського і Могилевського Сильвестра Косова: „**Дидаскалія**, або наука, которая первой з уст священника подавана о седми сакраментех, або таїнствех на Синоді Помісному в богоспасаємому граді Могилеві Р. Б. 1637.” Видрукована для поширення в Мстиславській єпархії, „Дидаскалія” єп. Сильвестра була передрукована р. 1638 Луцьким єпископом Афанасієм Пузиною, який до „Дидаскалії” додав передмову з описом першого в Луцькому замку, в катедральній церкві св. Іоана Богослова, єпархіяльного собору і з своєю архиєпископською промовою на тім соборі. Р. 1642 подавав „Дидаскалію” на соборі своїм пастирям і Львівський єпископ Арсеній Желиборський.

Ще більше значення, ніж перевірка, нагляд і доривча наука існуючого складу духовенства, мали для уздоровлення і піднесення духовного стану дбання **про кращу підготовку кандидатів священства**. Свідомість важливості цього питання бачимо у всіх ієрархів нашої Церкви XVII в., освічених ченців по монастирях, церковно-громадських діячів по численних православних братствах. Хоч братські наші школи, побільшені в числі в XVII віці, не були спеціально духовними школами для підготовки пастирства, однак виховавчі методи їх і науковий матеріал дуже сприяли тому, що з тих шкіл виходило немало кандидатів на духовні становища. І недурно говориться, що і Київсько-Могилівська колегія була заснована з метою «зняти з Православної Церкви „поношення”, яке походить від невчености духовенства» (С. Голубев. *Op. cit.*, стор. 481). Докладніше про це маємо сказати в розділі про духовну освіту в XVII в.

Митрополит Петро Могила дбав про те, щоб духовенство давало по школах освіту своїм синам. Однак при неможливості в ті часи мати священників тільки з закінченою шкільною освітою, робились заходи, щоб і священники з домовою освітою мали кращу підготовку. В тій цілі кандидати на священників приділялись до монастирів, де вони, перебуваючи на митрополичому утриманні, по півроку, а то й по року підготовлялись до священства. Такого кандидата перед поставленням „іспитували” самі архиєреї, а нововисвячений повинен був впродовж шости тижнів від-

правляти служби у великій соборній церкві, під наглядом окремо для того „від святителя уставленого“ священника чи диякона, відповідно до того, священник чи диякон був в практичному навчанні. Відпускаючи на парафію, єпископ наказував новопоставленому вчитися ще й далі у „іного священника, добре вміючого священницьке діло, ряд і правило церковне“, а на найближчому єпархіяльному соборі єпископ знову міг „іспитувати“ його, під небезпекою позбавлення парафії, коли б виявилось, що не вміє свого діла.

Наскільки безкомпромісово й суворо переводилась боротьба з недостойними священниками від часу легалізації ієрархії в 1632 році, свідчить про це чин „ізверження із священства законопреступного і непокірливого священника“, який знаходиться в „Чиновицях архиерейських“, писаних за єпископа Мстиславського Сильвестра Косова і в 1650 р. з наказу єпископа Холмського Діонісія Балабана. Названий чин, як каже проф. О. Лотоцький, „складає властивість Української Церкви і в друкованих архиерейських Чиновицях російської доби не містився“ (Ор. cit., стор. 64).

Чин цей був такий. Єпископ у всіх архиерейських шатах та з жезлом в руках сідав у вівтарі перед престолом, де сидів звичайно при посвяченнях в священники чи диякони. Засуджений на „ізверження“ приводився дияконом перед райські ворота. Засуджений був у всіх священничих шатах, з чашою і диском у руках і ставав перед райськими дверима на коліна. Єпископ, сидячи на своєму місці, проголошував усім вину засудженого, в силу якої, після суду, за правилами свв. апостолів і свв. богоносних отців, він позбавляється навіки сану священного і відлучається від церковного священодійства, що ми „не тільки словом, але й ділом творим“. Після цього єпископ, вставши сам і сказавши встати засудженому, відібрав з рук його чашу і дискос зі словами: „Відіймаю від тебе владу принесення пречистої жертви перед Богом за живих і мертвих, недостойний бо ти виявився приносити її“. Далі, здіймаючи з нього ризу, епитрахиль, поручі, єпископ промовляв кожного разу: „Анаксіос“ (недостойн). Після цього єпископ „розстригав“ зо словами: „Сповнилось лице його безчестя, бо ж він не розуміє“; решту волосся остригав диякон при співі стихир: „Днесь Юда оставляє учителя і приймає диявола“... З розстриженого здійсмали потім і побутову священничу одягу (підрясник) та одягали його в мирську. Врешті, з відповідними словами про відлучення даною йому владою недостойного цього раба від святого престолу і святого вівтаря Господнього, єпископ жезлом вказує йому відступити від райських воріт (О. Лотоцький. Ibid, стор. 64-65).

Ми не маємо даних, на підставі яких можна б судити, чи цей чин „ізверження“, що робить страхітливе вражіння, довершувався над суспендованим за беззаконства і непокірливість священниками. Існування чину ще не може говорити про його „властивість“ для українського церковно-православного життя в XVII в., тим

більше, що трудно припустити добровільність піддання себе такому чину, коли до того ж для „непокірливих” був вихід у перехід їх на унію, про що й свідчить „Літос”: „Ряди уніятського духовенства наповнюються бувшими православними священиками, ченцями, що тікали з православних монастирів та вступали в шлюб” (С. Голубев. *Op. cit.*, т. II, стор. 519). Цілокупність міроприємств у боротьбі з недостатками в духовенстві та для піднесення морального й освітнього рівня його в часах митрополита Петра Могили, прийнявши ще під увагу, що застаріли хвороби не так легко лікувати, мала, без сумніву, великі успіхи, в чому переконуємось з праці духовенства в різних ділянках церковно-національного життя, про яку буде мова далі.

4. Впорядкування церковно-адміністративного устрою й управління.

В рр. 1596-1620, коли Українсько-Білоруська Православна Церква в Польщі залишилась з двома, а потім тільки й з одним єпископом; коли, з другого боку, тягар боротьби за права Православної Церкви ліг на мирський елемент її, — було цілком натурально, що за ці роки роля мирського елемента в управлінні церковному на місцях зросла надзвичайно. Братства, як церковно-громадські організації, що вже і в останніх десятиліттях XVI віку близько ставали до питань церковної адміністрації з причини упадку морального авторитету тодішньої церковної ієрархії, — тепер, при відсутності зовсім майже ієрархії, заступили її в керуванні церковними справами, що вело до підпорядкування духовних осіб владі осіб світських. Силою історичних обставин, викликаних впровадженням унії, братчики не тільки вибирали, коли було з кого вибирати, згідно з виборчими українськими традиціями, але й судили, карали, усували духовних осіб без всяких зносин з єпископом. Бо ж його й не було, як знаємо, спочатку після унії в 6-ох, а потім і в 7-ох єпархіях. До єпископа Львівського, який був єдиний увесь час, посилали на посвячення нових ставлеників з других єпархій, і цим властиво обмежувались зносини з єпископом. Не з якої засади, а в силу життєвої необхідності церковно-православна соборність вироджувалась, таким чином, в народоправство в Церкві, до якого, однак, люди призвичаювались.

Отже, коли р. 1620 відновлена була православна ієрархія, то хоч в більшості своїй вона мала, без сумніву, правдиву соборницьку ідеологію, однак їй прийшлося напіткнутися на факти перебільшення світським елементом, в напрямку народоправства, своєї участі в ділах Церкви, узагальнюючи які факти, вороги Української Православної Церкви виводили, що в ній „*populus regit, sed populus clerus regit*” (Сакович). Звідсіля виникли стремління ієрархії 1620 р. обмежити автономію братств, з якою ціллю, між іншим, архієпископ Полоцький Мелетій Смотрицький подорожував навіть на Схід до патріархів. Але тому

що ця справа боротьби з братствами пов'язана була Смотрицьким з унійними його планами (про це буде мова в слідуючому розділі), то вона відразу засуджена була на невдачу і викликала незадоволення, а навіть часове недовіря до нового ієрархічного проводу.

Митрополит Петро Могила, скориставши з досвіду 20-их років, поставив на належний ґрунт справу **унормування відносин поміж ієрархічною владою і братствами**. Він не домагався скасування ставропігійних прав давніх братств, як їздив за цим на Схід Мелетій Смотрицький. Петро Могила був свідомий того значення, яке мали братства в обороні православної віри в Польщі, як свідчать про це слова його в листі до єпископа Мстиславського Сильвестра Косова: „Коли б в братствах не зберігся до нинішнього часу оцей клейнот Ставропігії, то вже давно б апостати з виниклою своєю унією всюди порозвішали хоругви” (С. Голубев. Ор. III. Т. II, стор. 501). Петро Могила в той же час не дозволяв припинювати єпископського сану й служіння, бо ж, як в передмові до виданого ним р. 1646 Требника сказано, „архиереї повинні овци проводити прикладним життям і наукою, а не овци архиереїв”. Вмішування мирян в чисто ієрархічні духовні чи адміністративні справи зустрічали рішучий спротив митрополита, який мав у своїх руках не тільки митрополічу, але й екзаршу владу в Київській митрополії.

Царгородський патріарх Кирил Лукарис, який особисто знав Петра Могила, дав йому звання патріяршого екзарха з широкими повноваженнями, згідно з якими, „коли б навіть у самого патріярха хто-будь випрохав грамоти без його, митрополита, відома, то такі грамоти в Київській митрополії значення мати не будуть” (Ibid, стор. 500). Властиво такі екзарші права митрополита (їх мав і наступник Петра Могили митрополит Сильвестр Косів) нормували тепер й належне відношення до свого первоієрарха тих ставропігійних братств, які мали патріярші грамоти, що звільнювали їх від підлеглості місцевій ієрархічній владі і узабезпечували від царгородського патріярха. На правах екзарха, митрополит не дозволяв таким братствам перевищувати їх компетенцію, а непослух митрополитові, як екзархові, був непослухом і патріярхові. Маємо такі приклади застосування митрополічої і екзаршої влади Петром Могилою. Р. 1635 помер Мстиславський єпископ Йосиф Бобрикович. Братчики Могилівського ставропігійного братства, не звернувшись за благословенням до митрополита, вибрали „старшим” о. Варлаама Половка і самі ж наділили його саном архимандрита. Митрополит вислав до Братства суворе послання, в якому наказував, щоб без відома його, митрополита, не сміли вибирати й становити в братстві своїм „старшого”. І Могилівське братство митрополита послухало. Львівські братчики видалили самі о. Йосифа Кириловича, ігумена Онуфрієвського монастиря, поставленого на ігумена митрополитом, а призначили на ігумена о. Петронія. Петро Могила зареагував на та-

ке поступовання належним посланням, і найстарше ставропігійне братство Львівське підпорядковувалось і повернуло ігумена Кириловича. З іншими видними братствами, як Віленське, Київське, Луцьке, теж ставропігійними, конфліктів не було, і можна сказати, що від часів митрополита Петра Могили прийшли до канонічної норми взаємовідносини поміж ієрархічною владою і ставропігійними братствами в їх соборній співпраці. В організації **церковно-адміністративного управління** наступили після легалізації ієрархії 1632 р., очоленої митрополитом Петром Могилою, де-які зміни, так що в ці часи вона представлялась так.

Ближчим начальством білого духовенства були, як і раніше, протопопи, які вибирались з достойніших священників і мали, за інструкцією, ті обов'язки, що пізніші „благочинні”. Крім нагляду над життям і виконанням обов'язків священослужителів, про що ми вже говорили, протопопи відали зборами „рокових повинностей”, чи данини, в користь митрополита і єпархіяльних єпископів. Протопопи об'їздили свої протопопії, які по просторах були досить великі, контролюючи порядок в святинях, — оглядали по церквах св. антїмінси, запасні дари і т. д. Від протопопів вимагалось найперше бути прикладом для духовенства: сповідь 12-кратна на рік, безумовна присутність на єпархіяльних соборах суворо обов'язували протопопів.

Над протопопами були **візитатори** з учених ченців, які користали з довір'я митрополита; таким візитаторам приділялось декілька протопопій, або деканатів, в середньому до 5 протопопій, які вони й мали візитувати.

Над візитаторами, як і над всім духовенством, в митрополичій розкиненій єпархії особливо, мали владу **намісники митрополита**, які були постійними і тимчасовими. Постійних митрополичих намісників було два: один для Литви, другий для земель „Корони”. Тимчасові намісники призначались в потребі в наслідок певних обставин, як, напр., були такі намісники в Перемиській єпархії, коли тягнулись там справи з Попелем, а потім інфамії єпископа Сильвестра Гулевича, і єпархія та не мала чинного православного владики. Намісники митрополита, маючи владу, як представинки митрополита, над усім духовенством, мали під своїм доглядом і духовенство чорне по монастирях. Намісники ж провадили від імени митрополита судові справи Церкви в світських судах, пильнували охорони прав Церкви в державних установах. Звичайно намісники митрополичі одержували, як духовні „бенефіції”, в безпосереднє своє управління найкращі монастирі, архимандритами яких вони й були. Так, намісник в часах Петра Могили для Литви, архимандрит Самуїл Шицик-Залеський був спочатку архимандритом Віленського Св-Духівського монастиря, а потім мав архимандрію Слуцьку. Другий намісник Петра Могили, для земель Корони, архимандрит Леонтій Шицик-Залеський мав Луцький Чеснохресний монастир.

Для єпархіяльного управління залишались при єпархіяльних соборах соборні клироси. Новою установою була заснована митрополитом Петром Могилою в кінці 1634, чи на початку 1635 року, **Митрополитанська Консисторія**, призначена для переведення слідства і для церковного суду над духовенством, як рівнож для переведення судових розправ, які виникали поміж самими членами клиру. В замірах митрополита при відкритті названої консисторії було боротися зо звичаєм скарги на духовенство, чи між духовенством, керувати до світського суду. „Парафіяни, — писав митрополит, — не мають о жаден виступок самі судити священників і до власного пана і права світського потягати, тільки до суду нашого митрополитанського, під неблагословенням святвою на противно поступаючих” (С. Голубев. *Ор. еп.* т. II, стор. 499). Членами Консисторії були звичайно вчені ченці з досвідом; становище їх було почесне, нарівні з ректурою в колегіях. І ректори колегії були й членами Консисторії в Києві. В складі Консисторії був „духовний інстигатор” (прокуратор). Судові рішення Консисторії затверджував митрополит.

Велике значення мали особисті візитації цілого ряду міст в митрополичій і других єпархіях самим митрополитом Петром Могилою. При подорожах на сейми до Варшави, Кракова Петро Могила навішав по дорозі багато місцевостей. Так, в році 1635, повертаючись з Варшави, митрополит відвідав Вільну, Мінськ, Оршу, Кутейнський монастир і далі на південь всі міста понад Дніпром. Давно вже не було перьотіарарших об'їздів в Київській митрополії, і тому відновлення їх, поява митрополита в містах провінціяльних мала надзвичайне значення і в боротьбі з унією, і в справі усунення непорядків у внутрішньому житті Церкви. Відновились, з легалізацією в 1632 р. православної ієрархії, візитації і єпископів в їхніх парафіях. Оскільки ці візитації стали небезпечні і для унії, видно з того, що Сильвестру Косову, єпископові Мстиславському, заборонено було при об'їздах єпархій показуватися до Полоцька і Вітебська; заборона вийшла від світської влади, бо уніяни підняли крик, що де появляється „схизматицький” єпископ, там повертають з'єдинені до православ'я (М. Грушевський. *Історія України-Руси*. Т. VIII, ч. 1, стор. 199).

Найбільше труднощів, при впорядкуванні церковного управління по роках безправности Православної Церкви та ослаблення в ній ієрархічної влади, мали митрополит і єпископи з **правом патронату**, цим закоренилим злом, з яким Українська Церква, — треба пригадати, — почала боротися ще на початку XVI віку, на Віденському соборі 1509 р. Про скасування цього права не могло бути й мови. Порушувати в такому напрямку це питання означало б виступати проти прерогатив короля, магнатів і шляхти без різниці її віровизнання. І ми знаємо, що вже після смерті митрополита Петра Могили була принята в 1647 р. сеймова конституція, якою підтверджувались права патронів.

При такому положенні цього питання, православній ієрархії залишалося тільки старатися, в міру можливості, про ослаблення цього зла в житті Церкви. Митрополит Петро Могила у відношенні до т. зв. „господарського патронату” (патронату королівського) прямував до того, щоб певні монастирі й церкви видатні, які числились за православними, король надавав особам достойнішим, яких рекомендував королеві митрополит. Що торкається „власницького патронату” (в маєтках магнатів і шляхти), то опіка митрополита скерована була на те, щоб по можливості більше обмежити втручання патронів до справ церковних, зв'язаних з об'єктами патронату. Це легше було переводити, коли патрон був православний. Так, напр., коли Адам Кисіль фундував монастир в Нескиничках на Волині, то в фундушевій записі на той монастир він, під впливом митрополита, вибори ігумена монастиря цілком віддає в руки монастирської братії, з тим, що затверджує вибори митрополит Могила і його наступники; самий же монастир фундатор, означаючи свої права і своїх нащадків до нього, ставить в безпосередню залежність від Києво-Печерської Лаври. Подібний же щодо виборів настоятеля монастиря запис зроблений був фундаторкою Загаєцького св Івана Милостивого монастиря (на Кремянеччині — Волинь) в 1637 р. Іриною Ярмолинською.

У випадках, де власниками церков чи монастирів були неправославні, Петро Могила відмовлявся святити недостойних кандидатів, хоч би вони були й „презентовані” власниками об'єктів церковних. Трудніше було боротися з усуненням без суда і слідства священиків, особливо де патрони були фанатичними католиками. Але і в цих випадках митрополит Петро Могила старався ослабити свавільство патрона, хоч належить признати, що це вже залежало від сильної особи митрополита Могили та його авторитету у вищих шляхетських колах.

Треба врешті підкреслити тут той надзвичайної ваги в історії Української Православної Церкви факт, що з відновленням православної ієрархії в 1620 р., як і далі з приверненням правного стану ієрархії Церкви згідно з „Пунктами заспокоєння” 1632 року „столиця України Київ стає, по довгих віках, знову місцем осідку первоієрарха Церкви, Київського митрополита, і осередком церковної адміністрації. Як відомо, з упадком Київської держави, багата і славна столиця Київ, зруйнований татарськими навалами, став за литовських часів звичайним удільно-княжим містом, де правили князі Олельковичі, а потім, в польсько-литовських часах, воевідським містом. З кінця XIII в. Київ перестав бути резиденцією митрополитів, які, титулуючись Київськими, проживали у Володимирі на Клязьмі, потім в Москві, а після поділу митрополії на Київську і Московську — то у Вільні, то в Новгородку. З кінця XVI в., тобто як митр. Михайл Рогоза перейшов на унію, Київ зовсім залишився без православного ієрарха, який іменувався б Київським, а цей титул захопили уніяти, як і Софійську митрополічу катедру в Києві, хоч і не насмілились уні-

язькі митрополити осісти в Києві і органувати там центр своєї управління. Ще до відновлення православної ієрархії в 1620 році, в другому десятилітті XVII в., почалося духовно-культурне відродження Києва, коли на чолі Київсько-Печерського монастиря став славний архимандрит Єлісей Плетенецький. Тепер же Київ став і церковно-адміністративним і церковно-культурним осередком Української Православної Церкви, як і катедра митрополита. Київська св. Софія, була при митрополиті Петрі Могилі відремонтована від уніятів.

РОЗД. XIII. СОБОРНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЦЕРКВИ В XVII в.

З відновленням в 1620 р. ієрархії в Українській Православній Церкві тісно пов'язане й відновлення соборної діяльності Церкви в XVII в. Саме відновлення ієрархії, довершене патріархом Єрусалимським Феофаном, носило вже **соборний характер**, бо ж визначення ієрархії попереджено було **собором 1620 р. в Києві** під головуванням патріарха Феофана і в складі бувших при ньому двох екзархів від царгородського і олександрійського патріархів — архим. Арсенія і протосинкела Йосифа, митрополита Нестора і єпископа Авраама, митрополітальної капітули, представників братств, міст і повітів. Головними актами цього собору було засудження Берестейської унії 1596 р., клятва на уніятського митрополита Рутського (від імені також східних патріархів — Тимофія Царгородського, Кирила Олександрійського і Афанасія Антиохійського) і обрання на Київську митрополітичну катедру Іова Борейського.

Цим Київським собором 1620 р. відновлено було практику елекційних соборів в нашій Церкві, яка занепала в XVI в., для обрання митрополита і єпархіяльних єпископів. Підтверджений потім „Пунктами заспокоєння” 1632 р., цей порядок елекції ієрархів на соборах держався в Церкві, як вже знаємо з попереднього розд. XII, впродовж XVII в. Але, з відновленням елекційних соборів, почали відбуватися й обласні собори, чи помістні, „про справи церковні”, якими так багате було внутрішнє життя Церкви в XVII в. і само по собі, і в зв'язку з новим претендентом на душу українського народу — унією 1596 р. Багатий зміст соборної діяльності Церкви на цих обласних соборах зобачимо з дальшого викладу про історію цих соборів та їх працю і висіди праці в житті Церкви. Собори розглянемо в порядку хронологічному.

1. Собор 1621 р. в м. Буші.

Обласний собор в пограничному місті Буші відбувся в половині січня 1621 року, під головуванням патріарха Феофана, який повертався через Молдавію на Схід, а супроводили його всі нововисвячені ієрархи Української Церкви. В соборі цим взяли участь названі ієрархи, також патріярші екзархи, зо „многими іншими

пречесними божественними архимандритами, ігуменами ієромонахами, ієреями", які теж, при „множестві народу", проводили патріярха.

Собор цей був прощальним з патріярхом Феофаном. На ньому була написана і патріярхом доручена митрополитові Іову Борецькому грамота з описом діяльності в Україні патріярха Феофана і з заповітом патріярха новопоставленим ієрархам, щоб вони „однодумно втішалися, обмишляли і радились про добре й спасенне для Церкви Христової". На цьому ж соборі, розглядаючи „устав і чин" Церкви місцевої, патріярх і екзархи знайшли, що в Українській Православній Церкві є де-які обрядові звичаї, супротивні благочестю, які собор в Буші і постановив „вивести їх з Церкви Христової".

Звичаями цими були такі: а) в часі св. Причастя, замість однократного подання св. Тайн з виголошенням слів: „Тіло і Кров Господа і Бога і Спаса нашого Ісуса дається рабу Божому (ім'я) на відпущення гріхів і на життя вічне", — подавались св. Тайни вірним тричі ложечкою з проголошенням за першим разом: „Отець", другим — „Син", третім — „і Святий Дух"; б) причащали частицями і з других просфор, а не частицями з самого тільки Агнця; в) святкування десятої п'ятниці (від Великодня); г) поминання в Провідну неділю покійників провадилось на могилах „з музикою і корчмами"; д) в чині тайни шлюбу давалось молодим яке пиття зо співом: „Тіло Христове прийміте". Всі ці звичаї собор засудив (Архив Юго-Западной Росіи. Київ. 1873. Т. V, ч. 1. Прилож., стор. 7).

2. Київський собор 1621 р., відомий під назвою „Совітовання про благочестя".

Собор, названий „Совітованням про благочестя", відбувся після Хотинського бою, в якому так вславились запорожці і був ранений гетьман Петро Сагайдачний, в р. 1621, в м. Києві. Склад собору, під головуванням митрополита Іова Борецького, точно невідомий; властиво не є відомо, чи були на ньому миряни, бо ж він присвячений був переважно питанням пастирського характеру.

24 постанови, або правила, цього собору мали відповісти на питання, що його поставив собі собор про те, „як заховати і вистрити в українськїм народі віру і догмати Східної Церкви?" Збереження православної ієрархії й її, та всього пастирства національної Церкви, нормальна діяльність були признані собором головною умовою для заховання й зросту православної віри в народі. Істота пастирства, засади й способи пастирського ділання і впливів в народі стали, звідсіля, предметом нарад і постанов „Совітовання про благочестя".

Моральний, а не формально-правний, характер пастирського служіння, в цілі християнізації громадського життя, з особливою силою підкреслюється собором, який вимагає від пастирів „до-

стойного ходження перед Богом і людьми". Соборні постанови, що торкаються особистих моральних якостей пастиря, вимагають, щоб пастир Церкви був добрим, миролюбним (прав. 1 і 8), беріг чистоту душевну і тілесну (прав. 2), перебував у подвигах молитви і посту (прав. 3), був відданим православній вірі (прав. 4), пильним у вивченні церковних догматів (прав. 24), готовим до ісповідництва і мучеництва за православ'є (прав. 11), мав покайний настрій (прав. 7). Пастир, який „достойно ходить перед Богом і людьми", вже прикладом свого життя буде мати велике виховавче значення в справі християнізації своєї пастви.

Глибоко моральний характер архипастирського і пастирського служіння тісно пов'язано в постановах собору і з **засадою соборности** в устрою Православної Церкви. Бачимо це з класичного, можна сказати, в історії Української Православної Церкви 20 правила „Совітовання про благочестя", в якому заповідається ієрархічним особам в Церкві: „не гніватися на молодших і нижчих ступенями, коли б вони архиереям і другим начальникам щобудь наминали, або від чого застерегали; навпаки, дозволяти їм це робити. Нехай не буде соромно вислухувати менших і від них навчатися... Не слідувати за тим **безбожним папським правилом**, за яке всеблаженніший патріарх Олександрійський Мелетій докоряє папі та його служителям. Бо ж римський двір насмілювався встановити таке правило, що **хоч би папа тому людей тягнув за собою до пекла**, ніхто не повинен йому сказати: „Стій! Що ти робиш?" Коли ж архиереї і другі настоятелі **любов'ю** допускають робити їм напіння та будуть зберегати правила, то батьки в синах і сини в батьках перебувати будуть, і таким чином наступить згода і прихильність до них народу" (Памятники Киевской Комисии. Т. I, отд. 1, стор. 224 і далі. У А. Покровського — „К истории и характеристике соборов Юго-Западной Руси XV-XVII вв." Стор. 34).

Соборна в церковному управлінні засада, висловлена в прав. 20-му, практичним вислідом своїм мала постанову собору про необхідність скликувати щорічно, згідно з церковними правилами собори Церкви (Прав. 12). Крім соборів, „Совітовання про благочестя" постановило про наступні засоби персонального й церковно-громадського ділання в житті Церкви: архипастирські візитації єпископів, а то саме: навіщення ними міст своєї єпархії і домівок пастви (прав. 5), проповідницькі подорожі освічених і здібних до церковного вчителювання учеників єпископських (прав. 5), обов'язкові проповіді кожної неділі по церквах (прав. 13), школи (прав. 6), братства (прав. 16), полемічна література (прав. 12).

Для збереження православної ієрархії і досконалення діяльності її і всього пастирства, собор постановляє: а) подбати про підготовку достойних кандидатів священства і правильне їх обрання; б) заборонити єпископам призначати по собі наступників (практика XVI в.); в) звертатися до східних патріархів за поміччю в справах церковних; г) запросити з Афону на Україну „пре-

подобних мужів руських", між ними блаженних Кипріяна і Івана, прозваного Вишенським, та інших, що там знаходяться і процвітають життям і благочестям; д) посилати на Афон, як до школи духовної, других осіб, схильних до праведного життя (прав. 22). Подана була ще думка про відкриття нових епархій і навіть було постановлено про відкриття єпископської катедри в Черкасах на Київщині, але ця постанова не була зреалізована.

Як бачимо, Київський собор 1621 р. — „Совітовання про благочестя" пригадав глибоко-цінні, забуті багатьома посеред ієрархії, духовенства і мирян в добу перед унією, ідеї, засади і форми церковного життя і праці. Давши глибоку ідеологію православного пастирства, собор цей кликав до піднесення в народі Православія; до мучеництва за нього, коли б життя вимагало мучеництва; кликав до церковної єдності православної вищої ієрархії з нижчим пастирством і взагалі з паствою; кликав до світла богословського знання, до шкільної освіти, до полемічної на захист православія праці, до апостольської місіїної подорожі єпископів та їх учеників і представників; кликав до живого єднання Української Православної Церкви з Православним Сходом, зокрема з святою горою Афонською, з її вславленим чернецтвом. І ці заклики собору, по відновленні православної ієрархії, не були голосом вопіючим у пустині; вони широко здійснювались в дальшій історії нашої Української Православної Церкви, яка дала і мучеників, і видних ієрархів, кормчих корабля церковного, і видатних богословів, і фундаторів шкіл та шкільних учителів не тільки для свого народу, і добрих полемистів, і красномовних проповідників, і святістю прославлених подвижників.

3. Обласні собори в 20-их рр. XVII в., зв'язані зо спробами примирення з унією.

Як ми говорили в розд. IX. 9, — під час сейму 1623 р., коли православні вели енергійну боротьбу за легалізацію відновленої ієрархії, виникала з боку латино-уніятської сторони пропозиція відбутися спільний собор для обговорення питання про способи замирення. Але православні на цю пропозицію не погодились; митрополит Іов Борецький і архієпископ Мелетій Смотрицький з Варшави від'їхали. Однак від цього 1623 р. і до самого повстання козацтва під проводом Богдана Хмельницького в р. 1648 спроби замирення православних з уніятами, з де-якими перервами, продовжуються, викликувані і внутрішніми течіями в житті Української Православної Церкви, і відношенням до унії і уніятів католицьких сфер в Польщі, і дальшими планами Риму та планами польського уряду.

Що було причиною появи у внутрішньому житті Православної Церкви **компромісових течій щодо замирення з унією**, поруч з боротьбою з унією і за повернення потоптаних прав Православної Церкви, про яку боротьбу розповіли ми в розд. VIII і IX? Найперш, треба відмітити, такі компромісові настрої і думки

виникали на верхах церковних, почасти й посеред провідної православної шляхти; козацтво, широкі народні маси, як зобачимо, особливо також чернецтво, були проти якої-будь угоди з Римом. Ці компромісові настрої й думки, коли відкинути можливі в одиниць мотиви егоїстичного характеру, мали своїм джерелом сумний стан церковно-національного життя й після відновлення української православної ієрархії, яка історична подія викликала була таке високе піднесення в українським народі.

Положення новопоставленої ієрархії, яка тулилась в більшості біля митрополита Іова в Києві і не могла, як не признана урядом, дістатися до своїх єпархій, безплідність козацьких домагань щодо легалізації ієрархії, збування петицій до сейму в справі заспокоєння релігії грецької обіцянками від сейму до сейму, свідомість ослаблення нації через взаємну релігійну боротьбу українців, дальші все спустошення рядів православної шляхти переходом її на латинство, з чим сполучалось її спольщення, — все це витворювало пригожий ґрунт для опортунізму, для спроб шляхом переговорів і угоди наладнати відносини з урядом і примиритися з унією. До вказаного треба ще додати, що внутрішнє життя Церкви в часі відновлення в ній ієрархії, в якому за 25 років звикли порядкуватися без ієрархії, теж немало давало матеріалу для зросту симпатій до церковно-ієрархічного устрою на засадах римо-католицького абсолютизму. Аджеж головний унійний діяч з боку православних в рр. 1624-29, архієпископ Полоцький Мелетій Смотрицький, цілком був пройнятий, з цього погляду, католицьким духом ієрархічної централізації в церковному управлінні.

Спроби повести акцію в справі замирення православних з уніятами, або, як інакше називають це в історичній науці, **спроби утворення нової „універсальної унії“**, не були, одначе, заініційовані православною стороною. Це видно з того, що пропозиція відбутися спільний собор вийшла в р. 1623 від латиноунітів; православні ж її з'їгнорували. Те саме повторилось і в 1626 р., коли Сигизмунд III, на просьбу уніятського митрополита Рутського, призначив спільний собор на 26 вересня 1626 р. в м. Кобрині. Православні, що спочатку погодилися було взяти участь в нарадах в Кобрині, де мали „обмишляти о потребах і покою церковнім“ з латино-уніятами, зовсім не приїхали до Кобрини і навіть якої-будь відомости не прислали, хоч уніяти кілька днів на них очікували.

Що ж спонукало латино-уніятську сторону до ініціативи і дальшого настоювання в спробах замирення православних з уніятами, в справі утворення „універсальної унії“? Рим в першій чверті XVII в. був двічі тяжко заведений в свої мрії про підпорядкування йому „схизматичького“ сходу Європи, що було б не аби-якою компенсатою за спустошення в католицькій Церкві, спричинені в XVI в. протестантством.

ерша невдача прийшла, коли рушилися сподівання поширити, після проголошення унії 1596 року Українсько-Білоруської Церкви з Римом, цю акцію духовного придбання під римського первосвященника й на Московщину, де наступила Велика Смута. (На царському престолі сів спочатку Лжедимитрій I, одружений з католичкою Мариною Мнишек, а за його смертю, вбивством, московську корону мав здобути для свого сина Володислава IV, а може й для себе самого, польський король Сигизмунд III). Ця акція не вдалася, а вона відкривала для Риму з оо. єзуїтами перспективи „розсунути” межі християнського світу під паною” (Е. Шмурло. Римс. кур. на Рус. Прав. востоке в 1609-1654 гг. Прага. 1928 г. Стор. 18-21). Обрання й посадження в р. 1613 на московський престол Михайла Романова, сина московського патріярха Філарета, поклато тоді край єзуїтським планам.

Другою тяжкою невдачею для Римської курії було відновлення православної ієрархії в Українсько-Білоруській Церкві в 1620 р. Безієрархічний стан і патронат в корені, здавалось, вже, душили Православну Церкву в Польщі, до чого прямувала Римська курія. І раптом, — „справа, так добре направлена, дала тріщину і загрожувала захитати всією будівлею до фундаментів” (Е. Шмурло. Ibid, стор. 25). Знаменита при Ватикані „Конгрегація Пропаганди Віри”, що біля цього часу була заснована, на свої запитання про стан і успіхи унії отримувала від польських католицьких біскупів зовсім невтішні відповіді. Біскупи — Віленський, Холмський, Луцький, Краківський, Львівський — однаково підкреслювали нікчемність результатів, досягнутих за 27 років та безнадійний теперішній стан унії, бо ж українці „вперто держаться схизми”, непримирено настроєна до неї гуша народу. Біскуп Луцький Андрей Липський, він же й великий канцлер коронний, доносив Конгрегації: „Унію утворили даремно, непродумано, добре не розузнавши, чи бажає її людність, легковажно... духовенство і шляхта і простолюди зовсім унії не співчують” (Е. Шмурло, стор. 31).

З другого боку, самі уніяти, не вважаючи на підтримку королівського уряду Сигизмунда III, теж не були задоволені. **Уніятів трактувало польське католицьке громадянство, як щось нижче, для „порядного” товариства непідходяще.** Папські нунції у Варшаві доносили Конгрегації, що підтримувати уніятів не є легкою справою, що в Польщі їх не дуже то люблять, іноді ж латиняни просто їх не терплять. „Розчарування уніятських єпископів було вже зараз по заключенні унії дуже велике. Передумова заключення — рівноправність з латинською церквою — не була здійснена. Уніятську церкву також тільки терпіли, як це було свого часу з православною” (Е. Вінтер. Ор. cit., стор. 94). Уніятський митрополит Рутський плакався „Пропаганді”, що „будь ти найгорливіший католик, висвячений в сан самим законним способом, але коли ти уніят, то священник — ставай нижче латинського священика, єпископ — нижче латинського єпископа”. Навіть

латинські суфрагани (помічники-єпископи не уступали першому місця уніяцьким єпископам, а у Вільні латинський суфраган на офіційних виходах не уступав першому місця навіть уніяцькому митрополиту Рутському, не зважаючи на наказ уступати, присланий Конгрегацією Пропанди (Е. Шмурло, стор. 35). При королівському дворі теж не дуже подобались унії. Там знаходили, що вони, як жебраки, завжди чогось просять, не будучи нічим задоволені, а фальшуючи інформації, виманюють собі у аполонського престолу різні милостині з шкодою для латинського духовенства" (Ibid., стар. 35). „Коли уніяцькі єпископи виймуть й за особливі заслуги все таки ставали членами польського сенату, то король... виразно давав їм зрозуміти, щоб їм краще в сенаті не показуватись" (Е. Вінтер, 94-95).

В наших часах оце трактування унії і уніятів польським католицизмом, як чогось нижчого, є підставою для українських католицьких істориків твердити, що поляки так само вороже відносились до унії, як і до православ'я, і що поляки зовсім не творили Берестейської унії „Найвищий прийшов час, - писав український історик-католик С. Томашівський, — щоб українці заперестали раз назавжди повторювати історичний ідіотизм, вважаючи церковну унію польською інтригою" (К. Н. Николаев. Восточный обряд. Париж. 1949. Стор. 99). Ми думаємо, що такий час ніколи не наступить, бо ж не можна з історії Польщі, як і з історії України, викинути ні Берестейського собору 1596 року, ні Сигизмунда III, ні „*Volumina Legum*", ні української православної ієрархії 1620 р. супроти польської влади, ні повстань українського козацтва з їх наслідками і т. д. Справа тільки в тім, що „польська інтрига" була ведена в своїх планах, витворених для Польщі єзуїтськими дорадниками, які на унію дивились, як на місток до латинства, та й в дійсності по своїх школах в Польщі уніятів перетворювали на латинників. Алеж Польща, замість скріплювання через унію під „одним пастирем", в надії дальшої латинізації і спольщення українського народу, скріплювання своєї політичної єдності, — отримала в тій унії причинюнок до роз'єднання, ворожнечі, боротьби й страшного ослаблення своєї держави. „Унія проклятая так потурбувала панство тое спокійное, — писав сучасник тієї доби священомученик Афанасій Филипович, ігумен Берестейський, — що не тільки в країнах, в князівствах, в повітах, містах, містечках і в селах міщан з міщанами, жовнір з жовнірами (бо ж і з козаками внутрішня війна про те була), панів з підданими, родичів з дітками, а й духовних з духовними, на остаток монахів з монахами — до гніву непопомоганого приводила, приводить і нещасливо розжариває" (С. Голубев. *Op. cit.* Т. I, стор. 82).

Для Польщі догідніше було б скорше розпустити уніяцьку церкву в латинській, з чим зв'язана була б і денаціоналізація українців і білорусів. Для Риму таке приспінення зовсім не було вигідним з огляду на мрії й плани здобувати православних для

св. унії і папського престолу не тільки в Польщі. Доля унії в Польщі не повинна була лякати православних, що унія тільки пастка для захоплення в чисте латинство. Отже Конгрегація Пропаганди Віри підтримує унію, і папа Урбан VIII, декретом з дня 7 лютого 1624 р., забороняє перехід, без папського дозволу, з грецького обряду на латинський. Після великого незадоволення поляків і головного творця унії Сигизмунда III, що як то, мовляв, можна боронити уніятів йти за „певнішим і кращим обрядом”, вийшов, за порадою нунція у Варшаві Ланчелоті, другий декрет з дня 7 липня того ж року, де вже заборона уніятів міняти обряд стосувалась тільки уніятського духовенства (Е. Шмурло. Стор. 45).

Так всі вище приведені життєві факти й обставини витожили в другій чверті XVII віку таку щодо унії в Польщі ситуацію, при якій прийшло до **трансформації унійного плану**. Відмінною його рисою, замість попереднього примусу, насильства, щоб за владикою-апостатом ішла в унію і вся його єпархія, стало стремління до згоди поміж православними й уніятами в тих питаннях, які роз'єднують православіє і католицизм. Новий унійний план, що мав створити „універсальну унію”, був компромісом, до якого змушена була латино-уніятська сторона, але компромісом поступовання, яке мало в собі „польську інтригу” і ховало основну тенденцію: підпорядкувати Українську Православну Церкву Римові. В новий унійний план входила й **ідея утворення українського патріархату**, якій нині українські католицькі автори надають куди більше значення, ніж вона мала в дійсності, — з огляду найперше на те, що наші предки зовсім не були прихильниками засади абсолютизму чи монархізму в Церкві.

Головною особою, що провадила унійну акцію посеред православних ієрархів і діячів в рр. 1627-29, тобто в третій, після спроб 1623 і 1626 р., спробі дійти до згоди й об'єднання православних і уніятів в Польщі, був архієпископ Полоцький Мелетій Смотрицький. Зносини Мелетія Смотрицького з уніятами датуються ще від початку 1616 року, у Вільні, коли був учителем Віленської братської школи. Довідавшись про ці зносини, братчики й настояли на тому, щоб Смотрицький прийняв чернечий постриг, що сталося р. 1618. На думку проф. С. Голубева, наближення вже тоді Мелетія Смотрицького до унії у великій мірі пояснюється незадоволенням його, людини амбітної й самолюбної, порядками, прийнятими у Віленському братстві. „Краще бути останнім лямком в римській церкві, ніж займати одно з ієрархічних становищ в схизматичській”, ці пізніші слова Смотрицького характерні для католицького духа в ньому (С. Голубев. Петр Могила... Т. I, стор. 110, 112). Далі, коли Мелетій Смотрицький, вже архієпископ Полоцький, мав їхати в подорож на Православний Схід, з ним, через монахів-базиліян, велись переговори відносно утворення українського патріархату (Е. Шмурло. *Op. cit.*, стор. 55-58).

Подорож Мелетія Смотрицького до східних патріархів мала різні цілі: і ознайомитись з положенням Церкви на Сході під тур-

нами, і перевірити, чи українське православ є зосталось вірне традиціям Сходу, і запізнатися з думкою патріархів про можливість унії з Римом, бо ж з іменами патріархів ходили в Україні писання унійного характеру (підроблені католиками), але найголовніше, що архієпископ Смотрицький привіз зі Сходу, це була соборна грамота від імени східних патріархів, якою скасовувались **ставропігійні права братств, братських церков і монастирів в Київській митрополії**. Грамота новим і давнім ставропігійним установам Українсько-Білоруським Церкви наказувала „від цього часу вже занесяти іменуватися ставропігіями, бути ними і самі собою, без зверхности, аби ся більше не рядили”.

Перші вже чутки про те, що Мелетій Смотрицький привіз грамоту, яка касує автономію братств, викликали велике обурення посеред братчиків і чернецтва ставропігійних монастирів. Києво-Печерський монастир, де архимандритом був тоді Захарія Копистенський, перший не впустив до себе архієпископа Мелетія, а звідтіль настоювали, щоб і другі київські монастирі його не приймали. Митрополит Іов патріяршу грамоту подав до відомої Церкви, але й митрополита обвинувачували в зраді православію. Найдавніші ставропігійні братства, Львівське і Віленське, послали від себе делегацію до Царгородського патріярха Кирила Лукаріса з грамотою, у відповідь на яку делегати дістали грамоту патріярха. В грамоті своїй Кирил Лукаріс стверджував автентичність грамоти, привезеної Смотрицьким (ширились чутки, що вона підроблена), але роз'ясняв, що та грамота не відноситься до Львівського і Віленського братств, які зберігають права ставропігії, дані їм патріярхом Єремією II. Після цієї невдачі в боротьбі з автономією братств, Мелетій Смотрицький не міг вже вертатися до Віленського братського монастиря і почав заходи до отримання Дерманського монастиря. Він дістав цей монастир від магната Заславського Олександра, але, як вже знаємо, ціною переходу його на унію, при чому Заславський взяв від Смотрицького заяву на письмі про перехід, не тому, щоб „я” — писав Заславський, — не довіряв тобі, достоповажаний владико, але для власного спокою”. Перехід Мелетія Смотрицького був замаскований, на що була згода й апостольського престолу, так що архієпископ міг і далі поминати царгородського патріярха, в цілях успішної унійної акції і серед своїх і на грецькому сході (С Голубев. *Op. cit.* Т. I, стор. 149).

Праця Смотрицького для утворення нової „універсальної” унії розпочата була ним скоро після переходу його на унію. Вже на **8 вересня 1627 р.** (свято Різдва Пресвятої Богородиці) було скликано, з його ініціативи, **собор в Києві**, на якому були присутні — митрополит Іов Борецький, архієпископ Мелетій Смотрицький, Петро Могила (тоді ще людина світська, але вже вибраний в серпні 1627 р на архимандрита Печерського) і другі особи, по свідцтву Смотрицького. „Інші єпископове на той синод не прибули”. Народи собору проходили в угодновому характері. І митрополит Іов і Петро Могила були тоді по стороні згоди та допуска-

ли почесне зверхництво папи над Українсько-Білоруською Церквою. Головною ціллю собору було розглянути унійний катехизис в укладі його Мелетієм Смотрицьким. Докладних відомостей про засідання собору не заховалось. Відомо тільки, що учасники собору просили Смотрицького по можливості скорше „представити для цензури церковникам” укладений ним катехизис. Смотрицький погодився, але просив дозволу собору видати перед тим його міркування щодо різниць поміж церквами східною і західною. Собор погодився. До цього часу відносяться листи архієпископа Ісайї Копинського, в яких він остерігав паству перед Борецьким і Смотрицьким, що вони зносяться з унійським митрополитом Рутським і задумали угоду з унією. На початку лютого 1628 р., під час подорожі архимандрита Петра Могили до Перемишля, він бачився з Смотрицьким і умовився відносно собору українських єпископів, про що писав Смотрицький Рутському, що „є добра надія згоди церковної”. Собор відбувся на шостому тижні Великого Посту 1628 р. в Городку Рівенського пов. на Волині, де була маєтність Київсько-Печерської лаври. На соборі були митрополит Іов Борецький, архієп. Мелетій Смотрицький, єпископи — Луцький Ісаак Борискович і Холмський Паїсій Іполитович, архимандрит Петро Могила.

На соборі розглянено було шість пунктів різниць між західною і східною церквами по доповіді Мелетія Смотрицького. Були це пункти: а) про ісходження Св. Духа і від Сина; б) про чистилище; в) про повне блаженство праведних після розлуки душі з тілом; г) про примат папи; д) про опрісноки і е) про причастя мирян Тіла і Крови Христових. Всі погляди Смотрицького на ці різниці були зведені ним до апології латинської науки, а висновком було признання необхідности унії для Православної Церкви. До цього Смотрицький додав ще й про всі політичні вигоди, які з унією прийдуть для українського народу. Учасники собору признали „не безпідставними” погляди Смотрицького на приведені віроісповідні різниці, але рішили для всебічного обміркування цього унійного питання скликати помісний собор, запровадивши до участі в ньому представників від усіх станів — духовного і світського, шляхти і мішан. Городокський собор встановив і ціль наміченого обласного собору: „знайти який-будь спосіб, щоб без порушення прав і привілеїв православної віри утворити єдність Руси з Русею, то єсть неуніятів з уніятами”. Скликати собор мав „приватними” листами митрополит Іов Борецький.

Грамотою з дня 26 травня 1628 р. митрополит Борецький запрошував з'явитися на собор до Києва „зо всіх побожностей вищих духовних і світських панів, шляхти і посполітих з братств і з повітів вибраних мужів”, на день 15 серпня 1628 р., храмове свято Печерської Лаври. Фактично цей обласний Київський собор 1628 року відбувався в часі 13-24 серпня. Скликував його митрополит без дозволу польського уряду, бо ж і православної ієрархії 1620 р. уряд не визнавав, але ж для скликання з'явилась і

формально-правна підстава в тім, що в сеймовому „поборовому універсалі” 1628 р. згадано було й „духовних неунітів”, щоб і вони, зібравшись перед будучим сеймом, „ведлуг здолности приложилися до ратунку Річипосполітої”, тобто ухвалою на соборі перевели самооподаткування на військові потреби держави. Таким чином, до унійної цілі собору, наміченої соборною нарадою в Городку, долучилося питання державно-фінансового характеру. Проте ще перед собором виникли обставини, задля яких унійна справа в угодовому напрямку, як представилась вона була на Городокському соборі, перемінилась в протиунійну, і головною ціллю Київського собору 1628 р. став суд над архієпископом Полоцьким **Мелетієм Смотрицьким за відступництво і зраду православію.**

Мелетій Смотрицький, якому доручено було в Городку підготувати православних до соборного обговорення проекту згоди з уніятами, написати про причини й цілі скликуваного собору, замість цього, написав, або вірніше — скінчив розпочатий ним великий трактат під наголовком: „Апологія перегрінації (подорожі) до країн східніх”. Писав він цю „Апологію”, підбадьорений ніби солідарністю з ним учасників Городкського собору І коли трактат його на тому соборі про шість пунктів догматичних і літургічних різниць між двома церквами був оправданням католицизму, то „Апологія” була актом обвинувачування і взагалі Східньої Церкви, але найбільше своєї Української Православної Церкви, в „ересях” різного роду, навіть до того, що і в „Треносі” Ортолога (р. 1610), яким був він сам, Смотрицький знайшов тепер „ересі”. Корінь цих всіх „ересей” Смотрицький бачить в „схизмі” Православної Церкви і кличе православних до унії з латинською церквою.

Одночасно Смотрицький аргументує перехід на унію дочасними вигодами її для українського народу: „Бог буде тоді з нами і подасть нам гойно всі духовні й світові благодаті, нами так давно втрачені: церкву піднесе з упадку, народу руському верне давні вільності; тобі, шляхетний стане, відкриє двері до урядів земських і сенату; міщан допустить до урядів мійських; побудує нам школи, церкви прикрасить, монастирі приведе до кращого порядку, пресвітерів увільнить від тягарів неволі. Нарешті всьому народові руському, бідному і замученому з сеї причини, по містах і селах утре його щоденні сльози”... (М. Грушевський. Історія України-Руси. Київ-Львів. 1922. Т. VIII, стор. 77). Ці привабливі обіцянки за відступництво від православної віри цінні з історичного боку, як свідоцтво яскраве положення, в якому перебували тоді православні українці в Польщі.

Свою „Апологію” Мелетій Смотрицький вислав в двох списках митрополитові Іову і Петру Могилі для видрукування її. Три тижні чекав вістки про друк та, не дочекавшись, послав „Апологію” до Кракова, другу своєму, уніятіві Касіану Саковичу (б. ректорові Києво-братської школи), який і видрукував „Апологію” польською мовою. В часі перед собором, призначеним на 15 серпня

1628 р., „Апологія” розійшлась вже посеред православного громадянства і викликала надзвичайне обурення. Зміст „Апології” і реакція на неї православних спричинились до відступлення митрополита Борецького і Петра Могили від усякої участі в унійній акції Мелетія Смотрицького; навпаки, вони стали готуватись до боротьби з ним і з його книгою на соборі. До Києва були викликані два сильних богослови — Корецький протопоп Лаврентій Зизаній, автор „Великого Катехизиса”, і Слуцький протопоп Андрій Мужилівський. Вони, з участю митрополита Іова та Петра Могили, розглянули „Апологію”, знайшли в ній 105 неправославних думок, які й стали підставою до акту обвинувачування Мелетія Смотрицького у відступництві; скликаний собор мав тепер головним предметом своїх занять суд над відступником (Митр. Макарій. *Op. cit.* Т. XI, стор. 355).

Собор 1628 р. був дуже чисельним. Були на ньому ієрархи: митрополит Іов Борецький, Ісайя Копинський, Ісаак Борискович, Паїсій Іполитович, Авраам еп. Страгонський; „барзо велика лічба була іншого духовенства”. Заховалась одна з грамот, виданих собором, на якій, після архиєрейських підписів, ідуть підписи архимандритів на чолі з Печерським Петром Могилою, ігуменів, — між ними: Феодосій, ігумен скита і протопоп монастирів воевідства Руського, Белзького і Подільського; Іосиф Бобрикович, намісник Віленського св. Духовського монастиря; Тарасій Земка, ігумен Київського Братського монастиря; ієромонах Іоан (в схимі Іов) Залізо, ігумен Почаївський; Коментарій, ігумен Межигорський і ін.; з старців, крім преподобного Іова, є підписи видатних старців-ценців Печерських: Памви Беринди і Іоїля Труцевича; з білого духовенства грамота підписана протопопами: Київським Климентієм „зо всією капитулою Київською”, Корецьким, Слуцьким, Острозьким, Дубенським, Чудновським, Копильським, Шкловським і багатьма священиками. Що торкається представників від братства і повітів, то, як свідчить „Аполлія” (брошура з історією собору 1628 р.), на соборі було „світських персон не мало зо всіх сторін і країв”.

Собор відкрився не 15, а 13 серпня в Києво-Печерській Лаврі; головував митрополит Іов. На соборі прочитаний був акт проти Мелетія Смотрицького в 105 пунктах обвинувачення, уложений Мужилівським і Зизанієм. Митрополит від імени всього єпископату заявив, що єпископи цілком поділяють пункти обвинувачування; така ж заява від всього пресвітерства послідувала, проголошена протопопом Лаврентієм Зизанієм. Сам Мелетій Смотрицький, коли приїхав в Печерський монастир, не був прийнятий Петром Могилою, а служка архимандрита повідомив його, що йому призначено побут в Михайлівському монастирі (там були тоді й митрополічі покої). Тут прийняли Смотрицького з честю, як архиєрея (С. Голубев. *Op. cit.* Т. I, стор. 188). Скоро прибули сюди, як делегати від собору, чотири пресвітери на чолі з протопопом Мужилівським. На запитання делегатів, чи Смотрицький

і далі держитись поглядів, висловлених в „Апології”, він заявив, що дасть пояснення на соборі. Тоді йому об’явили, що собор його „Апологію” засудив, а він не буде допущений на собор, доки не зречеться блудів, писаних в „Апології”. Мелетій не зрікся написаного в „Апології”.

Коли поширились чутки про те, що Смотрицький не відмовляється від „Апології”, ворожі настрої проти нього посилились посеред православних; чутно було вже погрози. Найбільша небезпека була з боку козацтва, яке оточило Михайлівський монастир і погрожувало покінчити з Смотрицьким, якщо собор признає його уніятим. Тікати з Києва не було як, і Смотрицький, після першого листа до митрополита рано 14 серпня, де обстоював свою „Апологію”, пише другого листа, в якому підпорядковується рішенню собору. Коли цього листа оголошено було на соборі, то собор рішив затребувати від Смотрицького формального зречення блудів „Апології” і прилюдного покаяння в них. Нова делегація від собору, — бо ж більшість собору з митрополитом висловились проти дебати з Смотрицьким на самому соборі, — була в складі митрополита, трьох єпископів і кількох з білого духовенства. Ще перед делегацією у Смотрицького побували два козаки, які від імени козацтва держали перед ним довшу промову, скінчену словами: „Ми придбали цю святиню (православ’я) нашою кров’ю, хочемо й закріпити її або власною кров’ю, або кров’ю тих, хто став би нехтувати нею, чи відступати від неї”.

Розмова делегації з Смотрицьким у Михайлівському монастирі звелась до того, щоб Мелетій зрікся з амвону „Апології”, присягнув на вірність православію і залишався в Києві, не повертаючись до Дерманя. Текст зречення, який спочатку не підписав Смотрицький, а відослав з переробленнями до Лаври, він врешті підписав в час всенічної в Лаврському соборі під свято Успіння Божої Матері. Анафематствування „Апології” з прилюдним покаянням Мелетія Смотрицького відбулось в день престольного лаврського свята 15 серпня 1628 р. за Службою Божою. Після прочитання св. Євангелія на амвон зійшов Віленський намісник Йосиф Бобрикович. Вийшли з вівтаря і стали круг амвона всі духовні, що правили Службу Божу, в тім і Мелетій Смотрицький. Архимандрит Могила роздав кожному єпископу по свічці й по листку „Апології”. При повній тиші Бобрикович відчитав акт зречення, напередодні підписаний Смотрицьким. В цьому акті Смотрицький більшу частину блудів в „Апології” склав на її видавця Касіяна Саковича і відрікався від книжки. Прочитавши акт, Бобрикович розірвав поданий йому друкований аркуш „Апології”, кинув порване і потоптав ногами. Після цього Смотрицький ще раз зрікся усно „Апології”, і тоді зійшли на катедру митрополит Іов та Луцький єпископ Ісаак Борискович. Митрополит від імени всієї Церкви урочисто викляв „Апологію” і видавця її Касіяна Саковича. Всі присутні ієрархи, також і Мелетій Смотрицький, рва-

ли, палили свічками і топтали ногами друковані аркуші „Апології” (Митр. Макарій. Ор. cit. Т. XI, стор. 356-57).

На засіданні собору 16 серпня брав участь і Мелетій Смотрицький. Обговорювали питання про військовий податок з православного духовенства, рішення про який не могло бути на сеймі з тої причини, що Православна Церква не існувала ж для сейму легально від 1596 по 1632 р., коли права її були передані владою церкві уніятській. Що вирішив собор по цьому питанню, невідомо. Унійне питання, задля якого собор 1628 р. був скликаний, після засуду і покаяння Смотрицького зовсім не могло вже бути предметом обговорення в тій площині, як намічалось в Городку; навпаки: з огляду на те, що унійна справа Смотрицького кинула тінь підозріння і на митрополита та других ієрархів, митрополит Іов від всього єпископату і церковної влади засвідчив на соборі відданість їх православію та непричетність до унійних замірів Смотрицького. 24 серпня було ще додаткове засідання соборне митрополита з архієпископом Копинським і єпископами, при митрополиті „знайдучимися”; на цьому засіданні підтверджено було засудження „Апології”. Це потрібно було зробити з огляду на те, що пущено було чутки, ніби „Апологія” не була цілим собором засуджена, а тільки де-якими пресвітерами. Владичня грамота з дня 24 серпня 1628 р. не мала вже підпису Мелетія Смотрицького.

Соборним 1628 р. засудом не закінчилася унійна діяльність Мелетія Смотрицького. Бо ж покаяння його на соборі не було щирим, а вимушеним. Про це й заявив Смотрицький в „Протестації”, яку видав 8 вересня 1628 р. у Львові, як тільки вирвався з Києва, випросившись поїхати до Дерманя. В „Протестації” Смотрицький писав, що вирікся він „Апології” під насильством, що його не було собором переслухано, назвав Київський собор 1628 року „непорядним”, апелював до короля, аби король скликав новий собор і наказав з’явитися на той собор всім, хто Мелетія засудив. В кінці 1628 р. Смотрицький видав у Кракові „*Paenitentia* або *paronienie*”, адресоване до Віленського Св.-Духовського братства, а в особі його й до всього українського й білоруського народу. Тут Смотрицький виступає вже як уніят, пояснюючи, що переходом на унію він направив тільки помилку молодости, та мотивуючи цей перехід головню вищим культурно-освітнім станом унії й латинства над православ’єм, яке зовсім покидає шляхта. Кличе Смотрицький братство послідувати за його прикладом та пропагує також в цьому творі ідею українсько-білоруського патріархату. Була і в 1629 р. полеміка з приводу писань Смотрицького, в яких сам Смотрицький так вихвалював супроти православ’я, з його устроєм і культурним „занепадом”, все латинське і уніятське, що в Римі прозваний був „польським Цицероном” (М. Возняк. Ор. cit. Т. II, стор. 272). Однак в унії архієпископ Мелетій Смотрицький не дістав катедри, Полоцька уніятська катедра була занята. Рим надав йому титул архієпископа *in partibus in-*

fidelium, з користанням від уряду бенефіціями, які мав, будучи дияконом, пробуваючи в Дерманському монастирі. Що ж до дальшого значення унійної акції Мелетія Смотрицького посеред православних, то, за оцінкою історика М. Грушевського, „перехід на унію Смотрицького нічого не дав унії, православні позбавили його всякої уваги й значення в суспільстві, та й недовго пережив він свою київську трагедію” (Історія України-Руси. Т. VIII, ч. 1, стор. 84). Помер Мелетій Смотрицький 27 грудня 1633 р.

Апостатство архієпископа Мелетія Смотрицького, коли він так славно прислужився, особливо полемічними творами від 1610 року, рідній Православній Церкві, що його називано було „отцем православія”, „ангелом Божим”, — було предметом різних спроб істориків пояснити цей сумний факт зради православію видатного ієрарха. Одні, як вказує проф. С. Голубев, вважали Смотрицького справжнім латинником майже з юнацьких років, який часово тільки маскувався православним з метою досягнення більших успіхів в унійній акції. Другі, приймаючи на увагу пристрастність натури Мелетія Смотрицького, знаходила, що він надзвичайно захопився планом примирення православних з уніятами і мимоволі попав в сіті своїх супротивників латино-уніятів. Сам проф. С. Голубев докладніше аналізує обставини шкільного виховання й освіти талановитого юнака Максима Смотрицького. Він знаходить, що „тяжко було пройти через горно єзуїтських шкіл і залишитися цілком вільним від пануючого в них напрямку; без сумніву, і М. Смотрицький не уникнув впливів єзуїтської педагогіки”. Римокатолицькі ідеї треба було залишати на боці, а наукові методи засвоювати, але „такий подвиг довершити на очах шановних оо. єзуїтів було справою зовсім нелегкою”. Крім Віленської єзуїтської академії, М. Смотрицький за границею побував в західних католицьких і протестантських школах. Там дістав юнак дуже багато знання, з нього виробився добрий діялектик, але трудно було йому здобути тверді переконання, стати слухняним і непохитним сином своєї Церкви. Смотрицький не захопився ні католицизмом, ні протестантизмом, — освіта в різних школах „посіяла в ньому згубне насіння індеферентного відношення до релігійних справ”. „Бути талановитим захисником (адвокатом) певної віронауки не означає бути ширим, цілком відданим тій віронауці” (С. Голубев. *Op. cit.* I. стор. 94, 142). Вказує врешті проф. С. Голубев і на характерні риси Мелетія Смотрицького як кар’єриста, що відіграло в його поведінці дуже велику роль.

Міркуванням проф. С. Голубева не можна відмовити в переконливості, але ж і після них залишається в нас жаль, що сильна індивідуальність Мелетія Смотрицького, одного з найученіших і найталановитіших українців XVII віку, марно пережила свою славу в унійному лихолітті нашого народу. Не можемо не поділити думки проф. прот. Ф. Тітова, який писав: „Перехід Мелетія Смотрицького в унію був не стільки грубою зрадою православію і своїй нації, скільки сумним кінцем душевної драми людей, що ба-

жали добра своєму народові і шукали можливо кращого і певного шляху до примирення двох частин його, які запекло між собою боролися" („Стара вища освіта в Київській Україні XVI поч. XIX в." Київ. 1924, стор. 74).

Невдача унійної акції Мелетія Смотрицького, його „Протестація", в якій оповіджено й про контакт його в унійній справі з митрополитом Іовом та архимандритом Могилою, були, без сумніву, предметом розважань і польського уряду і Риму. Отже, після невдалої спроби провести ідею „нової унії" наперед у внутрішньому середовищі Православної Церкви, цю ідею рішає підтримати тепер польський уряд. Коли відбувався коронний сейм в лютому 1629 р., і православні поставили, як завжди на сеймах, домагання легатизації Православної Церкви і її ієрархії, то у відповідь на цей раз Сигизмунд III запропонував православним, „на бажання панів рад", увійти в згоду з уніятами і призначив для того відбуття спільного з уніятами собору у Львові в жовтні 1629 року; для підготовки ж цього спільного собору призначив окремі собори для православних у Києві, а для уніятів у Володимирі, в один і той самий день 29 червня 1629 р.

Папський нунцій у Варшаві був проти спільного собору з православними. Взагалі Рим і раніше тримався тої думки, що „дизуніти" повинні спочатку визнати ісповідання віри в редакції Римської Церкви, щоб потім спільно можна було з ними засідати. Недовірливо поставилася до заряджень Сигизмунда III і комісія при Конгрегації Пропаганди Віри. Уніятський митрополит Рутський запевняв, що дизуніти погоджуються прийняти, згідно й з Флорентійським собором, майже всі римські догмати, турбують їх тільки „filioque" і примат папи, але в практичному житті для них найбільш бажаним є мати власного патріярха. Тоді Римська Курія в інструкції нунцієві Варшави наказала, що догмати Римської Церкви не сміють бути предметом обговорення на спільному зібранні; порушення догматичних питань може бути єдине в формі „пояснень їх і наставленні в них" для дизунітів. Щодо „власного патріярха", то Курія була більш уступливою, хоч ця ідея патріяршої „незалежності" і не зовсім подобалась. Радилось переконувати дизунітів, що для них **почесніше** залежати безпосередньо від папи, а не через патріярха; **корисніше**, бо папа, по своєму становищу, завжди в стані дати для них більш, ніж патріярх; **економішше**, бо патріяршество потребує великих видатків, а в істоті справи патріярх це буде той же митрополит, бо ж „право патріярше" зводиться до права поставляти єпископів і керувати своєю областю, що має Київський митрополит і тепер. Разом з тим в Римі були свідомі й тих користей, які Рим, а з ним і Польща, мали б, на їх думку, від утворення українсько-білоруського патріярхату, а саме: 1) найбільшому ворогові Римської Церкви Царгородському патріярхові завдали б сильного удару; 2) Польська Русь ніколи б не вернулась вже до Царгороду, отримавши власного патріярха; 3) українська й білоруська людність була б цер-

ковно відсепарована від Москви, що було б гарантією й нерозривності її з Польщею; 4) коли б на Московському престолі замість польський король, то це могло б повести і до скасування Московського патріархату, зливши його з українським на підставі Флорентійської унії; 5) відпали б, можливо, від Царгородського патріарха і балканські слов'яни, прилучившись до патріархату в Польщі (Е. Шмурло. *Op. cit.*, стор. 67-68).

Митрополит Іов, виконуючи королівський універсал про скликання собору, розіслав духовенству й мир'янам грамоти, запрошуючи на **собор у Києві на 29 червня 1629 р.** Вже за два місяці до терміну собору почалися протести проти цього унійного собору з боку вірних. Перший протест надіслали православні українці, що знаходились в королівському війську під Мальбургом (Прусія). Всі ці військовики клялись пролити кров за православ'я, просячи не йти на жодну згоду, що порушувала б православну віру. Другий протест внесли митрополитові запорожці, які писали, що хоч митрополит і не прислав їм запрошення на собор, але вони, готові завжди вмерти за православну віру, пришлють своїх делегатів з наказом пильнувати, щоб на соборі нічого не було на шкоду православ'ю. Третій протест, за три дні до відкриття собору, прийшов від православної шляхти Київського воєвідства. Шляхта протестувала проти скликання собору з наказу короля, а без згоди й відома шляхти, чим порушувались її права; одночасно відмовлялась визнати постанови цього собору, коли б в них було що супротивне православ'ю.

Королівськими делегатами на собор були кн. Олександр Заславський (уніят) і Адам Кисіль (православний). З огляду на протестації проти собору та неспокійні настрої в Києві посеред прибулих на собор осіб, митрополит Іов вагався, чи відкривати собор. Відкрити його мусів, бо на тому настоювали королівські легати. І собор був відкритий 29 червня, після Служби Божої в день пам'яті свв. апостолів Петра і Павла, в Києво-Печерській Лаврі. Предметом заняття собору мало бути тільки „вислухання” та обговорення королівської пропозиції щодо спільного собору з уніятами у Львові. Але на першому ж засіданні собору, як тільки обрано було маршалка собору (маршалки не були президентами собору, а пильнували за порядком на соборі), більшість присутніх на соборі, особливо ж з боку запорізького козацтва, заявили протест проти самого предмета нарад, задля якого скликано собор, проти Львівського майбутнього собору з уніятами, також проти тих сеймових православних послів, — напр., Лаврентія Древинського, які погодилися на скликання того унійного собору. Поступив внесок скласти від імені всього Київського собору 1629 р. протест проти наміченого собору у Львові.

Предсідник собору, митрополит Іов, пробував заспокоїти зібраних і заявив, що протесту він не підпише. Королівський легат Заславський, іменем короля, наказував козакам опустити засідання, але це викликало ще більше обурення, і засідання собору прий-

шлось закрити. 30 червня на соборному засіданні в Лаврі почали оправдуватися сеймові послы, проти яких були попереднього дня закиди. Але з'явилися на собор козаки з вимогами припинити засідання і закрити собор, погрожуючи в противному разі застосувати силу. Засідання закрилось. Митрополит, з огляду на неспокій, не поїхав навіть до Михайлівського монастиря у свої покої, а ночував у Лаврі. 1 липня соборних засідань не було.

2 липня де-які учасники собору, на чолі з митрополитом Іовом і легатом Заславським, зібрались на засідання в околицях Києва, в Пустинно-Никольському монастирі. Тут митрополит „з плачем питав ради у Заславського: що робити? Бо ж шляхта протестує і не уступає, а козаки, погрожуючи смертю, постановили не йти на згоду". Не було ради. Митрополит повідомив королівського легата про закриття собору, подавши разом з тим, що й **рішення собору щодо королівської пропозиції відбути спільний собор з уніятами явно негативне**. Окрема ж думка духовних членів собору в заяві митрополита була така, що „духовні хотіли синодувати", не відмовляються й на будуче вести розмову (про унію), але тільки просять короля, щоб будучий собор призначено було сеймом, щоб **православні могли увійти в зносини з приводу цього собору наперед з Царгородським патріярхом**, щоб для собору вибрано було догідне місце і щоб не було президентів на ньому латинської віри (С Голубев. *Op. cit.* Т. I, стор. 214). Адам Кисіль, православний легат від короля, вніс ці відомості про висліди собору Київського 1629 р. до Київських гродських книг, а через де-який час, через окрему делегацію, був сповіщений про висліди православного собору і король.

Уніятський собор 29 червня 1629 р. відбувся в маєтності уніятського єпископа недалеко від м. Володимира, де вироблено було умови згоди з „дизунітами". Але події на соборі православних в Києві були, очевидно, рішачими й для долі унійного собору у Львові в жовтні 1629 р. На цей собор ніхто з вищої православної ієрархії не поїхав, не було нікого й з православного духовенства. Зібрались одні католики й уніяти, між ними й Мелетій Смотрицький. З категоричного наказу папського нунція, Рутський надав цьому з'їздові характер приватного зібрання уніятів для обговорення своїх потреб. А коли прибули на цей з'їзд два православних братчика Віленського братства, Древинський і Пузина, і просили уніятів, щоб поклопоталися перед королем, аби дозволити Царгородському патріярхові приїхати на Україну, то уніяти відмовились це зробити.

Так ця спроба універсальної унії 1624-1629 рр., зв'язана найбільше з ім'ям Мелетія Смотрицького, і покінчилася нічим. Проф. Е. Шмурло, який дану справу досліджував спеціально по **документах Ватиканського архіву**, робить такий висновок щодо спроб „нової універсальної унії" в 1624-29 рр. „Невідомо, чи домовились би Рим і православні верхи українського (в тексті «русько-го») православія, але не улягає сумніву, що ті й другі не взяли

під увагу одного найважливішого фактора: спустили з очей православну народню масу, її бажання і вимоги, її розуміння, ті переконання, в яких вона виросла і скріпла. Як тільки пішла чутка про намічений собор, ця народня маса зараз же схвилювалась і виступила з активним спротивом; народній розум православних людей в планованих переговорах побачив замасковані кроки затягнути їх в некорисний і небезпечний інтерес; козаки, найбільш експансивні і в той же час найбільш організовані, застосували грубу силу і зірвали Київський собор, не допустивши прибулих на нього продовжувати свої заняття і змусивши їх роз'їхатися по своїх місцях" (Ор. cit., стор. 68-69. Підкресл. наше).

4. Київський собор в часі Великого Посту 1629 р.

21 лютого 1629 р., в Неділю Православія, як свідчить соборна грамота, надрукована в „Літургіаріоні" (Служебнику) Петра Могили 1629 р., в „монастирі святих Архистратига Михаїла і Гавриїла Золотоверхом Київськом" — відбувся собор, про який заховалося й коротке оповідання сучасника і самовидця — одного з ченців Михайлівського монастиря (С. Голубев. Ор. cit. т. I, стор. 219).

Участь в соборі взяли ієрархи: митрополит Іов Борецький, архієпископ Ісайя Копинський, єпископи — Луцький Ісаак Борисович і Холмський Паїсій Іполитович. Вираз ченця, автора оповідання про собор: „обраху собор єпископів і всіх і вся на наш монастир Михайлівський"... вказує, що, крім єпископів, були й другі учасники цього собору. Собор відкрився урочистим богослуженням в катедральній храмі митрополита, в золотоверхій церкві Михайлівського монастиря (Софійський собор був тоді в уніятів), а засідання собору відбувались в митрополичих покоях. Найголовнішим з діянь собору були — **благословення до церковного вжитку „Літургіаріона" Петра Могили і встановлення богослужбового чину „пассій"** для відправи в часі Великого Посту. За словами ченця в оповіданні про собор, причиною, що викликала ці заняття собору і постанови в питаннях літургічного характеру, були „кривди ляхів", які заманювали православних до уніятських церков урочисто обставленими відправами. Як видно ж з передмови до „Літургіаріона" коректора його, ієромонаха Тарасія Земки, були також інші спонуки до соборного обміркування літургічних питань, бо Тарас Земка полемізує в передмові не тільки з католиками, але й з протестантами, з метою охорони православних і від протестантських поглядів. Літургіаріон Петра Могили мав заголовок: „Літургіаріон, си єсть Служебник от літургій св. Василя Великого, Іоанна Златоустого і преждєосвященних, і служеній ієрейських і діаконських повседневних, пощних же і дневних в себе содержимих речений". Собор ухвалив, щоб кожний православний священник придбав собі цей Служебник. Був він Петром Могилою виправлений на підставі грецьких оригіналів, „понеже вся книги словенскія, — написано в передмо-

ві Петром Могилою, — от колико літ переписуються невіжами, токмо чорнилими мажучими, ума же не имущими і сили словес не відущими", а тому в тих книгах „множайшая і безчисленная погрішення"... (О. Лотоцький. *Op. cit.*, стор. 40-41).

Встановлений собором „чин пассій", або страстей Христових, складався з вечірні, читання євангельського оповідання про страждання Христа і проповіді на цю ж тему страстей Христових. Відправлявся цей чин по містах катедральних, звичайно архиєрейським богослуженням, надзвичайно урочисто, з виступами видатних проповідників. „Чин пассій" мав протистати навіщенню православними подібних богослужень, впорядковуваних латино-уніятами. По числу чотирьох євангелістів встановлено було й чотири пассії, за якими читались в порядку євангелій оповідання про страсті Христові. Відправлялись пассії в перші чотири неділі Великого Посту, або в п'ятниці перших чотирьох тижнів (в останньому випадку пассії відправлялись на малому повечір'ї).

5. Спроби утворення „універсальної унії" й українського патріархату в часах митрополита Петра Могили до собору 1640 року.

За 14 років управління Українською Православною Церквою митрополита Петра Могили відбувся один, відомий нам, обласний собор про „справи церковні" — Київський собор 1640 р. Цей єдиний обласний собор, що відбувся, як бачимо, хронологічно в середині митрополичого служіння (1633-1647) Петра Могили, по багатству й глибокому змісту соборних днів мав епохальне значення в історії нашої Церкви, так що його, після Берестейського православного собору 1596 року, треба поставити на першому місці посеред соборів в історії нашої Церкви. Собор цей не займався унійним питанням, як і взагалі унія, після соборів 1628-29 років, зорсім не була предметом соборних діянь в нашій Церкві. Світло православної науки, постанови православного характеру Київського собору 1640 р. повинні б були найбільше промінювати в історичній оцінці правочинності самого митрополита Петра Могили, що з своїми співробітниками, „Могилянським Атенеєм", і підготовляв той собор, і переводив його, і реалізував його постанови в наступних роках. Одначе, ті люди, історики, чи й не історики, в інтересах яких завжди було ослабити авторитет великого митрополита Петра Могили, як православного Владики, і навпаки, — зловжити його авторитетом ad majorem gloriam унії, в тіні залишали ідеологію православної Київського собору 1640 р., а вишукували всякі докази на предмет схильності Петра Могили до унії, вважаючи його іноді навіть „потайним католиком". Тому вважаємо за доцільне, перед оповіданням про Київський собор 1640 р. розібратись в згаданому „уніятстві" митрополита Петра Могили в 30-их рр.; потім оповісти про соборні дії Собору 1640 р. в Києві, після чого зупинитись на фактах та проаналізувати їх, що мали місце в 40-их рр. XVII в., на ту ж тему симпатій

до унії та спро переводення її, як „унії з унією”, „універсальної унії”.

В лютому 1636 р. прибув з Польщі до Риму домініканський пріор у Львові о. Дамаскин з листом на ім'я папи від волинського воєводи Адама Александра кн. Сангушка. Сангушко пропонував свої послуги в справі з'єднання православних з латинською церквою. Записка Сангушка і доповнюючі вияснення о. Дамаскина говорили про існування в Україні руху посеред світських осіб, ціллю якого було утворення українського патріархату з підпорядкуванням його Римському престолу; до папи від цих осіб була просьба вислати кн. Сангушку своє брєве, а вони тоді вже знайдуть спосіб висловити бажання бути під Римським престолом (Е. Шмурло. *Op. cit.*, стор. 97). Папа Урбан VIII з приємністю почув, що крім Сангушка, до унії схиляється й митрополит Петро Могила, а Луцький єпископ Пузина не тільки в душі, але й відкрито висловлювався за унією. Для широких мас православних найбільше значення мало збереження обрядів, а не абстракційні догмати; попередня унія виказала нетвердість гарантій для заохочення обряду, тому необхідно, щоб був власний патріярх, який, визнаючи зверхність папи, був би цілком незалежним у внутрішньому управлінні Церкви.

В Римі унійну справу, порушену о. Дамаскином з доручення волинського воєводи кн. Сангушка, повели у великій таємниці: в Конгрегації Пропаганди про неї було доложено після офіційного засідання, без внесення до протоколу зібрання; призначена була папою комісія з трьох кардиналів, яка мала в цій справі, займаючись нею, захищувати цілковиту тайну; папському нунцію у Варшаві послано наказ добре обслідити обставини справи та, коли є надія на успіх, поінформувати про цю справу короля Володислава IV; листа рішено було вислати тільки кн. Сангушку, митрополита Петра Могилу і єпископа Афанасія Пузину похваливши в тім листі за їх піклування про спасіння в святій унії всіх русинів. Ця грамота папи Урбана VIII волинському воєводі Сангушкові й була вислана з датою 10 липня 1636 р.

Але Володислав IV не від нунція довідався про проект „нової унії”. Властиво ідея її, сполучена з ідеєю утворення українського незалежного патріярхату, більш зовні тільки пов'язаного з Римським престолом, виникала, як ми бачили, ще й при Сигизмунді III. Рим не був захоплений ідеєю незалежності української патріярхії, натомість Володислав IV, якого цікавив в здійсненні цієї ідеї державно-польський інтерес, а не релігійний інтерес Риму, підхопив цю ідею, переконавшись, що й „Пункти заспокоєння” 1632 року не привели ні до заспокоєння, ні до згоди. Особливо, коли на сеймі в березні 1635 р. від латино-уніятів внесений був протест проти „Пунктів заспокоєння”, бо папа сповістив, що їх не можна приймати без шкоди для спасіння. Тому в протесті заявлялось, що підписані відкликують свою згоду на ті „*Pacta conventa*” 1632 р., а уніятське духовенство тільки під на-

сильством і з примусу відступає церкви, яких силою не може забрати від дизунітів (Митр. Макарій. Ор. cit. Т. XI, стор. 480). Отже не нунцій посвятив Володислава IV в нові проекти примирення уніятів і православних, а Володислав IV перший розмовився в справі цих проектів з нунцієм папським у Варшаві Філонарди.

Грамотою з дня 31 серпня 1636 р. до уніят. митроп. Рутського і — з дня 5 вересня того ж року — до православних ієрархів, Володислав IV пропонував православним і уніятам увійти в згоду поміж собою і, за прикладом Москви і ін. держав, вибрати собі патріярха. До православних ієрархів король писав: „Ми бажаємо, щоб перед наступним сеймом ви увійшли в зносини зо всіма братствами і пошукали способів дійти до єдності і тривалої згоди з уніятами, бо ж доки ви не погодитесь між собою вірними засобами, кожна сторона не перестане турбувати другу, переслідувати судом і притискувати. Знаємо, що найважливішими між вами і ними буде питання про послушенство ваше Константинопольському патріярхові. Але, коли розсудите, що сталося з тією катедрою і діється тепер, то ви легко зрозумієте, що, не порушуючи прав патріяршества, ви можете, за прикладом Москви і других держав, мати в себе дома те, за чим ви відноситеся на сторону. Довершіть же діло, вгодне Богові, корисне Речіпосполитій, потрібне руському народові, особливо тому, що знаходиться в унії, і незабутнє для нас” (Митр Макарій. Т. XI, стор. 481; С. Голубев. Ор. cit. Т. II, стор. 143).

До документів в справі утворення „нової унії” в часі спроб 1636-38 рр. проф. Голубев відносить і проект згоди під заголовком: „*Modus concordiae generalis a parte disunitorum conceptus*”. (Ор. cit. Т. I. Прилож., стор. 381-384. Проф. Е. Шмурло розглядає цей проект в зв’язку з пізнішими спробами примирення в 40-х рр. Ор. cit., стор. 107-112). Важливішими пунктами цього проекту згоди — (С. Голубев бачить у ньому повторення в істотних рисах проекту, приготовленого латино-уніятами до собору у Львові 1629 року) — були наступні:

1. Православні не вносять до символу віри „*filioque*”, віруючи, що св. Дух ісходить „*a Patre per Filium*”; латинське ж вірування не вважають за ересь.

2. Православні приймають вчення про чистилище.

3. Православні повинні вірувати, що душі святих знаходяться на небі.

4. Обряди і звичаї Східної Церкви залишаються для православних цілком; православні не осуджують латинських оплаток, посту в суботу, причастя під одним видом, тиху мшу, як і навпаки, латиняни не осуджують православних обрядів.

5. Всі руські (українці і білоруси) грецького обряду, що знаходяться під владою польського короля, безпосередньо залежать від царгородського патріярха, коли він буде вірувати згідно з поданими вище пунктами і своє таке ісповідання віри пришле.

удучи поставлений на патріярха, польському королю, митрополитові і всім руським єпископам.

6 Безпосередня підлеглість патріярхові є в тім, що митрополит поминає патріярха за богослуженням; патріярх затверджує митрополита на катедрі, але тільки на перший раз, — далі поставлення митрополита шляхом виборів має бути без участі патріярха, аж поки Царгород не увільниться від ярма невірних; патріярх призначає митрополита своїм екзархом по кінець його життя, і митрополит видає всі церковні діла, не звертаючись за санкцією до патріярха (мотиви: тяжка комунікація з Царгородом, ярмо невірних, випадки симонії в Царгороді і т. п.).

7. Всі руські грецького обряду признають, що Римський престол є старший між престолами, а римський первосвященик є первопрестольником, і йому належить не тільки перше місце і предсідництво на соборах, але й право скликувати собори, затверджувати їх постанови, звертатися до Церкви Христової з посланнями, напимненнями і попередженнями. Це йому одному по праву належить, бо він є управитель в Церкві Христовій, наступник божественного Петра; до нього надсилаються синодальні постанови; до його захисту треба звертатися й апелювати у всіх важніших ділах. Митрополит поминає за богослуженням перше папу, а потім патріярха. Митрополит при поставленні надсилає своє ісповідання віри папі, заявляючи, що таке ж ісповідання надсилає і патріярхові.

Проект „*Modus concordiae*” не рвав відразу зв'язку Української Церкви з Царгородським патріярхом, але залишав його тільки для виду: „безпосередня” підлеглість на короткий мент — затвердження митрополита і то тільки першого, з призначенням по життя екзархом. Заувага, що це лише часово, доки буде Царгород в неволі турецькій, „прикривала тільки бажання не називати речі власними іменами” (Е. Шмурло. *Op. cit.*, стор. 111). Зовні залишаючи зв'язок з Грецькою Церквою, проект великими кроками наближав Українську Церкву до латинства: ісходження св. Духа „через Сина” було замаскованим признанням латинського *filioque*, признання чистилища, примату папи; відношення до папи було далеко більше „безпосереднім”, ніж відношення до патріярха, не вважаючи на маскування в словних означеннях. Аналізуючи зміст проекту „*Modus concordiae*”, проф. С. Голубев каже, що уступки православію були в ньому зовсім незначні, — заховання обрядности, але не віронауки. Догмат примату папи стоїть на першому плані, бо ж в проекті не „почесне” тільки першенство віддається папі, а признається божественне намісництво Петрове за ним, папа — видимий голова Церкви і вершитель всіх справ її. Довгі ж мови про Царгородського патріярха, про невідповідність й непотрібність зносин з ним, про симонію на сході і т. п. велись в цілі підготувати православних до остаточного розриву з Грецькою Церквою. Латиняни знали, що Царгородський патріярх не погодиться на цей проект; вся ціль була в

тім, щоб підготувати до розриву і віддлення через утворення окремого патріярхату (Ор. cit. Т. II, стор. 147).

Про утворення українського патріярхату в Польщі не говорить прямо проект, але це утворення є предметом, як вище сказано, грамот до православних і уніятів короля Володислава IV, який вбачав в утворенні патріярхату і спосіб примирення в державі релігійної боротьби між православними і уніятами і засіб відірвання православних підданих Польщі від симпатій до Москви і Царгороду.

Як же і в якій мірі брав участь в цій новоунійній акції 1636-38 років митрополит Петро Могила? Проф. Е. Шмурло пише: „**До нас не дійшов голос самого митрополита Могилы, і ми не знаємо безпосередньо від нього, в якій мірі брав він участь в проекті волинського воеводи (Сангушка) і в якій формі виявилась ця участь**” (Ор. cit., стор. 101). Домініканець Дамаскин посилався в Римі найголовніше на той факт, що Могила осудив твір Геласія Диплиці „Антопология”, в якому зневажалась католицька віра, і настояв на тім, що 3000 примірників цієї книги спалено було урочисто в Луцьку. Але Е. Шмурло слушно, з приводу цього, зазначає, що „тільки пристрасне око могло в митрополиті Могилі, який різко засудив книжку Диплиці, вбачити ревного паладина й борця за церковний примат папи: в еретичних творах і католик і самий ортодоксальний православний могли найти сторінки, однаково огидні й несумісні з їхнім релігійно-моральним почуттям; в чині Могилы Дамаскин знайшов те, що йому бажано було знайти” (Ibid, стор. 101).

Що в планах короля і латино-уніятської партії митрополит Петро Могила намічався як кандидат на патріярха, коли б на цьому пункті патріяршества дійшло до згоди між православними і уніятами, це приймають історики як майже безсумнівний факт. Та справа була не в патріярхаті і в патріярхові в розумінні, прийнятому в Східній Православній Церкві, де **патріярхати являються автокефальними церквами, а патріярхи головами цих автокефальних незалежних церков**. І коли Володислав IV в грамотах до православної і уніятської ієрархії закликавав до утворення українського патріярхату за прикладом Москви, то він або несвідомо помилявся, або свідомо обманював своїх підданих, отожднюючи поняття „патріярхат”, „патріярх” в розумінні Східньої Православної Церкви з іншим розумінням і вживанням цього титулу в лоні Західньо-Римської Церкви. Останнє роблять зрештою і сучасні нам українські католицькі автори, коли ідею утворення Київського патріярхату в XVII в. трактують як „протипагу Московському патріярхатові”, не пояснюючи, що Московський патріярхат був автокефальною Церквою в складі Вселенської Православної Церкви, а той Київський патріярхат XVII в., коли б він був утворився, підлягав би Римському престолу і папі, — іншими словами, відпав би від Православної Церкви.

Думається, що для противаги Москві Володислав IV міг і розпочати заходи, як зовсім неревний католик, і про утворення українського **православного** патріархату, але ж йому приходилось поважно рахуватися і з Римом та католицькою партією в державі і з уніятами, які, треба думати, не пішли б під зверхництво, хоч і українського незалежного, але православного патріярха, папи не підлеглого. Отже виходить, що патріяршеством заманювалось тільки православних, і коли б справа ставилась спочатку неясно, що могли б думати про незалежний патріярхат, як Московський, то треба було ініціаторам цього унійного плану підібрати такого кандидата на патріярха, який би тайно був схильний до унії і, ставши патріярхом, визнав би примат папи та потягнув би увесь патріярхат під владу Римського престолу. Цілком можливо, що за такого кандидата король і інші вважали Петра Могила на підставі колишньої участі його в унійних нарадах за часів унійної акції Мелетія Смотрицького, на підставі opinii про нього, як про людину, що терпимо відноситься до різниці віроісповідни-
Мав же, очевидно, підстави і ренегат Касіян Сакович, коли писав в „Перспективі“ про Петра Могила: „Якщо б Могила тільки схизму схотів залишити і в єдності з Римським костелом бути, то без всякого роздуму не тільки митрополичого, але й патріяршого сану був би достойний“ (Митр. Макарій. Т. XI, стор. 616).

Тільки ж помилялись ті, хто так уявляв собі особу митрополита Петра Могили, забуваючи до того ж, що між участю його, разом з митр. Іовом, в унійних переговорах з Мелетієм Смотрицьким і вступленням на митрополичу катедру був досвід соборів 1628 і 1629 рр. Митрополит Петро Могила не міг не бачити, що нові проекти мають в собі давніші наміри підпорядкування православних в Польщі Римському престолу, бо ж Рим ніколи не поступиться догматом про примат в Церкві папи, а підпорядкування Римському престолові таїть в собі вже й небезпеку дальшу для чистоти православного ісповідання віри. Отже митрополит, виконуючи волю короля, до якого завжди мав вдячні почуття вже за те, що Володислав IV не пішов слідами батька в переслідуванні православля, а навпаки, улегалізував стан Православної Церкви в Польщі, — розсилає братствам (Львівському Ставропігійному з дня 26 жовтня 1636 р.) грамоти, в яких закликає братчиків до релігійного примирення з уніятами і радить дуже уважно обмірковувати справу примирення для добра Церкви в часі перед наступним сеймом, а в той же час **наказує братствам, щоб подбали про те, аби послами на сейм були обрані люди найбільш відомі своєю ревністю до православної віри**, бо ж на цьому сеймі прийде, згідно з пропозицією короля, до нарад православних з уніятами відносно патріяршества (Е. Шмурло Op. cit., стор. 106; С. Голубев. Т. II, стор. 149). Ясно, що Петро Могила цілком розумів заміри уніятів і зовсім не приклав старань до помочі в цих замірах, не був спокушений патріяршим саном з Риму. Правда, — на сеймі 1637 р. зовсім не дійшло до питань про

ун йну згоду, бо цей сейм був з рваний, але король продовжував свої старання про примирення, на ґрунті тої ж ідеї українського патріархату в Польщі, і далі. Проте було дуже характерним, що Римська курія поставилась до ідеї утворення патріархату для уніятів в Польщі куди більш неприхильно, ніж було то за Сигизмунда III. Видно, що в Римі ця ідея збуджувала побоювання, як би переговори між православними і уніятами в справі утворення не привели до повернення уніятів в лоно Православної Церкви. Видно, що й посол Сангушка о. Дамаскин не дуже то переконав Конгрегацію Пропаганди у відданості митрополита Могили, як кандидата на патріярха, унійній ідеї. Більше того, до самого Володислава IV, після його грамоти до православного й унійтського митрополитів з закликом про примирення й утворення спільної патріярхії, Рим віднісся з недовір'ям і підозріннями.

Нехить Риму до патріярхату в Києві скріплювалась ще й другими мотивами, які перед Конгрегацією Пропаганди висунула інша Конгрегація — Сант-Офіціо. Остання вважала небезпечним порушувати питання Київського патріярхату в ті часи, бо цим легко можна відштовхнути від себе греків. Римська ж курія, з огляду на церковну смуту тоді в Царгороді, мала сильні надії скріпити там свій стан; очевидно, що вирвати Київську митрополію з-під юрисдикції Царгородського патріярха значило би болючо вдарити по цих надіях (Е. Шмурло. *Op. cit.*, стор. 106). Отже папському нунцію у Варшаві Філонарди дано було інструкції: 1. Не дозволяти спільного собору уніятів з православними, бо заборонено це канонічними правилами, а догмати віри не можуть бути предметом обговорення на народніх зібраннях, різниці ж між церквами — грецькою і римською — вже встановлено на Фльорентійському соборі; 2. Не на соборах умови переходу на унію можуть бути обговорювані представниками унії і дизунії; з боку уніятів належить держатися тих умов, які були при папі Клименті VIII (іншими словами: умов Берестейської унії).

Королю Володиславові IV була від папи відповідь теж в дусі інструкцій нунцію, а коли король почав в р. 1638 знов домагатися в Римі дозволу на спільний собор православних з уніятами, то достав ту ж відповідь: „*pop possumus*”. На новий лист короля послідовала з Риму лаконічна відповідь, що треба цілком держатися вказівок нунція і давати повну віру його словам (С. Голубев. Т. II, стор. 200). Римська курія „бажала наперед впевнитися, оскільки щиро дизуніти бажають унії, щирість розуміючи, як готовність раніш прийняти Фльорентійську формулу, іншими словами — ставлячи умову, яка, можна сказати, наперед виключала щирість” (Е. Шмурло. *Ibid*, стор. 106). План Володислава IV об'єднати православних і уніятів під владою одного патріярха, з наміченням кандидатури на патріяршу катедру митрополита Петра Могили, спричинився до **ширення всяких неспокійних на цю тему чуток у внутрішньому житті нашої Церкви**. У ширенні цих чуток немало завинив б. митрополит Ісайя Копинський, який не

міг забути своїх конфліктів з Петром Могилою і радий ув всяким вістям, що порочили б ім'я митрополита посеред його пастви. Фальшиві відомості, пущені Ісайєю Копинським, — а дістав він їх ніби від кн. Коширського, воеводи Волинського, — зводились до того, що „король з панами і ляхськими архиєпископами рішили, щоб в Польщі й Литві християнській вірі не бути і християнські церкви поламати і книги руські вивести, і що митрополит Петро Могила відпав від християнської віри, а від папи одержав благословення в патріярхи після присяги королеві, панам і архиєпископам, щоб йому християнську віру вченням своїм потоптати і всю руську віру вставити по наказам папи римського, і всю римську віру вставити, а церкви християнські по всіх польських і литовських містах замінити на костели ляхські, і книги всі руські вивести; в митрополити ж в Київ в Печерський монастир на місце Могили благословен Корсак, б. пинський. А бути в Київському Печерському монастирі ляхським ченцем бернардинам, а в Никольському Київському — ляхським вояцям, а в Михайлівському — домініканам”... (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 52-53)

Ці чутки пішли найперше скрізь по монастирях, особливо ж по тих, які залишались відданими своєму колишньому настоятелю й організаторові Ісайї Копинському, як монастирі на Полтавщині — Густинський Прилуцький, Мгарський Лубенський і Ладинський жіночий. Ченці почали в духовенстві і в народі ширити паніку про скору небезпеку нових переслідувань за віру в Польщі, і багато ченців почали шукати спасіння від переслідувань, втікаючи за границю, в Московську державу; саме з 1638 р. починається втеча в Москву цілими монастирями, як той же Густинський, про що будемо мати нагоду казати ще в іншому розділі.

6. Київський обласний собор 1640 року.

В той час, коли консерватори в церковному житті типу б. митрополита Ісайї Копинського і він сам ширили в православному українському громадянстві чутки про неправослав'є митрополита Петра Могили, ніби „благословенного вже від папи римського на патріярха”, — Петро Могила, з гуртком вчених ченців біля нього, підготовляв матеріяли для помісного собору Церкви, який мав широко й глибоко охопити тодішні потреби Української Православної Церкви. Як підготовка до собору 1640 року, так і самі потім соборні діяння, свідчать, що не було жодного наміру в проводі церковному будувати що-будь на унійних підставах. Підстави соборних діянь були суто православні, як і самий собор був викликаний ревністю митрополита до „охорони благочестя древніх предків наших”.

В грамоті з дня 24 червня 1640 р., запрошувальній на собор, митрополит Петро Могила писав: „Вся наша Церква Руська, не в догматах віри (вони зберігаються нерушимо), але в звичаях, які відносяться до молитви й побожного життя, дуже ушкоджена. Дивлячись на це стурбованим оком і з серцем скорботним,

ми завжди піклувались про те, як би все те могло бути направлене і доведене до звичаїв древніх предків наших, при котрих і благочестя возсіяло. Про це не раз і сам я і багатьох з духовних та світських мали з нами розмови та щиро бажали, щоб ми коли-небудь, по зносінах поміж собою, нарадились і знайшли найдогідніші способи до заховання благочестя і відновлення понівечених звичаїв, до освіти духовної та до всякого церковного правопорядку. Цього ж, по розумінню нашому, не через що інше можемо досягнути, як тільки через собор, на котрий прибувши, наші співслужителі архиєреї і другі чесні духовні отці, освічені достатньо в догматах віри і випробовані в благочесному житті, пильно, з прикликанням св. Духа, нарадились би і приклали труд і старання про те, щоб вся Церква наша у всьому вище сказаному могла бути достойно направлена і доведена до давньої краси" („Памятники Киевской комиссии для разбора древних актов". Т. I, ч. 1, стор. 149-157).

В грамотах, надісланих братствам, митрополит запрошував на собор „як духовних, що мають старшинство і до нарад здібні, так і їх милостей світських братій, що ревнують про благочестя і обізнані з канонами церковними". При цьому митрополит писав братствам, що коли б виявилось, що якому з братств потрібно на соборі, то про це мали б в'яснити в інструкціях уповноваженим своїм делегатам для постанови й рішення соборного (Ibidem). Зі змісту грамот, якими запрошувалось прибути на собор, бачимо причини, задля яких був скликаний собор, і цілі його скликання, але найголовніше, що бачимо і що треба тут підкреслити, — це глибоку свідомість ідеї „соборування", як засади православного устрою Церкви, при чому в „соборуванні" над потребами Церкви приймають участь, бо й запрошуються прийняти участь, всі члени Тіла Христового — Церкви: архиєреї, духовенство і світські. Що митрополит вказує в грамотах кваліфікації, якими повинні б відрізнитися делеговані на собор його учасники, то це говорить тільки про те, як високо розумілась ідея собору в житті Церкви: церковний собор не був світським парляментом з боротьбою партій і інтересів, не був і атракцією для розваги церковної громади. Ісповідання Петром Могилою засади соборности у вище наведених словах запрошувальних на собор грамот ніколи не треба забувати, коли чуємо і читаємо про те, що Петро Могила прямував ніби до самодержавної влади в Українсько-Білоруській Церкві, в зв'язку з чим йому ніби так припадав до душі і проєкт патріяршества в тій Церкві, на яке намічалась його кандидатура.

Собор призначений був на день храмового свята митрополічної катедри св. Софії — Премудрости Божої, день Різдва Пресвятої Богородиці, 8 вересня (ст. ст.) 1640 р. в Києві і відбувався в цій же катедрі. В склад собору увійшли митрополит, єпископи, представники чорного й білого духовенства, представники мирян, переважно від братств. Заслуговує уваги, що на собор 1640

року, крім самого митрополита, не прибув ні один з правлячих наших єпископів, хоч всі прислали своїх представників-заступників: Луцький єпископ Афанасій Пузина прислав заступником б. Луцького єпископа Ісаака Борисковича; Львівський єпископ Єремія Тиссаровський прислав б. єпископа Пінського Авраама; Перемиського єпископа (єп. Сильвестр Гулевич був нечинний) заступав о. Панкратій Гридич; Мстиславський єпископ Сильвестр Козів прислав заступником о. Софронія Чижевського. З архимандритів на соборі найвидатнішим був архимандрит Слуцький Самуїл Шицик, з ігуменів Ісайя Трофимович Козловський, ігумен Київсько-Никольський.

8 вересня (в день Різдва Богородиці) 1640 р. в Київській св. Софії митрополитом Петром Могилою відправлена була надзвичайно урочиста Служба Божа. Того ж дня був відкритий собор, учасники якого розмістились „по списку” на поставлених в церкві для відбуття собору кріслах. Відкрив собор довшою промовою митрополит. Він говорив про підготовчу працю, довершену для скликання собору. Владики Ісаак і Авраам в своїх промовах дякували митрополитові за його архиєпископське піклування про усунення недостатків в церковному житті і про піднесення стану Церкви на належну висоту. Предсідником собору, за звичаєм в нашій Церкві, був первоієрарх її, митрополит Петро Могила, а примікірієм, або маршалком, обрано було Слуцького архимандрита Самуїла Шицика.

Другого дня, 9 вересня, після ранньої Служби Божої, соборні засідання розпочато промовою о. ігумена Ісайї Трофимовича-Козловського, зміст якої можна передати в наступних словах: „Освященний, вибраний і богоносний соборе! В нашій Руській Церкві є словянські книги, які для небагатьох з наших священників є зрозумілі. Зауваживши це, супротивники наші й еретики видрукували **польською мовою**, для зрозуміння не тяжкою, книги, облудливо видаючи їх за православні церковні. В книгах цих знаходиться багато еретичних поглядів. Хто ж ці книги мав та їх читав, той і сам по них став вірувати і інших тому ж почав навчати. З тої причини немало християн відпало від нашої віри, представши до різних ересів, і утискають Церкву, переслідують і завдають жалю. Його милість о. Митрополит хоче це заспокоїти і відновити правдиве православ'є; в цій цілі він написав, на підставі докладного вивчення Св. Письма, катехизис, пункти якого представляє на ваш, преосвященний соборе, розгляд”.

В цій промові о. ігумена Ісайї Трофимовича Козловського подано, як бачимо, головний предмет занять собору: заслухання й обговорення катехизиса, відомого під назвою „**Православне ісповідання віри**” митроп. Петра Могили. Але промовець о. ігумен Козловський, по своїй скромності, приписав авторство катехизиса митрополитові, замовчавши, що головним автором „Православного ісповідання”, як признано тепер історичною наукою, був сам промовець, за яку богословську працю о. Ісайя Трофимович Коз-

ловський, на внесення митрополита Петра Могили в засіданні собору 15 вересня, був удостоєний собором вченого ступеня „доктора богословія”.

Читання й обговорення на соборі „Православного ісповідання віри” переходило на соборних засіданнях від 9 до 15 вересня включно; всього ж часу собор 1640 р. продовжувався від 8 по 18 вересня. Отже головною ціллю скликання собору було дати **Українсько-Білоруській Церкві загально признаний, помісним церковним собором затверджений, православний катехизис**. Відсутність книги, апробованої церковною владою вищою, якою в православ'ї є собор, книги, що в ній давалось би рішення, з православної точки погляду, засадничих питань віри і благочестя, була дуже небезпечною для Церкви. З огляду на полеміку з латино-уніятами, з огляду на пропаганду сектантів різних течій, православним в Україні й Білорусі конче потрібно було мати свій систематичний виклад віри, на якому базувався б християнський православний світогляд. Коли о. ігумен Козловський в своїй промові казав про книги, облудно видавані за православні, то розумів, видно, катехизис, випущений під іменем патріарха Кирила Лукариса, а пройнятий цілком протестантським кальвінським духом, кілька видань якого з р. 1629 зроблено було ворогами Православної Церкви, щоб закидати протестантизм православним. Про помноження серед членів Українсько-Білоруської Церкви випадків відступництва не тільки в унію й латинство, але і в протестантські секти, писав сам митрополит Петро Могила, що одні з його сучасників „так себе поперекручували, що трудно буває пізнати, чи дійсно вони православні, чи тільки по імені, другі ж, не тільки світські, але й духовні, зовсім відставши від православ'я, (о, зжалься над нами, Боже!) пристали до різних богомерзких сект” (Митр. Макарій. Т. XI, стор. 578). Митрополит Петро Могила й подбав про „Православне ісповідання віри”, доручивши укласти його, при безпосередній і своїй участі, найсильнішому посеред вчених богословів Могилянського гуртка о. Ісая Трофимовичу Козловському.

В часі розглянення на соборі „Православного ісповідання віри”, були розглянуті також інструкції, дані братствами своїм послам, уповноваженим на собор, а також приступлено було до обміркування цілого ряду питань з сучасного церковного життя, питань характеру літургичного, канонічного, церковно-адміністративного. Засідання звичайно відбувались двічі, до обіду й після обіду, крім неділі 13 вересня, коли засідання не було.

Непоправності й різноманітність в богослужбових чинах і порядках, які мали місце в житті нашої Церкви в першій чверті XVII в., почали направлятися вже на Київському великопосному соборі 1629 р., на якому було розглянено і благословлено „Служебник” Петра Могили. Але „Служебник” обіймає основні чини так зв. громадського богослуження; впорядкування ж вимагала також величезна область чинів т. зв. „частного” богослуження,

яке являється змістом богослужбової книги „Евхологіона”, по-нашому — „Требника”. Нема підстав твердити, що „Евхологіон”, або „Требник” Петра Могили, виданий в грудні 1646 р., був розглянений і апробований на соборі 1640 р. Праця, яку члени собору повинні були присвятити головній цілі собору — затвердженню „Православного ісповідання”, виключала належний розгляд „Евхологіона” (1529 сторінок друку), хоч би він був і готовий, в часі продовження собору від 8 до 18 вересня. Не каже про апробату на соборі 1640 р. „Требника” і відступник Касіян Сакович, з книжки якого „Sobor Kijowski Schyzmaticcki”, виданої в Кракові, беруть, головним чином, відомості про собор 1640 р., бо ж актів його не заховалось. Що ж торкається того, як міг Сакович описати засідання собору, на яким сам він не був, то проф. Голубев каже про це: „На підставовий текст „Soboru Kijowskiego Schyzmaticckiego” треба дивитись, як на короткі записки, ведені одною з осіб, присутніх на соборі; ці записки тією чи іншою дорогою попали до рук Саковича, який їх переклав з руської мови на польську, супроводив своїми намішуваннями примітками і в такому виді випустив у світ” (Архів Юго-Запади. Росія... Т. IX, ч. I. Встп. ст., стор. 66).

Однак, немало з того, що увійшло в надрукований через 6 років Могилянський „Требник”, було предметом обговорення й постанов богослужбово-обрядового характеру, прийнятих на соборі 1640 р. Про це свідчить передмова до Требника Петра Могили, а також і в тексті Требника знаходяться дані, що говорять про недостатки і непоправності в богослужбовій практиці, які були предметом занять собору. З цих соборних постанов літургічного характеру наведемо декілька. При звершенні таїнства шлюбу наказується священику ніколи не опускати питань до шлюбної пари, чи добровільно вони вступають в шлюб, бо ж, як видно з передмови до Требника Петра Могили, висловлення молодими добровільної згоди на їх шлюбний зв'язок вважалось тоді формою таїнства шлюбу, тобто звершувальним моментом таїнства. Відносно причастя хворих, які знаходяться в стані невідомості, в Стратинському требнику 1606 р. було вказано, щоб причащати їх Агіязмою, тобто св. Богоявленською водою; собор 1640 р. в засіданні 11 вересня осудив цей звичай, що в передмові до Требника Петра Могили відбилось в словах, що „причастя Агіязмою єсть справжня непотребниця і старий забобон”. Про сповідь і причастя людей, засуджених світською владою на кару смерті, постановлено уділяти їм тих таїнств, але пильно просити уряд, щоб того ж самого дня, як запричащено, їх не карали на горло. Заборонено було собором брати при таїнстві хрещення на кума чи куму неправославних осіб. В Требнику Петра Могили уміщено, як „канон 26 собору Київського, бившого року 1640”, „о погребной процесії і о літії коло церкви”, а саме, щоб священик в похоронній процесії йшов перед тілом небіжчика, а не позаду його, та щоб при процесії навколо церкви ходили від заходу на схід, про-

ти сонця, а не по сонцю. Другий в Тре нику знаходиться канон 66 того ж собору, про похорон священницький і про обов'язок творити поминання й відправляти заупокійні служби по спочилому собратові: протопоп повинен оповістити всіх священників протопопії про смерть собрата; похорон по чину відправляє сам протопоп в співслуженні з другими священниками і тут же розподілює між священниками протопопії Служби Божі по покійному так, щоб „досконало Сорокоуст вийшов”, і то „дармо маєть бути”, без „вшелякої нагороди від позоставих по умерлому”

Турботами про виправлення богослужбового порядку та про одностайність чинів треба пояснювати постанову собору 1640 р., згідно з якою протопопи (розумілось, видно, митрополитчої єпархії) повинні були відбутися чергу служення впродовж тижня в катедрі св. Київської Софії. Відбуваючи й спостерігаючи тут богослужбову практику, протопопи могли з більшим успіхом і в своїх протопопіях слідкувати за її провадженням та додержанням парафіяльними священниками.

З постанов, що відносяться до церковного управління, належить зостановитись на реформі, переведеній собором 1640 р. в ділянці єпархіяльного церковного суду. Крім архиерейського суду, який мав більше моральний характер архиєпископського наставлення, науки, докору, епітимії, існував в добу цього собору, як і раніше, колегіальний церковний суд, органом якого були єпархіяльні клироси. Клироси чи капітули (пізніша назва під впливом латинським) при єпархіяльних архиєреях мали й церковно-адміністративні функції; отже в одній установі сполучені були і адміністративна і судова влади, що не могло не впливати негативно на судові рішення з погляду їх об'єктивності і незалежності. Реформа єпархіяльного управління на соборі 1640 р. в тім заключалась, що **собор постановою в засіданні 11 вересня відділив суд від адміністрації**, встановивши судову колегію в складі чотирьох членів, які вибираються з єпархіяльного духовенства. Ці єпархіяльні суди мали переводити формальний суд над членами клира з доручення єпархіяльної влади, як рівно ж розбірали судові справи поміж духовенством. Ми не маємо відомостей щодо організації і докладних функцій цього суду, але цінна сама вже ідея відокремлення суду від адміністрації в житті нашої Церкви XVII в., коли духовні консисторії Російської Церкви, в складі якої перебувала з кінця XVII в. й Українська Православна Церква, не знали цієї ідеї, совміщаючи в собі і адміністрування і суд, — осплавлений „консисторський суд”, до самої революції 1917 р.

На соборі 1640 р. заслухано було **статут Київського Богоявленського Братства**, який давно вже був вироблений і чинний, але не мав ще затвердження його обласним собором. При цій нагоді затвердження собором статуту Київського Братства, митрополит Петро Могила порушив на соборі й питання про загально-церковну допомогу Київській Братській Школі, пригадав багату предсмертну жертву на цю школу гетьмана Сагайдачного і других

жертводавців та всю працю, якою ця школа була збудована на користь Церкви і всього народу „грецької віри”. Собор уважно віднісся до питання матеріального забезпечення Київської Братської Колегії, а щоб виявити свою вдячність і признання заслуг провodu школи, собор постановив нагородити палицею о. ректора Колегії Ігнатія Оксеновича Старушича.

Собор виніс також постанову, якою підтверджувались **автономні права ставропігіяльних братств і ставропігіяльних монастирів при них.**

Засідання соборні 17 і 18 вересня були присвячені виключно майже **постановам про монастирі і чернече життя.** Очевидно, що ці постанови відповідали важливим сучасним потребам в житті українських монастирів половини XVII в. Про відкриття нових монастирів собор постановив, що не можна відкривати монастиря без благословення єпископа, як і без привілея, себто королівської грамоти на право володіння землею, на якій засновано монастир. Малі монастирки, які мають менше 6 послушників, знаходиться повинні під владою більшого монастиря, а настоятель цього монастирка зветься не ігуменом, а „старцем”. Собор признав більш бажаним **спільножитні монастирі**, а життя монастирське повинно засадничо порядкуватися уставом св. Василя Великого. Собор постановив, щоб кожний послушник, що готується до постригу в ченці, проходив подвиг послушання в Києво-Никольському монастирі; цей монастир, таким чином, ставав ніби підготовчою школою до чернецтва. Ченці і черниці не повинні проживати по селах і приватно в містах, а тільки в монастирях. Собор забороняє ченцям одягатися в розкішні одежі; навіть шовкового пояса ченці не сміють носити; очевидно, що заборона ця викликана була наслідуванням наших ченців католицьким монахам, що любили зодягнутися пишно і зо смаком. У випадку смерті ченця, брати-ченці в кожному монастирі повинні, по постанові собору, під страхом прокляття, відправити за спокій душі померлого три Служби Божих. Вінчати, хрестити й кумитися не дозволив ченцям собор 1640 року.

Найважливішим з діянь Київського собору 1640 р. було, без сумніву, розглянення і апробата ним „Православного Ісповідання Віри”, яким діянням собор цей задовольнити мав пекучу потребу Українсько-Білоруської Православної Церкви, з огляду на наступ на неї з боку Заходу. Проте апробата названого „Ісповідання” Київським собором не могла бути остаточною. В церковній правосвідомості наших предків, приналежних до Вселенської Православної Церкви, була ясна засада, що **компетенція їх місцевого собору обмежуються питаннями, які відносяться до внутрішнього життя їхньої церковної області.** „Православне Ісповідання Віри”, в якому викладалась загально-церковна догматична наука Православної Церкви, було вище компетенції окремої Церкви і потребувало розгляду і дальшої апробати інших помісних православних церков в складі Вселенської Православної Церкви. То-

му Київський собор 1640 р. постановив вислати посольство до Царгородського патріарха Парфенія, якому ці послі й представили на розгляд прийняте на соборі „Православне Ісповідання”. Патріарх Парфеній передав цю книгу на розгляд великого помісного собору в Яссах (Румунія), що зібрався р. 1642; був він скликаний з ініціативи волоцького господаря Василя Лупула для розгляду найперше кальвінського катехизиса, авторство якого приписувано було патріархові Кирилу Лукарису. Від Української Церкви були на цьому соборі вчені богослови ченці: о. Ісая Трофимович Козловський, о. Йосиф Кононович, о. Ігнатій Оксенович Старушич. На Ясському соборі було розглянено й Київське „Православне Ісповідання” та виправлено його за вказівками переважно патріаршого екзарха, вченого грека ієромонаха Мелетія Сирига.

Виправлений катехизис надіслано було всім східним патріархам. Кожний з патріархів розглянув його на соборі своїх єпископів і духовенства, у висліді чого **було признано Київський катехизис Православним Ісповіданням всієї Православної Церкви**. В Царгородському патріархаті це сталося 11 травня 1643 р. в день пам'яті свв. Кирила і Мефодія. Повністю надруковано було „Православне Ісповідання” митрополита Петра Могили перший раз, в грецькій мові, тільки р. 1662 в Амстердамі. До того часу, за життя Петра Могили, воно надруковано було в скороченій редакції року 1645 в мові польській, а того ж р. 1645 в тодішній літературній українській мові під заголовком: „Собраніє короткої науки о артикулах Віри Православно-кафолічеської християнської. Ведлуг визнання і науки Церкве св. Восточної Соборної Апостольської, для цвічення науки, всім в школах ся цвічащим християнським православним дітям. За розказанням і благословенством старших. Первей язиком польським, а тепер діялектом руським з друку виданое. В св. Лаврі Печеро-Кієвської. Року 1645” (С. Голубев. Ор. cit. Т. II. Прилож., стор. 358-469). Цей скорочений катехизис Петра Могили, в перекладі на мову церк.-словянську, року 1649 видано було в Москві. Там же, після амстердамського видання „Православного Ісповідання” повністю, з цього видання в грецькій мові зроблено було р. 1685 словянський переклад, з наказу патріарха Іоакима. Приняте, після поправлення на соборі в Яссах, всіма православними церквами, як ісповідання правильне і чисте, „Православне Ісповідання Кафолічеської і Апостольської Церкви Східньої” митрополита Петра Могили залишається досі символічною книгою Православної Церкви.

7. Акція в справі утворення „універсальної унії” в 40-х роках XVII віку. Православна правовірність митрополита Петра Могили.

„Православне Ісповідання” Петра Могили вважають „тріумфом українського православ'я”, коли дійсно ціла Східня Православна Церква визнала цей катехизис своєю символічною книгою. Але в той самий час, коли ця книга, тріумф Української Православної Церкви, прийнята собором 1640 р., розглядалась далі схід-

н ми патріярхами і в скороченому виді видавалась самим митрополитом Могилою, відновлена була в 40-х рр. XVII в. акція в справі примирення православних з уніятами і утворення т. зв. „універсальної унії” тих і других під Римським престолом. Очевидно, що не митрополит Петро Могила, дбаючи в цей час про видання системи православної віронауки для цілого Сходу, був ініціатором відновлення унійної акції, шукаючи, — значило б — ласки у Риму. Відновлення цієї акції вийшло від уніятів; властиво піднявся її Мефодій Терлецький, уніятський єпископ Холмський, відомий з своїх насильств і знущань над православними українцями (М. Грушевський. Т. VIII, ч. 1. Стор. 199).

Р. 1643 єп. Мефодій Терлецький представив Римській курії листу з 24 осіб, до яких рекомендував він звернутися з папським брєве в справі підтримання і дальшого ширення унії. В цій листі знайшлися й три „схизматики”: митрополит Петро Могила, воевода Адам Кисіль і кн. Григорій Четвертно-Четвертинський, луцький підскарбій. Папські послання вислано було 23 особам; не вислано було тільки названому останньому кн. Четвертинському. Чому курія не вважала потрібним звернутися до Петра Могили в р. 1636 через присланого воеводою Сангушком домініканця Дамаскина, а звертається тепер, на це питання „ми не маємо, — каже проф. Е. Шмурло, — прямих даних для позитивної відповіді; залишається місце тільки для хитких і сумнівних догадок” (Ор. cit., стор. 107). В листі папи Урбана VIII до Петра Могили закликає папа митрополита подбати про власне спасіння й про спасіння тих всіх, що йдуть його слідами... Докладного листа про це, говориться, надішле йому священна колегія кардиналів. В листі до митроп. Петра Могили кардиналів (надрук, у проф. С. Голубева. Ор. cit., т. II. Прилож., стор. 285-288) автори посилаються на прихильну опінію про митрополита і Кисіля, дану єп. Терлецьким. В мотивації про необхідність з’єднання з Апостольським престолом, крім звичайних мотивів про вічне спасіння, яке можливе тільки в церкві Намісника ап. Петра, говориться й про визволення Української Православної Церкви з ярма царгородських патріярхів, які не вчать народ, а тільки обтяжують його поборами, самі поставляються протиканонічно і других так само висвячують, бо ж там скрізь панує симонія. До листа колегії кардиналів долучено було книгу Генадія, колись патріярха, написану на захист Флорентійської унії; коли б після ознайомлення з цією книгою були які сумніви, то кардинали просили митрополита прислати до Риму двох найвидатніших вчених ченців, які будуть прихильно вислухані і одержать всі потрібні вияснення.

В оцінці проф. С. Голубева, погляд Риму на православ’є в цьому посланні кардиналів надхнений був фанатизмом: православ’є це віра, що веде до духовної загибелі, унія ж це засіб вихопити душі схизматиків з пащі вовків пекельних. „Поставлене папською курією на такий ґрунт, питання про унію не могло

мати жодного успіху, і листи папи та його конгрегації залишені були Могилою без відповіді" (Т. II, стор. 207).

Відносини в цей же час між Римом і королем Володиславом IV були напружені, бо Володислав IV, ображений тим, що нунцій Філонарди в своїх донесеннях Ватикану представляв короля як „приятеля еретиків і схизматиків”, затребував відкликання нунція Філонарди. Урбан VIII нунція цього відкликав, але нового не прислав. Володислав IV поширює свої задуми і проектує далі скликання спільного собору католиків з протестантами, що викликає в Римі велику тривогу. Та коли помер папа Урбан VIII, і на папському престолі засів новий папа Іннокентій X, прихильний до Польщі й короля Володислава IV (15 вересня 1644 р.), до Варшави прислано було нового нунція, адриянопольського арцибіскупя Яна де-Тореза. Тоді від Володислава IV був делегований до Риму о. Валеріян Маньо, який в справах унійних мав інструкції від короля, а рівнож привіз ніби на письмі проекти і пропозиції митрополита Петра Могили і Адама Кисіля.

Проф. Е. Шмурло, який, на підставі своїх студій у Ватиканських архівах, перший подав відомості про цей проект чи записку Петра Могили в цитованій нами вище праці „Римская Курия на Русском Православном востоке в 1609-1654 г.” пише: „Дуже досадно, що записка Київського митрополита не дійшла до нас в оригіналі. Переказ Інголі (секретаря Конгрегації пропаганди) місяцями недосить ясний, передає її зміст, видно, не у всіх подробицях; сама передача тексту не гарантує нас від суб'єктивного забарвлення, хоч би й не наміреного; а між тим в працях подібного роду, де, розуміється, кожне слово наперед пильно важилось, цінні навіть відтінки думки, звороти мови, ті чи інші означення, окремі вирази. Все це не дає нам можливості скласти точне й закінчене уявлення про те, в якій мірі „латинствував” Петро Могила і де властиво була межа його компромісовості” (Op. cit., стор. 114. Підкресл. наші).

Ця „записка” Петра Могили, що зосталась невідомою проф. С. Голубеву, можливо, і була відповіддю Могили на лист до нього папи Урбана VIII і його колегії кардиналів, написаною більше, ніж через рік. Проф. Е. Шмурло не сумнівається в самому факті надіслання такої записки через о. Маньо, хоч свідчать про цей факт тільки сам о. Валеріян Маньо і секретар Конгрегації пропаганди Фр. Інголі, який є автором переказу змісту „записки”, оригінал якої не зберігся. Але, не сумніваючись в тім, що митрополит на письмі свій проект прислав, Е. Шмурло супроводить, як бачимо, такими попередженнями передачу цього проекту секретарем Пропаганди Інголі, що майже цілком ослаблюють, — і цілком, як побачимо, слушно, — історичну вартість цієї передачі чи переказу для характеристики відношення до унійного питання митрополита Петра Могили.

„Записка” Петра Могили написана була, за словами Е. Шмурло, в мові польській і перекладена була, мабуть, на мову латин-

ську або італійську тим же о. Валеріаном; зо слів же о. Валеріяна видно, що була ця „записка” вислідом розмов Петра Могили з великим канцлером коронним Осолінським та укладена була цілком дискретно. В переказі Інголі „записка” торкалась по змісту трьох головних питань. **Перше питання** присвячене було віроісповідним різницям поміж Східньою і Західньою Церквами. Різниці ці не є суттєвими, а більш словесними, в таких віруваннях, як про ісходження Св. Духа, про чистилище, в признаванні опрісноків чи оплаток, в почитанні святих і інш.; в 8 члені Символу Віри вся різниця тільки в прийменнику — **А** філію чи **ПЕР** філію (від Сина чи **через** Сина; в православному Символі Віри в дійсності нема ні того, ні другого. — І. В.). Згода щодо цих розходжень у віровизнанні цілком можлива. Головний же пункт розходження це питання про примат папи. Церква Східня будується на роздільності патріархатів при соборності їх, і цю засаду необхідно зберегти, навіть признавши примат папи. Підставою Західньої Церкви є ідея єдності Церкви, єдності верховного пастиря і пасти; Церква бачить в ап. Петрі голову апостолів. „Дві церкви виходять з двох цілком протилежних засад, змінити ці засади значило б підсікти в корні фундаменти, позбавити всякої життєздатности самі церкви” (Підкресл. наше). Раптом продовження ніби думок Петра Могили є таке: „Засади цієї (єдності верховної влади в Церкві і першинства ап. Петра) не відкидають, одначе, і православні, вказівки на що знайдуться в їх молитовних літоспівах; в такому ж дусі висловлювались і отці Церкви” (Е. Шмурло, стор. 113).

Друге питання торкається умов з'єднання церков. Петро Могила вважає неможливим домагатися унії з Римом тепер всього православного світу. Про Московську Церкву він не каже ні слова. Про греків каже, що вони тепер позбавлені політичної незалежності. Така унія може бути тільки з „Польською Руссю”. Церковна єдність для неї необхідна; вона гине від розколу, що виник в її середовищі (як і з чієї вини? — І. В.) і утворив дві ворожі партії — унітів і дизунітів. Щоб погодити одних з другими, необхідно:

а) утворити з'єднання, а не злиття, не перетворення православних в латинян; руські зберігають обряди, маючи спільного духовного голову і керівника — Римського первосвященника, „згідно з Символом Віри, що наставляє нас про єдину католицьку апостольську церкву, очолювану папою, наступником ап. Петра” (стор. 113. Такого символа віри не мала Православна Церква. — І. В.).

б) Потрібно допустити обрання митрополита собором руських єпископів, за старими звичаями, не звертаючись до Риму з проською про затвердження митрополита в його сані, як не потрібував затвердження і апостол Матфій, якого поставили решта апостолів, що пробували в той час поза Римом (стор. 113). Вибір апостола Матфія*) був до Зшестя Св. Духа на апостолів, і

*) Діян. I, 15 — 26.

в Римі жодного християнства ще тоді не було. Невже й цього не знав митрополит Могила? — І. В.).

в) Треба постановити, що митрополит складає присягу в тім, що буде захищати догмати (?) і правила християнської віри, зокрема ж заявляє про своє признание папи і його примату; таке ісповідання надсилає до Риму в мовах латинській, грецькій і руській, сам же не їде туди просити висвячення.

г) У випадку наступлення унії з Римом Царгородського патріархату, „Польська Русь” повертається під його владу.

Третє питання відноситься до засобів, запропонованих Могилою, для успішного переведення унійної акції. Засоби ці наступні:

а) На прийдучих сеймиках підіймати питання про шкідливість розладу між уніятами і православними та дбати про обрання земськими послами на сейм людей з авторитетом і прихильних до унії (тобто цілком протилежне тому, що писав про вибори до сейму людей ревних-православних Петро Могила братствам в р. 1636).

б) Скликати з'їзд уніятів і дизунітів, щоб домовитись в спірних віроісповідних пунктах, „жодного не роблячи натяку на будуче єднання з Римським престолом”.

в) Випросити у короля дозволу на такий з'їзд і заборони під загрозою позбавлення горожанських прав, викликати бешкети на з'їзді та порушувати порядок засідань.

г) Предсідників на з'їзді має бути двох, — католик і дизуніт, люди розсудливі і з належним авторитетом.

д) Постанови цього з'їзду мають бути представлені на затвердження загального сейму (Е. Шмурло, стор. 113-114. Невже й постанови цілком віроісповідного характеру Петро Могила віддавав на затвердження сейму? — І. В.).

Слід зауважити, що в переказі Інголі проєкту Петра Могили нема жодного слова про утворення в Польщі українського патріархату. Очевидно, — каже Е. Шмурло, — що Могила рахувався з категоричним „ні” Римської курії, висловленим в 1638 році (стор. 115).

Дивне вражіння робить ця „Записка” Петра Могили, привезена ніби від нього до Римської курії і захована тільки в переказі оцьому секретаря Пропаганди Інголі. Вона вражає своєю поверховністю й суперечністю в думках в частині, так мовити, догматично-історичній і своїм примітивізмом в практичній частині щодо способів переведення унійної акції. Митрополит Петро Могила, людина високо освічена й життєво досвідчена, напевно не міг так нелогічно мислити, як представлено у Інголі (зокрема щодо примату папського в Церкві) і так наївно думати про переведення унії через сеймики (шляхетські), з'їзд і сейм, після всієї піввікової боротьби з унією і напередодні найбільшого козацького повстання Богдана Хмельницького.

Проф. Е. Шмурло, як не богослов, міг сказати, що „стіна догматичних утруднень була, принаймні на папері, в писаннях Могили зруйнована, і засаднича перешкода до з'єднання злама-на” (стор. 115), але ж куди глибші думки він висловлює далі, коли каже, що „утруднення були не в одніх догматах; розкол Церк-ви живився не одним тільки розходженням в розумінні релігій-ної правди; розруху, хитання в думках виростив і скріпив також увесь уклад церковного життя в тім виді, як він зложився на За-ході і на Сході; обидві Церкви виробили кожна своє власне об-личчя, і Могила ані на хвилину не допускав можливості для Укра-їнської Церкви поступитися своїм. Єднання —так, злиття —ні. Признання примата не означає ще підчинення, **взагалі недопусти-мого при засаді соборності**. Першенство ще не панування”... (стор. 115). До цього цілком правильного розумування з погляду історичного на особливості церковно-релігійного життя Сходу і Заходу належить єдине додати, що саме і **утруднення догматич-ного характеру не було зруйноване чи зломане** “в писаннях Мо-гили”, по переказу Інголі, **бо ж до догмату про Церкву відно-ситься католицька наука про главенство, примат папи в Церкві, а православна наука про соборний устрій Церкви, яким виклю-чається видимий голова — монарх в Церкві**.

Що торкається „записки” Адама Кисіля, теж привезеної до Риму о. Валеріяном Маньо, то Е. Шмурло каже, що „авторство чернігівського каштеляна поки що лише одна наша догадка”, і це теж не первісна редакція, а — в тім виді, як вона дійшла до нас, своєрідний переказ, подібно до „записки” Петра Могили; в суті речі вона схожа з „запискою” Петра Могили (стор. 116).

15-16 березня 1645 р. відбулись засідання Конгрегації Пропа-ганди Віри, предметом яких було питання про прийняття в унію „дизунітів”, які знаходяться під владою Польщі. З постанов Про-паганди на цих засіданнях видно, що матеріяли, привезені о. Ва-леріяном Маньо, нічого нового не внесли в погляди Конгрегації на ведення унійної акції в Польщі; матеріяли признані були не-достатніми; новому нунцію у Варшаві де-Торезу доручено було подбати далі про зібрання належних матеріялів, зосібна ж озна-йомитися з поглядами на унію митрополита Петра Могили і епи-скопа Луцького Афансія Пузини. Конгрегація Пропаганди зали-шилась на старих позиціях, постановивши, що „дизунітів” на-лежить приймати в унію тільки на умовах, вироблених Флорентій-ським собором, що митрополит уніятський може бути обіраний місцевими єпископами й може поставляти єпископів, але при умо-ві, що сам він складає папі „обедієнцію” (підчинення) і випро-шує у папи затвердження обрання його на митрополитство; про український патріярхат жодної мови в постановах Конгрегації Про-паганди 15-16. III. 1645 р. не було (Е. Шмурло, стор. 118. С. Го-лубев. *Op. cit.* Т. II, стор. 212-213).

На цьому властиво й скінчилися спроби примирення право-славних з уніятами, чи спроби т. зв. універсальної унії в Польщі

за часів короля Володислава IV, в яких сам король відіграв велику роль. „Задуми короля, — каже С. Голубев, — і при новому папі, який більш прихильно до них поставився, ні до чого не привели” (Т. II, стор. 215). **Рим кликав в Каносу в той час, коли в ньому хотіли бачити старшого брата**, — висновок дослідника спроб „універсальної унії” проф. Е. Шмурло (стор. 120). Скоро помер і митрополит Петро Могила.

Конгрегація Пропаганди, вірна старим методам запровадження унії обманом чи насильством, хотіла скористати з смерти митрополита Могили, щоб посадити на митрополичу православну катедру в Києві кандидата, схильного до унії. В тій цілі дано було інструкції нунцію де-Торезу, щоб впливав на Володислава IV, аби король відтягував вибори і затвердження нового митрополита. Думка була не мудра: наступником Петра Могили вибрати тайного уніята, який проголосив би потім з’єднання своєї пастви з Римським престолом, до Риму послав би „належне” ісповідання віри і делегацію, закрив би православні церкви і монастирі та віддав їх уніятам, одним словом повторити „вікопам’ятне” діло Кирила Терлецького і Іпатія Потія. А „час довершить решту”. . . Король відтягував справу до травневого сейму 1647 р. Але далі тягнути цю гру було вже неможливо, і нунцій з жалем сповістив Курію, що король дав привілей вибраному на митрополита єпископу Мстиславському Сильвестру Косову (Е. Шмурло, стор. 122). Нема сенсу гадати, в які форми вилилась би в дальнішому справа універсальної унії: вона була перервана повстанням козаків на Україні. „Приголомшуючі успіхи Богдана Хмельницького змусили Пропаганду надовго відкласти всяку думку про торжество унії та про її успіхи; доводилось спасати від цілковитого знищення хоч би те, що вже було досягнуте” (Ibid, стор. 124). А коли, після смерті Богдана Хмельницького, ослабла, з різних причин, сила козацька в боротьбі за права українського народу, то польська влада, як про це оповіли ми вже в розд. XI, не займалась проектами про примирення православних з уніятами, а стала на шлях Сигизмунда III, шлях фанатизму й нетолеранції до тих православних, що залишились в межах польської держави . . .

„В святій Вірі, в котрій народився, виховався і з волі й ласки Божої достоїнство Митрополитанське недостойний на собі маю, в ній же хочу, вік свій закінчивши, стати перед Маєстат Господа мого”, — перша це точка останнього Заповіту митрополита Петра Могили з дня 22 грудня 1646 року. **Великий митрополит стверджує в ній свою відданість до смерти Православній вірі і Церкві, в якій і народився.** Який історик насмілювався б заперечити це ісповідання митрополита в передсмертному його Заповіті? Тільки несумлінна тенденція в певних цілях може подиктувати історикові не рахуватися з свідомством ієрарха перед маєстатом смерти.

В особі Петра Могили Українська Православна Церква мала правдивого, з точки погляду православної конфесії, митрополита, з ім’ям якого залишилось в історії й „Православне Ісповідан-

на Кафолічної Східної Церкви". З цього погляду навіть у М. Грушевського, який, що далі ще зобачимо, далеко не захоплений діяльністю нашого митрополита, знаходимо таку оцінку: „На луні релігійної політики ми не можемо кинути ніяких підозрінь на Петра Могилу, так само і на його кружок. З свого першого конфлікту з українським громадянством, з гірких результатів компромісових змагань 1629 р. Могила набрав досвіду, і дальша лінія його діяльності не показує ніяких вагань. З тої твердої позиції, яку він заняв в безкоролів'я (1632 р.), ледве чи звели б його надії якого-небудь патріяршого титулу” (Історія України-Руси. Т. VIII, ч. 2. Київ-Відень. 1922, стор. 100).

Зо всього, що відомо нам і подано нами вище про відношення митрополита Петра Могили до унійного питання в Церкві Христівій, ми можемо сказати, що Петро Могила в цьому відношенні не стояв, розуміється, на позиції митроп. Ісайї Копинського, який, можливо, і за християн не вважав католиків. Але в розумінні самої ідеї унії Петро Могила, як і митрополит Іов Борецький, був далекий від того історично втертого трактування її Римом, що вона зв'язана найперше з підпорядкуванням Римському престолу. Засадниче розуміння унії київськими православними ієрархами зводилось до об'єднання і спільноти церков в мирі й любові з zachovannям Православною Церквою всіх її особливостей у віровчанні, управлінні й обрядності. Признання першенства папи було б признанням за ним першенства чести, а не примату монархістичної влади в Церкві. Папа в церковній ієрархії є „*Præsumus inter pares*”, згідно з постановою IV Вселенського Халкидонського собору, і коли б Київський митрополит, при вступленні на катедру, посилав папі своє ісповідання віри, то довершував би цим не акт субординації, а просто доводив через папу, як старшого брата, до загального відома Церкви про факт своєї інтронізації. Розуміючи так унію, чи вселенське церковне об'єднання, київські ієрархи ставили й при цьому умову — згоду на унійний акт східних патріярхів, в першу чергу царгородського. Сильвестр Косів, будучи єпископом Мстиславським, писав унійському Полоцькому архієп. Антонію Селяві (24. V. 1639 р.): „Без волі Царгородського патріярха я не можу приступити до унії, а саму унію розумію, як повернення до стану Церкви в часах свв. Григорія, Василя, Афанасія” (С. Голубев. Т. II, стор. 201). Таке ж було становище й митрополитів Іова Борецького і Петра Могили. Згода ієрархічного Сходу була конечною для утворення Українського патріярхату, коли б дійшло поважно до реалізації цієї справи; обійтись без тої згоди значило б зрівнати з Грецьким Сходом, а це загрожувало новим великим розколом в Українській Церкві. Так в світлі всього, що знаємо і на підставі чого можемо робити висновки, треба признати легковажними ті погляди, які, ігноруючи всю велику діяльність Петра Могили на користь Православної Церкви й проти унії, стараються представити митрополита Петра Могилу, як прихильника унії, навіть тайного уніята. В

Римі, як ми бачили, не раз уло представлювано митрополита Могилу, як схильного до унії, але в той же час Рим по суті нічого не знав про заміри митрополита і все доручав нунціям дізнатися про погляди і заміри та поважність їх, щодо унії, Петра Могили. Що торкається участі митрополита в унійних переговорах за часів Володислава IV, то **нема ніяких даних твердити, що ці переговори коли-будь виникли з ініціативи Петра Могили**; вони провадились переважно з ініціативи короля, і участь в них митрополита, коли не була тільки ех officio, з рації самого становища Петра Могили, як голови Церкви, то викликувалась й необхідною дипломатією у відношенні до Володислава IV, „приятеля схизматиків і еретиків”, як доносили в Рим про нього, який немало все ж таки полекшив „египетську неволю” православної людности в Польщі.

8. Заключне слово про соборну діяльність в церковному житті III доби.

Київський обласний собор 1640 р. при митрополиті Петрі Могилі був останнім обласним собором про „справи церковні” в історії нашої Церкви перед підпорядкуванням її в 1686 р. Московській патріархії. За близько півстоліття, 1640-1686 рр., ми вже не маємо відомостей про скликання соборів цілої Церкви в „справах церковних” митрополитами після Петра Могили. Це, однак, **зовсім не означає занепаду ідеї соборности в житті Української Православної Церкви**. Шо ідея не занепадала, шо вона була все життєвою в ідеології „українського православія”, свідчить про це факт відбуття і в другій половині XVII віку цілого ряду елекційних соборів для виборів митрополита і єпископів, про шо розповідали ми в розд. XII. Свідчать про свідомість життєвої цінности соборної засади й єпархіяльні собори, які теж мали місце і в добі по-Могилянській. Про ці собори і їх характер теж була мова в розд. XII, 3. Тут треба згадати ще пам'ятним словом Львівський єпархіяльний собор 1606 р., який був скликаний Львівським єпископом Гедеоном Балабаном в „добу люту” першого десятиліття унії 1596 р. Собор цей був скликаний не в звичайних пастирологічних цілях, з якими відбувались найбільше єпархіяльні собори, а для важної справи розгляду і видання Требника, відомого в нашій літургичній науці під назвою „Стрядинський Требник 1606 р.” Справа укласти цей Требник була доручена єпископу Гедеоноу Балабанові ще на Берестейському соборі 1591 р. У виконання цього відповідального доручення єпископ Балабан потрудився немало, збираючи богослужбові чини словянські, звертаючись і на Схід за грецькими требниками. Після розгляду собором у Львові, Требник був надрукований в Стрядинській друкарні Федора Балабана, небіжа єпископа Гедеона.

Причину того, шо в другій половині XVII в. не відбувались в нашій Церкві обласні собори „по справах церковних”, треба вбачати, на нашу думку, найбільше в тім, шо це була, починаю-

чи від повстання р. 1648 Богдана Хмельницького, надзвичайно бурхлива доба в історичному житті українського народу, доба, після смерті великого гетьмана, Руїни, яка тяжко відбивалась і в ході церковно-релігійного життя народу, про що була мова в попередніх розділах — X і XI. З другого боку, доба митрополита Петра Могили остільки організаційно скріпила Українську Церкву і заклала, або відновила, її фундаменти в різних ділянках церковного життя — віронауки, духовної освіти і школи, богослужби, церковного управління і дисципліни, церковного будівництва і т. д., що **Церква могла довго жититися здобутками Могилянської доби**, не будучи, з-за політичної розрухи життя, в стані переводити обласні собори по „справах церковних”.

Врешті, ніколи не треба забувати того, що форми соборности та соборного устрою Православної Церкви не обмежуються тільки самими соборами, які в тих чи інших цілях скликаються в тому чи іншому часі. Не менше значення має, так назвати, **постійна соборність в житті Церкви**, формою якої були в історії нашої Церкви славетні **православні братства**, про діяльність яких ми вже не раз розповідали. Братства, як соборні організації церковні, високо тримали прапор православної віри свого народу й далі в XVII в. Занепад братства в якій місцевості означав і занепад там православія; тому в наступі латинства, унії найбільші зусилля з їх боку скеровані були до того, щоб повалити, розкласти чи захопити соборно-православну установу — братство. Проф. Київського університету **В. Антонович** писав: „Головною помилкою ініціаторів унії було те, що вони не звернули уваги на засадничу рису в устрої Православної Церкви, яка була в **соборнім характері** цього устрою, в непризнанні сліпого послушенства ієрархам в справі віри, у відсутності централізації в самій ієрархії... Отже нерозуміння чи негачія соборної засади в Церкві було найбільш характеристичним для цього нового задуму, який з цього боку й викликав проти себе найсильніші протести. Міцно скріплені на соборній засаді, православні могли витримати двохвікову тяжку боротьбу за свободу своєї релігійної совісті. Починаючи від князя Константина Острозького і кінчаючи поневоленими українськими сільськими громадами, всі стани українського народу в боротьбі за віру мають в засадах соборного устрою Церкви і в них находять головну підтримку і невичерпану силу” (Архів Юго-Западної Росії. Ч. I, т. IV. Акти об унії и состояніи Православной Церкви с половины XVII в. Предисл., стор. 2-3).

РОЗД. XIV СТАН ШКІЛЬНИЦТВА Й ДУХОВНОЇ ОСВІТИ В XVII В. СПРАВИ БОГОСЛУЖБОВІ. ВПЛИВ УКРАЇНСЬКОЇ ВЧЕНОСТІ В ЦЕРКОВНОМУ ЖИТТІ МОСКОВЩИНИ XVII В.

В розд. VI про „Шкільництво й духовну освіту в XVI в.” ми наводили думки про причини культурного й національного занепаду українського народу в XVI в. автора „Перестороги”, яким правдоподібно був славнозвісний діяч Львівського братства Юрій Рогатинець, і білоруса Василя Тяпинського. Обидва вони, як представники поступових течій в тодішніх церковно-громадських колах Православної Церкви в Польщі, уболівали над тим, що занедбана була освітня справа в народі: „Шкіл і наук посполитих не фундовано, бо коли б науки мали, тоді через неучтво своє не прийшли б були до такої загибелі”. Обидва ж вони вину занедбання освіти покладали найбільше на церковну ієрархію XVI в., коли „наступали на столиці митрополити й єпископи нездатні, не такі, як зразу бували, — мужі святолюбиві, архимандрити київські”... Закликували громадянство, щоб впливало на митрополита й єпископів, 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.

Історик нашої Церкви повинен ствердити, що до здійснення цих побажань і закликів щирих ревнителів православ'я і патріотів свого народу прийшло по унії 1596 року в XVII віці. Унія, в яку пішли ієрархи нездатні до відродження церковного життя українського народу в лоні православ'я, поклала одночасно край плеканню в Українській Православній Церкві того типу владики, що сформувався на ґрунті „подавання столиць і хлібів духовних” в XVI в., жив і поводився, як справжній світський пан-магнат, дбав тільки про власні інтереси й маєтки, зза яких вічно провадив позви і навіть збройну боротьбу. Коли цього роду розуміння ієрархічного стану в Церкві і зв'язані з такими розуміннями інтенції і настрої відійшли з Української Церкви разом з унією, то „соборна засада й права братств, — як каже історик Орест Левицький, — стали джерелом відродження Української Церкви і відкрили в її історії нову славу добу, оздоблену іменами Іова Борецького, Петра Могили і інших ієрархів-просвітителів” (Архів Ю.-З. Росії. Т.IV, ч. 1. Акти о церковно-релігійних отношениях в Юго-Западной Руси. Київ. 1883. Предислов., стор. 14).

Іов Борецький, Петро Могила і інші „ієрархи-просвітителі” з'явилися в XVII в. з відновленням елекційних соборів при заміщенні митрополичої і єпископських катедр. Активну ж участь церковної ієрархії з виборів і вищого духовенства, комплектуваного переважно з вченого чернецтва, в поступовому церковно-освітньому русі, розпочатому в XVI в. з ініціативи братств і взагалі мирян, — треба вважати, на нашу думку, характеристичною ознакою у відродженні Української Православної Церкви XVII віку.

Церковна ієрархія й духовенство, монастирі й братства, не вважаючи і на де-які конфлікти, завжди можливі в живому ділі, довершили в XVII в. великої справи піднесення стану нашої духовної освіти й шкільництва, з чого користали не тільки наші предки, але й сусідні з ними народи, і навіть увесь Православний Схід, коли признав символічною книгою „Православне Ісповідання Віри“ Петра Могили.

1. Київ як головний осередок українського церковно-релігійного культурного руху в XVII в.

Ми знаємо, що культурно-освітній рух, який розпочався в житті Української Православної Церкви в останніх десятиліттях XVI в., мав своїми осередками Острог і Львів на українських землях, Вільну — на Білорусі. Острозький осередок, після смерті його творця і мецената князя К. К. Острозького (в 1608 р.), скоро занепав, бо дім князів Острозьких, що „світив над усі інші блеском світлости старої віри своєї“ (М. Смотрицький), був єзуїтами окатоличений, і внука князя К. К. Острозького — „слави українського народу“ (З. Копистенський), Анна-Алоїза Ходкевича єзуїтську колегію в Острозі багато уфундувала, де латиншились і польщились діти української православної шляхти.

Але втрата цього славного Острозького осередку заступлена була пробудженням до національно-культурного життя на початку XVII в. старого Києва, предковичної столиці українського народу. Ми вже згадували про глибокий у віках занепад Києва після навали татарської в XIII в. Але ж це стольне місто було від часів Охрестителя України-Руси св. князя Володимира першим, де з'явилось світло християнської і взагалі духовної освіти, звідкіля промінювало це світло на весь східно-словянський Європейський схід. І всі ті братські осередки, які при кінці XVI в. піднялись дбати про те, щоб посеред українського народу „православ'є наше почало знову просіявати, як сонце, щоб вчені люди почали показуватись в Церкві Божій, і друковані книги почали б розмножатись“, ці осередки, — чи то у Львові, чи в Острозі, Дермані, Вільні, Могилеві, Мінську і т. д., — були свідомі того, що з Києва християнство на їх землях просіяло, і Київ з його Печерським монастирем з XI віку був першим джерелом, звідкіля до їх предків пішла книжка, освіта. Тепер надійшов час, щоб це джерело, так висохле й занедбане довгими роками, як Київ був зруйнований Батием, а потім залишений самими Київськими митрополитами, — знову відкрилось для розквіту освіти й наук, вже під чужою державною владою і в лихоліття наступу на прадідную віру православну віри „римської“.

Культурне пробудження Києва, що став, як вернулись до нього й першопієрархи Української Церкви, головним культурним осередком в національно-церковному житті українського народу, датується початком XVII віку і зв'язане найперше з ім'ям Єлісея (в схимі Євфімія) Плетенецького, знаменитого архимандрита Київ-

Печерського впродовж 25 років (1599-1624). Архимандрит Єлісей Плетенецький походив з української дрібної шляхти, з Плетенеч, недалеко Золочева, в Галичині. Народився біля 1554 р.; замолоду, в світському стані, брав участь в політичному житті; невідомо, коли прийняв чернечий постриг, але р. 1595 Плетенецький був уже на становищі архимандрита Ліщинського монастиря на Пінщині і брав участь в Берестейському православному соборі 1596 р.

Як ревний противник унії, Єлісей Плетенецький був обраний, після архимандрита Нікифора Тура, що збройною силою оборонив Печерську Лавру від захоплення її уніятами, на становище архимандрита Печерського в р. 1599 і найперше подбав про те, щоб повернути, за допомогою тієї ж збройної козацької сили, ті лаврські маєтки, які віддані були польським королем уніатам. Маючи великі матеріальні засоби і визначні організаційні здібності, архимандрит Єлісей Плетенецький розпочав своєю діяльністю нову добу в історії Київсько-Печерського монастиря. Відродивши, після довгого упадку в XIV-XVI вв., славні культурні його традиції, Єлісей Плетенецький, за словами Захарія Копистенського, „став батьком не тільки для Лаври, але й для всього українського народу". Він згуртував біля себе освічених і вчених ченців, проповідників, перекладачів, знавців друкарської справи. Можливо, що в цьому допомогли й ті польські насильства при впровадженні унії, від яких з західних земель тікали кращі сили, шукаючи спокою на сході, в Києві, який був під опікою козацтва. До цього гуртка культурних сил, крім самого архимандрита Печерського, належали — Захарій Копистенський, автор знаменитої „Палінодії"; Іов Борецький - „муж учительний і достовірний в божественних писаннях", після митрополитів; Памва Беринда, „вчений муж", відомий з своїх мовних праць; Тарасій Земка, „муж досвідчений в мовах грецькій, латинській, слов'янській і руській і добрий друкар; Лаврентій Зизаній Тустановський, „дидакал і вітія", знавець грецької мови; Степан Беринда, знавець друкарської справи; Йосиф Кирилович, „добрий знавець грецької мови"; Гавриїл Дорофеевич, перекладчик святоотеческих творів; Філофей Кизаревич, Олександр Мишура, Тимофій Вербицький і інші ченці, зібрані й організовані для вченої й видавничої праці Єлісеєм Плетенецьким, якого сучасники називали „вчених людей притулком, люблячих науки промотором, шкіл на різних місцях зичливим фундатором" (Ф. Тітов. Стара вища освіта в Київській Україні XVI-поч. XIX в. Київ. 1924, стор. 41).

Єлісей Плетенецький набув від наслідників Федора Балабана Стратинську друкарню, перевіз її до Києва, поширив; в лаврському маєтку Радомислі заложив фабрику паперу „коштом немалим", ливарню черенків і оборудував друкарську справу при Київсько-Печерській Лаврі так, що Лаврська Печерська друкарня, поширена далі за архимандритства Петра Могили, стала на всю Україну й поза нею знаменитим головним осередком українського церковного друкарства. При сильному складі культурних робітників, з ши-

таким технічним апаратом, Київська лаврська друкарня змогла випустити вже за перших 15 років до 40 видань, серед яких були книги по 1500 сторінок, — з ділянок богослужбових книг, свято-історичної літератури, релігійно-полемічного письменства, канонічного права. Не улягає сумніву, що культурно-освітнє духовне життя, осередком якого при архимандриті Плетенецькому була Печерська Лавра, вплинуло на пробудження й піднесення духовних інтересів посеред київського громадянства. Світські люди, як, напр., така впливова особа, як гетьман Петро Сагайдачний, приєднувались до освітнього руху, що йшов з Лаври. Коли ж з поданого вище списку осіб, що складали вчений гурток біля архимандрита Печерського, видно, що то були люди, зв'язані переважно зі Львовом, з Львівським братством, бувші вихованки або вчителі Львівської братської школи, то нема нічого дивного, що скоро і в Києві виникла ідея закласти братство за зразком старших братств, що вже існували в Українсько-Білоруській Православній Церкві — Львівського і Віленського. Ми не маємо даних твердити, що безпосереднім ініціатором заснування православно-го братства і школи при ньому в Києві був архимандрит Єлісей Плетенецький, але **ідейне надхнення до організації і в Києві братства церковного, як форми соборного життя, питомої українському православ'ю, безумовно вийшло від Плетенецького і його Печерського гуртка вчених.**

2. Київське Богоявленське Братство і його школа.

Докладно встановити час виникнення і відкриття Київського Богоявленського Братства не можемо. Найдавніший список членів цього братства має дату 4 січня 1616 р. Звідсіля початок братства відносять до 1615 р. Ця дата заснування братства і рівно ж школи при ньому, з якої розвинулась потім вища богословська школа Київська Духовна Академія, принята була й Професорською Радою Київської Духовної Академії в ХХ віці, коли Академія мала в р. 1915 святкувати 300-ліття свого існування й діяльності. З причини військових дій першої світової війни, що розпочалась в липні 1914 року, ювілейні урочистості було відложено на час після війни, але війна перейшла, як відомо, в революцію 1917 року, в огні якої загинула й по сей час Київська Духовна Академія.

Наші православні братства скрізь виникали й розвивали свою працю під покровом і опікою церковних святинь, переважно монастирів. Ця ідея була близькою й дорогою серцю також київлян, що були основниками братства в Києві. На поміч основникам Київського братства прийшла Галшка Василівна Гулевичівна, дружина Степана Лозки, б. маршалка Мозирського (Галшка — Анна, або, на думку других, — Єлісавета), яка упокоїлась коло 1642 р. в Луцьку і була похована, згідно з духовним заповітом її, при церкві Луцького Чеснохресного братства. Галшка Гулевичівна, „палаючи побожною ревністю до віри грецької“, да-

ла 14-15 жовтня 1615 року фундушеві записи Київському братству на садибу в Києві на Подолі під монастир ставропігійний спільно-житний і під школу дітям „так шляхетським, як і містським”. Між інш., фундаторка Галшка Гулевичівна завжди підписувала своє ім'я й прізвище по-українськи і ніколи по-польськи, навіть на документах, писаних в мові польській. В кінці 1615 р. було вже благословення одержано на організацію Київського братства від Царгородського патріярха кир Тимофея.

Перед 1620 р. Київське братство мало вже на офірованих Гулевичівною грунтах церкву деревляну о п'яти банях на честь Богоявлення Господнього, а в травні 1620 р., грамотою від 26 травня, патріярх Єрусалимський Феофан надав **Київському Богоявленському братству права ставропігії**, на підставі повновластей, які мав патр. Феофан при навіщенні Київської митрополії від кириярха її патріярха Царгородського Тимофея. На знак ставропігійних прав, патріярх Феофан поставив, в присутності й екзарха Царгородського патріярха, архимандрита Арсенія, „хреста на ґрунті братському, при церкві святих Богоявлень і Благовіщення” (Ф. Тітов. Ор. сіт., стор. 60). Грамотою від 17 травня 1620 р. патр. Феофан благословив утворення „при новодруженому братстві богоспасаемого града Києва” й окремого „братства младенческого (юнацького), старійшому братству одностумного і підпорядкованого”.

Король Сигизмунд III дав грамоту братству, датовану 19 лютого 1629 р., на утворення братства з храмом і шпиталем на ґрунтах, офірованих Гулевичівною; школа в королівській грамоті не згадується, але вона вже була від 1615 року. Про братську школу є мова в грамотах патріярха Феофана від 17 і 26 травня 1620 року та 7 січня 1621 року, де Феофан каже, що бачив при шпитальнім дворі Братської церкви „школу наук еліно-словенського і латино-польського письма”.

Ректорами Київської Братської школи були: Іов Борецький в рр. 1615-18; Мелетій Смотрицький — перед 1620 р.; Касіян Саківич в рр. 1620-24; Фома Ієвлевич в рр. 1630-32. Шкільне навчання в школі поставлене було, видно, добре. В кінці 20-их років школа мала чотири відділи, де проходили вивчення ґраматичних наук і початків риторики й філософії; з мов вивчали грецьку, латинську, слов'янську, українську і польську; про історичні й математичні науки нема відомостей, але можливо, що елементарні курси їх вивчали. Виховання в братській школі було побудовано на церковно-релігійних засадах, а основою „младенческого братства” були саме братські школяри. Братська школа була школою по складу учнів **всестановою**; територіяльно ж вона обслуговувала переважно молодь з воєвідств — Київського, Брацлавського і Волинського. З початком 1632-33 шкільного року Київська братська школа була сполучена з Київською лаврською школою, відкритою восени 1631 року Печерським архимандритом Петром Могилою.

3. Київ-Могилянська Братська Колегія.

„Коли тільки дозволив мені Господь Бог з ласки Своєї свя-
тої і з ласки його Королівської Милости, бути Пастирем у сто-
лиці митрополії Київської, а перед тим ще св. Лаври Печерської
Архимандритом, у той час, бачучи занепад в народі руським по-
важної релігійності не від чого іншого, як від того, що жодної
світи й наук не одержував, тому приречення мое зложив перед
Господом Богом моїм, всі мої достатки, від батьків оставлені, і
це тільки від належних послуг святих місць, мені доручених, при-
бутків з відповідних маєтків тут зоставалось, повертаючи частко-
во на фундації шкіл у Києві... Отож тоді Колегію заснував я,
як єдину заповуку мою, хочаби залишити з найвищого Провидін-
ня Божого на потонні часи пам'ятку"... Так писав в своєму духов-
ному заповіті з 22 грудня 1646 р. митрополит Петро Могила.

Знаємо, що митрополит Іов Борецький в своєму заповіті, під
неблагословенням, наказував не фундувати в Києві де інде шкіл,
а тільки при Богоявленському братстві. Цим пояснюють, що за
життя митроп. Іова архимандрит Петро Могила не відкривав при
Лаврі школи, а відкрив її в Троїцькому монастирі Лаври (при св.
Іоанні) восени 1631 р., коли митроп. Іов помер в березні того ро-
ку. При сучасних нам поглядах, заповіт митроп. Борецького тяжко
розуміти; здавалось би, що ініціативу в ширенні шкільництва і
світи, при єдиній тоді в Києві братській школі, треба було тіль-
ки благословляти. Можливо, що мотивом до „неблагословення”
нових шкіл була не небезпека конкуренції для братської школи
в Києві, про яку так піклувався митр. Іов, а небажання певного
напряму іншої школи, про який могли ходити чутки в Київсько-
му громадянстві ще й за життя митроп. Іова.

Будучи вже архимандритом Печерським, Петро Могила звер-
нувся до Вселенського патріарха за благословенням відкрити шко-
лу за типом західньо-європейських шкіл. Перед тим ще послав він
кількох молодих людей за кордон, до різних західньо-європей-
ських шкіл, для довершення освіти, щоб могли вони бути учите-
лями в задуманих ним школах. В літі 1631 р. Петро Могила був
у Львові на посвяченні Успенської церкви і тоді погодився з дво-
ма видатними вченими ченцями-учителями Львівської братської
школи, о. Ісайєю Трофимовичем Козловським і о. Сильвестром
Косовим, що вони перейдуть учителями до його школи в Печер-
ській Лаврі. Західньо-європейський характер школи був намічений
в слідуєчому учбовому плані предметів: граматики („вчить слів
і мови”), риторика („вчить слів і вимови”), діалектика („вчить
розумного в річах пізнання”), арифметика („вчить лічби”), ге-
ометрія („вчить землі розмірення”), музика („вчить співання”),
астрономія („вчить бігів небесних”), теологія („вчить Божських
річей”), історія, піитика і ін. Вчили мов латинської, грецької, поль-
ської, церковно-словянської, руської (української).

Відкриття Лаврської школи Петром Могилою відразу ж ви-
кликало велике незадоволення посеред київського духовенства,

козацтва, особливо ж братчиків Київ-Богоявленського ратства. Заповіт Іова Борецького, який сам не належав до консервативних течій в справі освіти в душі Івана Вишенського, як би передбачав реакцію в громадянстві на новий напрямок в шкільництві. Опозиція проти нової Лаврської школи була очолена самим митрополитом -- наступником митр. Борецького, Ісайєю Копинським. Опозиціонери піднялись проти „латино-польської” школи, „чого у нас дотуду не було і спасались”. „Які перуни, які різні громи та блискавиці посипалися на нас тоді, — згадував пізніше Сильвестр Косів, — того не можна описати чорнилом. Був такий час, що ми, висповідавшись, тільки й ждали, що ось зачнуть начинювати нами шлунки дніпрових осетрів, або ж одного вогнем, другого мечем відправлять на той світ. Тоді Він, Серцевідець незбагнений, бачучи нашу невинність і велику потребу українського народу в учених мужах, розвіяв ті громові хмари несправедливих поглядів, припинив виконання грізних думок, просвітив серця всіх так, що в нас пізнали справжніх синів Східної Церкви, послушних святому отцеві Царгородському патріархові”.

Почалися переговори поміж представниками опозиції і Петром Могилою та гуртком вчених біля нього, що скінчилися компромісом, на підставі якого наступило сполучення лаврської школи з братською, при чому остання мала бути реформована. Акт про сполучення шкіл був підписаний з боку київських братчиків єпископом Луцьким Ісааком Борисковичем і єпископом Пінсько-Туровським Авраамієм Страгонським. Тодішній митрополит Ісайя Копинський поставив умову, щоб сполучена школа завжди знаходилась під благословенням і владою Київських православних митрополитів, — вони її „дозорці, опікуни й оборонці”; очевидно, що ця умова, подиктована недовірям до архимандрита Печерського, мала б забезпечити православний характер школи. Але скоро наступила зміна й на митрополичій катедрі, яку, в зв'язку з легалізацією православної ієрархії („Пункти заспокоєння 1632 року”), обняв Петро Могила.

Коли посеред самих українців була сильна опозиція новій школі, викликана в ґрунті речі нехиттю до Заходу і лобоюваннями за чистоту православ'я, то, з другого боку, проти „латинських православних шкіл” почалася велика агітація і поляків-католиків та українців-уніятів. З цієї акції ворогів українського православ'я, яка привела до заборони в 1634 р. православним мати латинські школи, видно, що цього західньо-європейського типу школи були корисними для православних, інакше заведення їх не непокоїло б противників православ'я. А як противник часто вживає фальші, нею прикриваючи справжні свої мотиви, то так було і на цей раз: якийсь анонім-католик випустив проти латинських шкіл у православних брошуру, в якій твердив, що в тих школах викладаються еретичні вчення — лютеранські, кальвінські й соцініянські та що ті школи неправно відкриті. Коли вийшла вже й королівська заборона тих шкіл, то митрополит Петро Могила

доручив б. префектові Київської колегії, єпископові Мстиславському Сильвестру Косову, написати відповідь на згадану брошуру.

Ця відповідь під назвою „Екзегезис” надрукована була в р. 1635. В ній Сильвестр Косів відкидає обвинувачування в еретицтві вчительського персоналу Київської колегії; бо ж вчителі в ній з вищою освітою і освіту цю придбали в католицьких академіях, а не в протестантських. Вияснюючи потребу латинської мови для українців, Сильвестр Косів пише: „Перша причина, чому нашому народові потрібна латинська наука, є та, щоб нашої Руси не називали дурною Руссю. Вчіться, — каже обмовець (автор анонімною брошури), — грецькою мовою, а не латинською. Рада ця добра, але вона корисна в Греції, та не в Польщі, де латинська мова в такому широкому є вжитку. Поїде бідолаха русин на трибунал, на сейм, до міста, на земський суд, і — без латини платити вини; ні судді, ні адвоката, ні розуму, ні посла, а тільки дивиться, як ворона, витаращивши очі, то на одного то на другого. Не потрібно нас заганяти до греки; ми й самі дбаємо й подбаємо про неї при латині. Бог дасть, грека буде ad Chorum (для вжитку церковного), а латина ad Forum (для справ публічних)” Ф. Тітов. *Op. cit.*, стор. 93).

Оборона Київської колегії мала частковий успіх, бо ж король Володислав IV, в час сейму 1635 р., видав привілей з дня 18 березня 1635 р., яким дозволялось православним вчитися латинської й грецької мови, але у викладанні наук не можна було йти далі поза діалектикою і логікою, тобто Київсько-Могилянська колегія кінчала свою учбову програму філософським курсом і не мала права викладати богословські дисципліни. Митрополитові Петру Могилі так і не вдалось зробити Київську колегію вищою школою, чи академією. Володислав IV не видав такої грамоти з причини спротиву в цій справі близьких до нього людей, дорадників в управлінні. Так ця справа формально й перебувала в тому ж положенні увесь час польського панування на українських землях. Вказують, правда, на те, що по Гадяцькому договору 1658 р. Київська колегія урівнювалась в правах з Краківською католицькою академією і отримувала титул академії. Але ж Гадяцький договір, як відомо, залишився історичним документом, в життя не впровадженим. Поляки і польська влада, не надаючи Київській Могилянській колегії прав академії, керувалась тими побудками, щоб в стінах тої Київської православної школи не розвивалась богословська наука, що вихованків колегії змушувало б вступати для отримання богословської освіти до польських католицьких академій, як в дійсності часто й було. Друга річ, що митроп. Петро Могила, як і його наступники, не дуже то рахувались з польськими обмеженнями Київської православної школи і вважали її академією, до чого мали куди більше підстав, ніж вживання іноді титулу „духовна академія” в наших часах, бо ж в складі вчительського персоналу Київської колегії були вчені, що дали догматику „Православне Ісповідання” для цілого Пра-

вославною Сходу, і коли офіційно тільки в кінці XVII в. Київсько-Могилянська колегія одержала право на виклади повного академічного курсу наук, до богословських включно, то фактично богословіє в ній, в тих чи інших, — з необхідності обережних, — формах, викладалось увесь час і за часів Петра Могили і після його смерті.

Треба до цього додати, що мало вважати на польські обмеження школи в правах стало цілком натуральним з окупацією Києва в р. 1654 Москвою. Що ж торкається відношення до Київсько-Могилянської колегії Московського уряду, то доброзичливе в початках, з довір'я до добрих рекомендацій для Київського братства і його школи самого гетьмана Богдана Хмельницького і генерального писаря Івана Виговського, — це відношення змінилось на підозріле після зради Москві гетьмана Виговського та наділення колегії широкими правами по Гадяцькому договору Виговського з поляками. Правда, коли впав Виговський і гетьманом став Юрій Хмельницький, цар Алексій Михайлович, на просьбу ректора Київської колегії Іоанікія Голятовського, дав Братській колегії 31 грудня 1659 р. жаловану грамоту на володіння землями і іншим майном, однак при цьому звернено було увагу на те, що українці шукають прав для своєї Київської колегії то в Польщі, то в Москві і взагалі хитаються між цими двома державами. А до того ж Київське духовенство, яке свою освіту переважно отримало в цій колегії, проявляло своє небажання підпорядкуватися владі Московського патріярха. Все це було причиною охолодження царя і його уряду до Київсько-Могилянської колегії.

В р. 1666 Київській колегії загрожувало навіть бути закритою. Сталося це в зв'язку з пожежаром братських будинків, коли часово змушена була й Братська колегія припинити свою науку. Гетьман Брюховецький, представляючи Москві просьбу духовенства про відновлення в Києві латинської школи, висловився від себе, що він, гетьман, покладається в цьому на волю „великого государя”. (Брюховецький взагалі старався показати в очах Москви політичну непевність українського духовенства). В Москві ухопились за таке представлення справи гетьманом і написали київському воеводі П. Шереметову, що краще було б тих латинських шкіл тепер не заводити, якщо то не буде образою для „малоросійського населення”; коли ж „буде то їм проти їх вольностей образою, то великий государь їх пожалував, велів їм в Києві школи заводити і вчити в них людей, київських жителів, а з неприятельських і з інших міст до тих шкіл нікого не пускати і не вчити, щоб від них смуту і всякого дурна не було”. Воевода П. В. Шереметев, який був в добрих стосунках з київськими вченими, і син котрого Б. П. Шереметев вчився в Київській колегії, відписав в Москву, що „перевести ту стару школу ніякими мірами не можна, бо всій київській людності буде то великою образою”; щож торкається студентів з інших країв, то „нема чого їх

оються"... Московському урядові прийшлося погодитися з думкою свого воеводи в Києві, але уряд і далі не був прихильним до Київської колегії, що видно з незадоволення урядом ряду просьб, представлених урядові ігуменом Братського монастиря і ректором його колегії архимандр. Варлаамом Ясінським (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 372-373). „Недовіря до київського духовенства й до Київської Братської Колегії продовжувалось, здається, до самого кінця правління Алексія Михайловича". Тільки при наступникові його, царі Федорі Алексієвичі, який був вихованком білоруса Симеона Полоцького, Москва з більшою прихильністю почала ставитися до Київської колегії (Ф. Тітов. *Op. cit.*, стор. 100).

4. Наука й виховання в Києво-Могилянській колегії.

Ректор Києво-Могилянської колегії при Київському Богоявленському братстві вибирався звичайно ченцями Київського Братського монастиря, в складі яких знаходились в більшості й учителі Києво-Могилянської колегії. Такий порядок встановлено було при сполученні шкіл братської з лаврської від 1632 р. Кандидат, обраний на ректора, мав бути затверджений митрополитом; митрополит при затвердженні на становище ректора запитував згоди гетьмана, — така практика встановлена була, правда, тільки вже в останній чверті XVII в. Ректори колегії майже завжди були й ігуменами Київського Братського монастиря. Найвидатнішими з ректорів Київської колегії були — в XVII в. о. Ісая Козловський (помер р. 1651); о. Ігнатій Оксенович-Старушич; о. Йосиф Кононович-Горбацький (потім єпископ Мстиславський); о. Інокентій Гізель (помер на становищі архимандрита Печерського р. 1683); о. Лазар Баранович (потім архієпископ Чернігівський); о. Іоаннікій Голятовський (помер на становищі архимандрита Єлецького монастиря в Чернігові в р. 1688); о. Варлаам Ясінський і о. Іоасаф Кроковський (обидва були потім митрополитами Київськими). Всі вони, займаючи становище ректора, були ченцями, в сані архимандрита або ігумена. Ченцями ж переважно були учителі колегії, які вибірались з кращих вихованців Київської колегії (винятки з цієї традиції були дуже рідкі) і посилались для довершення освіти до високих шкіл в Західній Європі.

Учебний курс Києво-Могилянської колегії був побудований за зразком єзуїтських польських колегій, був — семилітній або восьмилітній і включав три нижчих граматичних класи (інфіма, граматика й синтакса), два середніх риторичних (пїтика й риторика) і два, або й три, вищих — філософських (діалектика, логіка, деякі частини теології). У викладах панувала латинська мова, яка була тоді й скрізь на Заході мовою науки і школи. В православному полемічному творі „Літос" так обґрунтовувалась необхідність знання латинської мови: „Для віри корисно вивчати грецьку й слов'янську мови, але для справ публічних цього мало, — необхідно знати і польську і латинську мови. Окрім того, в слов'янській мові мало богословських творів, а політичних наук зовсім нема; в грець-

кій же мові тяжко дістати та й дуже дорого, тоді як в мові латинській дістати найлегше. Отже необхідно, при грецькій, словянській і польській мовах, знати й латину, щоб бути освіченими, а не простаками, як в справах громадських, так і при відповідях, що торкаються правил віри" (Ф. Тітов *Op. cit.*, стор. 115). Грецька мова також вивчалась в колегії, але далеко менше від латинської, коли до того ж не було офіційно богословського курсу в школі. Патріарх Єрусалимський Паїсій в грамоті, виданій ним Київській колегії 23 липня 1649 р., писав, що бачив він в Києві „шкільний виноградник, насаджений заботами митроп. Петра Могили, а в ньому змілих, благочестивих і побожних вчителів, які обучали шляхотних юнаків мовам — словянській, як рідній, латинській, як доброкорисній для них, що замешкують поміж латинами, і почасти також грецькій”.

За шкільною системою й за методою навчання Київо-Могилянська колегія була схолястичною школою, — назва, якій під пером багатьох авторів прищиплено здебільша негативний, часами навіть одіозний характер. Але ж в такій характеристиці й оцінці часто бракує **історизму**, коли дивитися на факти, способи життя, світопогляди, освітні засоби, шкільні системи й методи давніх часів очима сучасності, забуваючи, що сучасність завдячує свою вищість, яку, до того ж, не завжди і не у всьому має, минулому пройденому шляху в розвитку народа, громадянства. Так, де-котрі вчені XIX в., знецінюючи велике значення для Московщини XVII-XVIII вв. культурно-освітньої праці в ній українців, вихованців Київської Могилянської колегії (у в. XVIII Академії), „в шкільній діяльності закидають українцям латинську мову, схолястику, яка мертва розум, бавилась в поняття та ухиляла думку від реального життя з його дійсними потребами та інтересами”... (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. V). Оце є оцінка, позбавлена історизму, а ось друга, яку теж наводить проф. К. Харлампович: „По вислову В. О. Ключевського, **”український (в тексті — западнорусский) чернець, вивчений в школі латинській, чи в українській, збудований за її зразком, був першим провідником західньої науки, покликаним в Москву”** (*Ibidem*, стор. 142).

Очевидно, що коли така історична роль була тієї школи, за посередництвом вчених українців, для Москви, то тим більше — для самих українців і України. Михайло Возняк пише: „Вже братські школи, що повстали для боротьби з єзуїтами, перейняли також схолястичний характер єзуїтських шкіл. Школи Могили далеко поширили круг братських шкіл. Маючи професорами людей з західньо-європейською освітою, вони розвивали й серед українського громадянства та й у письменстві серйозний науковий напрям, познайомлювали з західньо-європейською наукою й методами наукових дослідів”... (*Op. cit.*, т. II, стор. 298). Знання латинської мови відкривало широку дорогу тоді до засвоєння скарбів науки того часу, а схолястична гімнастика розуму, вправи в діалектичних засобах улекшували полеміку з ворогами православ'я

їхньою ж зброєю. З Західньої Європи й Польщі Київ, за словами проф. Н. І. Петрова, взяв формальні тільки засоби культури. Колегія була пристосуванням їх (єзуїтів і піярів) шкільної системи до тогочасних шкіл Православної Церкви" (Н. П. Василенко. Очерки по історії Западної Руси и Украины. Київ. 1916, стор. 96). Таким чином „мертва" схоластика, з точки погляду пізніших часів і поколінь, для її сучасників і вихованців напевно не була такою.

Як бачили ми з курсу предметів в Київсько-Могилянській колегії, не була вона духовною школою в нашому розумінні для підготовки кадрів священства, як не були такими й інші братські школи. Були це на той час загально-освітні школи, по складу учнів всестанові. Але, як закладали і провадили ці школи церковні організації, під опікою церковної ієрархії, то не могли вони не мати духовного характеру, знаходячись до того ж переважно при монастирях. Духовний характер найбільш надавало школам, розуміється, релігійне виховання в них, в зв'язку з яким стоїть і факт постачання цими школами кандидатів на церковні становища.

Київсько-Могилянська колегія при Братському Богоявленському монастирі, в замірах її основників, повинна була бути не тільки школою наук, але й школою благочестя, живим прикладом і зразком правдивого православно-християнського життя. Устрій внутрішнього життя колегії, зо всіма його особливостями, ставив ціллю заховання й підтримання правил і уставів Православної Церкви, додержання їх в житті спудеїв колегії. Сам митрополит Петро Могила написав р. 1636 „Анфологію", якою встановлювався режим внутрішнього життя колегії. „Анфологія" прийнята батьківською любов'ю й теплою доброзичливістю, а не сухим і суворим педагогізмом. Встановлюється нею в житті вихованців колегії т. зв. „конгрегації" (переіменовано так „младенчеські" братства), яких було дві: старша, під покровом Божої Матері, і менша, патроном якої був св. князь Володимир. Учнівські ці конгрегації мали релігійно-виховавчі цілі; мали вони свою самоуправу, вибираючи префектів, асистента, нотаря і т. п., пробуджували самодіяльність, виховували поважне й свідоме відношення до своїх обов'язків, як і прав; серця юнаків прив'язували до рідної школи, при чому при вступленні до конгрегації давалась присяга свято шанувати шкільний монастир; матеріальна самопоміч теж входила в завдання конгрегації.

Надзвичайно урочисто обходила колегія, при участі київського громадянства, свої братсько-академічні свята, як: Богоявлення Господнє — храмове свято Братства; Воздвиження Чесного Хреста, Трьох святителів — Василя Великого, Григорія Богослова і Іоана Золотоустого (приписні церкви до Київського братства); Благовіщення Пресвятої Богородиці (храмове свято старшої конгрегації); св. князя Володимира, свв. муч. Бориса і Гліба (патрона і опікунів конгрегації) і ін. Про ці урочистості тепло згадує гетьман Іван Самойлович, який був вихованцем колегії; він же свідчить про звичай „під час Служби Божої, виражаючи Господеві

честь, на процесії херувимській та інших процесіях і актах публ чних з походнями і зо свіщами чесно учням виходити” (Ф. Тітов. Ор. cit, стор. 126-127). Від часів Петра Могили влаштовувались в Київській колегії шкільні драматичні вистави на теми релігійного і морального характеру. Архиепископ Лазар Баранович згадує в одному з листів, як грав він в трагедії rolę Йосифа, сина Якова. Також не малу роль й виховавчу й освітню мали шкільні диспути, а були такі диспути публічні й поза школою, поміж католиками й православними, з участю професорів і студентів колегії. Так, року 1646 був диспут Київської колегії, на чолі з ректором Інокентієм Гізелем, з єзуїтом Циховським на догматичну тему про ісходження Св. Духа; диспут цей тягнувся три дні. В р. 1663 був диспут ректора Іоанікія Голятовського з єзуїтом Пекарським по питанню вищої священної влади в Церкві.

Про видатніших вихованців Київсько-Могилянської колегії буде-мо мати нагоду говорити пізніше. Тут же треба підкреслити безумовно православний характер школи і у вихованню в ній і в навчанню. Коли її вихованці їздили за границю, до вищих шкіл іншої конфесії, то мали вже більш-менш вироблений світогляд, винесений з своєї школи, який охороняв їх від захоплення чужовірним. Як писав до Москви Богдан Хмельницький, „від школи Братського монастиря вирости в ціломудрії й любовмудрії многі літорослі Церкви Божої”. Грекам, учасникам Ясського собору 1643 р., не дуже подобалось виступлення українських богословів: Ісайї Козловського, Йосифа Кононовича-Горбацького та Ігнатія Оксеновича-Старушича, в характері учителів на соборі, і вони казали з досадою: „Не Русі вчити нас віри”, але, коли ознайомились з богословською працею, яку ті богослови привезли, тобто з „Православним Ісповіданням Віри”, прийнятим на Київському соборі 1640 р., то признали його висоту.

5. Оцінка церковно-культурної діяльності митрополита Петра Могили й цілої „могилянської доби” з національної точки погляду.

„Організована Петром Могилою школа не пусто носила його ім'я: справді міцно трималась виробленого ним наукового і культурного плану. Її вихованці, що в перших стадіях своєї діяльності бували звичайно професорами цієї колегії, а далі займали різні, менші й більші, церковні посади в українських і білоруських єпархіях, тримались даних ним взірців, як у вихованні молоді, так і в питаннях віри і в церковній політиці. Аж до останньої русифікації, переведеної в кінці XVIII в., Київська академія, а за нею й східно-українське громадянство, в ній виховане, жило спадщиною Могили, його духом. Відти величезне значення його в історії української культури і незвичайний піетизм для його пам'яті й імені, що затримується навіть в XIX стол.” Це — слова найбільшого українського історика Михайла Грушевського (З історії релігійної думки на Україні. Львів. 1925, стор. 70. Підкресл. наше);

арни стверджують факт незвичайного пієтизму для пам'яті й імені митрополита Петра Могили навіть в XIX стол. за його заслуги в історії української культури.

І одначе в XX стол. сам М. Грушевський хоче розвінчати цей пієтизм, пригадавши, що „з старших українських істориків тільки Хуліш гостро осудив діяльність Могили” (Ibidem). Пантелеймон Хуліш, що вилив відра болота на запорожців (про це була мова у нас в розд. X, 3), Петра Могилу характеризує як „поляка в православних ризах”. Пригадавши цю характеристику, Мих. Грушевський продовжує: „Я в своїй Історії України-Руси VIII, 2, виданій в 1915 р., писав про це так: «З становища національного українського життя могилянська доба, що вважалася свого часу та до певної міри і тепер вважається апогеем відродження Православної Церкви України і Білоруси, поза чисто церковними, конфесійними інтересами, має досить сумнівну вартість. Вона легковажила народні традиції і спрощувала українське культурне життя на чужій йому дорогі, тому з становища української національної культури ніяк не була розцвітом, а скорше дальшим періодом занепаду»... Петро Могила „відірвав українську церкву від народнього життя, звівши до найменших розмірів діяльність братств, участь громади в церковних справах та розірвавши зв'язки з козащиною, виразницею національних і соціальних народніх еманцій тих часів. Замкнувшись в своїх канонічних привілеях, зреформована ним церква в усім мусіла шукати помічі та підпори у владі чужородньої: польської та московської; тому так легко потім зросійшилась та бюрократизувалась — стала простою галузею царської адміністрації” (ibidem, стор. 79-80).

Слідом за високо авторитетним голосом проф. М. Грушевського почали повторювати про „сумнівну вартість” могилянської доби та розвінчувати, з національної точки погляду, саму особу Петра Могили і його діяльність також і другі історики. Так, напр., Микола Василенко писав: „З походження молдаванин, Петро Могила по своєму вихованню був поляк. Питання народнього й національного життя його не цікавили. Національний характер Західно-руської православної церкви, як він склався впродовж XVI і в початку XVII в., тісний зв'язок церкви з народом, широка участь його в церковному житті, — все це для зайшлого Петра Могили мало значення мало. Він вступив в боротьбу з старими традиціями, нехтуючи якраз народнім характером церкви. Печерським архимандритом Могила став всупереч бажання братії і мешканців київських. Супроти київлянам він заснував свою школу в лаврі. Обрання Могили митрополитом і поставлення нових архиєреїв відбулось з порушенням цілковито всіх традицій церковного життя в Західній Русі й Україні. Завдяки „Пунктам заспокоєння”, Православна Церква в Речіпосполитій отримала легальне існування. Стала вона легальною установою і разом з тим відокремилась від народніх інтересів, з якими до цього часу була зв'язана. Релігійне й церковне питання в Західній Русі й на Україні, до того часу

тсно зв'язане з національним і народнім, були тепер розірвані. „Православний” перестало бути синонімом „руський”. Інтереси маси „русского” населення виявились незгідними з інтересами вищої церковної православної ієрархії. До погляду про можливість для „русских” відійти від Польщі й перейти на сторону Москви аристократ Могила відносився вороже, а до боротьби козаків з Польщею негативно. Великий земельний власник і польський горожанин, Могила розходився в його інтересах з інтересами народу й козацтва. Інші ієрархи, поставлені з Могилою, теж тримались таких поглядів” (Очерки по історії Західної Русі и України. Київ, 1916, стор. 113-115).

Погляди М. Грушевського повторює в „Історії української літератури” й М. Возняк. Ствердивши, між інш., що „київська вчність мала той добрий бік, що при її допоміжці щезла тупа ненависть до всього чужого, яку бачимо в сучасній Московщині”. М. Возняк каже: „Однак в загальні національні значення колегії було невелике, бо для науки й літератури вжила вона чужих мов або незрозумілої для українських народніх мас слов'яноукраїнської мови, лишивши на боці живу народню мову, — і через те не витворила, тим більше з огляду на перевагу схоластики, української думи і змаганнями національної інтелігенції... Сумнівну вартість Могилянської доби в розвитку української національної культури дуже вірно схарактеризував М. Грушевський”... (Т. II, стор. 300, 301).

Р. 1949 Наукове Т-во при Колегії св. Андрея у Вінніпегу (Канада) ухвалило видати „Короткий нарис історії християнської церкви” проф. Дмитра Дорошенка, курс, читаний ним студентам-богословам Колегії в р. 1948-49. Автор цих рядків, якому доручено було дати рецензію на цю працю перед друкуванням її, звернувши увагу пок. тепер Дмитра Івановича на негативне освітлення ним ролі митрополита Петра Могили в діяльності української національної культури, з чим не можна погодитися. Виявилось з бесіди, що проф. Д. Дорошенко давав це освітлення не з власного переконання, а тому, що тяжив в цьому випадкові авторитет М. Грушевського. Після обміну думками на цю тему, Дм. Ів. Дорошенко цілком змінив написане під сугестією М. Грушевського і дав позитивну оцінку всій діяльності найбільшого в історії Української Церкви митрополита, так кінчивши цю оцінку: „Діяльність Петра Могили у високій мірі прислужилась **національній справі** й тим, що поставила Православну Церкву, тодішній **прапор і символ народности**, на такий рівень, що вона могла успішно оборонятись від римо-католицького натиску” (Короткий нарис історії християнської церкви. Вінніпег. 1949, стор. 73-74. Підкресл. наше).

В чому ж ми вбачаємо хиткість і хиби негативної, з національного боку, оцінки історика М. Грушевського і тих, хто з ним, — церковно-культурної діяльності в історії Української Православної Церкви митрополита Петра Могили?

Перед читанням відповіді на це питання радимо читачеві переглянути в розд. V цієї третьої доби нашої „Церковної історії” підрозділ 4: „Як реформаційний рух відбився на українському житті — релігійному і загально-культурному”. Вияснення в тому підрозділі жалів М. Грушевського, що в XVI в. український народ не покинув православія і не створив „нової церкви на нових громадських євангелицьких підвалинах”, допоможе нам зрозуміти й відношення історика до митрополита Петра Могили, — відношення **суб’єктивне й пристрасне**, хоч і не витримане в дусі негачії по всій лінії, а тому й внутрішньо **суперечне**, бо ж великий історик не міг все ж таки ігнорувати того факту, що „ім’я Могили стало провідним гаслом для організованої ним Церкви на добрі два століття” („З історії релігійної думки на Україні”, стор. 79).

1. Назавний вище підрозділ кінчили ми цитатою з праці М. Грушевського: „Потяг до західнього відродження, реформації, письменства, що пробиваються в провідних ідеях нашого відродження при кінці XVI і на початку XVII в., впав 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 „Апокризиса” й „Перестороги, як ідеї Вишенського потягли за собою маси”. Де місце в цьому процесі нашого церковного життя (за зображенням його Грушевським), митрополита Петра Могили? Ясно тільки, що не „з кальвінами”. Але ж чи „старовірство”, католицька реакція, єзуїти, ідеї Вишенського, що „потягли за собою маси”, — це все явища одного порядку? Зовсім ні. Сам М. Грушевський далі потім каже, що Вишенський „не помирився з новою наукою і, вернувшись на свою Афонську гору, наново застиг в своїм **старовірстві**”, яке „було не практичне, то значить не відповідало інтересам **національного** життя, було не продуктивне, не мало нічого спільного і з духом дійсного християнства (?), а проте мало своїх людей і навіть дуже багато”. Цих „старовірів”, — а очолив їх б. митр. Ісайя Копинський, „аскет і консерватист в дусі Вишенського”, — підтримували «несчисленні мучені попи і ченці, котрим гасла нової науки і школи були неприємні, бо грозили конкуренцією, і ці „неучені” знаходили послух не тільки в селянських масах, а і у новій політичній силі України — у козацтва». «Різно виступило козацтво, під впливами тих „неучених попів”, проти перших спроб Могили коло заложення колегії з латинською наукою»... (Ор. cit., стор. 72, 73).

Звідсіля, здається, ясно виникає, що Петро Могила не був з старовірством, яке „не відповідало інтересам національного життя”. Залишається з вище приведеного уступу з праці М. Грушевського, що „Відновлена православна церква потягла з католицькою реакцією і з єзуїтами”. . . А коли відновлення Української Православної Церкви почалося ж задовго до митрополитства Петра Могили (діяльність братств в кінці XVI в., передунійні Берестейські собори, відновлення ієрархії 1620 року), то і в ті часи це від-

новлення не від „старовірства” йшло, — митр. Іов Борецький, архиеп. Мелетій Смотрицький теж, виходить, тягли „з католицькою реакцією і з єзуїтами”. За такими страшними словами ми втрачаємо правдиве розуміння процесів культурно-історичного життя нашого народу.

До діяльності оо. єзуїтів ми можемо прикладати, — і цілком, з нашого погляду, слушно, — сувору моральну оцінку, але відмовити їм освіти ніяк не дасться, не вважаючи на відсутність всякої симпатії до єзуїтських способів ділання. З другого боку, те, що М. Грушевський називає „сучасною католицькою реакцією” (стор. 79), інші історики вважають, особливо після реформ Тридентського собору (1545-1563), ренесансом Риму. Але ж, поклавши на все те, що виходило з Риму, штамп реакційності („поступовість” Європи була тоді тільки в таборі протестантським), М. Грушевський і діяльність на полі освіти й культури митрополита Петра Могили признав, як зв'язану з латинською культурою, реакційністю, „дальшим періодом занепаду”.

Вислід історика, з „становища української національної культури”, був дуже сумний. Раніше, як ми бачили, М. Грушевський засудив українське на православному ґрунті „старовірство” характеру Івана Вишенського й Ісайї Копинського, як „невідповідне інтересам національного життя і непродуктивне”; тепер же, з діяльністю Петра Могили, український народ впав в друге „старовірство”, латинського характеру, і „його (митрополита Могили) реакційний напрям наробив великої шкоди” (Ibid, стор. 80). Можна б поставити врешті питання: в чому ж треба вбачати відродження Українсько-Білоруської Православної Церкви в XVII в., від якого залежало й національно-культурне відродження та впливи українського освітнього руху і вчености й на сусідні країни, про що любимо говорити, як про славу давньої нашої Церкви? В історичному освітленні М. Грушевського нема властиво чим хвалитися...

Проф. Київської Духовної Академії і Київського Університету С. Т. Голубев, докторська дисертація якого „Київській митрополит Петр Могила и его сподвижники” (вийшло два томи з додатками численних історичних документів, а третій намічений так і не побачив світу) не в одному була й для Грушевського джерелом у викладах про події з церковного нашого життя першої половини XVII в., — інакше освітлював процес церковно-культурного, а тим самим в ті часи й національно-культурного життя нашого народу з кінця XVI і в першій половині XVII в., який час проф. Голубев вважав за „найвидатнішу добу” в історії Західньо-руської, тобто Українсько-Білоруської, Православної Церкви.

Довголітня наукова праця над цією добою привела церковного історика до висновку, що в цій добі церковно-громадського нашого життя було дві основних течії, які С. Голубев називає **ліберальною і консервативною**. Ліберали причину припущеного стану православних і їх Церкви в Польщі вбачали в їх культурно-освітній і науковій відсталості, порівнюючи з сусідніми чужовірцями.

Звідсіля й церковно-громадську діяльність свою л берали скеровувати до піднесення рівня освіти посеред українського громадянства. Але ж велика недостача культурно-освітніх і наукових засобів не тільки в себе, а порівнюючи — і в тогочасній під турками Греції, не кажучи вже про другі одновірні держави, — змушує ревнителів православ'я звертатися за науково-освітньою допомогою до своїх релігійних противників, — до католиків і почасти до протестантів. Звідсіля — вступлення для отримання освіти до шкіл польських, подорожі з тією ж метою в Західню Європу до шкіл заграничних; далі запозичення й наслідування шкільних програм і шкільних порядків зі шкіл чужовірних, з колегій католицьких. **Якщо це не було роблено широко відразу, то пояснюється повільність не тим, що не бажали запозичати, а недостатком осіб, вчительських сил, здатних викладати ту чи іншу науку за програмами чужовірних шкіл.** „До таких поступових людей, в кращому розумінні цього слова, належав і Петро Могила”.

Консерватори головну причину сумного стану Православної Церкви в Польщі вбачали саме в наближенні до чужовірців, в запозиченні засобів освіти „з чуждого православ'ю джерела”. Це — суворі аскети, ченці, вся увага яких skupчена була біля питання особистого спасіння. „Мудрість світу цього є буйство перед Богом” — вислів апостола, своєрідно зрозумілий, був наріжним каменем для консерваторів. Видним представником цієї течії був Іван Вишенський; такий же був і Ісайя Копинський. Звідсіль між ним і Петром Могилою, як між людьми різних світоглядів, хоч і **ревнителів однаково православ'я**, кожний по своєму, почалися конфлікти ще перед святительством Петра Могили (С. Голубев. Т. II, стор. 5-10.). „Загальний релігійний рух, — каже С Голубев, — захопив Могила, і він приєднався до гуртка передових осіб того часу, які гаряче боролись за справу православ'я” (Т. I, стор. 61).

Таким чином, „реакціонер” і „єзуїтський вихованець” (так теж називає Петра Могила, невідомо на якій підставі, М. Грушевський, в „З історії реліг. думки”, стор. 75) в освітленні С. Голубева являється передовою, поступовою особою того часу, яка в культурно-освітній діяльності продовжує працю тих лібералів чи поступовців в церковно-громадському нашому житті, які розпочали в останніх десятиліттях XVI в. підносити українську освіту з повного її занепаду, створюючи культурні осередки в Острозі, Львові, Вільні та в XVII в. в Києві. Коли діяльність всіх цих поступовців назвати „дальшим періодом занепаду” (М. Грушевський), то залишається тільки задати питання: в чому ж, на думку критиків культурної діяльності Петра Могили і інших тієї доби культурних діячів, **міг бути на полі культурно-освітнім поступ** в тогочасній Україні?

2. Критика, як ми бачили, йде „з становища національного українського життя”, „української національної культури”. Проф. прот. Ф. Тітов, який займав катедру історії Західньо-руської Церкви (Українсько-Білоруської) в Київській Дух. Академії до кінця

існування Академії, каже відносно заснування Петром Могилою колегії за зразком латинських, що „кращого оригіналу для наслідування діячі Києво-Братської колегії і не могли тоді знайти, а свого не мали” (Ор. cit., стор. 113). Не маючи свого, мусіли звертатися за зразком до чужих. Очевидно, що греки, національно теж чужі, як і латинники, були догідніші, як одновірці, від котрих і Христова віра прийшла, а з нею й книжка, освіта. Не забуваймо й про тісний зв'язок в тих часах національності й віри. Але ж справа в тім, що саме грецьке джерело духовної освіти, з падінням Візантії і Царгороду в половині XV віку, так підупало, що оживлення його було зв'язане теж з піднесенням і розцвітом наук і шкільництва на Заході, куди й греки їздили вчитись, переважно в італійських школах Венеції, Падуї, Риму, звідкіль повертаючись, вносили духовне пожвавлення в самій Греції. Був навіть час, що „східнім патріархам здавалось, що Львівській школі судилося піддержати підупалу грецьку освіту, як виходить з послання Мелетія Пігаса (Олександр. патріярха) до московського царя Федора в 1593 р.” (М. Возняк. Ор. cit., стор. 78).

Нема нічого дивного в тім, що при такому положенні освітньо-шкільної справи в Греції, з якою на початку заведення у нас братського шкільництва був ближчий зв'язок, ніж з ким іншим, стали скоро позначатися впливи сусіднього польсько-латинського шкільництва. Було це ще до заснування Петром Могилою лаврської школи. Сам М. Возняк, який, солідаризуючись (на стор. 301 т. II своєї „Історії української літератури”) з М. Грушевським, каже, що представники найвищої української школи (Київської колегії), наслідуючи чужі зразки й форми, **силоміць заганяли до них життя свого народу**. На стор. 73 він писав: „Одні школи згодом, другі від самого початку почали відбивати на собі польсько-латинський вплив і щодо зовнішнього уладження і щодо порядків шкільного життя і на дидактичнім полі та й у науковій програмі. **Показалася необхідність учити латинської мови, яка була в Польщі в адміністрації й суді з одного боку, з другого робила українцеві приступною західно-європейську літературу й науку...** Правда, заходи православних зробити свої школи подібними до протестантських і католицьких викликали опозицію з боку православного духовенства (консерваторів) і польського суспільства, **але історичного ходу не можна було спинити**. Бо ж і братства надто зрослися з життям і розуміли добре потреби, які ніс з собою відповідний історичний момент” (Підкреслення скрізь наші). А далі (на стор. 95) М. Возняк же про освітню діяльність Петра Могили пише, що „Петро Могила задумав придбати для українських шкіл учителів з вищими філософічно-богословськими студіями, і саме таких, що не pobірали б цієї вищої науки в католицьких вищих школах, або за кордоном, словом він задумав зовсім **пересадити західну науку на православний ґрунт**. Він постановив завести на Україні такі заведення, які по духу були б строго православні, але

й стояли б на рівні кращих західньо-європейських колегій і відповідали б **потребам часу**" (Підкресл. наші).

З наведеного ясно видно, що ніякого „силоміць загання життя свого народу" тут не було, а було „добре розуміння потреб відповідного історичного моменту", а раз так, то чи ж є підстави твердити, що освітня діяльність Петра Могили і його попередників була „дальшим періодом занепаду української національної культури?"

М. Грушевський властиво зовсім не осуджує того, що „латинизація" Київської школи поривала ніби зв'язок з свято-отецькою традицією грецького Сходу в характері духовної освіти у нас, як це часто закидають Могилянській школі православні богослови, слушно, чи не слушно, — це питання богословське. Він стоїть за Захід, але щоб це був Захід реформаційного руху, а не латинсько-католицький (так ніби в протестантизмі не було схоластики і раціоналізму!), з бажаними можливостями „сотворення нової церкви на нових громадських євангелицьких підвалинах" (стор. 68). Мабуть, що на думку М. Грушевського, для української національної культури наступив би величезний поступ, коли б український народ покинув Православ'є кн. Володимира і створив нову євангелицьку церкву, дуже можливо, що розбившись при цьому ще по різних протестантських течіях... Але тому, що цього в історії нашої Церкви не сталося, то гадання на цю тему не мають сенсу.

Могилянську школу Київського братства українське суспільство дуже любило, що ми зобачимо ще і впродовж XVII віку; вихованці так само любили й поважали свою „alma mater". Не нам тепер вчити їх, що вони помилялись, коли ми до того ж знаємо, скільки через польські, **теж схоластичні**, католицькі школи потонуло в польському морі поколінь української православної шляхти. Очевидно, що „схоластична" школа **теж** вміла національно виховувати своїх (поляків) і перевиховувати, денаціоналізуючи, чужих (українців). Хвала Могилянській школі, що вона при тодішній шкільній системі, яка скрізь не була тоді „національною освітою", заховувала від денаціоналізації сотні й тисячі своїх студентів. Хоч М. Василенко (Ор. cit., стор. 99) і каже, що „завдяки перевазі схоластичної науки, Київська колегія не могла створити національної інтелігенції", хоч так само М. Возняк пише (Ор. cit. Т. II, стор. 300), що Київська колегія, „лишивши (у викладах) на боці живу народню мову (так ніби в інших братських школах була де жива народня мова навчання!), і тим більше з огляду на перевагу схоластики, не витворила української духом і змаганнями національної інтелігенції", — однаке цим твердженням, зовсім не опертим на широкі історичні факти, можна протиставити погляди інших істориків, не зацікавлених, так мовити, в звеличенні школи Православної Церкви XVII в. „Могилянська Колегія, згодом Академія, — пише проф М. Чубатий, — стала правдивим першим українським університетом, що виховував сотні української освіченої інтелігенції за зразками західньої культури"... („Політично-

ідеологічне підложжя Переяславської угоди 1654 р." „Свобода", 30. І. 1954 р. Підкр. наше).

Ми вже вище писали про відношення московського уряду після 1654 р. до Києво-Братської колегії, і далі ще побачимо, як київське вище духовенство найдовше трималось в опозиції до Москви, а це були вихованці тої колегії. Скільки також синів українського козацтва виховувалось в тій академії, і казати, що це не була наша національна інтелігенція, значило б вкладати в це поняття якийсь інший зміст. Властиво у М. Василенка й трудно зрозуміти, про яку національну інтелігенцію він каже під терміном „руський", чи про українську, чи про „малоросійську", як частину, галузь „єдиного руссакого народа". Здається, що про „малоросійську", коли Василенко підкреслює, як негативне, те в Могилі, що він вороже відносився до погляду про можливість для „руських" відійти від Польщі й перейти на сторону Москви.

Київо-Братська колегія, після смерти митрополита Петра Могили, була завжди предметом особливих турбот і піклувань всіх наступних київських митрополитів, а також і єпископів українських, які записували значні пожертви на неї. Особливо в роки розрухи й постійних військових дій в другій половині XVII в., коли колегія була в тяжкому матеріальному стані, її підкріплювали й живили її існування митрополити Діонісій Балабан і Йосиф Тукальський. Українські гетьмани, починаючи від Богдана Хмельницького, якого так вітали спудеї колегії при тріумфальному в'їзді його до Києва після перемоги над поляками в р. 1648-49, теж підтримували завжди колегію; особливим же її добродієм був в кінці XVII в. гетьман Мазепа. Коли б не була це національна школа, яка так прислужилась українській культурі, напевно б сучасники, що знали її ціну краще істориків в XX в., так не піклувались би про неї.

3. Від знецінення діяльності Петра Могили в ділянці шкільно-освітній М. Грушевський і М. Василенко (міністр освіти при гетьманському уряді в Україні в 1918 р.) перейшли також і до знецінення, з погляду національного, його стисліше церковної діяльності. Ці погляди названих істориків привели ми вище, на початку цього підрозділу. Вони зводяться до того, що Петро Могила відірвав, мовляв, українську церкву від народнього життя, відірвав її від старих традицій, від національних і соціальних змагань народніх того часу, а тому „зреформована" ним церква, ставши легальною, перестала бути народньою і „мусіла шукати помічі та підпори у влади чужородної — польської та московської". При цьому М. Василенко пояснює, що сталося це все тому, що Петро Могила походженням був молдаванин, а по вихованню — поляк. Для нас видається досить дивним, що в цьому пункті М. Грушевський закидає Петру Могилі і всій Могилянській добі „відірвання української церкви від народнього життя", „легковаження народними традиціями" і т. д. Чи ж це не потяг до „старовірства", яке вже „не відповідало інтересам національного життя"? Звідкіль такі симпатії до „консервативно церковности, яка витво-

рилась за попередні віки"? (Ор. cit., стор. 66). І як пов'язати цей жаль за церковними „народними традиціями” з другим жалем історика, що “українське громадянство не спромоглось на енергійну акцію в церковній справі — створення нової євангеліцької церкви, опертої безпосередньо на науці Святого Письма”? Така суперечність в думках і історичних висновках повстає, на нашу думку, при відсутності ясних поглядів і вірувань, що таке є Церква Христова на землі і яка її роль в історичному житті народів.

Що ж тепер до самих закидів, то вони цілком виснуть в повітрі. Чи ж Українська Православна Церква при митрополиті Петрі Могили й при дальших його наступниках („Могилянська” церква, за виразом М. Грушевського) перестала бути народньою, національною церквою? Сказати це, хоч би й великий історик казав, — мало, треба удowodнити. А де ж доводи? Що діяльність братств і участь громади в церковних справах „зведена була до найменших розмірів”? По-перше, це — неправда; про унормування відносин поміж церковною ієрархією і братствами при Петрі Могили ми вже писали (розд. XII, 4) і того повторювати тут не будемо, тим більше, що про освітню діяльність в XVII в. братств ще буде мова. По-друге, народність, чи національність Церкви далеко не покривається питанням про формальні права церковних громад в Церкві. І розуміється, що фрази М. Василенка про те, що Петро Могила „вступив в боротьбу з старими традиціями, нехтуючи народнім характером церкви”, теж являються безпідставними. В розд. XII, 1 ми вже говорили й про обрання Петра Могили на становище Печерського архимандрита (15 серпня 1627 р.) і про його історичні заслуги в справі легалізації в тодішній Польщі православної ієрархії, за які так урочисто вітали митрополита Могилу в Києві, святкуючи в його особі, за словами самого ж М. Грушевського, свою першу **національну перемогу** по стількох літах смутку, неволі й пониження.

Які ж є підстави твердити, що ця національна перемога в боротьбі поколінь за привернення прав, відібраних з унією, Українській Православній Церкві обернулась раптом в антинародність тієї Церкви? Чи Церква дійсно була покинута народом, так що „в усім мусіла шукати помічі та підпори у владі чужорідної — польської та московської”? Чи дійсно, далі, стався розрив між Церквою і козащиною, виразницею національних і соціальних народніх змагань тих часів? Аджеж у самого М. Грушевського читаємо, що „як Могила погромив київських уніятів, удалось помирити з Могилою й козацьке військо: він не став його мужем довір'я, але відносини між Могилою і військом від цього часу були лояльні, і військо більше не підтримувало активно його противників (старовірів). Могила міг переводити свій план реорганізації Церкви, не стічаючись з якоюсь серйозною, активною опозицією. І дійсно, протягом 14 літ свого правління встиг зробити так багато, що це правління стало епохою в українськiм церковнiм житті, і на всій дальшій історії Української Православної Церкви вирив

він нестерту печать свого духа" (З історії релігійної думки... стор. 77). Чи в цій праці Петра Могили можна вказати якісь факти „помочі та підпори йому чужородної влади, — польської чи московської"? Ми таких не знаємо.

Після смерті Могили, в добу Хмельниччини і дальших козацьких рухів, коли йшла боротьба і за свободу та права Церкви, то якої, — „Могилянської", протинародної і протикозацької? Ні. Бо такої й не було. Світські історики не завжди відрізняють Церкву, що тисячоліттями в народі живе, від сучасного проводу церковного, а це й веде до таких „непорозумінь", як в даному разі. Але ж і при змішанні життя Церкви з окремими ієрархічними особами в історичному її житті не мають рації названі нами історики в їхньому освітленні ролі нашої ієрархії XVII в. Німецький історик куди глибше, на нашу думку, освітлює це питання. „Основник Київської академії Петро Могила помер вже р. 1647, ще перед тим, як великі козацькі повстання за Хмельницького повели до відлучення від Польщі. Бувши людиною західньої орієнтації, хоч і не політиком з фаху, він раз-у-раз схилявся до співжиття з Польщею. Але **права українського народу та його духове й культурне самоврядування він охороняв пильно. Українська Православна Церква мусіла, на його думку, все бути захистом українського народу.** Його наступники на Київському митрополитичім престолі ніколи не забували цієї засади. Та пізніші митрополити виступали також в оборону державної самостійности, перше всього за Хмельницького. При своїм урочистім в'їзді в Київ, по перемозі над поляками, гетьман Хмельницький дістав від митрополита ім'я Богдан, щоб тим висловити, що Бог дав його Україні. Навіть, коли гетьман Петро Дорошенко з'єднався з турками проти Москви, митрополит пішов з ним на цей шлях, для християнського князя Церкви все таки не зовсім легкий" (Е. Вінтер. *Op. cit.*, стор. 93).

Слушно так само пише й проф. Е. Шмурло, що „не є справедливим прозивати Петра Могилу „поляком в православному одязі" (П. Куліш), вимагати від нього російської, тобто московської, а не польської орієнтації (М. Василенко); орієнтація в московському напрямку була б з його боку зрадою тій державі, яка стала для нього другою батьківщиною, у відношенні до котрої він мав свої обов'язки. Не поляк і не руський, Могила близько прийняв до свого серця потреби Української Православної Церкви і добросовісно їх обслуговував, як вмів"... (*Op. cit.*, стор. 104). Взагалі російські історики Церкви, починаючи від архієпископа Філарета Гумилевського, давали високу оцінку особі й діяльності нашого митрополита, не вважаючи на те, що політичні симпатії його були по стороні Польщі, а не Москви. Куліш, посилаючись на якусь справу в московському архіві закордонних справ, оповідає, що коли брат митр. Іова Борецького Андрій натякнув Могилі про можливість сполуки з Московією, то Могила просто сказав, що „за це належало б посадити його на кола" (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 48). Ось оцінка знаменитого історика митрополита Москов-

ського Макарія: „Ім'я Петра Могили є одною з кращих оздоб нашої церковної історії. Він **перевищував безумовно усіх сучасних йому ієрархів не тільки української** (в тексті — малоруської), **але й великоруської церкви і навіть всієї церкви Східньої**; перевищував освітою, ще більше своєю любов'ю до освіти і своїми подвигами на добро просвіти і Церкви. Для своєї української церкви він зробив велику послугу тим, що відстояв перед королем Володиславом IV головніші її права, потоптані латинянами й уніятами, і мужньо захищав її впродовж всього архиєпископського служіння; відновив в ній багато знищеного і зруйнованого ворогами і поклав в ній підвалини для кращого порядку речей. Для всієї церкви російської зробив велику прислугу заснуванням і забезпеченням своєї колегії, яка послужила першим розсадником і зразком для духовних шкіл в Росії. Для всієї Східньої православної церкви — тим, що подбав укласти „Православне Ісповідання“, прийняте і затверджене всіма її первосвящителлями, яке й досі залишається символічною її книгою”. Тут же наводить митрополит Макарій факти призначення заслуг митрополита Могили сучасниками, навіть такими ворогами, як Касіян Сакович, б. ректор Київсько-братської школи, що перейшов на унію, а потім і на латинство. Цей писав: „Взяв отець Могила церкву св. Софії в Києві, від кількох сот років запустілу, а нині так її оздобив, що від усіх похвалу має; такожде і монастирі будує, і школи заводить, і багато доброго в краю своєму народові своєму робить” (М. Макарій. *Op. cit.* Т. XI, стор. 615-616).

„Привернення і скріплення багатьох, порушених заведенням унії, прав Української Церкви, — каже проф. С. Голубев, — заснування в Києві вищої школи, відновлення з руїн старовинних київських храмів, вікових пам'ятників народньої святині, справлення богослужбових книг, приведення до порядку церковної обрядности, видання знаменитого требника, опрацювання не менш знаменитого катехизиса, — всі ці і багато інших визначних подій в історії Української Церкви або цілком, або переважно належать добі Могилянській, роблячи ім'я Петра Могили завжди пам'ятним для всякого, хто розуміє важність і значення віри й освіти в розвитку й охороні народнього життя” (*Op. cit.* Т. I, стор. VI).

Коли ж врешті зустрічаємо й такий закид, що Могила „розходився в його інтересах з інтересами народу, як великий земельний власник” (М. Василенко), то на аргумент цього роду можна тільки порадити ознайомитися з передсмертним заповітом митрополита, з якого видно, кому і скільки завіщав Владика своє майно, і в якому саме Київсько-Могилянська Колегія займає центральне місце в турботах її основника, щоб „ця єдина твердиня Православної Української Церкви на збільшення хвали Божої й виховання православно-руських діток постійно тривала” (Єп. Сильвестр. Заповіт митрополита Петра Могили. 1947. На чужині, стор. 16). Український історик Орест Левицький вважає митроп. Петра Могилу „найвизначнішим зі всіх київських ієрархів” („Кієвская Старина”. 1882, I. Южнорусские архієреї в XVI-XVII в., стор. 50).

6. Шкільно-освітня діяльність в XVII в. церковних братств і духовенства поза Києвом.

З відродженням на початку XVII віку Києва і Київсько-Печерського монастиря в їх давній культурно-освітній ролі часів княжої до татарської доби, Київ, як ми бачили, стає осередком української національної культури, яка продовжувала й тоді творитися під покровом Української Православної Церкви, виключно майже силами духовенства і церковно-громадських діячів. Добре чи зле вони це тоді провадили, — з поглядів, через 200-300 років, вчених нащадків своїх, які, можливо, тепер краще ведуть і національну справу і національну культуру, — але історик повинен, на наш погляд, ствердити головне: **поза національною його Церквою не було тоді в українського народу нікого, хто би дбав про його освіту, школу, книжку, духову культуру.** Ані державна влада, чужонаціональна й чужовірна, ані які світські організації чи установи, ані свої магнати, на високий взірць св. п. князя К. К. Острозького, який зрештою теж був глибоко церковною людиною і екзархом Вселенського Царгородського патріарха, нічого з цього не служило в XVII в. українському народові в його культурно-освітніх стремліннях. І тому не з критикою того, що в культурно-освітній ділянці робила в XVII в. наша Церква, треба виходити найперше, а з **признанням її високих освітніх заслуг.**

Без сумніву, що діяльність Києва, як культурно-освітнього національного осередка, була підготовлена працею з останньої чверті XVI віку Острога, Львова, Вільни, підготовлена настільки, що відчута була потреба в школі вищій, ніж були до того її кращі братські школи — Львівська й Віленська. На зустріч цій потребі пішов митрополит Петро Могила, тоді як державний чинник гальмував справу вищої освіти в своїй школі для українців, підсичуваний явно ворогами православ'я, з метою, щоб українці за вищою освітою звертались до високих католицьких шкіл. З заснуванням Київсько-Братської колегії, яку сучасники і в XVII в. фактично вважали за високу школу, шкільно-освітня праця й поза Києвом не тільки не ослабла, а поживилась.

Поза Києвом Петром Могилою відкрита була на Поділлі філія Київсько-Братської колегії у Винниці р. 1634. Того ж самого року король Володислав IV, з причини домагань латино-уніятської партії, щоб не дозволяти православним заводити латинські школи розпорядився Винницьку філію закрити, а Київську колегію перевести в стан нижчої школи. Але ж митрополит оборонив ці школи через сейм 1635 р. і не закрив школи у Винниці; вона проіснувала там до 1639 року, коли була переведена митрополитом до містечка **Гоші на Волині** (Рівенщина). Власники цього містечка Раїна Соломорецька уфундувала при церкві Архистратига Михаїла мужеський монастир і офірувала його Богоявленському Братству, з тим, щоб при цьому монастирі була відкрита школа „для викладів свободних наук дітям шляхти і простого народу”. Філія

Київо-Братської колегії в Гощі, яка проіснувала до 1672 р., мала й своє спеціальне завдання бути опірним пунктом православ'я проти соцініянства, осідком якої ереси XVI в. стала було давніше на Волині Гоща.

Школа, типу середньої, **Львівського** ставропігійного братства продовжувала свою національно-освітню працю і впродовж XVII віку. Митрополит Петро Могила видав 19 лютого 1637 р. благословенну грамоту Львівському братству, в якій, як екзарх Царгородського патріарха, стверджував усі права цього братства, надані йому патріяршими грамотами в 80-х рр. XVI століття. Благословенною грамотою з р. 1645 митрополит підтвердив і юнацьке братство, пов'язане з його школою, фактично утворене ще р. 1633. Від р. 1633 Львівське братство мало у Львівському магістраті двох своїх членів, що пильнувати мали там заховання прав свого народу. Помимо того, коли доводилось обстоювати свої права на церковну, освітню, добродійну працю іншим способом, братство й перед цим не зостановлялось. Так, в р. 1651 свою просьбу до короля Яна Казимира про охоронний лист від короля на свободну відправу богослужень і провадження освітніх і добродійних інституцій Львівське братство підкріплює 150 червінцями, а коли Ян Казимир особисто прибув до Львова, то братство піднесло в дар ще 50 червінців; охоронний лист було видано Львівському братству в р. 1653 (А. Криловський. Архив Ю.-З. Россії. ч. I, т. XI. Акти, относящієся к истории Льв. Ставропигіального Братства. Вступ. ст., стор. 139-140). До кінця XVII в. Львівське Братство перебувало в лоні Української Православної Церкви і православною ж була його заслужена школа.

Збільшення числа братств після Берестейської унії 1596 р. потягло за собою й збільшення кількості шкіл, які закладали братства в перших десятиліттях XVII в. На Західній Україні такі школи виникли в Рогатині, Городку коло Львова, Перемишлі, Комарні, Люблині, Бересті, Білій, Кам'янці на Поділлі, Замості, Галичі, Луцьку, Крем'янці, Холмі, Немирові, Пересопниці, Стратині, Дубні, Ярославі, Межибожі, Пінську і в інших місцевостях. Більшість цих шкіл давала початкову освіту, але ж ця освіта була доступна для всіх станів української людности, для дітей духовенства і світських, для багатших і бідних, для сиріт і старчат. Протиділанню унії підіймало освіту в народі, як це стверджував в знаменитій промові на сеймі 1620 р. посол Волині Лаврентій Древинський: „Коли б не наступило відступлення де-яких з нашого духовенства від законного свого пастиря у вірі, коли б ті, що відійшли від нас, не повстали були проти нас, ніколи не відкрилися б такі школи в українському народі”.

З-посеред православних братських шкіл в Україні XVII в. виділилась, після Київської і Львівської, **Луцька братська школа**, як і саме Луцьке Чеснохресне Братство. Заложене було це братство року 1617, грамотою короля Сигизмунда III воно було затверджене в правах на його маєтності в р. 1619. Права ставропігії надано

було Луцькому братству спочатку в р. 1620 патріярхом Єрусалимським Феофаном, а потім в р. 1623 підтверджено і Царгородським патріярхом Кирилом Лукарисом, яким був затверджений і статут цього Братства. Р. 1624 відкрито було при Братстві Чеснохресний спільножитний мужеський монастир. Всі нерухомі маєтності Луцького братства, згідно з його статутом, були в розпорядимості світських братчиків, шляхти і луцьких міщан; прибутки йшли на церковні потреби, втримання учителів школи, на допомогу бідним учням, вбогим членам братства, на притулок для бідних і т. п.

Луцька братська школа була типу середньої, називалась „греко-латино-словенською школою”; відкрита була з благословення митрополита Іова Борецького. Юнацьке братство при Луцькій братській школі мало своїм патроном св. Юрія Побідоносця. При затвердженні статуту цього братства, митрополит Ісаїя Копинський надіслав довше послання молоді. В ньому митрополит писав про виховання в молодих душах пошани до батьків і старших; наставляв, якими повинні бути зібрання молоді, — не для забав чи пустих бесід, а для читання і поучення книжного, для питань, зв'язаних з потребами школи, з ділами милосердя. Юнаки мали вибрати для себе „отця духовного”, який би й на зібраннях їх був присутній; також двох членів з старшого братства для порядку, ради й настановлення яких були б корисні на зібраннях. „Єретика-чоловіка, тобто уніята, схизматика уникайте, не спілуйте з ним. Ведіть життя чисте й безпорочне, захуйте братську любов, чим прославите Господа, а благословенні в молодості вашій, проживете літа многі” (М. Макарій. *Op. cit.* Т. XI, стор. 401).

Луцьке Чеснохресне Братство і його школа були предметом великої ненависти латиноуніятів. Історичні акти зберегли оповідання про таку подію в Луцьку 24 травня 1634 року. Цього дня було католицьке свято „Божого Тіла”. Латинська процесія з св. дарами проходила вулицями міста, йшла й мимо Братського Чеснохресного монастиря з його будівлями. Раптом 12 оо. єзуїтів Луцької єзуїтської колегії з багатьома служками колегії й різними ремісниками, до ста чоловік, кинулись до садиби Луцького Братського монастиря з шаблями, рушницями, кілками, каменюками під тим претекстом, що монастир не зустрічає урочистими дзвонами їхню процесію. Одні кинулись на дзвіницю й почали, як на гвалт, дзвонити, так що збігся великий натовп. Другі увірвались до церкви монастирської, де поперекидали свічки, позривали завіси церковні, килими. Далі кинулись до школи, притулку, чернечих келій, трошили й рубали що під руку попало, били хлопців-учнів школи, старців притулку, ченців; багатьом розбили голови, повибивали зуби. Ігумен Ісаакій був побитий каменюками в спину й по руках. Розбили дві скрині, де були гроші, і пограбували; повибивали вікна в церкві, школі, притулку, повиламлювали двері... Луцький православний єпископ Афанасій Пузина до гродських книг в Луцьку вніс протеста з описом цих всіх подій, але як було покарано судом винних в цьому bestialному на-

паді на православне братство, залишилось невідомим (М. Макарій. Т. XI, стор. 472-73).

В м. Крем'янці на Волині Богоявленське братство, монастир при братстві і школа виникли в 1636 р. з ініціативи і засобами сеймових послів Лаврентія Древинського і Данила Малинського. Митрополит Петро Могила того ж 1636 р. дав Крем'янецькому братству благословенну грамоту. Пінське Богоявленське братство з 1633 р., теж доставши благословенну грамоту на свою працю від митрополита Петра Могилы, з 1641 р. відкрило братську школу.

На Білорусі головні братські школи були — найдавніша у Вільні при Віленському ставропігійному братстві, якому видав грамоту, як екзарх Царгородського патріярха, митрополит Петро Могила в р. 1635; в Могилеві, при Богоявленському і Спаському братствах, в Мінську при Петропавловському братстві, в Слуцьку при Преображенському братстві, в Полоцьку при Богоявленському братстві.

Піклування в XVII в. Православної Церкви (церковної ієрархії, духовенства, церковних громад, організованих в братствах при церквах) про освіту народню не обмежувалось більшими містами, чи взагалі містами і містечками, а охоплювало й сільські місцевості, сільські парафії. З половини XVII в. ми маємо свідоцтво сучасника, до того ж чужоземця, про високий ступінь грамотності в Україні і взагалі про піднесення духової й матеріальної культури. Це — свідоцтво диякона Павла Алепського, сина Антиохійського патріярха Макарія. Павло Алепський супроводив свого батька-патріярха в подорожі його до Москви в 1655 р., коли патріярхом Московським був знаменитий патр. Нікон. Ця подорож докладно описана Павлом Алепським (надрук. під наголовком „Павел Алеппський. Путешествіе антиохійського патріярха Макарія в Росію" в „Чтеніях Московского общества истории и древностей российских", кн. 183 і 186). В цьому описі автор з захопленням оповідає й передає свої вражіння про все, що бачив і чув на Україні, через яку йшла дорога їхня на Московщину.

Проф. К. Харламович пише: „Не можна казати про стопроцентову майже грамотність в XVII в. українців, як свідчить про це Павло Алепський: часто й посеред старшини зустрічались такі, що не вміли підписати свого прізвища (Маркевич. Історія Мало-россії, т. III, стр. 229 и сл.). . . , але все ж таки в Україні, де кількість парафіяльних шкіл була велика, процент грамотности був далеко вищий, ніж в Московщині. Крім того, — і це дуже важне, — український простий народ цинив освіту, прагнув її і пишався нею, як і своєю більш високою матеріальною культурою та всім укладом свого життя, і вже цим імпонував великоросам" (Ор. cit., стор. 368).

Чи треба знову підкреслювати, що духовно-освітні засоби Церкви в обороні православної віри в народі були одночасно й засобами піднесення національної освіти?

7. Українські й білоруські друкарні в XVII в. Богословська й церковно-історична література. Проповідництво.

З друкарень, які появились в Україні й на Білорусі в другій половині XVI віку, перейшли в XVII вік Львівська братська, Віленська братська і Острозька (втрачена для православних після смерти кн. К. К. Острозького). Але в XVII в. повстало немало нових друкарень, а саме: в Україні — Дерманська на Волині (1604 р.), Стратинська (1604) і Крилоська (1606) під Львовом, Київ-Печерська (1616), Рахманівська на Волині (1619), Луцька братська (1628), Кремянецька на Волині (1638), Чернігівська при архієр. катедрі (1674); приватні друкарні в Києві Тимофія Вербицького (1625) і Спиридона Соболя (1628); у Львові Михайла Сльозки (1639), єп. Арсенія Желиборського (1645). Були також, як і в XVI в., мандрівні приватні друкарні, напр. друкарня ієромонаха Павла Лютковича-Телиці з ієродияконом Сильвестром, які в р. 1618-20 друкували в Угерцях біля Самбора, в 1622 р. — в Мінську, в 1625 р. з тою ж друкарнею вже в Четвертні на Волині в маєтку кн. Четвертинського, а в 1628 р. в Луцьку.

На Білорусі, oprіч старої Віленської братської, були в XVII віці — в Евю під Вільною (1611), в Могилеві (1616), в Кутейнському біля Орші (1630) і в Буйницькому (1630) монастирях. Подана кількість друкарень свідчить, оскільки церковно-культурна діяльність Україно-Білоруської Православної Церкви стояла тоді вище діяльності і книжних засобів Московської Церкви, бо ж „в Москві працювала в той час, і то з перервами, тільки одна друкарня”... (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 97).

Перше місце посеред всіх друкарень заняла скоро в XVII в. друкарня Київ-Печерської Лаври, яка залишилась на століття осередком церковного православного друкарства. Друга по ній в XVII в. Львівська братська ставропігійна друкарня, що на початку XVIII в. перейшла в руки уніятів, теж добре прислужилась Українській Православній Церкві в добі більш столітньої праці її. За той час Львівське ставропігійне православне братство видало понад 160 тисяч примірників книжок різного змісту; більшість з них було богослужбових, а всього богослужбових і релігійно-морального характеру було видано 123.757, букварів — 34.437, граматик 500 прим. (А. Криловський. *Op. cit.*, стор. 121).

Найбільший відділ богословської літератури XVII віку в нашій Церкві складає **церковно-полемічна література**, викликана наступом на Українську Православну Церкву латино-уніятства. Проти цю літературу в часі від Берестейського собору 1596 р. й до легалізації православної ієрархії в р. 1632 ми вже писали (розд. VIII. 6; IX, 11; XIII, 3). Тут подамо ще частину довгого заголовку „Перестороги”, твору, написаного близько по 1605 р. і не раз нами вище згадуваного. Вона має такий заголовок: „Пересторога, дуже потрібна на потомні часи православним християнам, св. кафолічної східньої Церкви сином, аби відали, як деякі єпископи пансте коронних, які перше завжди під владою і послушенством святих-

шого вселенського константинопольського патріярха ули, а потім не спасіння ради душ своїх, або вручених собі, але для певних причин своїх і дочасних пожитків, від свого патріярха відступили і римському папезові в послушенство ся віддали і великі замішання в людях учинили"... З цього заголовку бачимо, як автор „Перестороги” дивився і нам заповів дивитись на мотиви, що ними керувалися українські єпископи, як переходили на унію. Коли ж прийняти, слідом за Іваном Франком, що автором „Перестороги” був член Львівського братства, енергійний національний діяч Юрій Рогатинець, то в його поглядах належить вбачати погляди поступової громадської течії того часу, представником якої був Ю. Рогатинець.

„Пункти заспокоєння” 1632 р. одною з своїх точок мали постанову про припинення всяких суперечок і образливих один на одного писань уніятів і православних. Дійсно, від часу повернення легального стану Православної Церкви і її ієрархії в польській державі, при вступленні на королівський престіл Володислава IV, бачимо, що полеміка між ворогуючими сторонами в літературі дальших років XVII в. — якщо не завмірає зовсім, то дуже й дуже ослаблена, порівнюючи з часами Сигизмунда III. Розуміється, що це наступило не так з причини самої постанови 1632 р., як в силу змінених обставин в положенні й житті Церкви та й всього українського народу, коли, скоро після смерті митр. Петра Могили, словесну полеміку заступила більше боротьба збройна.

З часів митрополита Петра Могили, який вважав своїм високим обов'язком дотримувати пунктів згоди, прийнятої в 1632 р., маємо з боку православних єдиний видатний і великий полемічний твір „Літос, або камінь з пращі правди Церкви святої православної руської на розбиття фальшиво-темної Перспективи або краще пашквілю Касіяна Саковича"... (Цілий т. IX част. I „Архива Юго-Западной Росіи”, Київ — 1893 г., присвячений друку тексту „Літоса”). Касіян (у світі Каліст) Сакович, ім'я якого не раз вже нами згадувалось, був характерною особою на тлі тодішнього українського національно-церковного бурхливого життя. Його поставляють іноді поруч з Мелетієм Смотрицьким, особливо в часах унійної акції останнього, коли Смотрицький дійсно мав за „друга” Касіяна Саковича. Але на підставі того, що нам відомо з життя о. Касіяна Саковича і його літературної продукції, трудно сказати про нього, як про жертву тої доби, якою був архієпископ Мелетій Смотрицький. Занадто вже в поступованнях Касіяна Саковича пробиваються риси неморального характеру, перевага над ідеєю амбітної пристрасної натури, яка мала від природи великі здібності, що пішли, не маючи морального фундаменту, намарно в житті й праці цього, за виразом М. Возняка, „українського хамелеона” (Ор. cit. Т. II, стор. 283).

Син православного священика с. Потелича коло Рави в Галичині, Сакович народився коло 1578-80 р. Освіту одержав в католицьких школах, спочатку в Замойській академії, пізніше слу-

хав ще огословські виклади в Люблинській і Краківській академіях. Після скінчення Замойської академії був при дворі уніят. єпископа Крупецького в Перемишлі дяком, де за свою неморальність, як пишуть про це в „Літосі”, не втік би „від меча або шибениці, коли б були не послужили йому швидкі ноги та в Києві не прикрила його чорна мантия”. Принявши р. 1620 в Києві чернецтво, Касіян Сакович був там, після Мелетія Смотрицького, ректором братської школи Богоявленського братства впродовж 1620-24 рр. В першій же половині 1624 р. перейшов до Люблина на становище проповідника при Люблинському братстві; проповідником не вибув і року, коли, розійшовшись з православними братчиками, перейшов на унію. Не було це й безкорисним, бо в нагороду за перехід дістав Сакович відразу від кн. Заславського Олександра Дубенський монастир. Років з 15 був Касіян Сакович з уніятами, а коли відібрали йому Дубенську архимандрію, в зв'язку, між інш., з частими поїздками його до жіночого монастиря близько Дубна, то він почав казати, що „в унії нема спасіння, що теперішні уніяти це уніяти тільки зовні, що їх владики дбають більше про молоко й вовну, ніж про душевне спасіння своїх овець”. Кінчив тим, що у р. 1641 перейшов на латинство, в якому й помер року 1647 на латинській парафії у Кракові. „Такою високою посадою в нагороду за своє ренегатство покінчив тип безхарактерності таких українців, котрі за почестями й матеріальними користями покидали свою націю”... (М. Возняк. *Op. cit.*, стор. 284).

Р. 1642 Касіян Сакович, порушивши заборону образливій релігійної полеміки, 10 років тому постановлену в „Пунктах заспокоєння”, видав у Кракові, в мові польській, книжку „Епанортосис, або Перспектива і вияснення блудів, ересів і забобонів в грекоруській церкві дизуніцькій”. :. Правда, вістря „Перспективи” скероване не тільки проти „греко-руської церкви дизуніцької”, тобто православної, а рівно ж і проти уніятів. Крім передмови, в „Перспективі” 8 головних розділів, в яких автор говорить про сім таїнств, розглядає кожне з них і доводить блуди й забобони противників, як в самій науці про таїнства, так і в обрядовій практиці звершення їх. Під оглядом темноти й забобонности духовенства, не порядків і надужить, уніятська церква представляється у Саковича гіршою від православної, над піднесенням якої працює митрополит Петро Могила. Закидає він уніятам симонію при поставленні священників, тяжкі побори з духовенства, через що й церкви стоять непосвяченими („один ночліг коштував попів 60 золотих, коли навістив їх холмський владика Терлецький”), різні не порядки при відправі богослужб, недостатки в шкільництві. „Потьмарилися ваші школи, — пише він, — не тільки перед латинськими, але й перед Могилянськими, уфундованими в Києві і Гощі, і коли б тільки в них не викладалися еретичні науки та відступництво, то справді з часом мала б чим втішитися Україна”.

Автор „Літоса”, виданого р. 1644 Печерським Лаврою проти „Перспективи” Саковича, сховався під ім'ям „Євсевія Пиміна”, що з грецького означає: благочестивий пастир. Іоанікій Голятовський

називав, як автора „Літоса”, митрополита огилю; тепер прийнята в питанні авторства „Літоса” більша думка проф. С. Голубева, що „Літос” написаний був, з ініціативи й при активній участі митрополита Петра Могили, можливо й кількома особами з Могилянського гуртка вчених, участь яких могла бути ігнорована сучасниками, з огляду на визначну роль в цій справі відповіді Саковичу самого митрополита (Архив Юго-Зап. России. Ч. I, т. IX. Вступ, стор. 90).

В своєму плані відповіді апостатові „Літос” іде за планом „Перспективи” і також складається з передмови й 8 розділів, в яких автори обговорюють таїнства і обряди, потім церковний устав, в кінці — дві головні різниці Східної церкви від Західної: ісходження св. Духа і примат папи. Сам митрополит Петро Могила, як видно з його грамоти, якою запрошував братства прибути на собор 1640 р., признавав, що Українська Церква в звичаях, які відносяться до молитви й побожного життя, немало ушкоджена, але, вказуючи на це, стверджував, що ці ушкодження не торкаються догматів віри, які зберігаються православними нерушимо. В „Літосі” так само бачимо підкреслювання різниці догматів від обрядів. „Обряд, як образний вираз церковної думки, обумовлюється різноманітними історичними умовинами; входять до нього й елементи національні” (С. Голубев. *Op. cit.*, стор. 90). Тому не обряди роз’єднують Римську і Православну церкви, а різниці догматичної науки. Що ж до обрядів, які, відповідно потребам часу, можуть в одній і тій самій церкві, за постановами соборними, змінюватися й доповнюватися, то автори „Літоса” теж признають в багатьому справедливість закидів православним автора „Перспективи”. Річ в тім, що в часі появи „Перспективи” якраз шла ще підготовча робота до видання „Великого Требника” Петра Могили, про який буде мова у нас далі. А саме цей Требник мав унормувати й ті речі, що були предметом нападів і осміяння Саковичем в його „Перспективі”.

Признаючи слушність таких закидів, автори „Літоса” вказують однаке на те, що було **причиною надуживань, непорядків, блудів в церковно-обрядовій практиці православних**. Основна причина цьому — **сумний стан Церкви**, що не мала довгий час архиєпископів і пастирів і тяжко пригноблена була унією та невольницьким станом парафіяльних священників під панською патронатською владою. Касіян Сакович ставить, напр., у вину православним священникам, що вони іноді неправдо й насильно вінчають подружжя. Автори „Літоса” на це відповідають, що так буває, але що ж діяти священникові, коли пан йому каже: „Вінчай, попе, або голову підставляй”. Проти волі своєї піп буде робити, коли пан лякає його киями, а часом накаже й до темниці його кинути.

„Літос”, не вважаючи на те, що в ньому досить зустрічається особистих дразливих випадів автора „Перспективи”, викликаних насмішкуватим часто тоном в писанні Саковича, високо однаке розцінюється істориками по значенню цього полемічного твору православних для сучасників, як і з погляду його наукової вар-

тости для історії давньої української церковно-обрядової практики й побуту. „Це була, можна сказати, — пише про „Літос” митрополит Макарій, — повна апологетика православної Західноруської церкви проти тодішніх нападів на неї уніятів і латинників, а почасти й її літургіка, з поясненнями її богослуження, таїнств і обрядів, її постів, свят, структури церков і інш. І треба додати, що книжка ця була написана дуже обґрунтовано, і могла бути дійсно корисною для православних” („Історія р. церкви. Т. XI, стор. 603). В аргументації своїх висновків „Літос” посиляється на грецькі й словянські требники і служебники, рукописні й друковані, на свідoctва церковних істориків, давніх отців Церкви, навіть і на латинських письменників.

В другій половині XVII в. в релігійній полеміці з латиноуніятами брали участь з православної сторони — архимандрит Іоанникій Голятовський („Розмова Білоцерківська”...), „Стара церква західня новій церкві римській”...), „Алфавит розмаїтим єретикам” і інші), архимандрит Інокентій Гізель („Правдива віра або відповідь на письмо Павла Бойма єзуїти”...), архиеп. Лазар Баранович („Нова міра старої віри”...), „П’ять знаків ран Христових”). Проте в цій полеміці нема нічого оригінального й яскравого, порівнюючи з полемічною літературою першої чверті XVII в., звідкіля переважно й беруть свої аргументи названі полемісти.

З попередніх викладів ми вже знаємо, що в ділянці віронавчання, іншими словами — в богословській літературі догматичного характеру Українська Православна Церква дала в XVII в. „Православне Ісповідання Кафолічної й Апостольської Церкви Східної”, розгляду й обговоренню якого найбільше присвятив свої заняття Київський собор 1640 року під головуванням митрополита Петра Могили. Ми не маємо даних, на підставі яких могла б бути представлена історія опрацювання цього монументального твору до внесення його на розгляд і апробату собору. Знаємо тільки, що під керівництвом митрополита найбільше праці приклав до створення цього православного Катехизиса найсильніший з Могилянського гуртка богослов о. ігумен Ісайя Трофимович Козловський. Однак й до цієї знаменитої праці в нашій церковно-богословській літературі кінця XVI й половини XVII в. були праці догматичного характеру, зокрема й спроби катехизису.

Раніше (розд. VI, 5) була в нас згадка про малий катехизис проповідника Стефана Зизанія; він виданий був р. 1595 у Вільні, до нас не дійшов. Братові його, протопопу Лаврентію Зизанію Тустановському належить богословсько-догматичний твір під назвою „Великий Катехизис”. Походив Лаврентій Зизаній з Галичини; де одержав освіту, не відомо, але по скінченні її учителював в братських школах — Львівській, Берестейській, Віленській, потім в панських домах родовитих українців кн. Соломирецьких і Острозьких. Від 1612 року стає він протопопом в Корці на Волині; приблизно з 1620 р. співпрацює в гуртку вчених Печерської лаври, зібраному Єлісеєм Плетенецьким (бере участь в редакції перекладу на слов. мову „Бесід св. Золотоуста на послання ап. Павла”).

перекладає „Толкування на Апокаліпсис св. Андрея Кесарійського”). На соборі 1628 р. в Києві був Лаврентій Зизаній, як ми бачили, разом з протоп. Андрієм Мужилівським, свого роду „інстигатором” (духовним прокурором) в соборному суді над Мелетієм Смотрицьким. Але вже перед тим, в рр. 1626-27, був написаний ним „Великий Катехизис”, і скінчилася історія з виданням цієї праці протопопа Зизанія в Москві.

Чому власне Лаврентій Зизаній удався в справі надрукування свого Катехизиса до Москви, залишеться неясним; рівно ж не встановлено, чи привіз він туди вже готовий Катехизис, чи й писав його там. Офіційно Лаврентій Зизаній, з двома своїми синами, прибув в Москву на початку червня 1626 р. за „милостину”, бо „поляки, мовляв, його з Ярослава вигнали, і церкву, в котрій служив, зруйнували, а майно його все захопили” (це було ще р. 1602). Був прийнятий в Москві Зизаній „з честю”; був на аудієнції і в царя і в патріярха. Більш як через півроку, 1 січня 1627 р., були з посольського приказу (міністерство закорд. справ) представлені патріярху Філарету „тетраді” протопопа Зизанія; це й був рукописний оригінал „Великого Катехизиса”. З огляду на те, що Катехизис був написаний „литовською мовою”, як називали тоді в Москві українську літературну мову, то патріярх наказав перекласти його на словянську мову.

Впродовж місяця січня Катехизиса було перекладено і надруковано на 395 сторінках. Невідомо, чому треба було так поспішати, тільки ж Лаврентій Зизаній, який, видно, не брав участі в процедурі перекладу й друку, не пізнавав свого твору, коли почав читати його вже в друку. Чимало недокладного й неправильного, порівнюючи з оригіналом, виникло в Катехизисі з тої причини, що перекладчик ігумен Ілія не добре знав „литовську” мову, але ж і по мимо того, в тексті Катехизиса численні були поправки цензурно-редакційного характеру. Де-які з них належали самому патріярхові Філарету, з приводу чого Зизаній дивувався мудрості патріярха, кажучи: „Який розум, яке розуміння, яку велику, Богом даровану премудрість має в собі! Як він, государ, ту велику книгу за такий малий час учинив!”

Але ж загалом Лаврентій Зизаній був ображений в своїх авторських правах і в догматично-богословських поглядах, і наслідком його протестів було призначення „преній” (диспуту), в яких сторонами були сам автор Катехизису і „справщики” його праці ігумен Ілія і протопоп Григорій, в присутності кн. Ів. Черкаського і думного дяка Лихачева. Ці „Пренія” були протокулярно списані і заховались в прилозі до деяких рукописних примірників „Великого Катехизиса”. То правда, що в цих „преніях” справщики-москвини проявили і недостатне для перекладової праці знання української мови і обмеженість в своїх поглядах богословського характеру (про це докладніше скажемо в іншому місці), але ж ці „Пренія” показують, що й Зизаній, допустивши в своєму Катехизисі думки неправославного характеру, продовжував їх відстоювати. Ф. Іллінський, автор монографії про Великий Катехизис Лав-

рентія Зизанія („Труди Київ. Дух. Акад.” за 1898 р.) відмічає ряд неправильних думок автора Катехизиса, одні з яких надихані раціоналізмом, інші — католицтвом. В науці, напр., про св. Трійцю Зизаній був схильний до думки про підпорядкування Сина й Духа Святого Богу Отцеві, як осіб ніби по достоїнству нижчих. Відстоюючи свій вираз, що Божество в Ісусі Христі „постраждало з плотію”, Зизаній тримався думки про страждання Божества (патрипасіянство); про стан людини після падіння він думав як Пелагій (поч. V віку), тобто що природа людини не була зіпсута гріхом. В науці про стан душ після смерті схилявся до католицької науки про чистилище. Проводив в Катехизисі думку, що в таїнстві Евхаристії Христос як би продовжує й доповнює викупну жертву, принесену Ним на хресті, яка ніби не зовсім задовольнила правді Божій; там же Зизаній тримається католицького погляду про перетворення матерії таїнства Евхаристії в тіло і кров Христові при виголошенні за літургією священником слів Спасителя: „Прийміть, споживайте”... і „Пийте з неї всі”... (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 103-107).

Кінчилося тим, що надрукований „Великий Катехизис” Лаврентія Зизанія не побачив світу; думають навіть, що наклад його було спалено з наказу патріярха Філарета, а кілька примірників, що випадково заховалися, не мають вихідного аркуша. Не маючи церковного признання, Катехизис Лаврентія Зизанія поширився одначе в рукописних списках і здобув собі, як книга до-Ніконівського видання, велику пошану посеред московських старообрядців, які видали цей Катехизис тричі — в рр. 1783, 1787 і 1788.

Невдалою була й спроба уложити катехизис для православних, якої піднявся було архієпископ Мелетій Смотрицький ще перед подорожжю до Москви протопопа Зизанія. Над катехизисом Мелетій Смотрицький почав працювати, видно, тоді, коли вже сам був захитаний в православному світогляді; знаємо вже про його подоріж на Схід в р. 1624, де він мав би перевірити, чи „та сама у нас тепер віра, котра була й у батьків наших”, і куди, треба думати, возив написане ним. Відомо, що вернувся зі Сходу Смотрицький розчарований, за чим послідувала з сумним закінченням унійна його акція. Не людині з богословськими сумнівами укладати систему догматичної науки Церкви.

Р. 1618 в Почаїві, у власній друкарні, видав Кирило Транквіліон Ставровецький книгу під заголовком „Зерцало богословія”. Почав свою церковно-вчительську працю Кирило Транквіліон ще в р. 1589, коли став він учителем Львівської школи і, як знавець грецької мови, виступав в тім же році на соборі в Тарнополі, під проводом того собору патріярхом Єремією II, в обороні діяльності Львівського братства. Після того, переслідуваний єпископом Гедеоном Балабаном, із Львова подався Кирило Транквіліон до Вільни, де теж був учителем. На початку XVII в. повернувся в Галичину, був до 1618 р. унівським ігуменом, потім любартівським біля Люблина; в 1621 р. був на становищі проповідника в Замості, де працював до 1625 р., в якому перейшов на унію.

„Зерцало богословія” було першою догматичною системою в українському православному богословії. Твір поділено на три частини: перша говорить про Бога, друга про світ в чотирьох його видах — невидимий чи ангельський, видимий — небо і земля, людський і злосливий, або світ зла — царство диявола; третя — про будуче життя, рай і пекло. Варто звернути увагу на те, що в православній догматиці Транквіліона повно тодішньої схоластичної науки про видимий світ; говорить це за тим, що схоластика займає певне місце в нашій богословії тих часів задовго до заснування Петром Могилою колегії за зразком латинських єзуїтських колегій. Та для нас важливіше буде той факт, що й „Зерцало богословія” виявилось твором непевним з погляду православної догматичної віронауки.

Кирило Транквіліон, який далеко не мав в собі духа покорі, однак й сам відчував, що в працях догматичного, катехизичного характеру треба бути дуже обережним і критично відноситись до своїх сил, — тому він послав свою працю в її головних тезах на рецензію ігуменові Іову Княгиницькому. Відомий подвижник розглянув, і не сам, а з братією свого скиту, і знайшов в праці догматичній Кирила кілька неправославних поглядів, після чого порадив йому не перше друкувати твір, як після цензури людьми вченими і знайомими з писаннями отецькими. (Рецензія Іова надрукована у С. Голубева — „Петр Могила”, Т. I, прилож. ч. 35). Але Транквіліон, не очікуючи цієї поради (рецензія датована 23. VIII — 1619), вже видрукував, як сказано, „Зерцало богословія” в р. 1618, а пораду о. Княгиницького зустрів вже з великим гнівом. Очевидно, що таке поступовання Кирила Транквіліона ще підсилювало недовіря до його богословського „мудрвання” з боку чернецтва й духовенства, так що наступна його книжка „Учительне Євангеліє” відразу викликала докори за самий намір її видати (про це нижче), а у висліді її видання й засуду Транквіліон подався в р. 1625 в унію.

В світлі поданих фактів з історії спроб в нашій Церкві дати в першій половині XVII в. систему догматичної віронауки Православної Церкви бачимо святительську мудрість митрополита Петра Могили, який цю важну й трудну справу вийняв з приватної ініціативи і переніс її, після належної з участю митрополита підготовки, на форум соборного рішення Церкви, спочатку місцевої (собор 1640 р.), а далі й Вселенської через надіслання „Православного Ісповідання” на розгляд і апробату Царгородського і других східних патріархів, як голів Помісних церков. Це був православно-канонічний шлях правдивого розуміння соборного устрою Вселенської Церкви Христової. Таку думку підтверджує й глибокий православний богослов і церковний історик митрополит Макарій, коли про Катехизис Лаврентія Зизанія, надрукований патріархом Філаретом, каже: „Катехизис, надрукований Філаретом, як в ті часи не міг бути признаний віруванням всієї руської Церкви і служити символічною книгою для всіх її синів, так і тепер не може вважатися свідомством про тодішні вірування всієї нашої Церкви.

Це — не більше, як твір одного литовського протопопа, виправлений двома московськими грамотіями й апробований одним московським патріярхом: в стислому розумінні цей твір може свідчити тільки про вірування цих осіб" (Історія рус. церкви. Т. XI, стор. 59).

Оскільки немалі труднощі мусів переборювати й **соборний** голос Церкви при уложенні систематичного ісповідання православної віри, можемо бачити, напр., з історії богословського питання про час перетворення в таїнстві Евхаристії хліба і вина в св. Тіло і Кров Г. н. Ісуса Христа. В наше богослов'є XVII в. з багатьох причин, як: одержання освіти в західних католицьких школах, ширення католицької літератури, вплив католицької шкільної системи і викладів на наші школи, товариське спілкування з католицькими польськими сферами і т. п., не могли не просякати де-які погляди католицької віронауки, якими порушувалась чистота й правильність догми православної. Таким католицьким поглядом, що знайшовся і у „Великому Катехизисі" Лаврентія Зизанія і в „Зерцалі богослов'я" Кирила Транквіліона і в „Православнім Ісповіданні", предложенім на Київський собор 1640 р., був погляд, що „форму", або звершувальний момент таїнства Евхаристії, коли предложені дари — хліб і вино — перестають бути звичайним хлібом і вином і перетворюються в тіло і кров Господа Ісуса Христа, — цю „форму" становлять літургічні слова, взяті з Євангелії: „Прийміть, споживайте"... і „Пийте з неї всі"... , властиво навіть не весь текст цих слів Господа за св. вечерею з учениками, а тільки слова: „Це є тіло Моє", „це є кров Моя"... При такому католицькому погляді, чи науці, стає зайвою в божественній літургії „епіклеза" (від грецького „епікалео" — призиваю, прикликаю), або призивання Св Духа, що слідує за виголошенням священиком Христових слів, сказаних на Тайній Вечері. І дійсно, в римській літургії давно вже (VI-VII вв.) усунено епіклезу, яка є у всіх східних літургіях і священний зміст якої (за літургією св. Йоана Золотоустого) зводиться до того, що після виголошення Христових слів і спомину про страждання Христа, Його смерть, Воскресіння і Друге Пришестя, священник просить Господа, щоб зіслав св. Духа „на нас і на предложені дари" і щоб перетворив ці дари Духом Святим в тіло і кров Господа нашого Ісуса Христа. Це й є, за наукою Православною, основою на давніх літургіях від часів апостольських, найважливіший момент літургічного освячення, коли з призиванням молитвою Духа благодаті хліб і вино, недоступно для нашого розуміння по висоті й величності цього таїнства, стають тілом і кров'ю Господа нашого Ісуса Христа.

На Київському соборі 1640 р., при розгляді „Православного Ісповідання", не дійшли до однозначного соборного рішення по цьому питанню щодо часу перетворення св. дарів в таїнстві Евхаристії, тобто при яких літургічних словах звершується ця велика тайна, а тому остаточне рішення по цьому питанню собор передав східнім архиєпископам. На соборі 1643 р. в Яссах, де розглядалось „Православне Ісповідання", прийняте собором 1640 р., ка-

толицький погляд щодо перетворення св. дарів при виголошенні за літургією слів „Прийміть, споживайте” і далі було відкинуто, як незгідний з старо-церковною практикою, однак „Київський митрополит і його співробітники твердо продовжували триматися своєї думки”... (С. Голубев. Архив Юго-Зап. Рос. Ч. 1, т. IX. Вступ, стор. 107). Є припущення, що це розходження (можливе при відсутності точної на цей предмет правди віри, проголошеної Церквою і тому всіх православних обов'язуючої, з одночасним признанням дійсності св. тайни Евхаристії, довершеної й по католицькому обряду) — було одною з головних причин, чому „Православне Ісповідання” Петра Могили не було видане за його життя в характері символічної книги Східної Православної Церкви (Ibidem, стор. 107). Дійсно, в малих катехизисах Петра Могили, виданих в мові польській і українській в р. 1645, передано католицький погляд про час перетворення св. дарів в таїнстві Евхаристії (С. Голубев. „Петр Могила”... т. II. Прилож., стор. 414). В „Православному ж Ісповіданні” Петра Могили (ч.І, відпов. на питання 107, у вид. 4-му) говориться: «Священик, освячуючи Дари, так повинен думати, що саме єство хліба і саме єство вина перетворюється в єство правдивого Тіла і Крови Христової дійством Святого Духа, Якого призиває в цей час для звершення цього таїнства молитвою і словами: зішли Духа Твого Святого на нас і на предложені Дари ці і сотвори хліб цей чесним Тілом Христа Твогого, а те, що в чаші цій, чесною Кров'ю Христа Твогого, перетворивши Духом Твоїм Святим. Після цих слів негайно буває перетворення: хліб перемінюється в правдиве Тіло Христове, а вино в правдиву Кров; залишаються тільки одні види їх, які представляються зору». Однак, коли вже повний текст „Православного Ісповідання” Петра Могили був надрукований в мові грецькій р. 1662, немало київських вчених, як Іоанікій Голятовський, Інокентій Гізель, Симеон Полоцький і інші, і після цього продовжували триматися латинського погляду на „форму Евхаристії”, не придаючи значення призиванню в східніх літургіях св. Духа (епіклезі).

З догматично-богословських творів після часів митр. Петра Могили й до кінця XVII в. найвизначнішим був, без сумніву, твір вченого Адама Зерникава, відомий під титулом: **„Трактати православні богословські о походженню Святого Духа от Єдиного Отця, составлені трудом автора Адама Зерникави в Батурині літа Господня 1682”**. Адам Зерникав був німцем з походження (род. 1652 р. в Кенігсберзі), по вірі лютеранином. На 14-му році залишився круглим сиротою; від 1669 до 1673 р. вивчав в Кенігсберзькому університеті філософію і богословіє. Подорожує далі по Німеччині; в лєні студіює один рік римське право, потім — геометрію, астрономію, військову архітектуру, астрологію. Але перевищують в ньому духовно-релігійні інтереси. Сумнів в правдивості лютеранства, який виник у нього ще під час студій в Кенігсбергу, тягне його до Оксфорду в Англії, бібліотека якого славилась найбагатшими збірками святоотецьких творів. Студії в знаменитій Бодле-

анській бібліотеці, де перечитав потрібних для нього Отців Церкви, акти Соборів, старохристиянських істориків та західних богословів, які виступали проти східних, переконали Зерникава в тому, що істина знаходиться в Церкві Східній, і він рішив стати православним. З Лондону, де пробув з півроку, Зерникав переїхав до Парижу, де удосконалювався у війсьній архітектурі та військових науках; досліджував тут же Апокаліпсис та знайшов в ньому „точне пророцтво про турецьку тиранію”. В літі 1679 р. покинув Париж і прибув до Італії, де відвідав цілий ряд міст, а звідтіля через Прагу приїхав до Варшави, маючи замір пробратися до Москви і вступити на державну там службу. Але, зазнайомившись у Вільні з православними священиками, Зерникав від одного з них дістав листа до архієпископа Чернігівського Лазаря Барановича, чому, замість Москви, поїхав на Україну до Чернігова, куди й прибув по Великодньому тижні 1680 р.

Так цей мандрівний, типовий для тих часів, вчений і осів в Україні. Лазар Баранович прийняв його через миропомазання до Православної Церкви; за протекцією ж архієпископа Чернігівського, Зерникав вступив на службу, як військовий інженер, до гетьмана Івана Самойловича. Всеж таки давніх мрій своїх про Москву не покинув, аж поки Самойлович не пустив його туди, і він, побувши там весною 1683 р. з 5 тижнів, повернувся розчарований до Батурина. Зерникав побачив, що в Москві він буде „рабом многих”, „попихачем”, без надії на підвищення і з малою платнею. Здається, що неласка, в яку попав в літі 1687 р. гетьман Самойлович, була і кінцем кар'єри при гетьмані Зерникава. Цілком правдоподібним є припущення, що Адам Зерникав прийняв чернецтво в Крупицькому монастирі в Батурині, де й помер біля 1691 р. за ігуменства в цьому монастирі св. Димитрія Ростовського (Архієп. Філарет. Історія Р. Церкви, кн. IV, стор. 148).

Знаменита праця Зернкава про походження Св. Духа від Одного тільки Отця складається з 19 трактатів; перші сім переважно дають історичний огляд питання, а наступні містять розправи догматичного характеру; до них додано й розправу на цей предмет єпископа Марка Єфеського, відомого оборонця православ'я на Флорентійському соборі 1439 р. Для цих трактатів Адам Зерникав використав той багатющий матеріал, який зібрав він в бібліотеках Заходу. Мова цих богословських трактатів латинська (Зерникав знав мови: свою німецьку, латинську, грецьку, англійську, французьку, італійську, українську). Трактати Зерникава довго залишалися в рукопису; але київським богословам, для яких латинська мова була мовою школи й вченої літератури, його трактати були відомі від часу їх написання, вони їх використовували. Феофан Прокопович (ректор Київської Академії в рр. 1711-16) писав про твір Зерникава, як про „чудову працю, повну неймовірної й найгрунтовнішої вчености, де автор краще всіх своїх попередників довів, що Дух Святий походить від Одного Отця” (Ibid, стор. 149). До нас дійшло не мало рукописних списків трактатів Зерникава в латинській мові, видано ж було друком їх тільки майже че-

без сто літ, в р. 1774-75 в в Кенігсбергу єпископом Самуїлом Миславським (пізніше митр. Київський). В половині XVIII в. в Києво-Печерській Лаврі було зроблено переклад богословських трактатів Зерникава на тодішню українську літературну мову. Найближчий до наших часів переклад їх на російську мову зроблено було учителем Волинської Дух. Семінарії Боголюбом Давидовичем; цей переклад було видано в двох томах: т. I з р. 1902 — Почаїв, т. II з р. 1906 — Житомир, видано на кошти Волинських архипастирів.

Праці церковно-історичного характеру, які маємо з другої половини XVII в., походять теж з церковного середовища; авторами їх були або вчителі Києво-Братської Колегії, або ченці наших монастирів. З цих праць найбільш поширеною, як шкільний підручник впродовж майже ста літ і в Україні й на Московщині, був „Синопис” (Огляд) архим. Інокентія Гізеля. Інокентій Гізель, як і Адам Зерникав, був німець з Кенігсбергу; батьки його з кальвінізму перейшли на православ'є. Невідомо з якої причини, Гізель попав молодим до Києва, де вчився в Могилянській колегії і був митрополитом Могилою посланий, в числі інших, для дальших студій за кордон. Інокентій Гізель, якого звуть зукраїніченим німцем, щільно дійсно увійшов в українське церковно-громадське й церковно-політичне життя, в якому займав високі становища. Був він учителем Київської колегії і тоді ж ігуменом Никола-Пустинського монастиря; потім ректором тої колегії, а від 1656 року й до смерті — 18. XI. 1683 р. — архимандритом Києво-Печерської Лаври. Культурна діяльність Інокентія Гізеля на цих становищах, його гуманність й толеранційний світогляд створили йому широку популярність посеред київського духовенства, що видно з того, що Інокентій Гізель двічі був кандидатом духовенства на митрополичу катедру — р. 1657 після смерті митр. Сильвестра Косова і р. 1675 — після смерті митр. Йосифа Тукальського. За п'ять років до видання „Синопису” Гізель видав р. 1669 свою книжку „Мир з Богом чоловіку”, — це свого роду частина тастирського богослов'я для духовенства з наукою, як виконувати таїнства, зокрема ж таїнство сповіді; книжка мала багато історично-побутового матеріалу з тодішнього українського життя. „Синопис”, підручник нашої історії від найдавніших часів, хоч називаний „незвичайно убогим з наукового погляду” (проф. М. Грушевський), мав за життя автора три видання (в рр. 1674, 1678 і 1680), а всього понад 30 видань, читаний залюбки аж до XIX в.

Майже одночасно з „Синописом”, доповнюваним Гізелем в другому і третьому виданнях, укладав „Кройнику з літописців стародавніх” (1672 р.) ігумен св.-Михайлівського монастиря в Києві, учитель Київської колегії **Феодосій Сафонович**. Завданням своєї хроніки ставив о. ігумен Сафонович дати з літописців, від Нестора Печерського починаючи, а також і з хронік польських, все, що потрібно для кожного українця, який „родився в православній вірі, про свою батьківщину знати та іншим, як питатимуть, сказати, бо людей, що не знають свого роду, уважають за дурних”. Сафонович обіймав в своїй „Кройниці” Київщину, Волинь, Галичину,

стараючись показати, яким історичним шляхом дійшла Україна до козацької в ній влади.

В Києво-Печерській Лаврі в рр. 1681-82 ієромонах Пантелеймон Коханівський укладав „Обширний синопсис руський”, який мав би обняти церковно-політичну історію не тільки України, а всього східного словянства; ці його літописні збірники залишились більше збірками необробленого історичного матеріалу.

Густинський літопис, на який часто покликаються і церковні і світські автори історії українського народу, уявляє з себе перебік українських і польських літописних матеріалів від Київського Початкового літопису й до кінця XVI в. Є це компілятивна праця кількох авторів, а названа вона „Густинським літописом” від імені Густинського монастиря в Прилуках (на Полтавщині), в якому списаний цей цінний літопис в 1670 р. ієромонахом Михайлом Лосицьким, що дав до цієї „Кройники” й свою передмову. В передмові Лосицький каже про те, що вроджена кожній людині любов до вітчизни тягне її до себе, як магніт залізо, тому й автори цієї „Кройники” бажали, з любови до вітчизни, щоб після їхньої смерті не було закрито перед їх народом минуле народне. Це минуле України, відносини її до Польщі, Литви, Угорщини, Криму, Туреччини, на підставі давніх літописів і хронік та інших джерел, і представлено в Густинському літопису. Самостійні оповідання укладчика говорять про початок козацтва, календар нового стилю, заведення унії. Густинський літопис проиятий національним характером і любов’ю до православної віри.

Церковна проповідь, яка в нашій Церкві, бувало, сильно підупадала, але ніколи не завмирала, в XVII в. була предметом особливих турбот про її розвиток і кращу організацію; дбали про це і церковно-ієрархічна влада і церковні братства, які властиво перші (Львівське, Віленське) в кінці XVI в. піднесли вагу питання про проповідництво, коли почався наступ на православіє блискучих єзуїтських казnodіїв. І справа церковного вчителства з катедри знайшла тоді підтримку в постановах Берестейського обласного собору 1591 р., а церковна ієрархія, що готовила зраду Церкві свого народу, поборювала проповідництво (суд митр. Михайла Рогози над Стефаном Зизанієм, проповідником Віленського братства).

Так зв. „Учительні Євангелії”, що містили в собі популярні проповіді, уміщувані після тексту денного читання з Євангелія, перші друки яких появились у нас в минулому XVI ст., видаються й в XVII ст., — р. 1606 в Кліросі заходами єпископа Гедеона Балабана, який подбав і про перевірку та виправлення тексту цієї Учительної Євангелії царгородського патріярха Каліста (поучень 77); р. 1616 це ж видання повторено в Евю (недалеко Вільни), р. 1637 в Києві.

Року 1619 відомий вже нам Кирило Транквіліон Ставровецький надрукував в Рахманові книгу „Учительне Євангеліє” зо збіркою своїх проповідей, в основі яких лежали бесіди патріярха Філофея. Це видання, в зв’язку з виданим ним же „Зерцалом Богословія”, викликало суд проти нього духовної влади. На

соборі єпископів, в складі митрополита Іова, єпископ в — Ісайї Копинського, Ісаака Борисковича і Паїсія Іполитовича, було постановлено, щоб книги „Учительного Євангелія” Кирила ніхто з православних християн не держав в церквах і домах, не читав і не купував під загрозою прокляття. Про цю постанову і про єресь Кирила Транквіліона було проголошено в Київській митрополії, а йому самому поставлено було вимогу, щоб книгу виправив і тоді видав після апробати старших. Кирило Транквіліон не підпорядкувався й перейшов на унію, діставши за це від Сигизмунда III привілей на Чернігівську архимандрію (К. Харлампович. *Op. cit.* стор. 109).

При катедрах, братствах, монастирях існують становища казноїдів, або проповідників. Напр., при Печерській Лаврі проповідником був ієромонах Тарас Земка (помер р. 1632), який зазначає це й при підпису: „Ієромонах Тарас Левонич Земка, ігумен Бого-явленський київський і проповідник слова Божого монастиря Печерського”. Ігнатій Оксенович-Старушич був проповідником Київського Богоявленського монастиря. Касіян Сакович — проповідником Люблинського братства; Антоній Радивилівський від 1636 до р. 1671 був Печерським проповідником; Димитрій Тупталенко — проповідником при Чернігівській архиєрейській катедрі (1675-77), а коли поширилась слава про нього, як про доброго проповідника, — його запрошували на проповідь різні монастирі і старались затримати в себе, як — Віленський св.-Духовський братський, Слуцький монастир.

З церковною проповіддю в нашій Церкві XVII в. найбільше сполучується звичайно поняття про неї, як про **схоластичну проповідь**, а теоретиком її вважається архимандрит Іоанікій Голятовський, що був ректором Київської Братської Колегії від 1657 до 1669 р., а перед тим вчителем тієї ж Колегії, що його й виховала. Отже, як взагалі схоластичний характер шкільної науки зв'язують з колегією Київською, то й схоластична проповідь в Церкві вийшла з стін тої колегії. В дійсності, як ми вище писали вже про впливи на нашу школу й освіту латинського заходу й до заснування Києво-Могилянської колегії, так і відносно проповіді, треба сказати, що і до Голятовського, і до впливів схоластичного напрямку з колегії — в українській проповіді XVII в. бачимо західні впливи латинського схоластичного проповідництва. Про проповіді Захарія Копистенського, присвячені пам'яті архимандрита Єлісея Плетенецького, видані в Києві р. 1625, М. Возняк пише: „Обидві проповіді Копистенського, як і проповідь Мелетія Смотрицького, побудовані по **схоластичному** шаблону; в них дуже помітний вплив теорії риторики латино-польських шкіл того часу” (*Op. cit.* Т. II, стор. 248).

Коли Касіян Сакович в „Перспективі” писав, що проповідництво на Україні не процвітає, то він неправду казав, але відповідали дійсності його твердження про користання проповідями католицьких проповідників Вуйка, Скарги, Бялобжеського та інших. В бібліотеці Києво-Печерської Лаври знаходився обширний збір-

ник проповідей початку XVII в., автором яких прийнято було вважати Віленського архимандрита Леонтія Карповича; при ближчих же дослідях виявилось, що це — дослівний переклад на тодішню українську літературну мову казань єзуїта Скарги, до яких при перекладі внесено зовсім незначні зміни й доповнення з метою надати цим проповідям православного забарвлення, як, напр., звернення до Києво-Печерських угодників Божих (С. Голубев. „Петр Могила"... Т. II, стор. 230). Великий рукописний збірник проповідей р. 1641, виголошених в Києві (як припускає митроп. Макарій, Оксеновичем-Старушичем), так само носить схоластичний характер; автор цих проповідей, людина широко освічена й начитана, наводить цитати з багатьох книг польських, латинських, церковно-словянських. Схоластична проповідь, річ ясна, прийшла в Україну (а з України, як далі побачимо, в Московщину) з Західньої Європи через Польщу, як певний історичний етап в розвитку церковної християнської проповіді. Трудно сказати, чи ми могли обійтися без цього етапу (Захід стояв тоді в науковому відношенні вище Сходу), але факт є той, що не обійшлися.

Вміння укладати проповіді й виголошувати їх залежить не тільки від таланту проповідника, але й від освіти його, загальної й богословської, а остання посеред своїх дисциплін має „гомилетику" — науку про правила й засади, на підставі яких треба укладати й виголошувати церковні проповіді прилюдні (грецьке „оміліос", від якого назва „гомилетика", означає „прилюдний", „загальний"). „Наука албо способ зложення казання" архим. Іоанікія Голятовського й була в українській богословській літературі першим підручником гомилетики. Ця праця видана була р. 1659 разом з проповідями Голятовського на Господські й Богородичні свята (32 проповіді) під назвою: „Ключ розуміння священником законним (чорне духовенство) і свіцким (біле духовенство) належачий", з метою, як каже автор в передмові, „жеби священники (не мовлю о тих, которі уміють) сами собі на неділі і на свята могли учинити і повідати казання, поглядаючи на мої". Наскільки була потреба в такому виданні, видно з того, що слідуючого 1660 року Голятовський знову видав той же з доповненнями підручник гомилетики — „Наука короткая албо способ зложення казаня" з додатком 14 проповідей на свята і оповіданням про 95 чудес Богоматері, а р. 1663 видав у Львові Михайло Сльозка, як одне ціле, видання Голятовського 1659 і 1660 рр.; врешті в р. 1665 Сльозка ж ще раз видав, з поправками, перерібками і доповненнями самого Голятовського.

Перший у нас підручник гомилетики Іоанікія Голятовського, хоч він і з'явився в добі схоластичної проповіді, мав в собі немало позитивного, — думаємо, що не тільки для свого часу. Коли історики літератури кажуть, що в старій нашій проповіді головним було завданням дати поучення й не придавалось значення зовнішньому плану проповіді, теорія ж схоластичної проповіді наказувала вибрати тему проповіді, ділити проповідь на частини, як екзордіум (вступ), наррацію (виклад — головна частина), конклюд

зію (заключення), вказувала й другі елементи проповіді, — то ми є тої думки, що ця теорія була б дуже добра й не для одного з тих наших сучасних проповідників, які, приступаючи до проповіді, не знають, на яку тему вони мають казати, або як тему треба розвинути і чим проповідь кінчити... Тоді і в слухачів не залишається більш-менш ясної думки, про що власне пан-отець проповідував.

Не можна погодитися й з тим, що стара проповідь не придавала значення зовнішньому плану проповіді. „Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона в XI в., виконане в блискучому послідовному його плані, явно заперечує таку думку. Церковне проповідництво Візантійського Сходу, під впливом якого укладав своє „Слово” митрополит Іларіон, високо стояло в своїм часі і теж вимагало певної літературної форми, логічної будови, а не було висловом тільки почуття у непов'язаних внутрішньо частинах і реченнях. Отже не в „екзордїум, наррацію, конклюдію” і других формально-логічних правилах, завжди вимаганих від проповіді, як роду ораторства, треба вбачати недостатки схоластичної проповіді. Ці недостатки торкаються в основі найбільше змісту проповіді і цілі її. На характер змісту впливало схоластичне богослов'є в особливостях його. Наведемо де-кілька прикладів з проповідей Іоанникія Голятовського.

Голятовський каже, що „богослов говорить про речі нестворені”, але ці речі нестворені повинні зробити (проповіднику) зрозумілими й простими для слухачів, звідсіля стремління проповідника „речі нестворені пояснити речами створеними”. Це ж вело до матеріалізації в проповідях духовного світу, до ризикованих алегорій і порівнянь, що принижують речі духовні, речі небесні. „Єсть подобенство з'єднання Божого з чоловіком, — каже Голятовський в проповіді на Різдво Христове, — це перстень олов'яний з діамантом, бо як з олова й діаманту стає один перстень, так з Бозького і з чоловічої натури стає один Христос”. Або: з'єднання двох природ у Христі уподіблюється мечу в пахвах, бо „як меч пахвами ся окриває, так Бозька натура чоловічою ся натурою окрила; меч страшніший єсть ніж пахви, і Бог далеко страшніший від чоловіка”. Або ще таке порівняння: „Чоловік єсть Богом, і Бог є чоловіком, яко на єдиній Іпостасі цукру; мовиться єдина властивість про другу, мовиться: біле є солодке і солодке є біле, так і в Христі одна є Іпостась албо Персона”. Пекло Голятовський так слухачам зображає: „Є в пеклі вогонь негасаючий, в тім вогні будуть горіти на віки люди нечисті, чужоложники, люди гнівливі... буде там зима люта, же од зимна будуть грішні зубами скреготати... Буде в пеклі сморід незносний від огню сірчистого. А огонь пекельний буде великий так, як од землі до неба. Все пекло (в три ряди один над другим) буде наповнене грішниками. Як збіжжа хто повен мішок насипає і зав'яже його, албо гди хто повну бочку накладе риб і зашпунтує її, так Бог все пекло людьми грішними наповнить і замкне, жеби звідтіля грішні люди не виходили”... Про святих же на небі проповідник каже, що вони на

в ки будуть там в дпочивати „по працях і трудах своїх, котторі служачи Богу на світі подеймowali”. Там всі вони будуть багатими, панами, будуть всі „царями, і будуть в небі на віки царствовати”. Зміниться й природа їх. „Так святі будуть дужі, же один святий може гори поворочати, скали покрушити і землею затрясти. Анзельм зась, учитель заходній, мовить: так святії дужі будуть, що один святий може увесь світ, як баньку шклянную скрушити і зопсувати”... (И. И. Огіенко. Проповеди Іоаникія Галятовскаго, южно-русскаго проповідника XVII-го века. Харьков 1913. Стор. 14-15, 21).

Довільне й часто штучне тлумачення текстів св. Письма рівно ж було особливостю схоластичного богословія, а за ним і схоластичної проповіді, в якій проповідник, беручи який текст, часто відриває його від контексту мови і тлумачить по-своєму, щоб це підходило тільки до його думок в проповіді. Так, напр., слова псалма 56: „Встань, славо моя, встаньте, псалтире й гуслі, я встану рано”, в яких Давид каже про себе, як він прославлятиме Господа за спасіння від ворогів, Голятовський в казанні на Зшестя св. Духа тлумачить так, що це є „розмова всієї Пресвятої Тройці: Бог Отець мовив до Христа Свого Сина умерлого: встань, славо Моя; Дух святий мовив: встаньте, псалтире й гуслі; Христос, Син Божий, одказав: встану рано”.

Широко користала схоластична проповідь з апокрифів та інших різного роду „сказаній”, так що Голятовський подає раду проповідників старатися, щоб проповідь його не суперечила Св. Письму. Одначе сам Голятовський бере матеріяли з апокрифічних легенд, оповідаючи, як Христос, при втечі з Богомар’ю до Єгипту, „перестрашив усіх ідолів у Єгипті, які на землю попадали і покрушилися”, про всяких демонів, що „літають у повітрі і з нами войну точать”, про те, що „Адам згрішив у раю о шостій години”, а Страшний Суд буде о півночі, бо ж „Христос о півночі уродився од Пресвятої Діви, о півночі хрестився в річці Йорданській”, про те, що на Страшний Суд всі люди встануть „в єдиному віку, всі в тридцяти літах з мертвих встанут, а саме в 33 з половиною роки, якими б вони не вмерли, бо ж сам Христос вмер в 33 з половиною р.; встануть всі в тім же тілі, в якому померли, бо якби встали в іншому, а не в тім, в яким вмерли, то „Бог міг би й помилитися, хто що зробив на землі, та послав би грішника до раю, а праведника до пекла; як же Бог справедливий, то, значить, люди встануть в тім же тілі, в якому вмерли” (Ibidem, стор. 20).

Подібних відомостей, як наведені приклади з богословія, немало подавали схоластичні проповіді з історії, перемішаної з міфологією; з природознавства, де більше було чудесного елементу, ніж справжньої науки. Отже, коли в сучасному нам розумінні одною з цілей проповіді є сприяти й подавати пізнання правд віри нашої, на яких основано спасіння людей, то проповідник-схоластик таки часто затемняв це пізнання середньовічними байками й забобонами, не слідуючи заповіту Христа: „Коли ви будете пе-

ре увати в Моїм слові, воістину Мої ученики будете, зрозумієте правду, і правда визволить вас" (Іоан. VIII, 31-32). Схоластична проповідь часто принижувала повагу проповіді, коли цілком її ставила розважати слухачів, старалась „дивну й нову річ показати", якої слухач „не бачив і не чував", щоб заохотити його приходити до церкви та „повабити до слухання" проповіді, в якій оповідання могли переходити в анекдоти. Так, напр., в казанні на Покрову Пресвятої Богородиці проповідник казав: „Хочу тобі показати, як Пречиста Діва зважила огонь, змірила вітер і завернула назад день прешлий (минулий)"; або на день пам'яті св. Миколая: „Хочу вам розповісти, як Миколай учинив дивнее і неподібнее: перелічив те, чого ще не було, зібрав розкроплені краплі, зробив зеленими сухі квіти, відімкнув замкнуті сховища та випустив звідтіля вітер і врешті намалював голос". Або такий засіб проповідника: кінчаючи проповідь в неділю 13 по П'ятидесятниці, сказати в церкві слухачам: „В наступну неділю приходьте всі, буду роздавати весільну одежу". В проповіді ж наступної 14 неділі виявлялось, що мова йшла про читання з Євангелія в цю неділю про те, як кинутий був царем до темниці гість, що прийшов на весілля царського сина, не маючи весільної одежі.

Було б одначе несправедливим, розглядаючи схоластичну проповідь з боку змісту її, не вбачати в ній і того немалого позитивного, яке пробивається і через штучну суху, як прийнято називати, схоластику. Коли для проповідника цілком повинно бути не тільки повчити правд віри, допомагати у виробленні християнського світогляду, але й подвигнути слухачів, їх волю, до морального життя на християнських засадах, то ця ціль не була затьмарена отими стремліннями „розважити", „дати насолоду послухати нечуваних речей". Взушення почуття до правди і любови, щоб нахилити волю до доброго чину, зустрічаємо і в схоластичній проповіді, особливо ж в проповідях на теми морального характеру. „Коли виголошуєш казання, — наставляє в своїй На уці Голятовський, — гляди того, щоб людей не довів до розпачу; можемо їх на казанні своєму засмутити, говорячи, що ті, які зле чинять, неба не досягають; але потім потіши їх і подай їм надію збавлення, якщо покаються і перестануть зле чинити".

„Трояким способом, — каже Голятовський, — чоловік грішить: або з слабости, або з невідомости, або з злости". Перший і другий гріх прощається Богом; не прощається тільки гріх, що його породжує злість. Картаючи немало звичайні людські гріхи індивідуального характеру, Голятовський в своїх проповідях торкається й гріхів людей „сильних світу цього". Отже несправедливо закидати йому, що він „не міг зрозуміти громадсько-економічних змагань народніх мас, бо в селянах бачив він Хамів накорінок" (М. Возняк). Людей пишних Голятовський називає „болванами", які „товариство з дияволами будть мати", бо тепер „не хотять товаришитися з людьми вбогими, взгоржують ними і переносять їх оком своїм". Коли б тепер Христос явився до нас, Він би „згонив тое панам, що вони не припускають до себе людей

у огих, підданих... і мають варту у дверей і в брамах, щоби нікого не пускано". Взагалі розпач велику будуть терпіти люди, які завжди на світі веселяться, бенкетують, в музиках, в танцях кохаються. Подібні люди повинні від Христа вчитися покори, бо ж Христос до Єрусалиму в'їздив на ослиці, а „не в'їздив шістьома кіньми, не в'їздив короцями злоцїстими, ридванами бучними"... До суддїв звертається проповідник, щоб вчилися у Христа справедливости, „жеби справедливо судили кожного чоловіка, багатого і убогого, знайомого й незнайомого, жеби не гляділи на подарунки, на приятельство, на уродження зацное"... В проповідях Голятовського часто чуємо заклик не допускати „багатим убогих кривдити і зневажати". Але той, хто нагрїшив, — заспокоює проповідник, — нехай ніколи не владає в розпач, бо ж Бог милосердний і довготерпеливий, і Бог перебачає чоловікові гріхи його, коли він широко кається і обіцяє вже більше гріха не чинити. Велику ролю в ділі спасіння відіграє милостиня і взагалі приношення Богові (И. И. Огієнко. *Op. cit.*, стор. 24-26).

З сучасників Голятовського, який від 1669 року став архимандритом Єлеського монастиря в Чернігові й на цім становищі залишався до своєї смерті в січні 1688 р. (родом він був з Волині), — були видними представниками схоластичної проповіді — архієпископ Лазар Баранович і ігумен Антоній Радивилівський. Від Лазаря Барановича залишилось два збірники проповідей: Меч Духовний (два видання — 1666 і 1686 рр.), що містять в собі 55 проповідей на неділі й рухомі свята, і — „Труби словес" (видання 1674 і 1679 рр.), де уміщено 80 проповідей на дні святих і нерухомих свята. Історик М. Костомаров так характеризує проповіді Барановича: „Дивачність і шумність при скупості думки, недостатчі уяви й широкого почування — це визначні риси Лазаревих проповідей. Усі вони, можна сказати, складаються з шумних фраз і дуже нудні" (У Возняка — т. II, стор. 315). Антоній Радивилівський, який кінчив Київську колегію наприкінці 40-их рр. був архидияконом Чернігівської катедри, потім від 1656 р. став Печерським проповідником, а від 1671 і намісником Печерської Лаври; від 1683-4 р. ігуменом монастиря св. Миколая в Києві, на якому становищі й помер в грудні 1688 р. Проповіді його залишилися в двох друкованих збірниках: „Городець Марії Богородиці" (вид. 1676 р.), в якому містяться проповіді на найважливіші свята цілого року, Господські, Богородичні та про визначних святих, в тім князя Володимира, Антонія і Феодосія Печерських; другий — „Вінець Христов з проповідей недельних аки з цвітов рожаних на украшеніє православно-кафоліческои святои восточнои церкви сплетений" (вид. 1688 р.), де уміщено проповіді на неділі цілого року.

8. Богослужбові справи; видання богослужбових книг.

Як ми вже й раніше зазначали, митрополит Петро Могила ще перед собором 1640 року в грамоті, якою запрошував братства на цей собор, стверджував, що наша Церква не в догматах віри,

але в звичаях, що відносяться до молитви і по ожного життя, дуже ушкоджена. Тим більше треба це сказати про часи XVI віку, коли обрядовість церковна, в наслідок як зіпсуття при переписуванні текстів богослужбових книг, так і через впровадження різних, не оправданих церковною практикою, звичаїв, дійсно знаходилась далеко не в задовільному стані. Супрасльський архимандрит Сергій Кимбар в половині XVI в. писав тодішньому митроп. Макарію II, що „на Литві і Русі по церквах монашеських і мирських богослуження відправляються не по писанію, не по правилам св. отець, а по своєму звичаю, коли багато чого неправильно прилагається, а багато без всякої підстави, свавільно, отлагається”. Як приклади таких „приложень”, наводяться звичаї приносити в самий вівтар для освячення м'ясо, сир, овочі; вводити навіть для тої ж цілі освячення до церкви худобу (Архив Ю.-Зап. Росції. Ч. I, т. IX. Вст. стаття, стор. 28). Мало звертала уваги на це церковна ієрархія другої половини XVI в., що не блищала ні освітою, ні моральними якостями та більше занята була особистими матеріальними вигодами.

Але в кінці XVI в., з посиленням католицької пропаганди, з пробудженням національно-церковної свідомости у ведущих братствах Львівському й Віленському, коли конечність захищати віру предківську від наступу на неї стала так очевидно, — була звернена поважна увага на впорядкування церковних справ, а в тім і церковної обрядовости, та на справлення церковно-богослужбових книг. Останнє питання в тісному зв'язку стояло з тим, що в другій половині XVI в. з'являються, як була про це мова раніше, на українських землях перші друкарні, призначення яких основники їх в першу чергу вбачали в тім, щоб вони послужили **Церкві, релігійним потребам**. Наступила доба переходу від рукописної церковно-богослужбової книги до друкованої. І в цю добу з'явилось дуже важливе питання: з яких текстів друкувати церковну книжку, бо ж з друком рукопису наступає певна фіксація богослужбового чину і його тексту?

Зрозуміння ваги цього питання бачимо вже на соборах нашої Церкви перед унією 1596 р., коли на Берестейських соборах 1591 і 1593 рр. було на цей предмет видання церковних книг „многое ізисканіє і смотреніє” і виносились постанови, щоб церковно-богослужбові книги, перш ніж друкувати їх, перевірялись по грецьких оригіналах і давніх словянських списках, цензура ж книг дооручалась митрополитові і по епархіях епархіяльним єпископам. Унійна акція Риму й польської влади та впровадження Берестейської унії, з якою прийшлося українцям тяжко боротися, могли загальмувати цю справу виправлення й друку церковних книжок, але не могли її зупинити. В XVII столітті, ще й до відновлення православної української ієрархії 1620 р., бачимо старання приступити до виконання постанов передунійних соборів щодо впорядкування церковної обрядовости і богослужбових книг.

На полі цієї діяльності на початку XVII в. має найперше заслуги єпископ Львівський Гедеон Балабан, стараннями якого було

видано в Стратині (там був маєток Львівського єпископа) Служебник 1604 р. і Требник 1606 р. В передмові до видання Требника єпископ Гедеон згадує про соборне доручення йому, років 10 назад, як ще митрополит Михайл Рогоза був православним, прикласти всі старання до виправлення книги „Требник”. Зібравши багато списків требників, — оповідає далі єпископ Гедеон, — він знайшов між ними „велику різноголосицю”, що сильно засмутило його; тоді звернувся до патріярха Олександрійського Мелетія Пігаса, який керував часово й Царгородським патріярхатом, та, повідомляючи його про „разності й несправності словянських книг”, просив і молив прислати грецький евхологій або требник. Патріярх прислав і требник і служебник; требник прислав перевірений з найстарішими требниками св. Гори Афонської і благословив друкувати його в перекладі на мову словянську. Служебник єп. Гедеон Балабан видав перше, встановивши при виданні його засади, на яких і далі йшло в нашій Церкві в XVII в. справлення і видання богослужбових книг, а саме: за підставовий брався текст грецький (здебільшого у виданнях венеційських, бо Венеція з кінця XV в. була осередком, який церковними виданнями обслуговував Грецький Схід); при перекладах з грецького тексту на мову церковно-словянську приймались поважно під увагу давні словянські переклади, з якими порівнювано теперішній оригінал грецький, який не раз доповнювався згідно з місцевою давньою церковною практикою. Отже на ці нові видання богослужбових книг в Україні не можна дивитися як на переклади тільки з грецьких друкованих текстів; немало було тут і власної ініціативи видавців, самостійної праці справників, критично-наукової роботи над чинами і текстами.

Таким характером відрізнявся й Стратинський Требник Гедеона Балабана 1606 р., що був першим друкованим в Україні (друкарня в Стратині Федора Юрієвича Балабана) требником. „Гедеон Балбан, — каже дослідник Великого Требника митроп. Петра Могили Е. Крижанівський, — вносячи до свого Требника ті чи інші чини і послідування, даючи їм той чи інший склад, погоджував їх з практикою Грецької Церкви, її Требниками і Служебниками, але в той же час не усував тих релігійних звичаїв, обрядів і молитов, що існували за його часів в Українській Церкві, а не було їх в Требнику патр. Мелетія. Одні з них були ще в перших часах Церкви на Русі... другі опісля з'явилися. Всі ці молитви, обряди й звичаї загально приняті були православною українською людністю і не суперечили грецьким релігійним звичаям, а тому прийняв їх і Балабан, виключивши решту, що під цю міру не підходила” (Е. Крижанівський. Собрание сочинений. Т. I, стор. 75).

Згадавши при цьому, що так укладений Требник єпископ передав ще й на розгляд собору свого духовенства, не можемо не поділити захоплення історика, який каже: „Ось що було у Львові на початку XVII віку! Ця мудра обережність залишилась для Львова ніби спадщиною після блаженного Гедеона” (Архиєп. Філарет. *Op. cit.* Т. IV, стор. 135). І при цьому треба додати, що не

бачимо самовпевненості, чи похвальби якої при довершенні цього Божого діла, а покору і скромність. „Якщо погрішив в чому справщик цієї книги, або друкар не допилював якого місця, — молимося, браття, прощення сподобте, бо ж звичайно щось подібне (помилки) буває в цьому, особливо ж на початку”, — читаємо в передмові до видання Стратинського Службника 1604 р.

Крім Стратинських видань, в часі до висвячення патріархом Феофаном православної ієрархії 1620 р., було видано ряд богослужбових книжок, як: Часослов року 1602 і 1612 в Острозі, р. 1617 в Києві; Октоїх р. 1604 в Дермані; Требник р. 1606 в Острозі, р. 1617 і 1618 у Вільні; Службник р. 1617 у Вільні, р. 1620 в Києві; Антологіон, це монументальна Мінея на свята, перекладу Іова Борецького, перевіреного Захарією Копистенським і Памвою Бериндою, вид. р. 1619 і інші богослужбові видання.

З відновленням в 1620 р. православної ієрархії, з поставленням далі на становищі Печерського архимандрита енергійного Петра Могили (від 1627 р.) та з легалізацією українського православного епископства, на чолі з митрополитом Петром Могилою від 1632-33 р., справа видання богослужбових книг і взагалі впорядкування й систематизації церковної обрядовості поведена була більш широко, на певних засадах. В передмовах і післямовах до де-яких з українських видань того часу („Бесіди св. Іоана Золотоустого на книгу Діянь Апостольських” р. 1624, його ж „Бесіди на 14 послань ап. Павла”, „Тріодіон” 1627 р.) бачимо у київських видавців свідомість того, що Київ стає видним осередком у церковно-видавничій справі не тільки для слов'янського православного сходу, але й для всього одновірного слов'янства, для сербів, болгарів, слов'ян побережжя Адриатики.

Як доказ численного видання богослужбових книжок в XVII віці після 1620 року, наведемо де-які приклади. Так, видано було — Требник — р. 1622 і 1624 р. — Вільна, р. 1638 — Евю, р. 1646 — Печерська Лавра, це мова про Могилянський Требник, якого після смерті митр. Могили було в XVII в. до 10 видань; Службник — рр. 1629, 1639, 1653 — вид. Київ-Лавра; Акафісти р. 1625 — Київ-Лавра; Тріодь постова — 1627 р. Київ-Лавра; Тріодь цвітна — 1631 р. Київ-Лавра, р. 1642 — Львів; Антологіон — р. 1643 — Львів; Часослов 1625 і 1626 р. — Київ — приватний друк.; Октоїх — р. 1630 і 1639 — Львів; Псалтир — 1625 — Четвертня — прив. друкарня; Апостол і Євангелія на неділі і свята цілого року — Луцьке бр.; Мінея Загальна р. 1628 — Київ — прив. друкарня; Октоїх р. 1629 і Апостол р. 1630 — Київ — прив. друкарня і т. д.

Найвизначнішими з тих численних видань цього часу були видання **Службника Петра Могили** з р. 1629 і 1639 і його ж **Великого Требника** з р. 1646. Як ми вже знаємо, розгляду Службника Петра Могили присвячено було засідання Київського собору великим постом 1629 р., на якому цей Службник, щодо тексту не лише справний, але найбільше повний, цілком одобрено до вжитку. В ньому, після передмови Петра Могили, соборної ухва-

ли про затвердження Служебника і віршів до герба Петра Могили, іде літургичний трактат Тараса Земки „О тайні тіла і крови Христових”. Взагалі треба підкреслити, що в церковно-богослужбових виданнях Могилянської доби друкуються пояснювальні статті і замітки історично-літургичного, церковно-уставного й церковно-канонічного характеру. Після трактату Земки в Служебнику 1629 р. йдуть: 1. Послідування священнодіяконства, си есть, како служить диякон з ієреєм на великій вечерні, утрени і літургії; 2. Устав бденія; 3. Устав великої вечірні; 4. Послідування полунощних недільної і повсякденної; 5. Послідування утрени; 6. Чин благословити вино; 7. Літургія Іоана Золотоустого; 8. Літургія Василя Великого; 9. Літургія Першоосвячених дарів; 10. Відпусти повсякденні та святочні; 11. Молитва на освячення колива; 12. Післямова. Через 10 років митрополит Петро Могила перевидавав цей Служебник. В цьому виданні 1639 р., переглянувши й порівнявши з текстом „правдивого грецького й старожитних руських (українських) і московських служебників”, митроп. Петро Могила поробив зміни де-які та значно доповнив його, умістивши в кінці новоскладені ектенії та молитви на 27 окремих випадків.

„Евхологіон, альбо Молитвослов или Требник”, відомий під назвою в науці Літургіки „Великий Требник Петра Могили”, вийшов з друку Київсько-Печерської Лаври 16 грудня 1646 р. В передмові до Требника митрополит писав: „Пам'ятаючи твердо, що Спаситель наш Ісус Христос запитає від мене словесних овець Своїх, доручених мені в паству, та знаючи напевно, що противники наші і лжебрати св. православія тяжко і з насильством ображають православних, безсоромно називаючи духовних наших неуками і невіждами в звершенні божественних тайств і других богослужень, закидають, що Русь Православна ухилилась в ересь, не знає ні числа, ні форми, ні матерії, ні інтенції тайств, у відправі яких держиться ріжного способу, — я, потрудившись в міру сил моїх, взяв на себе зняти з освяченого православного причту такий тяжкий докір від противників. І, з поміччю благодати Божої, не потрудився надаремно, як це може бачити кожний освічений і побожний читач цієї книжки, що зветься Требником” (Митр. Макарій. *Op. cit.*, т. XI, стор. 605). З наведених слів передмови видно, що головним завданням своїм видавець Требника ставив довести до однастайности в нашій Церкві відправу чинів свв. тайств і церковних обрядів.

Великий Требник митрополита Петра Могили був поділений на три частини. Частина перша Требника містила в собі чини семи тайств, до яких додано й пов'язані з ними чини обрядові, як, напр., з чинами хрещення й миропомазання уміщено чини прийняття до Христової Церкви юдеїв, поган, різних еретиків, відступників, розкольників; після чину тайства маслосвяття уміщено молебни про uzдоровлення недужих, канон на ісход душі, чини похорону мирян і священників. В цій же частині міститься 42 статті пояснювального змісту щодо тайств взагалі і тайств окре-

мих. них вияснюється значення таїнства, подається умови й потрібні речі при його звершенні, вказівки щодо поведінки священика при відправі таїнств і обрядів, зокрема поучення, як практично поступити священику в тих чи інших випадках; також вказівки священикові, які думки він повинен подавати парафіянам при звершенні того чи другого таїнства чи обряду; прикладаються й зразки де-яких казань. Напр., статті при чині таїнства хрещення говорять про „матерію хрещення”, про „форму хрещення”, про „хрещення немовлят”, про „хрещення дивів або чуд родящихся”, про „восприємників чи кумів”, про „час і місце для звершення хрещення”, про „хрещення дорослих” і т. д. Про таїну Євхаристії подано 8 трактатів і ряд статей, як, напр.: про „правильного і законного служителя тайни тіла і крови Господньої”, про „час відправи літургії”, про „матерію тайни Євхаристії”, про „форму звершення тіла і крови Христових”, про „випадки, які можуть трапитися при відправі божеств. літургії” і інше. При чині таїнства шлюбу подано ряд статей про ступені споріднення, як перешкоди до шлюбу.

Частина друга Требника містить в собі обряди посвячення води, церков, різних церковних речей (образів, свящ. посудів, риз і т. п.), домів, кораблів, між ними „водного судна ратного”, колодязів, овочів, знамен воїнських, зброї воїнської; тут також чин благословення отрокам, що йдуть до школи вчитися. Всього уміщено 60 різних чинів. Є статті, як, напр., „Наказаніє о Богоявленській священній воді, яко єсть от Бога данное, общее і явственное істинния церкви знаменіе”.

Частина третя Требника присвячена молебнам і молитвам на різні випадки, як — на Новий рік, в день П'ятидесятниці, в часах війни, посухи, голоду, моровії пошести і т. п. Всього тут є 24 чинів. Є статті, як, напр., „Указ о еже чесо ради непосредно по Божественній літургії вечірня відправляється в св. Неділю П'ятидесятниці”. В кінці Требника подано місяцеслов свят та форми метричних книг при церквах.

Требник митроп. Петра Могили, в порівнянні з попередніми требниками в нашій Церкві, відрізнявся значною повнотою і мав немало змін. Були чини, обряди та молитви декотрі, що їх Петро Могила опустив, як, напр., згадуване вже нами вище „причастя водою св. Богоявленъ” тяжко хворих, що було в требнику еп. Балабана; молитву над тими, що самі себе заклали; взаємне помазання священиків за таїнством маслосвяття і інші. Другі були скорочені, або, навпаки, поширені; цілком же нових чинів було внесено до Великого Требника 37.

Посеред цих нових чинів були чини, що їх складено було за зразками чинів римо-католицького требника, як, напр., чини посвячення церковних шат, посудів, ікон, хреста, дзвонів і інші. Користання Петром Могилою при укладанні Великого Требника з латинських требників дало привід, як писав про це М. Грушевський, „різним письменникам, польським і українським, вважати

Петра Могили римо-католиком з переконання, бо він до свого Требника брав живцем матеріал з латинських брев'яріїв (молитвословів)". . . Від себе М. Грушевський каже тут: „Але треба рішуче сказати, що в цім ні Могилі, ні його гурткові не можна закинути якоїсь злої віри" („З історії реліг. думки на Україні, стор. 78).

Про православну правовірність митрополита Петра Могили була в нас вже вище мова (розд. XIII, 7). Що ж торкається закидів Петру Могилі в „латинствуванні", побудованих на факті користування ним, поруч з грецькими і слов'янськими, також римськими требниками, як укладався Великий Требник, — то дуже сильно, по-перше, сказано — „брав живцем матеріал з латинських брев'яріїв". З нових 37 чинів Требника, як стверджує митрополит Макарій, було до 20 таких чинів, яких не було ні в друкованих грецьких і слов'янських, ні в римських требниках, а Могила міг їх взяти зі старих слов'янських рукописів, частинно ж самостійно скласти на підставі сучасної церковної у нас практики („Історія р. церкви. Т. XI, стор. 610). На 129 чинів і статей Великого Требника в 1529 сторінок біля 17 запозичених коротких чинів чи молитов з латинських брев'яріїв — це зовсім не значить „брати живцем матеріал" до Требника з цих брев'яріїв.

По-друге, якого характеру були й ті незначні кількостно запозичення? Ближчий дослідник Великого Требника лише про це так: „Не можна уявляти цього запозичення в розумінні перенесення основ римської обрядовості до східньої обрядовості, або внесення до останньої чого-будь нового. Коли порівняти чини Могилиного Требника: „посвячення покрівців божественних тайн, посвячення одягу священничого, посудів, хреста" — з чинами римського требника, за яким їх укладено, то спільним в них буде тільки думка про значення цих предметів в церковному богослуженні, але розвиток цієї думки, характер молитов і всієї форми їх цілком різні. Адже таке саме значення засвоює їм і Східня Церква. . . Зо всього сказаного про відношення Требника Могили до требника римського виходить, що останній був для першого тільки зовнішнім побудженням до повнішого розвитку звичаїв Східньої Церкви та матеріалом для встановлення форми цих звичаїв" (Е. М. Крижанівський. Собрание сочинений. Т. I. О Требнике Киевск. митроп. Петра Могили, стор. 138-145).

Більш поважним на тему „латинствування" в Требнику повинен бути закид не з приводу де-яких чинів, нових у Требнику, а з приводу де-яких поглядів в пояснювальних статтях Требника, під впливом схоластичної богословської науки про таїнства. І цього роду закид митрополитові Петру Могилі в певних колах російської богословської науки (митрополит Антоній Храповицький) тримався й до останніх часів. Митрополит Макарій, вказавши на такі погляди, не прийняті в Православній Церкві, а висловлені в статтях Требника, як: про момент перетворення св. Дарів в Тіло і Кров Христові за Божественною Літургією, про перетворення самих часточок на дискосі разом з Агнцем, про значення епити-

мії, як кари і жертву задовільну за гріхи, — каже, що ці погляди „існували в Українській (в тексті „малорусской“) Церкві ще до Могили в характері православних, викладались навіть в друку, і не Могила запозичив їх у латинян” (Ор. cit. Т. XI, стор. 608-609. Підкресл. наше.).

Великий Требник Петра Могили розглядався, хоч і не ввесь ще, на Київському соборі 1640 р. Для всіх наступних видань требника, як у нас, так і на Московщині, він став основою як у відношенні богослужбовому, так і церковно-канонічному (особливо в шлюбних справах). „І нині, — писав митроп. Макарій в другій половині XIX в., — ми звертаємось іноді до Требника Петра Могили в тих випадках, коли в наших великоруських требниках нема відповідного чинопослідування, напр., на заснування і посвячення нового монастиря” (Т. XI, стор. 611).

Від XVII в. залишилися рукописні „Чинovníки архиєрейські”, приналежні до часів трьох наступних один за другим митрополитів: „Службник і требник архиєрейський”, що належав митрп. Петру Могилі, „Чинovníк рукописний или архиєрейських рукоположених книга” за часів митр. Сильвестра Косова, „Чинovníк архиєрейський”, писаний з наказу єпископа, потім митрополита, Діонісія Балабана. На підставі цих богослужбових пам’яток встановлюють існування тоді у нас таких чинів поставлення на церковно-ієрархічні ступені: 1. Благословення клирика, або причетника; 2. Благословення дверника чи вратаря церковного; 3. Благословення екзорцисти чи заклинателя; 4. Поставлення свіщеносця; 5. Устав поставлення читця й співця; 6. Устав поставлення іподиякона; все це чини хиротесії; 7. Чин рукоположення в диякона; 8. Чин рукоположення в пресвітера чи священника; 9. Чин рукоположення в єпископа; це є чини хиротонії.

Чин благословення чи постриження в клирики не був поставленням на якесь певне становище чи ступінь церковну, а знаменував взагалі прийняття особи до стану духовного зі світського стану, як кандидата далі на якесь церковне становище. Чини благословення вратаря при церковних дверях і благословення екзорцисти чи заклинателя, що „біси з людей опутаних виганяв”, виійшли з ужитку церковного, як свідчить полемічний твір Іпатія Потія „Гармонія альбо согласіє віри”, на початку XVII в. Решта чинів хиротесії залишилась і надалі.

Що торкається хиротонії в сан диякона й священника, то в практиці Української Православної Церкви не було тоді обмеження поставляти за одною літургією тільки одну особу в священники і одну в диякони, а висвячували кількох, скільки б ставлеників не зібралось. Московський старець Арсеній Суханов, відомий з своїх подорожів на Схід, з доручення царя і патріярха, за рукописами богослужбових книжок, коли був у Києві в 1649-51 рр., звернув увагу на такий звичай висвяти митрополитом за однією Службою Божою і запитав про це. Йому пояснили тут, що як хрестити св. хрещенням можна відразу багатьох, так можна і хи-

ротонісувати не одного, а кількох, аджеж то єсть від тих же семи тайнств церковних. З запитанням, чи така практика законна, звернувся потім Суханов на Сході до Олександрійського патріярха Іоанікія; патріярх відповів йому, що у них на Сході „того не повелося”, але вказати канонічну підставу для цього „не повелося” він не вказав. Р. 1664 московський уряд запитав єпископа Чернігівського Лазаря Барановича в справі такої висвяти кількох, і Лазар Баранович відповів, що він практикує таку висвяту з причини своєї хоровитости, через яку тяжко йому часто відправляти літургію, в Східній же Церкві така практика не прийнята. Р. 1666 в Москві перенесли цю справу на собор 1666-67 р., який судив патріярха Нікона та на якому були патріярхи Паїсій Олександрійський і Макарій Антиохійський. І на соборі тому цей звичай Української Церкви засудили, як „пребеззаконний”, і заборонили під страхом позбавлення сану (єпископа) і священства (кількох відразу висвячених).

Така постанова собору Помісного була втручанням в діла, що підлягали Царгородському патріярхові, бо Українська Церква (Київська митрополія) знаходилась в юрисдикції Царгороду, на соборі ж Московським 1666-67 р. не було ні царгородського патріярха, ні його екзарха. В Українській Церкві продовжували й далі висвячувати по кількох священників і дияконів за однією Службою, як це видно з листа з Києва патріярха Паїсія Лігарида з р. 1673, з грамоти патр. Московського Іоакима гетьману Самойловичу 1683 р. і з грамоти навіть патріярха Адріяна з р. 1691, тобто коли Київська митрополія була вже підпорядкована Московській патріярхії (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 201-202). Але ж хиротонія кількох кандидатів в священство за однією літургією була в XVII в. і в Московщині, як пише про це митроп. Макарій (т. XII, стор. 783), а на соборі 1686 р. був обвинувачений в довершенні такої збірної хиротонії навіть великорос — смоленський митрополит Симеон. Крім того, подібної практики висвяти тримались і грецькі архиєреї, захожі в Україні (К. Харлампович. *Ibidem*).

Чин поставлення в єпископи мав в давній Українській Церкві більше обрядів перед самим рукоположенням в єпископи за літургією, ніж має їх теперішня практика. Тепер, після встановлення кандидатури на вільну архиєрейську катедру, відбувається звичайно напередодні хиротонії обраного кандидата чин наречення його в єпископи, а в день хиротонії, перед початком літургії, відбувається чин обітниць архиєрейської, коли наречений в єпископи складає перед єпископами, духовенством і всім народом в церкві докладне ісповідання православної віри і потім т. зв. „архиєрейську присягу” про охорону й виконання свв. канонів Церкви, уставів церковних, про пильнування в страхі Божому і любові пастви своєї і т. д. За літургією, після співу „Святий Боже”, довершується сама тайна рукоположення в єпископа. В давній нашій Церкві, після обрання кандидата в єпископи на вільну ка-

тедру, мали місце такі чини перед рукоположенням його за літургією.

Чин благовістя відбувався в одній з церков по призначенню митрополита, тільки не в соборній церкві. Зміст чину: обраний в єпископи в повному священничому одязі відправляв коротке молитвословіє з ектенією і многоліттям, потім виходив з райських дверей і ставав лицем до народу перед посланцем від митрополита. Посол благовістив йому про покликання його на єпископство „богоспасаемого града” (такого то); на благовістя була відповідь: „Понеже преосвященный наш господин і владика, митрополит Київський і всея Руси (ім'я), іже о нем божественний священный собор, судиша і мене достойна бути в такову службу, дякую і приймаю і ні мала вопреки глаголю”. Низько схиляв потому голову ставленик і йшов у вівтар.

Чин цілування відбувався в церкві; цей обряд був того самого дня, що й благовістя, або на другий день. До митрополита й єпископів, які в архиєрейських мантиях сиділи на стільцях в притворі церковному, архидиякон приводив нареченого єпископа, який кланявся „до полу” тричі митрополитові, а потім цілував праве коліно митрополита, руку його і праву щоку, єпископів же цілував в уста; потім знов кланявся всьому собору єпископів, і його садовили нижче єпископів на „особном столці”. Диякон після цього кадив, а співці співали многоліття.

Слідував далі в день, „котрий розсудить і повелить митрополит”, **обряд „малое знаменіє”**. Головним змістом його було виголошення нареченим єпископом перед святителями ісповідання православної віри і зложення архиєрейської обітниці, що тепер відбувається, як сказано вище, в самий день хиротонії перед літургією.

Напередодні хиротонії відбувалось, як видно з київських рукописів, **„великое ізвещеніє”**. В церкві катедральній споруджувалось „горнее місце”, на якому займали свої місця архиєреї, що мали рукополагати в єпископи. З вівтаря виходили одягнені в ризи протопоп катедрального міста, куди ставився єпископ, з другими священниками тієї єпархії, як делегація. Митрополит, чи старший по хиротонії єпископ, запитував: „Чого бажаєте, діти?” Протопоп відповідав: „Нехай Господь і ваше святительство подасть нам пастиря”. Архиєрей далі питав: „Чи єсть православної восточної віри істинний содержатель і святійшого константинопольського престолоа послушник і іскусний інок?” Протопоп відповідав: „Єсть, владико святей, істинний ісповідник і содержатель правої віри, благочестія же рачитель і іскусний інок”. — „Чи маєте на нього духовного собору згідне обрання, рукописанням і печатами стверджене? Також і мирського сословія?” Після відповіді „маємо” і наказу прочитати, оголошувався акт обрання єпископа (О. Лотоцький. Укр джерела церк. права, стор. 66-68). Як видно з цього обряду, іноцтво, або монашество чи чернецтво, було в Українській Православній Церкві обов'язковим для кандидата в єпископи.

XVII століття, багате, як бачимо, на видання богослужбових чинів і богослужбових книг, що торкається видання книг св. Письма не було так щасливим, обмежуючись виданнями окремих частей з св. Письма, потрібних переважно теж для церковного богослуження. Митрополит Петро Могила мав плани **щодо видання повної Біблії в словянській мові**, більш поправного, ніж було видання Острозьке, зібрав потрібні кошти для цього видання, але смерть митрополита знівечила ці великі плани. **Щодо мови богослужбових видань**, то молитви й служби їх уложено й друкувались в мові церковно-словянській; пояснювальні статті та різного роду поучення й вказівки були переважно в тодішній українській книжній мові. Заслуговує уваги, що в скороченому виданні р. 1645 Катехизиса Петра Могили, призначеного головно для шкіл, біблійні тексти приводяться не в словянській мові, а — за висловом митроп. Макарія — „на місцевій народній мові” (т. XI, стор. 596), тобто в мові українській. Ось, напр., текст Молитви Господньої в Катехизисі Петра Могили: „Отче наш, который естєсь на небесех. Нехайся святит Імя Твое. Нехай прийде крoлевство Твое. Нехай будет воля Твоя яко на небі, так і на землі. Хлїб наш насущественний дай нам нині. Отпусти нам наші вини, яко і ми отпушаєм нашим виноватцом. І не вводи нас в іскушеніє, але збав нас от злого. Альбовім Твое є крoлевство і моц і хвала на віки. Аминь.” (С. Голубев. *Op. cit.*, т. II. Прилож. Катехизис, стор. 358-469).

Ми вище приводили вже (розд. VI, 3) історичну оцінку архієпископа Філарета Гумілевського того мирного культурного процесу, яким відзначився в Українській Православній Церкві перехід від рукописної богослужбової книги до друкованої, що почався в другій половині XVI віку. В XVII в., як бачимо, цей процес мав той же безболісний характер. Працювали в цьому великому для Церкви ділі загалом дружно друкарні і монастирські, і братські, і приватні. Якщо виникали які непорозуміння, то зовсім не на тлі суперечок і боротьби за той чи інший текст молитви, за той чи інший другорядний обряд, за розділові знаки в книгах. Властиво, коли мова про поважні непорозуміння при виданні богослужбових книг в XVII в., то такі виникли одного часу тільки між митрополитом Петром Могилою і Львівським братством. І слушність в цих випадках була по стороні митрополита. Цілком правильним і доцільним є, щоб богослужбова книжка мала благословення і цензуру ієрархічної влади в Церкві. Коли ж Львівське братство видало р. 1637 служебник без відома митрополита, та ще й умістивши нотатку про благословення Петра Могили на це видання, то мусів митрополит на це zareагувати гостро. Взагалі Петро Могила, знаючи, що богослужбова книга в ті часи, перше друку потрібує перегляду і поправлення, суворо вимагав, щоб не було в цій справі, так важній для Церкви, самоправства. Як знаємо, і Берестейські передунійні собори надали митрополиту й єпископам право попередньої цензури богослужбових книг; її переводив перед Петром Могилою і митрополит Іов, а після

смерти Петра Могили, в р. 1649, був даний на ім'я митрополита Сильвестра навіть королівський привілей: „Цензуру книг при митрополиті і єпископах православних єпархій залишаємо” (Архiep. Філарет. *Op. cit.* Т. IV, стор. 136).

Відомо, що в Московській Русі той же самий процес переходу від рукописної книжки богослужбової до друкованої пройшов болісно, викликав великий розкол старообрядчества, який не був часовим, а залишився через триста літ і до цього дня. Чим пояснити оцю різницю у відношенні до церковно-богослужбової реформи, виниклої в зв'язку з друком церковних книг і їх виправленням, — різницю поміж мирним сприйняттям реформ в Україні і бунтом проти неї на Московщині? Ми вже на початку нашої праці (розд. VII першої доби історії) писали про характер побожності українського народу, яка ніколи не була тільки зовнішньою, не переходила виключно у т. зв. „обрядове благочестя”, а відрізнялась і внутрішньою силою, релігійними настроями душі з її устримленням до неба. Такий характер побожності, що становить одну з рис національної психології українського народу, сам по собі вже досить пояснює факт мирного застосування вірних Української Церкви до тих чи інших поправок та змін в текстах богослужбових чинів, обрядів, що не становлять істоти самої віри, а робляться для установаження одностайності обрядності в своїй Церкві та для єдності з Православним Грецьким Сходом, раз в основу справлення богослужбових книг покладено було грецькі тексти. До вказаного внутрішнього характеру побожності треба додати й безумовно вищий рівень освіти в XVII столітті українського народу, ніж була освіта великоросів. Оці два фактори — перевага внутрішньої побожності й стан освіти цілком пояснюють, чому богослужбова реформа не породила розколу в Україні, а породила його на Московщині, при відсутності там цих факторів.

Доводилось зустрічатися з поглядом, що Московська Русь, з причини поневолення Грецького Сходу турками, а України й Білорусі поляками-католиками, дивилась тоді на себе, як на єдину й непохитну охоронительку давнього благочестя, а тому вважала своїм обов'язком залишатися вірною давньому благочестю у всьому, не тільки у великому, але і в малому, не тільки в головному, але і в другорядному. Нам здається, що для такого поклонання бути сторожем Православ'я треба мати дані до того, треба самому знати й відрізняти, що таке в Православ'ї є велике, а що мале, що головне, а що другорядне. Ось цих даних, цього богословського знання й належного відрізнення малого від великого московські книжники й не мали, чому й прийшло до розколу в Церкві. Проф. К. Харлампович, з приводу засудження в Москві „Учительного Євангелія” Кирила Транквіліона, пише: „Розуміється, що на рецензентів-москвинів вплинули негативні відклики (на книгу Транквіліона) українських єпископів, але мав тут значення і критичний зуд їх та їх невіжество при всій їхній начитаності. Ігумен Ілія і Наседка (соборний ключар) розуміли слово

ересь в невластивому поширеному дуже значенні, бо ж значення догмата, — незмінного, божественного, — надавали й тому, що не мало нічого спільного з ним, надавали формі, — зовнішньому, змінному. Парафраз якого-будь місця з Біблії та святоотецьких творів, неправильний розпорядок євангельських подій, заміна одного слова другим синонімічним, помилки супроти прийнятої у богослов'ї термінології, супроти топографії й історії, нестислість в словесних виразах, жива й популярна, діалогічна мова проповідника, розрахована на те, щоб зробити враження на слухачів, вживання дієсловної форми з давнім закінченням, пропущення прийменника без всякої шкоди для розуміння тексту, поставлення не на тому місці коми, зміна „аза" на „иже", — усе це помішувалось в поняттях московських критиків Кирила Транквіліона-Ставровецького і означалось одним і тим самим дивовижним ім'ям: „Ересь". (Ор. cit., стор. 110-111).

Тому-то, в силу історичної необхідності, а не з доброї волі московських книжників, вони, хоч би як хто не вважав їх єдиними тоді ревнителями й охоронителями в світі давнього православного „благочестя", мусли були звернутися і підпасти під вплив української богословської вченості, української церковної культури.

9. Церковно-культурний вплив в XVII стол. Української Православної Церкви на Московщині.

Незаперечним історичним є фактом, що Київ, як духовно-культурна столиця українського православного народу, впродовж більше ста років, в XVII і в першій половині XVIII в., мав велике культурне значення і для сусідніх країв і народів. Сюди відносяться такі факти, як згадувані вже вище, — признання „Православного Ісповідання віри" митрополита Петра Могили символічного книгою й для інших православних народів; призначення й дійсне вживання церковно-богослужбових і других видань, друкованих в Києві та й в інших українських друкарнях, іншими словянськими народами; освіта й виховання в Київській Братській Колегії чи Академії студентів зза кордону; допомога представників Київської вченості в організації шкільництва в інших краях. Ще, напр., перед 1640 р. Петро Могила, на звернення волоського воеводи Василя, послав до нього „благочесних ченців" і добре вчених учителів для заведення шкіл на своїй батьківщині. І вони „багато сприяли вихованню й освіті молдавської молоді", як свідчив про це і в XIX в. молдавський митрополит Веніямин Костаки в листі з 20 липня 1839 р. до Київського митр. Філарета Амфітеатрова (Ф. Тітов. Ор. cit., стор. 157). „Київська Академія стала не тільки духовно й духовною збірною точкою Української Православної Церкви, але також свого роду духовним вогнищем православних слов'ян взагалі" (Едуард Вінтер. Ор. cit., стор. 91).

Та найбільші культурні впливи Західньо-руської, по термінології російських істориків до революції, Православної Церкви зазнала на собі Московщина. „Кожний знає, — писав в 1871 р. проф.

П. А. Безсонов, — як українські (в тексті „малорусские”) й білоруські впливи були багаті й сильні для Великої Росії й особливо Москви. Пришельці заняли тут найбільш видні та впливові становища, від ієрархів до управлін дух. консисторій, ними влаштованих, від вихователів царської родини до настоятелів монастирських, до ректорів, префектів і вчителів ними ж запроєктованих шкіл, до кабінетних і друкарських учених, діловодів, приказних дяків і секретарів. Майже все підпало їхній реформі, з необхідности непереможному впливові: богословська наука, справлення священного і богослужбового тексту, друк, діла розколу, церковна адміністрація, проповідь, церковні, товариські й домові співи, ноти, зовнішність архиєрейських домів, спосіб їх життя, виїзди й збруя, одяг слуг, лівчої, рід і склад шкіл, предмети і способи навчання, склад бібліотек, правопис, вимова усна і в читанні (церковне м'яке „г” замість твердого), громадські гри й видовиська і т. д. і т. д.” (У Харламповича К. Ор. cit., стор. III). „До сказаного, — пише К. Харлампович, — небагато можна додати, треба було б відмітити ще діяльність українців, як парафіяльних, придворних, військових і заграничних священників, місіонерів, законовчителів світських шкіл, екзаменаторів, перекладчиків, іконописців, граверів”... (Ibidem).

Розуміється, що це все не відразу прийшло, а мало свій процес розвитку й наростання впливів, як потім і їх змаління та заникання. Відокремлення українського церковного життя від церковного життя Московської Руси, що почалось фактично, в силу різних причин політичних, етнографічних, географічних, ще й до відділення Московської Церкви від єдиної раніш для неї й Української Церкви (ці означення церков беремо тут з національної точки погляду) Київської митрополії, від часу цього відділення в 1458 р. було поглибленням далі роз'єднання церковного життя українського і московського, що кожне з них ішло своїми окремими історичними шляхами, з своїми особливостями й національно-церковними інтересами. Проф. Сергій Терновський писав: „Ми не зустрічаємо з боку литовських православних єпископів жодного бажання нав'язувати зносини з Церквою Московською, принаймні невідомо жодного факту, що свідчив би про добровільні зносини українських ієрархів з ієрархами московськими” (Архив Юго-Зап. Россіи. Ч. I, т. V. Исследование о подчинении Киевской митрополіи Московскому патриархату, стор. 5). Митрополит Макарій так само каже, що між двома митрополіями, Київською й Московською, не було зносин („Історія рус. церкви” Т. VI, стор. 46).

Ствердження цього факту обмежується часами першого століття після поділу Київської митрополії на Київську і Московську, бо вже в половині XVI в., в р. 1561, було посольство до Москви ієродиякона Ісайї, „русина” з Кам'янця-Подільського; посольство, з відома короля Сигизмунда II і митрополита Київського Сильвестра Бельковича, споряджене було писарем Великого князівства Литовського Остафієм Воловичем і Віленським каштеляном Григорієм Ходкевичем з метою дістати з царської бібліотеки в

Москві повну біблію в словянській мові для друку її в Литві. Це посольство вважається початком церковно-культурних зносин між митрополіями, хоч місія Ісайї й не мала успіху, а сам він, через наклепи на нього, зазнав „ув'язнення й темниці“ на Московщині та, здається, зовсім не був відпущений на батьківщину (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 8-11). Залишаючись в Московщині, чернець Ісайя, який мав з дому добру освіту, написав „сказаніє“ про преподобного отця Максима Грека (вчений справщик церковних книг в Москві в першій половині XVI в., який в боротьбі з невіжеством московських книжників багато, впродовж 30 років, настраждався тут; помер р. 1556), а на замовлення патр. Іова, Ісайя переклав толкування на євангеліє Матфея і Марка архієп. Феофілакта Болгарського. Так чернець Ісайя був першим в Москві українцем, що працював там науково на замовлення московської церковної влади.

В судженнях про зв'язки церковно-релігійного характеру не можна, однак, виходити тільки з фактів, або з відсутності фактів, зносин ієрархічних церковних верхів між собою. Ці зв'язки, а через них і духовно-освітні впливи, можуть іти іншими шляхами, в низинах церковно-народного життя, що не так легко може бути предметом історичного протоколу. Київ, як осередок, звідкіля світло християнства засяяло для всього східного слов'янства, з його святинями, з його Печерською Лаврою, джерелом чернецтва в давній Київській митрополії, — завжди тягнув до себе почуття й думки релігійних душ. Тому паломництва до Києва не припинялись з півночі й після поділу Київської митрополії на Київську й Московську. Це виказували помянники Печерської Лаври XV-XVI вв., в яких вписані імена родин з різних московських міст. Інші прочани з півночі залишалися в Києві, постригаючись тут, переважно в Печерському монастирі, в ченці; залишалися бувало й ченці з монастирів Московщини. Недаром же послідувала при польському королі Сигизмунді II Августі заборона Києво-Печерському монастирю приймати до себе ченців з Москви й Молдавії (К. Харлампович, стор. 7). З другого боку, бували в XVI в. випадки переходу на північ і українських ченців, які засновували монастирі в Московській Русі.

Богомольців і ченців, як свого роду зв'язкових між двома православними митрополіями, доповняють далі прохачі милостині, для одержання якої зняражаються посольства до Москви. З фактами подорожі за пожертвами до Москви навіть вищих ієрархічних осіб з Православного Сходу, поневоленого мусульманами, ми не раз вже зустрічались. Ці подорожі давали нагоду, без сумніву, і для церковно-культурних зв'язків та впливів. За пожертвами до Москви почали звертатися й українсько-білоруські монастирі та братства, коли матеріяльний стан їх гіршився, в зв'язку немало з залишенням Православної Церкви православними шляхетськими родами. Так, р. 1592 було відправлено до Москви від Львівського братства посольство в складі братського священика Михаїла і трьох членів братства світських; посольство повезло

грамоти до царя Федора Івановича від митрополита Михаїла Рогози, єпископа Гедео́на Балабана і Львівського Ставропігійного братства з долученням благословенних грамот Львівському братству від патріархів Царгородського і Антиохійського. Очевидно, що в грамотах царю Федору була представлена історія заснування Львівського братства та характер його культурно-освітньої та добродійної діяльності. Просило ж братство пожертви на відновлення Успенської братської церкви у Львові, братського шпиталю й притулку для старців, які всі будівлі стали в 1592 р. жертвою вогню. Посольство дістало від побожного царя Федора щедрий дар, але значення цього і подібних посольств не можна, ясна річ, обмежувати тільки матеріальною допомогою однієї сторони, — з ним сполучувалось знайомство з культурною працею українських і білоруських (Віленське братство теж зверталось до Москви) братств, нав'язувались духовні зв'язки на ґрунті єдності у вірі.

Берестейська унія 1596 р., задумана польською стороною в цілях відособлення підданих Польщі, православних українців і білорусів, від одновірної Москви, повела, як ми вже про це писали, якраз до наближення до Москви. Одначе перші десятиліття унійної акції, сполученої з насильствами й переслідуваннями, совпали з добою Великої Смути на Московщині і самозванців-претендентів на московський престіл, яких постачала Польща, підтримуючи їх і своїм військом, але участь активну в цій смуті й підтримці брали також і українські запорожці, що натурально викликало і недовір'я і ненависть до українців на Московщині. Правда, і в цей час московські владики, як загинув Лжедимитрій І, повідомляють в червні 1606 р. про його смерть князя Константина Константиновича Острозького, як патрона й опікуна православ'я в Україні, закликаючи його і всіх православних українців „радіти й веселитися, що правдива наша й непорочна християнська віра тверда й непохитна перебуває; ті ж, що бісувались на істину й хотіли світло потушити, конечною загибіллю погинули”. Перед цим ще, коли той перший Самозванець був в Польщі, єпископи — Львівський Балабан і Перемиський Копистенський, як встановлено проф. П. Жуковичем, надіслали до Москви відомості про зносини Самозванця з оо. єзуїтами (У К. Харламповича, стор. 15-16).

Одначе далшії події Смутної доби (нові самозванці, стремління поляків посадити на трон в Москві королевича Володислава) ще більше загострили відношення в Москві до католиків і взагалі до чужовірців і чужоземців, з чим сполучилось і давнє самовпевнення про чистоту православної віри єдине на Московщині. І патр. Філарет, батько ново-обраного на московське царство царя Михаїла Федоровича, проводить соборну постанову 1620 р., цілком неканонічну й несправедливу, про перехресчування католиків (раніш їх приймали на Русі через миропомазання), як і інших християнських визнань, мотивуючи цю постанову тим, що вони „мудрствують і діють не по апостольському і свв. отець

переданню", що вони прийняли в закон свій всі ересі — еллінські, жидівські, агарянські єретичних вір, та й єретичне (через обливання) хрещення їх не є хрещення, а скорше „осквернення"... На підставі такого погляду на обливання при хрещенні, рішено було 16 грудня 1620 р. **перехрещувати й тих православних українців і білорусів, які при опросі їх скажуть, що хоч вони в своїй землі охрещені були в християнську віру грецького закону, але не в три погруження, а через обливання** (К. Харлампович, стор. 22).

Перехрещувати почали українців і білорусів, які переходили в Московщину на царське ім'я, чи попадали в час війни до полону та виявляли бажання назавжди залишитися в Московщині. Не звільнювались від повторного хрещення й священники та ченці „обливанці", навіть самі ієрархи, як то бачимо у випадку з архієпископом Суздальським Йосифом Курцевичем. Як вже знаємо з попереднього (розд. XII, 2), Йосиф Курцевич, висвячений року 1620 в єпископа Володимирсько-Берестейського, втік з невеликим оточенням в р. 1625 до Москви, де був прийнятий і призначений на катедру архієпископа Суздальського, яким-то способом уникнув і сам, і його оточення, перехрещення. Коли ж, через 8 років, попав він під суд „за нехристиянське життя і ругательное християном всякое воровство", тоді відкрилось і було теж у вину йому поставлено, що він і сам правильно „не хрещений" і свої землякам не звелів перехрещуватися.

З неканонічною й образливою для національно-релігійного почуття московською практикою перехрещування тих, хто не в „три погруження" був хрещений, змушені були одначе миритися ті з православних українців і білорусів, які переходом за границю в Московщину шукали захисту від релігійних переслідувань в польсько-литовській державі. А ці переслідування в часах Сигизмунда III, з відновленням православної ієрархії в 1620 році, ще посилились, що викликало в 20-их роках XVII в. велике число „виходців на государево ім'я" в Москву. Ці виходці, переселенці, одні в більшому, другі в меншому, ступені, були, як і різні посольства часові, **носіями української церковної культури** і, в характері таких, мали вплив в різних верствах московського громадянства.

Другим фактором, що знайомив москвинів з духовною культурою українців, були **книги „литовської печати"**, як називали тоді в Москві видання українські й білоруські. Ці видання привозили з собою часто виходці, особливо ченці, з України, прохачі милостині, висилались книги самими видавцями, як, напр., Печерською Лаврою, а врешті стали вони й предметом торгівлі, — купці з Москви купували їх в „Литовській Русі" разом з іншим крамом. Архимандрит Захарій Копистенський і митрополит Іов Борецький висилали де-які з лаврських видань в подарунок московському царю і патріярху з нарочитими посольствами; напр., в р. 1625 таким послом від митр. Іова був відомий вчений мовознавець (відома його праця „Лексикон славенороскій і імен толкованіе") і „книго-печатний мастер" ієромонах Памва Беринда.

Живі люди й книги з України, при відомій вже нам значній кількості друкарень і видань церковних в Україно-Білоруській Православній Церкві, не могли не заімпонувати Московщині та не підважити тої неправдивої думки московських начетчиків, ніби під Польщею майже всі православні ухилились до „мрачно-темних римлянів”; стан освіти православних, продукція книжкова свідчили про те, що йде в „Литовській Русі” запекла боротьба за православ'є і свободу його ісповідання. Історія з друкуванням в Москві „Великого Катехизису” Лаврентія Зизанія, про яку розповіли ми вище, історія там ж з „Учительним Євангелієм” Кирила Транквіліона, примірники якого наказано було в 1627 р. всенародно „на пожарах спалити, щоб та ересь і смута в світі не була”, після чого вийшли накази московського уряду р. 1627 і 1628 з заборонаю купувати і продавати книги „литовської печаті”, — ці акти були, можна сказати, **найвищим моментом спротиву зарозумілості московських книжників** проти необхідної для Московщини, при низькому стані її духовної освіти, церковно-культурної помочі з боку одновірної України. Цікаво, що заборона книг „литовської печаті”, мотивувалась тим, що „в московській державі усяких книг є багато московської печаті”, а в той же час в наказі списати по церквах держави всі книги говорилось, щоб зазначати, чи не залишаться церкви без відправи, як відібрати „литовські книги”, — тоді дозволялось „часово” тримати ці книги...

Трудно сказати, яку фактично мали силу накази 1627 і 28 рр. про недопущення на Московщину українських книжок; відомо, що немало книжок могли перевозити з собою й далі втікачі на Московщину. Так, ченці Густинського монастиря, що в 1638 р. тікали майже цілим монастирем під впливом агітації, що сам митр. Петро Могила молиться вже за папу і став уніатом, — багато перевезли з собою і рукописних і друкованих творів, між ними навіть і Транквіліонове Учительне Євангеліє. В 30-их рр. починають в Москві передруковувати де-які з видань „литовської печаті”: р. 1634 передрукований був віленський буквар, р. 1639 — Київський Номоканон 1624 р.; в 40-их рр. передруки поширюються, як — Словянська грамика Мелетія Смотрицького, Малий Катехизис Петра Могили, з Великого Требника Петра Могили (розділ про таїнство шлюбу), „Книга о вірі” і інші. В 40-их же рр. відновлюється звичай робити презенти московському цареві, патріярху і другим сановним особам, підносячи через посольства нові видання українських книжок.

Оскільки змаліло в Москві недовір'я до правдивості української книжки, свідчить про це той факт, що на початку 40-их рр. в Києві рішили запропонувати Москві не тільки вже продукт української вченості — церковну й богословську книжку, але й **організацію в Москві, чи в іншому якому місті, силами київських вчених шкільного монастиря**. Така пропозиція самого митрополита Петра Могили подана була в формі „челобитної” до царя Михайла Федоровича через намісника митрополичого архим. Ігнатія Оксеновича-Старушича 3 квітня 1640 р. (Акти, относящієся к

історії южної й зап. Росії. Т. III, ч. 33). Митрополит звертався до царя, аби „зволив цар казною своєю монастир впорядкувати в Москві, в якому б старці й братія спільножитного Київського братського монастиря живучи, Бога молили за здоров'я царської родини та дітей боярських і простого чину грамоти грецької і слов'янської вчили". Невідомо з яких причин, але ця пропозиція Петра Могили, хоч нею зацікавився московський уряд, не була зреалізована за життя Петра Могили.

У вересні 1648 р. вже московський уряд, а власне сам цар Алексій Михайлович, звернувся з грамотою до єпископа Чернігівського Зосими, що проживав у Печерській Лаврі, аби прислали кого з київських вчених до Москви, які б достатньо знали грецьку й латинську мову, щоб перекладати на мову слов'янську; предметом справлення й перекладу мала б бути Біблія. Єпископ Зосима, який не мав можливості й засобів задовольнити бажання царя, будучи в Лаврі тільки скромним „блюстителем печери св. Антонія", не відповів, очікуючи повернення митрополита Сильвестра Косова, який перебував у Варшаві. Не отримуючи відповіді від єп. Зосими, цар прислав грамоту до митрополита, в якій, пояснивши відсутність митрополита з Києва попереднє звернення своє до єп. Зосими, просив Сильвестра Косова прислати для перекладу Біблії вчених священноіноків Арсенія Сатановського і Дамаскина Птицького. В Києві і митрополит і братія Богоявленського Братського монастиря охоче відрядили до Москви з Київсько-Братської колегії трьох вчених ченців: ієром. Феодосія Баєвського, який викладав риторику, і молодших учителів — Арсенія Сатановського і Епифанія Славинецького (замість прошеного Дамаскина Птицького). В червні 1649 р. названі вчені від'їхали до Москви, при чому Арсеній і Епифаній посилались, як писав митрополит царю, „ко всякому служенню, в якому царська величність поведить собі служити", а Феодосій мав вернутися назад з пожертвами на Братство і школу. Бо ж, як писав цареві ігумен Інокентій Гізель з братією, Київське Братство досі не зверталося за милостинею до царя, коли був живий митр. Петро Могила, який утримував засновану ним школу. Але він помер, загинули під час війни й другі добродії, і Братство осиротіло й зубожіло; між тим школа слов'янської, грецької й латинської мов, заснована для виховання в благочестії отроків, потребує підтримки.

Московський уряд наставляв далі і на делегації з Києва ченця Дамаскина Птицького, який привезений був посланим за ним з Москви старцем 14 грудня 1650 р. З цих перших київських учених в Москві по виклику самого московського уряду, як, правда, і з пізніших, до кінця цієї третьої доби історії нашої Церкви, **найвидатнішим був Епифаній Славинецький**. Біографічних даних про Епифанія Славинецького до переїзду його в Москву майже не заховалось. Відомо тільки, що вчився він в Київській колегії і за кордоном; постригся в чернецтво в Печерському монастирі, після чого став учителем в Київсько-Братській колегії, що було в р. 1643, чи трохи пізніше. Переїхавши до Москви в літі 1649р., Сла-

винецький проживав там в Московському Чудовому монастирі до своєї смерті (19 листопада 1675 р.), маючи утримання від уряду.

Епифаній Славинецький був типовим кабінетним вченим, який однак своєю надзвичайно плідною літературною працею, авторитетом його богословської освіти, в сполученні з скромністю й висотою морального характеру, мав першорядне значення в церковно-культурній роботі українців на Московщині. Літературна спадщина по праці Епифанія Славинецького в Москві обіймає до 150 праць різного роду. Покликаний до справлення й перекладу словянської Біблії, Славинецький до цієї праці приступив тільки в 1673 р., встигши до смерті перекласти Новий Заповіт і п'ять книг Мойсея. А сталося так тому, що рішення було раніше передрукувати й видати (р. 1663) в Москві Острозьку Біблію, до якого видання додано було тільки передмови, написані Славинецьким. Головною ж працею в перших роках по приїзді в Москву було для Славинецького справлення й видання богослужбових книг. Цілий ряд книг, як: тріоди пісна й цвітна, мінея загальна, псалтир слідована, канонник, ірмологій, напирестольне Євангеліє, були справлені або ним особисто, або другими справщиками під його наглядом. Були ним перекладені, або наново уложені, служби святам: Марії Єгипетській, Алексію чоловіку Божому, прор. Анні, апостолам і мученикам, мучениці Софії з трьома мученицями-дочками — Вірою, Надією і Любов'ю і інші. До видань Славинецького (1655 р.), Скрижалі (1656 р.), Шестоднева написані Славинецьким передмови або післямови. Роля Епифанія Славинецького в богослужбовій реформі на Московщині не обмежувалась безпосередньою чи посередньою участю його в справленнях, перекладах богослужбових текстів. Цілий ряд церковних істориків, як Є. Голубинський, митр. Євгеній, митр. Макарій, Н. Каптерев, К. Харлампович і інші, вказують на велике значення Епифанія Славинецького в справі переконання московських духовних сфер в тім, що **богослужбову реформу треба переводити на підставі богослужбових оригіналів Грецького Православного Сходу**. Думки на Москві в цьому напрямі, особливо під впливом богослужбових друків при Петрі Могилі, снувались і перед цим, але „роз'яснення Славинецького і других вчених київлян вплинули, — за словами проф. Н. Каптерева, — на остаточне рішення патріярха Нікона почати церковну реформу в певному напрямку”. Вплив київських старців в Москві найперше й найзначніше відбився, на думку К. Харламповича, в поглядах самого патріярха Нікона, якому ще на початку 1657 р. протопоп Неронов (один з творців розколу) нагадував: „Святителю, ми від тебе багато разів чули, що греки й малороси втратили віру, і кріпости й добрих звичаїв у них нема”. . . „Очевидно, що до цього часу, — пише К. Харлампович, — ярко вже виявився перелом в переконаннях патріярха, а довершити його міг головним чином Епифаній Славинецький, видатніший зо всіх тодішніх українських виходців і багатством своїх пізнань, і твердістю й чистотою свого православ'я, і добрими звичаями”. . . (Ор. cit., стор. 144-146).

В зв'язку з працею над перекладом Біблії, немало переклав Славинецький з творів отців Церкви екзегетичного (пояснення св. Письма) характеру — Афанасія Олександрійського, Василя Великого, Феофілакта Болгарського. Ще більше переклав він чисто богословських творів отців, як: Юстина Філософа („Проти еллінів”), Афанасія Великого („Про Божество і втілення Сина Божого”, слово „Проти аріян”). Григорія Богослова (біля 50 догматичних проповідей), Йоана Золотоустого (6 Слів про священство), Іоана Дамаскина („Про Православну віру” і др.). Залишились після Елифанія Славинецького й праці церковно-історичного характеру, як, напр.: „Житіє Елифанія Кіпрського”, „Житіє св. Анни Кашинської”, „Повість про залишення патріяршого престолу патріярхом Ніконом” і інші. В зв'язку з справою патріярха Нікона, на захист якого виступав енергійно Елифаній Славинецький і на письмі і усно (на соборі Московському 1660 р.) стоїть ряд праць Славинецького канонічного характеру, як і редагування ним діянь собору 1660 р. і проект соборних рішень собору 1666 р. з приводу умов зречення катедри, заявлених Ніконом. Залишилось після Славинецького до 60 проповідей, змісту догматичного, історичного й морального; є проповіді, призначені для виголошення їх другими; три, напр., слова „до ієреїв” могли бути виголошені тільки архиєпископами, правдоподібно самим патріярхом Ніконом. Доводилось Славинецькому, який добре знав і грецьку і латинську мови, перекладати й світські книги по географії, історії, анатомії. До літературних праць педагогічного характеру відносяться його „Лексикон греко-слов'яно-латинський (до 7 тис. слів)”, „Філологічний словарь” в пояснення церковних слів, вживаних отцями Церкви; Букварь 1657 р., Слово про школи, про вивчення грецького письма і інші.

Питання про те, чи був Елифаній Славинецький учителем в якій організованій школі в Москві, розв'язується в той спосіб, що нема підстав для твердження вчителства його в школі, вже й з огляду на те, що для систематичної педагогічної праці Славинецький, при обширності його науково-літературної роботи, не мав часу. Річ в тім; що раніше історики саме запрошення Арсенія Сатановського і Елифанія Славинецького до Москви пов'язували, на підставі „Житія милостивого мужа Феодора, званієм Ртищева”, з заснуванням Ртищевського Андреївського монастиря під Москвою і школи при ньому, для чого боярин Ф. Ртищев покликав з Києва, „от св. Лаври Печерської, Межигорського і інших малоросійських монастирів іноків, числом 30”. Елифаній, викликаний тодіж, став ніби ректором Ртищевської школи при Андреївському монастирі. Але пізніше документально було стверджено, що Елифаній і Арсеній приїхали в Москву, як подано нами вище, по виклику царя, а не Ртищева. Дальші досліді над питанням і про самий виклик Ртищевим ченців вчених з Києва та про заснування Ртищевим школи в Андреївському монастирі привели проф. К. Харламповича до таких висновків: 1. Думка про виклик київських ченців Ртищевим в 1645-49 рр. не знаходить жодного підтвер-

дження в документах (московський арх в міністерства закордонних справ); 2. Школи в Андріївському монастирі не було відкрито, хоч і була думка про це; 3. Ртищев і сам вчився у київлян і інших москвинів заохочував, але це не була шкільна наука в Андріївському монастирі, а приватна, що мала місце правдоподібно в самій Москві, в домі Ртищева (К. Харламповича. *Op. cit.*, стор. 125-137).

Отже Епифаній Славинецький, як і Арсеній Сатановський та інші з „київських старців”, вчили приватно. З учнів Епифанія, яких вчив він мов та керував у вивченні грецької святоотецької літератури, відомі: сам Ф. М. Ртищев, чудовський старець Євфимій (вчив мови грецьку, латинську, старожи́дівську, польську), старець Герман — справщик книг, Ігнатій Корсаков (потім митроп. Тобольський), Афанасій Любимов (потім архієпископ Холмогорський). Взагалі ж поява вчених українців у Москві, по визову царя в 1649 р., була початком, на погляд істориків, „нової доби в історії освіти на півночі”, а Епифаній Славинецький був „первоначальником московського духовно-літературного руху”, при чому Епифаній і його товариші працювали не тільки в ділянці духовної літератури. „По замовленнях царя або патріярха, — пише В. О. Ключевський, — вони самі писали чи перекладали різні освітні допоміжні й енциклопедичні збірники, географії, космографії, лексикони. Всі такі книги мали попит посеред читачів у Москві, особливо при дворі і в посольським приказах; такі ж книги виписували через московських послів з-за кордону, з Польщі... Самий зміст перекладних і компілятивних збірників Славинецького і Сатановського свідчив про пробудження наукового інтересу, оскільки він був доступний тодішнім московським умам” („Курс русской истории” Т. III, стор. 355-357).

Якщо досліді проф. К. Харламповича, найпізніші в до-революційні часи Росії, не підтвердили характеру Ртищевського Андріївського монастиря, як монастиря „учительного”, заснування якого пропонував Москві в 1640 р. Петро Могила, то цими ж дослідями встановлено було, одначе, український характер названого монастиря по складу його ченців, бо ж до 25 ченців, які були оселені тут в рр. 1650-53, тобто після прибуття до Москви в 1649 році Епифанія Славинецького і Арсенія Сатановського, були виходцями з монастирів київських — Межигорського, Михайлівського і інш., з монастиря Густинського. Можливо, що таке скупчення ченців з України, до яких дійшло потім в Андріївському монастирі й кілька ченців з Білорусі, і спричинилось до утворення легенди про цей монастир, як монастир шкільний, що говорить на користь ченців з заходу: їх уявляли більш освіченими, вченими.

Взагалі число виходців на Московщину ченців з православних монастирів українських і білоруських після Переяславського договору 1654 р. значно збільшилось, і вони почали творити, подібно як в Андріївському монастирі під Москвою (на Пленіцах), свої осередки, які можна назвати українськими або білоруськими чернечими колоніями на Московщині. Такі колонії були в Івер-

ському на Валдайському озері (Новгород. обл.) монастирі, заснованому патр. Ніконом; у **Воскресенському** монастирі (Новий Єрусалим), теж заснованому патр. Ніконом (милях в 30 від Москви), а в Москві було „подворіє” цього монастиря з старцями „київлянами”; в Московському **Донському** монастирі, який р. 1689 був переданий навіть у завідування „Малоросійського Приказу”; в Москов. **Зайконоспаському** монастирі, що став з поселенням в ньому в 1663 р. відомого білоруського ченця Симеона Полоцького (про діяльність його нижче) одним з головних притулків в Москві для ченців білорусів і українців; в **Чудовому** монастирі, де кийво-український культурний вплив зв'язаний впродовж 1657-75 рр. з ім'ям Епифанія Славинецького; в Москов. **Симоновому** монастирі, на чолі якого в другій половині XVII в. стояло кілька ігуменів українців, між ними Гавриїл Домецький, що вчився в Київській колегії, на становищі ігумена (1680-91) відрізнявся такою суворістю, що на нього поступали скарги; поучення свої для ченців писав і в Москві в українській книжній мові, що свідчить про склад населенників монастиря, селяни на землях якого теж були в завідуванні „Малоросійського Приказу”; в Моск. **Даниловому** монастирі, де ігуменом в рр. 1677-80 був той же Гавриїл Домецький; про велику кількість тут ченців українців свідчить той факт, що цар Федор Олексієвич в 1679 р. подарував п'ять священницьких риз даниловському ігумену з „київською братією”, а не самому монастирю; в **Саввиному Сторожевському** монастирі (миль 30 від Москви під м. Звенигородом) було в 1676 р. до 20% українських і білоруських ченців.

Так очевидно, що носіями церковно-культурного впливу Українсько-Білоруської Православної Церкви на Московщині в другій половині XVII в. були найбільше ченці, високо освічені й просто освічені, які були „ізядні”, за виразом „Життя милостивого мужа Федора Ртищева”, — „в житті й чині, в читанні й співі церковному і келейному правили”. . . Без сумніву, що цей вплив так багато ще залежав від тої підтримки, яку мало це **чужоземне** для Москви чернецтво від московських патріархів і московського уряду, коли в самому громадянстві московському далеко не було ще багато таких людей, як Федор Ртищев. Посеред патріархів найбільшим протектором українських і білоруських ченців був патріарх Нікон, родом з селян Нижегородського краю, найвидатніший безумовно патріарх в історії московського патріяршества. Він дуже цінив названих ченців, як з огляду на їхню освіту, на те, що між ними було немало різних майстрів церковних, так і в надії з їхньою допомогою підняти й скріпити спільно-життєвий характер чернечого життя на Московщині. І тому, населивши, напр., свій новий Іверський монастир на Валдаї виходцями з Кутейнського білоруського монастиря, патр. Нікон дає наказ попереднім насельникам (великоросам) „бути в послушанні новому ігумену (з кутейнів) і підпорядкуватися у всьому по їхньому монастирському чину”. Коли ж виявилось, що „великоруська грамота з кутейнською не зійшлася, і стара братія не зуміла читати й співати

по-новому, то пришлі поставили місцевих клирошан під стіною, так що ті, заплакавши, пішли геть з Валдаю, хто в Москву до патріярха, хто по других монастирях". . . Але патріярх, якому заносили скарги, не вважав на скарги і далі протегував в монастирі білорусів й українців, що по-новому повели монастирське хазяйство, перевезли з Кутейна друкарню, відкрили при монастирі школу для навчання „ребят", школу іконописну і т. д. З таким же характером залишився Іверський монастир, який мав своє „подворіє" з „клирошанами і півчими-київлянами" в Москві, і після патріярха Нікона, до кінця XVII віку. Оскільки сильний був вплив українського й білоруського чернецтва на Московщині, коли не тільки, як бачили, утворювались значні колонії по монастирях з такого чернецтва, а й по інших монастирях, без таких колоній, бували настоятелями монастирів не великороси, — про це свідчить нам послання Єрусалимського патріярха Досифея московським царям від 1 квітня 1686 р., в якому патріярх той писав: „О, коли б, благочестивіші, і там, в Москві, захований був давній устав, по якому нехай не буде ігуменів чи архимандритів з роду козацького, але тільки москалі; москаль і на Москві і в козацькій землі; козаки ж тільки в козацькій землі... Далеко козаки священики від ігуменства московського і від іншого достоїнства, бож ісповідуємо бути козакам православними, тільки многі звичай мають розтлінні, яких звичай не подобає вчитися тамошнім православним"... (Архів Юго-Зап. Росії. Ч. I. Т. V, стор. 154,155).

Під цими „розтлінними звичаями" у козаків патр. Досифей розумів впливи латинства в Україні, якого був він великим противником і вважав, що духовній самостійності православних народів Сходу найбільша є загроза від латино-німецького Заходу. Не раз висловлюючи в своїх посланнях побоювання, якби православні землі не були завойовані „папистами" (німцями, поляками, венеціанцями і інш.), патріярх Досифей боявся пропаганди латинства й з боку українців і білорусів, вихованців латинських шкіл, тому в грамотах до московських царів так настоював, щоб не давали в Москві впливових становищ „козакам" з латинських шкіл, а радив підіймати освіту на Московщині за допомогою грецької школи. (Н. Калтерев. Сношення іерусалимського патріярха Досифея с русским правительством 1669-1707 гг. Москва. 1891 г. стор. 246-47).

В зв'язку з посиленням церковно-культурних впливів на Московщині з Києва, коли потреба освіти й вищої школи в Москві, про що тепер писали сюди увесь час і з Греції, і з Києва, — стала для світської й церковної влади московської так наявною, повстало дійсно питання, якій шкільній системі і вченому напрямкові дати перевагу, — латинській чи грецькій? Було дуже характерним для київської вчености, що представниками цих двох напрямків на терені культуртрегерства в Москві з'явилися вчені, обидва вихованці однієї й тієї ж Київської Колегії чи Академії, Елифаній Славинецький, як представник грецького напрямку, і Симеон Полоцький, як представник латинського напрямку. Критикам „ла-

тинської схоластичної системи" в Київ-Могилянській Колегії варто було б над цим фактом глибше задуматись.

Про Епіфанія Славинецького і його діяльність в Москві ми вже казали. Зостановимось на культурній діяльності в Москві другого представника київської вчености, якого ставлять по значенню поруч з першим, — Симеона Полоцького.

Симеон Полоцький (в світі Самуїл Піотровський Ситнянович), родом білорус, народився в 1629 р., вчився в Київській Колегії в 40-их рр., коли вчителем був там Епіфаній Славинецький. Богословський курс, клясів якого офіційно не було в Київській Колегії, проходив Симеон Полоцький в якійсь католицькій академії; чи скінчив її, невідомо. Р. 1656 був пострижений в ченці в Бого-явленському монастирі в Полоцьку і став там учителем братської школи, заснованої р. 1633. Коли московські війська в час війни з поляками р. 1656 заняли Полоцьк, школярі братської школи вітали царя Алексія Михайловича віршами, написаними Симеоном Полоцьким. В р. 1660 він з 12 учнями подорожував до Москви, де був прийнятий на царському дворі і вітав царя, царську родину й Ф. М. Ртищева промовою, а учні „віршами красногласними". Кар'єра Полоцького була забезпечена: р. 1663 він з Полоцька переїздить назавжди до Москви.

В протилежність до Славинецького, Полоцький був ченцем західньо-латинського типу, відрізнявся громадською активністю, мав великі зв'язки і в Москві, ставши навіть вихователем царських дітей — Алексія, Федора, почасти Софії, та учителем в деяких знатних боярських родин, і в Україні та на Литві; його другом був бувший учитель його в Колегії архієпископ Лазар Баранович. Ці зв'язки давали йому можливість широко проводити культурні впливи в московському громадянстві. І коли Епіфаній Славинецький, глибший можливо світоглядом і характером, залишався культурною силою виключно майже на церковному полі, Симеон Полоцький, більш жвавий і різноманітний талантами, переносив на московський ґрунт різноманітне, і духовне й світське, літературне придбання київської схоластики.

Ще в Київській Колегії проявив Полоцький особливу любов до шкільної „пйтики" і в 1648 р. написав віршами акафіст до Пресвятої Богородиці; в Москві він написав стільки привітальних на різні випадки, переважно в царській родині, віршів і промов, що в історії літератури XVII в. названий був „придворним поетом". Багато писав віршів і промов для виголошення їх другими особами перед царем чи членами царської родини, перед архиєреями, перед паствою, батьками, священиками, монастирською братією, доброчинцями і т. д. Виготовляв такі вірші й промови для царевичів, патріархів, митрополитів, єпископів, протопопів, архиєпископів (напр. для Павла Алепського), бояр. На підставі цієї панегіричної й привітальної творчости Полоцького, кому й для кого вона призначалась, можна судити, які дійсно широченні знайомства й зв'язки мав він та на які громадські кола міг впливати. Пам'яткою цієї літературної праці залишився його збірник під на-

звою „Рифмологіон“, виданий р. 1678. Того ж р. 1678 вийшов і другий його великий збірник „Вертоград многоцветний“ релігійно-морального характеру, в якому різні поучення й сентенції теж часто передано у віршованій формі. Пропагуючи в „нашому славенському книжному язичі рифмотворне писання, або складання віршів, Полоцький був піонером на Московщині й сценічних вистав, чи театру, у формі тодішньої духовної драми“; його перу належали написані для вистави при дворі царя дві „комедії“, — одна на сюжет з Старого Заповіту „про Царя Навуходоносора і трьох отроків, в печі неспалених“, друга — на євангельську притчу про блудного сина.

Як проповідник, Симеон Полоцький мав велике, — на думку де-яких церковних істориків, виключне навіть, — значення в Москві. Справа в тім, що жива проповідь церковна зовсім завмерла на Московщині ще в XVI в. Інститут постійних офіційних проповідників, які були, — бачили ми, — в Українській Церкві з кінця XVI в., з'явився на Московщині тільки в першій половині XVIII в. Але підготовкою до того було пробудження живої проповіді в Москві в другій половині XVII в. прикладом проповідництва київських вчених ченців. „Патріярхи Паїсій (Олександрійський) і Макарій (Антиохійський), — пише архієпископ Філарет, — в 1667 році благословили парафіянам церкви Йоана Богослова (в Москві) мати по їхньому бажанню священника-проповідника, — ясний голос за тим, що Схід ніколи не думав забороняти живої проповіді. Одначе для Московської Церкви потрібний був приклад чоловіка сильного, який міг би ослабити упередження народу проти проповіді. І таким з'явився Симеон Полоцький... Коли вихаванець його Федор Олексійович вступив на трон, пошана до Симсона збільшилась, тим більше, що молодий цар любив Симеона. Тоді то Симеон рішився зробити крок, якого боявся Епифаній. З палким розумом, з живою уявою, з жадою діяльності і з силою при дворі, Симеон свobodно став на катедру. Успіх проповідника був блискучий“. (Історія р. церкви. Т. IV, стор. 167, 168). То правда, що Епифаній Славинецький, після якого залишилось до 60 проповідей, усно проповідував мало, але до 1675 р. мало проповідував і Полоцький, пояснюючи це „трудів množestvom, проповідей незвичаем (на Москві), до словес усних нетерпимістю, до правдоговорення ненавистю“ і т. д.

Будучи на соборі в Москві 1666-67 р., проповідував за своїми богослуженнями архієп. Чернігівський Лазар Баранович; він же перший почав знайомити з друкованими схоластичними своїми проповідями в Московській Церкві, ширячи тут в 1666 р. збірник їх під наголовком „Меч духовний“. Уряд розіслав цей збірник навіть по єпархіях. Підбадьорений цим успіхом, Лазар Баранович став домагатися, щоб другий збірник його проповідей („Труби словес“) був надрукований в Москві на державні кошти, при чому цензором збірника просив призначити Симеона Полоцького. Справа ця тягнулась довший час в р. 1669, і збірник в Московській друкарні не був надрукований, головною причиною до чого бу-

ло, як видно з листів олоцького до Барановича, „ярко виражене Барановичем (в проповідях на Різдво Христове і Зачаття) католицьке вчення про непорочне зачаття Діви Марії”, що кинуло „густу тінь на його православ’є”... (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 424).

У вересні 1670 р. приїздив до Москви відомий український проповідник Іоаннікій Голятовський, казав царю привітання й підніс царю зошит з текстом своїх проповідей. Київське братство прислало для продажу „Ключ розуміння” Голятовського й просило, щоб уряд взяв примірники цього збірника на державний скарб, але в цьому було відмовлено з мотивів, що „книги друковані не нашим реченієм” (тобто по-українському). Однак ще за рік перед тим „Ключ розуміння”, з наказу новгородського митрополита Пітирима, було перекладено в Іверському монастирі архим. Федосієм з братією на „славяно-россійський діалект”, і рукописи цього перекладу були поширені на Московській півночі в XVII-XVIII вв. Від Київсько-Печерської Лаври приїздив до Москви в 1675 році відомий лаврський проповідник Антоній Радивилівський.

Наведені головні факти свідчать, що й до 1675 р., в якому Полоцький почав систематичну проповідь з катедри, інтерес до живої проповіді в церкві в Москві вже був пробуджуваний українськими проповідниками; уряд і при Алексії Михайловичі не був противником проповіді. Аджеж ще й царю Алексію (помер в січні 1676 р.) підніс Полоцький збірку в 21 проповідь з просьбою, щоб не в „сокровищах царських була положена”, а віддана „во прочитання”... Мимо всього того, заслуги Полоцького в справі переборення на Московщині нехиті до проповіді церковної, коли став він постійно проповідувати по московських і підмосковських церквах в останніх п’яти роках своєї діяльності, безперечно великі. Збільшують ці заслуги його два великих збірники проповідей, приготовлені ним до друку ще в 1675 і 1676 рр. під назвою „Обід душевний”, де було 111 проповідей на дні недільні, починаючи від Великодня, і „Вечеря душевна”, в якій було 73 поучення на свята і 29 на різні випадки; ці збірники вийшли друком вже після смерті Полоцького (помер 25 серпня 1680 р.), перший — року 1681, другий — р. 1683.

Близьку участь довелось взяти Полоцькому в найважливіших подіях тогочасного життя Московської Церкви — в справах розколу церковного й суду над патріархом Ніконом. З доручення царя, Полоцький провадив диспути з розкольникими і написав книгу в 1666 р. „Жезл правління”, апробовану до друку собором 1666 року; зміст книги — систематичний розгляд і критика розколу старообрядчества. В зв’язку з великим московським собором 1666-67 р. для суду над патріархом Ніконом, Полоцький написав цілий ряд послань і промов (до прибулих патріархів Паїсія і Макарія від імени царя і московських архиєреїв, до собору від імени царя і патріархів, відповідь соборну, промови окремих ієрархів при від’їзді патріархів і др.), а також ним було через рік уложено „Діяння” собору 1666-67 р.

Творами догматичного характеру були у Полоцького — „Вінець віри кафолічної” (р. 1670), „Книга коротких питань і відповідей катехистичних” (скорочення „Вінця віри”, р. 1671), 10 бесід богословських — про св. Духа, призивання святих, почитання мощів святих, почитання святих ікон, хреста чесного і інш. (р. 1677); перекладними були бесіди проти жидівства і магометанства. В богослужбовій поезії, oprіч вище згаданого віршованого акафіста, Симеон Полоцький писав „вірші красногласні” на різні свята; вірші ці читались хлопчиками за богослуженнями по церквах між ірмосами канону на утрєні; до цього ж виду творчості належить віднести „Рифмовторну Псалтир”, — переложення у віршовану форму Полоцьким всіх псалмів (вид. 1680 р.) з призначенням їх для співу якщо не в церкві, то в домовому вжитку. Як видно з передмови до цього видання, написаної Полоцьким, псалми, переложені віршами по-польськи (Яном Кохановським), охоче співали „мнозі по всіх країнах малої, білої, чорної і червоної Руси, найбільше ж у великій Росії в самому богоспасаємому граді Москві”. Полоцький повзав намір своєю псалтирю витіснити „псалтир польську”, з якою метою рифмовані ним псалми покладені були для співу на ноти царським дяком Вас. Тітовим; дійсно рукописів з псалмами різними з псалтирі Полоцького збереглося багато (Харлампович. *Op. cit.*, стор. 323). Слід відмітити, що „Псалтир рифмованная” надрукована була Полоцьким в друкарні, яка була впорядкована Полоцьким р. 1678 в самому дворці на верху і знаходилась в повній розпорядимості Полоцького, не підлягаючи духовній владі. Це було велике досягнення київських впливів, пояснення якому треба вбачати, очевидно, найбільше у відношенні до української культури царя Федора Олексійовича, який був вихованком Симеона Полоцького.

Вище (розд. XIV, 3) була у нас мова про те, що в правління царя Алексія Михайловича наступило, після зради Москві гетьмана Виговського, і взагалі з політичних причин, охолодження до Києво-Братської Колегії і до носіїв української церковної культури, з услуг яких продовжували одначе користати. Але, можливо, це охолодження спричинилось найбільше до стриманности тоді московської влади в справі відкриття в Москві школи латинських наук за зразком Київської Колегії, до чого натурально вів історичний процес церковно-культурних впливів в Москві України й Білорусі.

Про велику прихильність до української культури та її носіїв наступника Алексія Михайловича, царя Федора Олексійовича, заховалось багато свідоцтв, сучасних і пізніших, в тім і самих українців. Літопис Самовидця, з приводу смерті царя Федора (27 квітня 1682 р.), каже: „Мав він велику любов до нашого народу, бо й набоженство на Москві нашим напівом по церквах і по монастирях одправовувати наказував, і одєжу московську одмінено, але по нашому носити дозволив”... „Ця любов молодого царя до українського, — пише проф. Харлампович, — ширилась не тільки на напиви й на одєжу, але й на весь побут і на всі прояви куль-

тури, як матеріальної, так і духовної... Любив цар Федор українські книги й українських літературних діячів, які й посвячували йому свої твори. І сам він брав участь в літературних працях свого учителя Симеона Полоцького... Врешті, реалізуючи думку Полоцького про заснування в Москві академії за зразком Київської Колегії, — цар Федор викликав для неї двох учителів-українців, але не встиг за свого життя відкрити в Москві першу вищу школу" (стор. 260).

Через три роки після смерти царя Федора, правительці царевні Софії Олексіївни представив Сильвестр Медведів, найближчий учень Полоцького, старий проект академічного устава, виробленого ще Полоцьким, переконуючи затвердити його й відкрити академію. Але в цей час посилилась вже боротьба грецького й латинського напрямків, що розпочалась ще за життя Епіфанія Славинецького й Симеона Полоцького. На початку р. 1685 написано було, — як думають, ієром. Євфимієм, учнем найближчим Славинецького, — розумування: „Чи вчитися нам корисніше граматики, риторики... чи не вчившись цим хитрощам, в простоті Богу угоджати... і якої мови вчитися нам, слов'янам, потрібніше і корисніше — латинської чи грецької"... Автор стояв за грецький напрямок і писав, що „Малая Россія, привчившись латині, биша мало не всі уніяти"... Противником „латинської" науки і грекофілом виявив себе і тодішній московський патріарх Іоаким, при котрому сталося підпорядкування Української Православної Церкви Москві. Це вплинуло на правительку й уряд та стримало від рішення заснувати академію за зразком Київської. В кінці 1685 чи на початку 1686 р. була відкрита в Москві в Богоявленському монастирі Академія, вчителями першими якої запрошено було греків, братів Лихудів, рекомендованих Єрусалимським патріархом Досифеєм. Наступного 1687 р. було вже побудовано окремого будинка для Академії Лихудів в Заїконоспаському монастирі, де працював колись Полоцький і відкрив було латинську школу, нижчого типу, Медведів. Так на цей раз київські вчені були відсунені від школи в Москві, але брати Лихуди, самі вихованці західньо-європейських університетів, добре розуміли, що їм не обійтися у вищій школі без латинської мови, і тому вони скоро завели її до своєї програми, а сама школа отримала потім назву „Слав'яно-греко-латинська Академія", з якої розвинулась Московська Духовна Академія.

РОЗД. XV. ХРИСТИЯНСЬКЕ ЖИТТЯ. МАНАСТИРІ. В. ПОДВИЖНИКИ Й ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИКИ XVI-XVII ВВ.

Нам доводилось писати, що „церковно-громадський характер українського православ'я, так характерний у формах церковно-соборного устрою, свідчить про таке сприймання християнства нашими прадідами, в якому можна вбачати, якщо не повну перевагу соціальних моментів в розумінні християнства над індивідуальними, перевагу основ практичного християнства над містицизмом релігійної віри, то в кожному разі синтезу, сполуку їх” (І. Власовський. Проблеми українського православ'я. Кал. „Рідна Нива”. Вінніпег. 1949 р.). Ця риса, характерна взагалі для українського православ'я, проймала навіть і чернече життя в Україні, яке не замикалось в аскетизмі від світу, а базувалось на „розумінні християнського життя, як сполуки в ньому індивідуального звершення і спасіння з участю в будові й перебудові життя суспільного, національного на основі християнських моральних ідеалів”. (Див. т. I цієї нашої праці, стор. 62). Отже коли признати оце з'єднання з християнською вірою соціального й національного ідеалу в побудові життя питомою рисою українського православ'я, то вона, на нашу думку, найяскравіше виступає в українському народньому житті саме в XVI (з другої половини) і XVII вв.

1. Історичні умовини життя народу в цій добі, на тлі яких зростає суспільно-християнські ідеали і боротьба за них.

В оцінці морального стану громадянства чи народу в ту чи іншу добу історик не може виходити тільки з правил морального кодексу, ригористично міряючи ними той стан і не узявши до уваги тих умовин і обставин, при яких вимагалось, як і завжди, від людей слідування заповідям християнської моралі. З цього погляду, не можемо ми, слідом за архієпископом Філаретом (Ор. cit. Т. IV, стор. 314, 318), не назвати „хрестом” і „тягарем страждань” положення українського православ'я і його ісповідників в народніх масах в Польсько-Литовській державі XVI-XVII вв.

Першим хрестом та тягарем страждань для українського народу в порядку хронологічному було впровадження польського суспільного устрою не тільки вже в Західній, але, після Люблинської унії, 1569 р., і в Східній Україні, — устрою різних соціальних протилежностей, від панів-магнатів до поневолених мас селянства, загнаного в таку панщину, про яку навіть о. єзуїт Скарга, фанатичний ворог православ'я й українського народу, казав, що на всій земській кулі не знайдеться держави, де б так поводитись з хліборобами, як в Польщі. „Власник або королівський староста не тільки відбирає у бідного хлопа все, що він заробляє, але й вбиває його самого, коли захоче і як захоче, і ніхто не скаже йому за це дурного слова” (Н. И. Костомаров. Малороссійский гетман Зиновий-Богдан Хмельницкий. Берлин. 1921. Стор. 12). Польське право віддавало „хлопа” в безумовне розпорядження його панам. Між панами в той же час шириться непомірна роз-

кіш й марнотратство. Тодішній публіцист польський Старовольський гірко докоряв свого панству: „Ніхто не хоче жити з власної праці, а всякий хитрує захопити чуже; легко дістається воно, легко й пропускається. Зарібки вбогих підданих, зідрані іноді з їхніми сльозами, а іноді й зо шкірою, потрібляються панами... Одна особа з'їдає за один день стільки, скільки заробляє багато бідняків за довгий час... Знатний пан вважає обов'язком тримати при своєму дворі натовп шляхтичів, що нічого не роблять, а жінка його таких же шляхтянок. Все це падає на тяжко працюючу хлопську класу” (Н. Костомаров. *Op. cit.*, стор. 12).

Шляхетсько-польський режим, з його глибоким пониженням і визиском народних мас, став для українського народу великим історичним нещастям і в тому відношенні, що він деморалізував провідні верстви нації, з яких сила знатних родів покинула свій гноблений народ і перейшла в стан гнобителів, про що не раз вже вище говорилось; деморалізував навіть і духовну ієрархію в XVI в., що походила з тої ж деморалізованої українсько-білоруської шляхти. Полум'яні послання ченця Івана Вишенського, пройняті святим гнівом і докорами за насильства і знущання над „хлопами Христовими”, що „носять той самий образ Божий”, залишаються незаперечним свідоцтвом сучасника про таке моральне розгління на верхах, при якому проповідувати і вчити посполітих покори, терпіння, братської у Христі любови — було найгіршого ґатунку фарисейством і просто блюзнірством. Шляхетсько-польським ладом на українських землях вирита була прірва між суспільними верствами в єдинім народі. „Розірваний був, — пише проф. Н. Іванишев, — моральний зв'язок поміж аристократією і народом; залишився один зовнішній правничий зв'язок, збудований на законі, що ним простий народ підпорядковувався необмеженій владі аристократів; і коли народне повстання, підняте Богданом Хмельницьким, розірвало й цей останній зв'язок, то ані жодного голосу співчуття не було в народі на захист аристократії, яка зріклася своєї віри й погордувала своєю нацією” (Архів Ю.-Зап. Рос-сії. Т. I, ч. 1. Вступ, стор. XXXVI).

Другим хрестом і тягарем страждань в християнському житті українського народу з'явилась далі в кінці XVI в. унія з Римом, якою народові, знедоленому в соціально-економічному відношенні, ті ж самі чинники намірились відібрати й духовний його скарб — православну віру прадідів, що одночасно була знаменем і національної окремішності українського народу.

Тягар скорбот українського православ'я в цю добу збільшували врешті й постійні вороги імені Христового — татари та турки, що залишили злу по собі пам'ять в українській народній творчості, як мучителі „християнського народу”. Наскоки на українські землі, грабунки, пожари і вбивства, масове полонення людей, особливо ж молоді, у ясир; дуже коштовна для українського народу участь цих „басурманів” у визвольних війнах українського народу в XVII в. з живим „ясирем” для них, з постійним їх зрад-

ництвом та з спустошенням, ними головним чином, равобереж-
жя України, — все це складалось, разом з соціальним та релігійно-
національним гнетом, згаданими вище, на ті умовини, при яких
повинно було проходити християнське життя українського народу.

2. Твердість українського народу у вірі та в боротьбі за суспіль- но-християнські ідеали.

В тому положенні, в якому опинився український народ при
шляхетсько-польському соціальному устрої, з загрозою одночасно
спольщення його через зміну віри, при небезпеках також постій-
них з боку сусідніх „басурманів”, — саме „благочестя” його, як
називав він свою православну християнську віру і життя по ній,
було виставлене, так мовити, на пробу, чи встоїть народ в своєму
прадідньому благочесті при таких тяжких обставинах. Теоретич-
но не виключались, розуміється, різні можливості: міг народ уляг-
ти натиску й стати прикладом блудного розуміння євангельської
науки про „непротивлення злому” (Мтф. V, 39) та в покорі й тер-
пінні, з покоління в покоління, при звичаївся б до свого рабсько-
го положення та накиннутих вірувань, так що й не думав би вже
про щось краще; міг під тягарем обставин і захитатися в своїй
вірі в Божу опіку над світом та в справедливість Суда Божого,
а ослаблення такої віри і втрата її веде звичайно до деморалі-
зації в особистому й суспільному житті народу. В історичному
житті українського народу в бурхливу добу XVII в. не сталося
ні першого, ні другого. Український народ, як народ християн-
ський, виявив велику твердість у православній своїй вірі і її якраз
**поставив знаменем в боротьбі за свою національну й соціальну
свободу, проти панського гнету.** Отже в релігійній свідомості ук-
раїнського народу не було гріхом повстати проти поневолення,
проти насильства і насильників і, замість покори, терпіння й по-
слуху в ярмі, народ вступив у боротьбу зо злом, за правду Хри-
стову, розуміння якої пізнав, треба думати, від Православної сво-
єї Церкви, бо інакше він би цієї Церкви не тримався і за неї не
боровся.

Суспільно-християнські ідеали, в яких виховувався україн-
ський народ, проявились в цю добу головню, як відомо, в таких
організаціях і їх діяльності, як **православні братства і українське
козацтво.** Про їх характер, діяльність і ролю в боротьбі за права
Православної Церкви в Польщі багато було вже сказано вище.
Тут слід підкреслити **моральне значення** цих організацій в житті
цілого народнього організму, бо ж здорові приклади і впливи їх
у формуванні життя народу **на християнських засадах** безумовно
переважали ті недостаті й негативні сторони, без яких не обійти-
ся в кожній людській організації. Для нас, з цього погляду, по-
винен бути досить переконливим той факт, що в „Книгах битія
українського народу”, названих „Євангелієм української націо-
нальної правди”, яке кликало український народ і других словян
в половині XIX віку до відродження, — суспільно-християнська
ідеологія таємного політичного товариства „кирило-мефодіївців”

побудована саме на моральних ідеях і чинах українського козацтва і українських православних братських організацій XVI-XVII вв. Нехай „Книги битія українського народу” прийняті певним романтизмом в зображенні месіянства українського народу посеред слов'янських народів, але ж XVII століття в історії українського народу з його героїчною боротьбою за волю релігійну, національну, соціальну в ім'я загального братерства християнського між людьми і цілими народами таки давало підставу для такого християнського романтизму. Засади християнської моралі, на яких повинно будуватися суспільне життя, були незаперечними для кирило-мефодіївців, а справжнє християнське братерство і рівність вони вбачали в українськiм козацтві і в православних братствах XVI-XVII вв. Ідеологією „Книг битія українського народу” глибоко прийнята, звідсіля, і творчість Т. Г. Шевченка, приписати якому навіть авторство „Книг” була спроба („Записки Іст. Філ. Відділу ВУАН” 1924, кн. 4. Ст. М. Марковського), неприйнята історико-літературною наукою. Отже джерелом морально-християнського надхнення, патосу, особливо в творах на історичні сюжети, була й для Шевченка козацька доба XVII в.

Історик Церкви не може замовчати цих фактів, коли говорить про християнське життя в українському народі в тих часах, бо ці факти яскраво стверджують велике значення змісту християнських ідей в сприйманні їх нашими прадідами. І те, що поляки називали „українською сваволею”, „бунтом”, як повстання, втеча від панів на Запоріжжя, козакування, — в очах українського народу набірало релігійного характеру і мало моральне освячення. Того ж характеру набірали й козацькі виправи на татар і турків, про що в „Книгах битія” таке читаємо: „І постановило козацтво віру святую обороняти і визволяти ближніх своїх з неволі. Тим то гетьман Свирговський ходив обороняти Волощину, і не взяли козаки миси з червінцями, які їм давали за услуги, не дзяли тому, що кров проливали за віру та за ближніх і служили Богу, а не ідолу золотому. А Сагайдачний ходив Кафу руйнувати і визволив кільканадцять тисяч невільників з вічної підземної темниці. І багато лицарів таке робили, що не записано і в книгах світу цього, а записано на небі, бо за них були перед Богом молитви тих, кого вони визволили з неволі”... (Ор. cit., стор. 18). Високо оцінюючи в козацтві християнські чесноти суспільного характеру, „Книги битія” підкреслюють і стремління до чистоти моральної в особистому житті. „І постановили вони чистоту християнську держати, тим старий літописець говорить про козаків: татьби (злодійства) же і блуд ніже іменуються у них” (Ibidem). А відомий французький кріпосний інженер В. Левасер де Боплян, що довгий час жив посеред козаків в першій половині XVII в., написав про них: „Щодо віри, — вони греки, які а їх мові називаються русинами. Вони тримають свята й пости у великій пошані. На останні вони тратають вісім-десять місяців у році, стримуючись цей час від споживання мяса. Козаки так вперто додержують цих формальностей, бо вмовляють себе, що від

цього залежить спасіння їх душі" (Е. Вінтер. *Op. cit.*, стор. 85).

Братські організації, так відомі з своєї суспільно-християнської діяльності, в тім і добродійній в допоміг сиротам, престарілим, своїм членам зuboжilим і т. д., рівнож ставили своїм завданням і моральну дисципліну та моральне особисте звершення своїх членів. Колишні пири-братчини були покасовані; братські сходи́ни призначались тепер головним чином для поучення у вірі й освіті, читались на сходах добрі книжки, велись поважні розмови. Братчики пильнували доброго морального життя своїх членів; в разі важливих переступств, переводився „братський суд". Взагалі братства вимагали від своїх членів, щоб свої взаємні непорозуміння, спори, ображення вони не вносили позвами до судів мійських чи державного, а розглядали б і вирішували своїм братським судом. Хто ж би нехтував братський суд, погордив ним, то такого мали судити, як непослушного сина Церкви. Коли й цього братського церковного над ним суду не слухав, то його, як „язичника і митаря", за словами Христа (Мтф. XVIII, 17), мали зовсім відлучити від Церкви, про що священик, виявивши всі провини цього нерозкаяного й непослушного, оповіщав в церкві. Тримаючи церковно-братську дисципліну, накладали старші в братстві кари на винних, що були й грошового характеру (переважно воском) й чисто покутного, дисциплінарного (стояння в притворі церкви, відсиджування на церковній дзвіниці і ін.).

Загальну картину християнського благочестя українського народу в XVII в. подає нам в своїй „Подорожі" відомий архидиякон Павло Алепський в словах: „Яка це благословенна земля! Яка там ревність — ознака святої душі й чистоти віри! Наші очі щасливі, що все це бачили, а вуха, що це чули... Козаки визволились тепер з неволі та рабства (подорож відбувалась в першій половині 50-их рр. XVII в.); вони живуть вільно й радісно; побудували соборні церкви, подбали про прегарні іконостаси, образи й хоругви. Їхні церкви одні краші за другі, вищі й більші; навіть сільські церкви викликають здивовання. Люди визнають дуже щиро свою віру та віддаються з великим захопленням освіті, читанню й церковному співу. І вони варті того, що живуть; так невибагливі їхні життєві вимоги" (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 267).

3. Монастирі і збільшення числа їх по унії, заслуги тодішніх монастирів перед українським народом. Стан монастирів в XVII в., захоплених уніятами.

Про моральний упадок в XVI в. монастирського життя в Українській Православній Церкві свідчать ухвали Берестейських передунійних соборів 90-их рр. того віку, свідчать полемічні твори, як послання Івана Вишенського (див. розд. VIII, 6), „Пересторога", „Палінодія" і інші. Причиною упадку, причиною того, що „владики, архимандрити й ігумени монастирі спустошували й фільварки собі з місць святих поробили", — було все те ж найбільше зло в нашій Церкві — „право патронату", право подавання „хлі-

ів духовних", яке призвело до зміни проводу в Церкві. До заведення „права подавання” були, як пише автор „Перестороги”, на становищах духовних „мужі святоблivi, архимандрити київські, а за їх старшинства і ченці бували люди життя святолюбивого, так що просіяли чеснотами своїми, а по смерті їх великі чуда у могилах їх чесних відбувалися, як це й тепер знаки цього є в Києві. А по цих гарних і здатних до подвигів мужах — лінивi й недобрі тепер настали, і так за ними порядки церковні прийшли в забуття”. . . Ми відійшли б одначе від історичної правди, коли б уявляли собі, напр. на підставі писаного з великим запалом „Послання до всіх у Ляцькій землі” Івана Вишенського, картину **цілковитого** занепаду чернечого життя в монастирях XVI в. Коли б скрізь по монастирях стало так, що „владики, архимандрити й ігумени з них фільварки собі поробили, і самі тільки з слугами та приятелями в них тілесно по худоблячому переховуються”. . . , то певно не стало б і побожних офіродавців на такі монастирі та фундаторів їх в тім часі. А між тим в цій третій добі історії нашої Церкви, ще й до Берестейської унії 1596 р., маємо немало, посеред українських князів і шляхти, жертводавців на монастирі й фундаторів монастирів, як, напр., кн. Гольшанські — добродії Київ-Печерського монастиря; маршалок Волинської землі і староста Луцький Олізар Кірдевич, що надав Красносельському монастирю під Луцьком села зі своїх маєтностей; кн. Острозькі (після Дерманського Св.-Троїцького ман. XV в. — Дубенський Чеснохресний монастир); луцький староста кн. Федір Чарторийський (грамота Сигизмунда I на монастир Пересопницький з р. 1526); кн. Корецькі (Корецький Воскресенський ман.); шляхтичі Загоровські Петро (батько) й Василь, відомий з свого заповіту, написаного р. 1577 в татарському полоні, де заповідав своїм дітям не нехтувати „письма свого руського й розмови руськими словами”, а найбільше „своєї віри, до якої їх Бог призвав і в ній сотворив їх для цього світу”, не опускаючи аж до смерті, — вони відомі з своєї офірності для православних святинь у Володимирі Волинському й околицях. В першій же половині XVI в. стає для нас відомим, як осередок релігійного життя західної вітки українського народу, **Почаївський Успенський монастир**, що через 300 років (від р. 1833), отримав назву „**Почаївської Лаври**”.

Відомість про широке релігійне значення в Західній Україні Почаївської святині в першій половині XVI в. основана на тому, що заховалась грамота короля Сигизмунда I, датована 20 мая 1527 р., на ім'я крем'янецького старости Я. Монтовтовича, в наслідок прохання до короля власника маєтку „Почаїв”, Василя Гойського. День Успіння Пресвятої Богородиці (15. VIII ст. ст.), храмовий празник Почаївського монастиря, був днем великого одпусту в Почаєві, на який прибувало дуже багато прочан; за звичай давній, за прочанином їхав і купець, відбувалися під час одпустів великі ярмарки. Отже Василь Гойський, православний шляхтич, просив короля, щоб король наказав крем'янецькому старості не посилати свого намісника до маєтку Гойського — Почаєва на

день Успіння Богородиці, не брати там ярмарочних данин не чинити суда над людьми під ту пору, як це все було раніше, коли Почаїв належав до Кременецького замку. І Сигизмунд I, названою вище грамотою з дня 20 мая 1527 р., цю просьбу Гойського уважив, наказавши старості „до Почаєва намісника свого не висилати, ярмарочних доходів і людей судити не веліти, і в ніщо не вступоватися, і дати йому (Гойському) в том покой конечно”. Грамота Сигизмунда I писана в тодішній старо-українській („руській”) мові; заслуговує примітки, що самий день Успіння Богородиці названо в грамоті днем „Матки Божої Первої”, тобто „Першої Пречистої”, як в українській народній мові вже тоді, виходить, називано було свято Успіння Пресвятої Богородиці.

Слава Почаївського Успенського монастиря, що росла впродовж далі XVI в., була особливо звеличена перенесенням до нього в кінці XVI в. чудотворного образу Пресвятої Богородиці з Орлі, замку української дідички Анни Гойської; образ цей, загально відомий як образ „Почаївської Божої Матері”, залишився в монастирі і став головною його святинею, глибоко шанованою в масах українського народу. Привіз цей св. образ р. 1559 грецький митрополит Неофіт, що подорожував по Україні з уповноваження царгородського патріярха за збіркою пожертв для патріярхії в її біді під турками. Побувавши і в родинному замку Гойських, в Орлі на Волині, та отримавши від побожної вдови Анни Гойської щедрий дар на патріярхію, митрополит Неофіт благословив її образом Божої Матері і залишив цього образа Гойській на спомин. В замковій каплиці перебував цей образ Пречистої понад 30 років. Впродовж цього часу було кілька чудес від св. образу по молитвах перед ним людей хворих і нещасних. Нарешті, після прозріння сліпого від народження брата свого Пилипа Козинського, Анна Гойська, глибоко вражена цим чудом, рішила, що така велика святиня не повинна бути в звичайному людському мешканні; Гойська постановила передати святий образ побожним ченцям Почаївського монастиря. Р. 1597, через рік після злочасного акту унії, чудотворний образ Божої Матері, при величезному здвизі народу з доколїшніх сіл, перенесено було церковною процесією з замку Гойських Орлі на Гору Почаївську. В той же час Анна Гойська зробила, 14 листопада 1597 р., фундушевий запис на Почаївський монастир, щедро обдарувавши його великими земельними маєтками і другими дарами щорічними з почаївського маєтку Гойських.

Оздоровлення в житті Українсько-Білоруської Православної Церкви, яке почалось ще перед унією 1596 р. в зв'язку з посиленою діяльністю реформованих патріяршими статутами 1586 і 1589 року братств Львівського і Віленського, діяльністю кн. К. К. Острозького і його Острозької Академії, з соборами Церкви в 90-их рр. XVI в., — це оздоровлення, як стався накинутий українцям й білорусам акт унії, широко захопило й монастирське життя Київської митрополії. Розпочаті з унією переслідування православ'я і православних в Польсько-Литовській державі збуджували рев-

ність до чернечого життя, — в українській шляхті, хто з неї залишався вірним своїй Церкві, а тим самим і своєму народові; посилюється побожність, яка проявляється в будові нових монастирів, що були б фортецями православ'я в наступі на нього католицтва та місцями духовного молитовного спокою для страдників в люті часи. Братства так само закладали свої монастирі, як і навпаки, — при монастирях закладалися братства. І дійсно, монастирі, старі й нові, стають фортецями в боротьбі з унією, так що історія православ'я в Україні XVII-XVIII вв. тісно пов'язана з історією українських православних монастирів.

До половини XVII в. на землях українських було збудовано нових до 55 монастирів, на Білорусі — до 45 монастирів. З **братських** нових монастирів назовемо: Київський Богоявленський Шкільний (з 1615 р.), Луцький Чеснохресний (з 1624 р.), Кремнянецький Богоявленський (з 1636 р.), Пінський Богоявленський (з 1633 р.), Берестейський Замухавецький св. Симеона (з 1632 р.); на Білорусі — Віленський св. Духовський монастир (біля 1600 р., коли Троїцький братський у Вільні перейшов до рук уніятів), Могилевський Богоявленський (з 1619 р.) і інші. З монастирів, що повстали в XVII в. побожним усердям осіб духовних та фундаторів світських, належить відмітити: **Манявський Скит Чесного Хреста** на Карпатському Підгір'ї, заснований р. 1611 на берегах річки Баторсова (біля с. Маняви) знаменитим ченцем Іовом Княгиневським (про нього ніжче); з „скита“, хоч ця назва й залишилась за Манявським скитом, виріс монастир, в якому проживало по кілька сот ченців, і який був фортецею й свідком історичним, аж до кінця XVIII в., твердого православ'я Галицької землі. Далі — монастирі: Густинський Прилуцький (р. 1612), Лубенський Мгарський (р. 1619), Ладинський жіночий (р. 1614), всі три на Полтавщині, на землях кн. Вишневецьких. Вони фундовані були княгинею Раїною Вишневецькою, в організації яких близьку участь брав буд. митрополит Ісайя Копинський. В ті ж часи був організований Мошногорський Вознесенський монастир (Черкас. пов. — Київщина). Тоді ж кн. Четвертинські фундували в Старій Четвертні (Луцьк. пов.) мужеський і жіночий монастирі; Симеон Гулевич-Воютинський (потім еп. Перемиський) заснував монастир в с. Білостокі Луцьк. пов. (р. 1636); Загаєцький св. Івана Милостивого монастир в Загайцях, Крем'ян. пов., уфундувала Ірина Боговитинова, вдова по полковнику Ярмолинському (р. 1637); Раїна Соломерецька, з дому Гойських, фундувала монастир Михайлівський в Гощі, Острозьк. пов. (р. 1639); Адам Кисіль, воевода Київський, заснував монастир в маєтку Ніскиничях, Володимирського пов. (р. 1643), де він був і похований (помер р. 1653); полковник Мартин Пушкар заснував р. 1650 в Полтаві Чеснохресний мужеський монастир; вдова Михайла Пузини, підсудка Крем'янецького, фундувала монастир в Стракліві під м. Дубном (р. 1665); Ржищевський Св. Спаский монастир (на Київщині, по Дніпру кілом. 80 нижче Києва) заснований шляхтичами Вороничами, які брали участь у виборах на митрополита Петра Могили; гетьман Іван Ви-

говський по удував нову Троїцьку церкву в давньому Чигиринському монастирі (царська жалованна цій церкві грамота з 1658 р.) і т. д.

На **Слобожанщині**, колонізація якої українцями з Правобережжя почалась в кінці XVI в. (грамота колоністам з Черкаського пов. царя Федора Івановича з р. 1591), монастирі засновувались переважно українцями і мали, коли появлялись в глухих місцевостях, колонізаційне значення. Так, біля половини XVII в. був відкритий Ахтирський Св. Троїці монастир, заснував його ігумен задніпровського Лебединського монастиря з 40 „братіями і підданими черкасами”; недалеко від м. Сум був заснований біля 1658 р. монастир Св. Успіння; під м. Зміївим появився Пустинський Богородичний монастир, насельники його, як видно з „чолобитної” їх про поміч до Москви в р. 1683, жили раніше за Дніпром в монастирі, а втікаючи від татар і турків, перейшли на Слобожанщину й оселились на р. Донці, у великому лісі, в половині гори, де розвели сад і пасіки; збудували на початку маленьку церкву, а як прибуло братії, самі збудували велику і „пописали ікони”; просили вони, отримавши „благословного дзвона”, дати їм ще й церковні ризи. Кілометрів з 8 від Змійова ж був заснований (перед 1668 р.) козаками „козацький” Миколаївський монастир. Полковник Іван Шпек, в чернецтві Іоаникій, був основником Краснокутського Петропавловського монастиря (рр. 1673-75); приблизно від того ж часу треба рахувати існування видатного на Слобідській Україні **Святогорського Св. Успіння монастиря** (в 30 кілом. від м. Ізюма). В кінці XVII в. недалеко Харкова було засновано Хорошівський жіночий монастир. Посувались українці з монастирським життям і далі на схід, як ними засновано було монастирі в Суджанському пов. в м. Мирополі (переселенцями з Мирополя Подільського), в м. Острогожську — Дивногорський мужеський, на Курщині — Обоянський монастир, назву якого місцеве передання виводило від слів „оба Яни”, імена виходців зза Дніпра, з Польщі („Кіевская Старина”. 1887, т. XIX. Е.Максимов. К вопросу о колонизационном значении монастырей в Слободской Украине).

Запорозьке козацтво мало в XVII в. свої монастирі — Терехтемирівський Св. Успіння серед Дніпрових скель правого берега, напроти Переяслава, заснований козаками в половині XVI в., і Межигорський Свято-Преображенський під Києвом монастир — патрон Запорозької Січі, звідкіля Січ, до самого її зруйнування, брала ієромонахів для Січової Покровської церкви та інших своїх постійних, до 14, церков на Запоріжжі. „Межигорський Спас”, для якого запорожці ніколи не шкодували багатих офір, був часто для запорожців і місцем останнього спокою, де після життєвих бур і походів запорожців, постригшись в ченці, шукав для душі спасіння та молився за Україну.

Про подвиги чернецого життя в українських і білоруських православних монастирях XVII в. читаємо в Літосі, визначна роля в написанні якого належить митрополиту Петру Могилі. „По-

дивись безсторонньо, — звертаються в Літосі до автора Перспективи Касіяна Саковича, — подивись на наші православні монастирі, бідні, що не мають багатого утримання, а пригнічуються різними бідами... Подивись в Київській землі (не згадую монастирів, наділених маєтками) на монастир **Межигорський**, в котрому проживає в громаді більше 150 ченців, годуючись працею рук своїх, за прикладом великого пустельника Антонія. Подивись за Дніпро: там, в монастирях **Мгарському і Густинському**, братія живе громадою в чернечих подвигах. Не кажу про монастирі менші. Подивись на монастир **Тригорський** (Пустинно-Тригорський, Луцьк. пов.), також спільножитний, і там побачиш до 80 ченців, які ведуть життя чисте у великому смиренні. Йди на Покуття, в **Скит**; там знайдеш принаймні двісті ангелів, які в тілі живуть і наслідують життям давніх пустельників. Подивись на монастир **Креховський** під Львовом: там також, як і в Скиту, кілька десятків ченців, без жодного маєтку, живуть благочесно. Подивись ще й на Білорусь: там під Оршею в **Кутейнському** монастирі знайдеш принаймні 200 братій, які теж наслідують життям ангелів. Те ж знайдеш в монастирі **Буйницькому**. Не згадую ще багатьох інших... Хочеш чи не хочеш, а мусиш ти згодитися з тим, що як було в часи апостольські посеред бід, недостатків і утисків різного роду, так і у нас, православних, по слову Божому, сила Бога звершується в немочах" (Арх. Філарет. *Op. cit.*, т. IV. Стор. 315-317). Збільшення кількості монастирів після унії 1596 р. означало, як сказано нами вище, збільшення фортець православія в Україні й на Білорусі при наступі на православ'я в Польщі католицтва. Про цю ціль при заснуванні монастирів свідчать фундушеві записи. Так, кн. Адам Корибут-Вишневецький і дружина його Олександра, з дому Ходкевич, в фундушевому запису 1609 р. при заснуванні ними Брагинського монастиря кладуть прокляття на тих з нащадків своїх, які відступлять від православія, і таких відступників позбавляють прав ктиторства. Кн. Богдан Ціперський з дружиною Анною, наділяючи вкладами заснований ними р. 1618 Ціперський Преображенський монастир (на Пінцині), завіщають, щоб монастир цей був в завідуванні Віленського Св. Духовського монастиря; коли ж останній відступив би від православія та приєднався, чого не дай Боже, до унії, тоді їхній Ціперський монастир має перейти під опіку того монастиря в князівстві Литовськім, що зостається вірним старожитному православію (*Ibidem*, стор. 312-313).

І монастирі дійсно відіграють надзвичайно важну роль як **фортеці українського православія в XVII в.** В це поняття вкладаємо не тільки те розуміння, що монастирі в цю бурхливу добу історичного життя українського народу могли бути й були для багатьох, „пригнічених ненавистю й бідою, що шукали потіхи в небі" (архиєп. Філарет), — місцем аскетичних подвигів для спасіння душі. Куди більше під „фортецею" розуміємо тут не затишне місце для особистого спасіння, втікаючи від грішного світу до монастиря, бо ж часи були такі, що наступи й напади збройні, і

християн і невірних, ішли й на монастирі. Розуміємо тут всю надзвичайно широку участь наших монастирів, нашого чернецтва в діяльності Українсько-Білоруської Православної Церкви, напруження якої діяльності було викликане національно-релігійною, соціальною й політичною боротьбою в житті українського народу в XVII в.

Ті історики, які мають тенденцію ослабити роль нашої Церкви й духовенства в подіях національного життя українського народу в XVII в., не в стані дати до того переконливих підстав і раз-у-раз самі собі суперечать, коли змушені уділяти таке визначне місце на сторінках світської історії подіям церковної нашої історії і ролі в житті народу духовенства. Коли ж для нас несумнівним є фактом позитивне значення Церкви й духовенства в боротьбі народу за свою свободу, в піднесенні його культури, збереженні його національної душі, основним елементом якої було православ'я народу, то ми не можемо далі не признати, що **посеред самого українського духовенства в XVII в. провідною його верствою було українське чернецтво, зокрема вчене чернецтво.** Трудно сказати, чи була яка область життя народнього, в якій не було б впливів монастирів, керованих вченими ченцями, поза, найперше, прямим релігійним їх призначенням. Освіта і школа, книжки й друкарство, церковне мистецтво, народня релігійна творчість, діла християнського милосердя (притулки, шпитали), вплив на моральний стан суспільства, участь в політичному житті народу, в боротьбі за віру й свободу віри, до оборони її зі зброєю, зразкове ведення хазяйства в монастирських володіннях, — все це свідчить про той **суспільно-християнський характер українського чернецтва**, з яким воно з'явилось у нас ще в XI в., часами під тягарем історичних обставин підупадало, а в XVII в. цим характером себе особливо проявило.

Українське православне єпископство завжди було тільки в чернечому стані; обраний кандидат з світських людей чи з білого духовенства приймав до єпископської хиротонії чернечий постриг; зводікали з цим постригом ті недостойні кандидати в XVI віці, які діставали єпископські катедри від королів на „праві подавання". І заслуговує на підкреслення факт, що провідне чернече духовенство, в руках якого на катедрах митрополічій і єпископських була й ієрархічна центральна влада в нашій Церкві, **не виродилось в історії Української Православної Церкви в клерикалізм.** В соборній співпраці з церковними братствами, де світські члени відігравали більшу роль, зокрема міське міщанство, з українським козацтвом, з рештками православної шляхти проходила національно-церковна діяльність духовенства, хоч би часами й виникали які розбіжності в складних обставинах бурхливого народнього життя в Україні XVII в. І тому перед історичними заслугами українського православного чернецтва, і вищого ієрархічного, і вченого, і рядового, невченого, нащадкам належить схилити голову, а не принижувати його, чи відпекатися від ньо-

го, як н би від якогось пережитку, до подвигу якого ми не можемо піднятися. Зокрема чернецтво ніколи не перешкоджало, як бачили, нашим ієрархам вести церковно-адміністративну, національну, суспільно-християнську працю, навпаки сприяло її веденню; не належить порушувати цю традицію глибоку єпископа-ченця, освячену віками в очах українського народу.

Після унії польські пани, на землях яких знаходились православні монастирі, стали дивитися на ці монастирі, як на свої „доходові статті” та зо всього господарства монастирів брали значну частину собі, роблячи своїми кріпаками „хлопів”, що сиділи на монастирських землях (И. Чистович. *Op. cit.*, т. II. Стор. 357). Ці ж пани-католики на їх землях православні монастирі стали робити уніятськими, презентуючи настоятельство в них духовним уніятам, або тим з православних, які спочатку тайно давали згоду на унію. Так стали, напр., уніятськими православні монастирі Дерманський Троїцький, Дубенський Преображенський і Чеснохресний в колишніх володіннях кн. Острозьких, які оді-дичив фанатичний латинник кн. Александр Заславський. Про стан православних монастирів, різними способами захоплюваних в XVII віці уніятами, маємо свідоцтво в „Літосі” м. Петра Могили. „Подивись, — звертаються там до уніята Касіяна Саковича, — на свою братію унітів, що роблять вони з монастирями й церквами, які наділені були маєтками? Мало було майна у славного монастиря на Литві — **Супрасльського**? А до чого він тепер доведений? Там, де раніше, під зарядом православних, мав архимандрит до 100, або найменше до 70 братії, крім співаків, тепер пробуває заледве кілька ченців, а що ще гірше, — світський пан володіє багатством церкви і селами та через своїх слуг видає ченцям, скільки схоче, на утримання. І уніяти не турбуються тим. Спитай, кого хочеш, в тім монастирі: де ті давні ікони, що були оздоблені срібними й позолоченими ризами? І почуєш, що їх повернено уніятами на свої потреби; в церквах же, замість срібних, поставлено італійські полотняні. Добре міняються з Богом: Богові полотно замальоване, а собі срібло визолочене. Подивись на монастир **Лаврашевський**, здавна наділений багатими маєтками; там при православних жило кілька десятків ченців, і кожного дня прославлялось ім'я Боже. Нині стоїть він порожній, нема в ньому жодного ченця. Подивись на монастир **Новогрудський**, до якого приписано села й маєтки Лаврашевські; не знайдеш там більше 4 або 5 ченців, а в церкві цього монастиря, де катедра митрополита (уніятська), побачиш ікони на папері... Подивись на монастир **Лешинський** (в Пінську), там один чернець, але й того часом не буває. Подивись на монастир **Онуфріївський і Пустинський**, де перше було кілька десятків ченців, — там пробуває тепер один Корсак (митроп. уніятський Рафаїл за штатом)... Не кажу вже про менші монастирі литовські, які ваша унія зруйнувала дощенту” (Архиєп. Філарет. *Op. cit.*, т. IV. Стор. 315-316. Митр. Макарій, т. XI. Стор. 622--23).

4. Питання канонізації святих Церквою. Українське православ'я XVI-XVII вв. в кращих представниках своїх.

Проф. С. Т. Голубев кінець XVI і першу половину XVII в. називав найвидатнішою добою в історії „Західньо-Руської Церкви”, коли був цілий ряд визначних церковних діячів, яких вже сучасники іменували „столпами православ'я”, „строїтелями Церкви”, „ангелами Божими” і т. п. (Ор. cit., т. I. Вступ, V-VI). І одначе ми майже не маємо не тільки з цього часу, але й за всі 228 років третьої доби історії нашої Церкви, святих, канонізованих чи признаних святими нашою Церквою. („Canonisatio” латинське слово, взяте нами з заходу; означає внесення до канону, каталогу чи до списку святих). Проф. Е. Е. Голубинський звертає нашу увагу на „разячу різницю” щодо кількості святих „між Київською Руссю і Московською”. Від навали монголів і аж до Рос. Св. Синода, за словами проф. Голубинського, тобто за близько 500 літ, Київська Русь (Україна) не нараховує й цілого десятка святих, канонізованих Церквою. Пояснення цієї разячої різниці треба шукати, на думку історика Голубинського, в тім, що святих давали найбільше монастирі, зосібна були ними основники монастирів. Монастирів же в Московщині було куди більше, ніж в Україні, з огляду на умовини географічного й політичного характеру. Там скрізь ліси, в яких найбільше засновували побожні люди пустинні скити, з яких виростали монастирі, що мали колонізаційне значення. Влада політична, своя по вірі, давала допомогу і різні полекші при розбудованні монастиря. Своя ж, православна державна влада відогравала роль і в ділі прославлення подвижника — основника монастиря, ініціатива якого прославлення найбільше виходила від ченців самого монастиря. В Західній Русі (Україна й Білорусь), після татарської навали, прийшла чужа влада, яка стала з часом ворожою православію. Католики стали нападати й на святих Печерського монастиря, яких багато було в до-татарську добу. В Московщині не було жодного монастиря, який дорівнював би Печерському по кількості прославлених святостю подвижників (в Ближніх, Антонієвих, печерах було 73 святих; в Дальніх, Феодосієвих, печерах було 45 святих). Але в інших монастирях Київської митрополії, при ворожому відношенні католицької державної влади до православ'я, не увійшло в звичай піклуватися про загально-церковне прославлення (канонізацію) подвижників, хоч немало з них користалося славою святости посеред місцевої людности (Е. Голубинський. Історія канонізації святих в Русской Церкви. Москва. 1903. Стор. 221-223, 205-206).

На наш погляд, це пояснення знаменитого церковного історика Голубинського, що його частинно можна прийняти під увагу, всеж таки далеко не може нас задовольнити в розв'язанні питання, чому в Українсько-Білоруській Православній Церкві, порівнюючи з Московською, так мало було канонізованих святих. Аджеж, обмежуючи в різні часи різними способами, і далеко не в однаковій завжди мірі, права православних, впливаючи на по-

ниження морально-культурного рівня ієрархії й духовенства Православної Церкви через „право подавання”, польська католицька влада не вмішувалась у чисто внутрішні сторони життя Православної Церкви, не торкалась ні системи її віронауки, ні церковно-обрядової сторони. Нам невідомі випадки спротиву чи заборони польською владою канонізації якого святого Православною Церквою. Отже коли в різній конфесійно-державній владі додавати причину „разячої різниці” в кількості святих поміж Московською і Українською церквами, то справа була не в спротивах чи заборонах, а в тім, що московські князі, як православні, не тільки сприяли, а не раз були й ініціаторами прославлення, особливо ієрархів, що мали політичні заслуги перед Москвою. Взагалі ж, на нашу думку, велика кількість прославлень в Московській Русі має тісний зв'язок з тим характером побожності великоросів, який окреслено в історії як „обрядове благочестя”. При більш внутрішньому характері побожності українського народу вже в першу добу історії нашої Церкви (див. про це — т. І цієї праці, стор. 93-95), не міг розвинутися в нас і звичай широкого зовнішнього прославлення угодників Божих. Аджеж, напр., тільки в другій половині XIII в. наступила канонізація в нашій Церкві св. Рівноапостольного кн. Володимира, як і св. княгині Ольги. Заслугує відмітити, що в почитанні святих і святинь (чудотворних ікон, нетлінних мощів і інш.), приналежних до тої чи іншої з православних національних церков, зовсім не видно в тих часах якогось упередження чи нехоті з погляду національної різниці: переважала церковно-релігійна єдність у відношенні до церковних святоців, а не національна розбіжність. Святі Київської Русі були такими і в Московщині. Канонізовані були московською церковною владою подвижники з українського роду, — визначний приклад — преп. **Стефан Махрищський**, печерський чернець-київлянин, що з своїми учениками перейшов на північ в XV в. Він оселився був спочатку недалеко Москви в с. Махрищі, де заснував скит, а потім перейшов у вологодські ліси, де заснував Троїцький монастир на р. Авнежі; упокоївся в Махрищському монастирі. В половині XVI в., після відкриття нетл. мощів його, був канонізований; Симеоном Полоцьким написано було „Оповідання про життя й чудеса преп. Стефана Махрищського” й уложена церковна служба „св. Стефану, іже на Махрищі” (р. 1671). З другого боку, маємо такий факт, як заснування в Галичині православного монастиря на честь преподобних — **Зосими і Саватія Соловецьких**, основників в XV в. Соловецького монастиря на Московській півночі. В рр. 1624 і 25-му з цього галицького Зосимо-Саватієвського монастиря був в Москві за пожертвами ієромонах Спиридон, посланий Львівським єпископом Єремією (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 82-83).

При невеличкій кількості канонізованих в нашій Церкві святих, що жили в часах XV-XVII вв., маємо однаке в цій третій добі історії Української Православної Церкви багато видатних церковних діячів, яких називали, як вже вище сказано, „столпами

православ'я", діячів на полі духовної культури, славних орців за віру православну, будівничих церков і монастирів, — посеред всіх їх немало було й осіб, що відрізнялись в своєму особистому житті також високими моральними чеснотами. Згадуючи тут найвидатніших з цих діячів, про заслуги яких перед Церквою була мова раніше, назовемо — митроп. Йосифа II Солтана, митроп. Іова Борецького, митроп. Петра Могилу, митроп. Йосифа Нелюбовича-Тукальського. Подвижницьким життям особистим відрізнявся митроп. Ісайя Копинський; вславились благочесним життям і церковно-культурною працею — архимандрити Єлісей Плетенецький, Леонтій Карпович, Захарій Копистенський, Інокентій Гізель, Іоаникій Голятовський, Елифаній Славинецький, ігумен Ісайя Трофимович-Козловський, ієромонах Памва Беринда. З ченців-аскетів, що проходили школу чернецтва на Афоні, найбільш славні — Іван Вишенський і Іов Княгиницький. Про Івана Вишенського, який, проживаючи й на самоті на Афоні, де й помер, пам'ятав завжди про свою батьківщину і готовий був „завжди молитися за своїми любими русинами, страждати, плакати й в спільноті постійно бути, як що не плотію то вірою, любовію і духом", ми вже вище писали. (Див. розд. VIII, 6).

Іов (в світі Іван) **Княгиницький**, родом, як і Вишенський, з Галичини, пройшов чернечу школу на Афоні, після чого, на початку XVII в., вернувся на батьківщину і до кінця свого життя був подвижником для добра православних братів своїх та мав, як „праведний, непорочний і правдивий", надзвичайний моральний вплив в українським народі. Подвизався спочатку в Угорницькому монастирі (в маєтності Адама Балабана), потім — в згаданому вже вище, ним самим заснованому, Манявському скиті, коли до нього, як до „світильника на свічниці", почали сунути багато ченців і світських, бажаючи з ним жити і душу свою спасти. На запрошення, побував він в різних монастирях України для направи монастирського життя. Був в Унівському монастирі, в Дерманському, в Києвопечерському. Після смерті Львівського єпископа Гедеона Балабана Княгиницький їздив по цілій Галичині, приймав найближчу участь в житті осиротілої єпархії, застерігав паству перед латино-уніятськими інтригами і пропагандою, переконуючи духовенство, шляхту і людей посполитих твердо триматися Східної Православної Церкви і праведного життя в ній. Воістину це був столп православ'я, Манявський скит якого й досі напевно жив би за переданнями свого основника, коли б насильством австрійського уряду життя цього монастиря не було зруйноване.

Із світських людей, що славно вписали своє ім'я в історію нашої Церкви тої доби, належить вказати — князя Константина Константиновича Острозького, князя Андрея Курбського, гетьманів Петра Конашевича-Сагайдачного, Богдана Хмельницького, Івана Виговського, Петра Дорошенка; сеймового посла Лаврентія Древинського, братського учителя і проповідника Стефана Зизанія.

Велика побожність українського жіноцтва засвідчена існуванням немалої кількості жіночих монастирів в тих часах; де-які з

них названо нами вище. В Києві, за часів митроп. Петра Могили, було три жіночих монастирі: Вознесенський, недалеко Печерської Лаври, в якому було до ста черниць; Богословський, де ігуменією була тоді б. дружина Іова Борецького (подружжя Борецьких розійшлися по взаємній згоді, посвятивши себе після розлуки чернечому життю); Флоровський на Подолі, який ще р. 1566 грамотою короля Сигизмунда II Августа віддано було у володіння протопопу Якову Гулькевичу і його нащадкам. Через господарювання цих нащадків монастир зовсім підупав в XVII в. і був переданий внаслідок протопопу ігуменні Агафії Гуменицькій. На просьбу останньої, король Володислав IV дав грамоту Флоровському монастирю бути йому завжди „під протекцією і духовним урядом Києво-Печерського архимандрита” (Митроп. Макарій. *Op. cit.*, т. XI. Стор. 488). Навіть в Москві, в половині XVII в., з'являються осередками українсько-білоруської духовної культури два жіночих монастиря, населеними яких були черниці українки і білорусинки, — монастирі св. Сави і Новодівочий. Є про це свідчення відомого диякона Павла Алепського в його „Подорожі”... „Козацькі монашки”, як називає тих черниць Павло Алепський, з'явилися, за його оповіданням, у великому числі (до 300) в Москві в наслідок переважно військових подій в Україні й на Білорусі (війна Москви з поляками). Монастир св. Сави був збудований царицею для черниць, які втікали з заходу, боячись помсти поляків, а Новодівочий, по переселенні з нього місцевих черниць, був даний „козацьким черницям”, з огляду на „приналежність їх до одної національності” й на любов царя, цариці й патріярха (Нікона) до їх співів і служб, які „проганяють з серця всяку тугу”... Павло Алепський „з батьком патріярхом Антиохійським Макарієм, особисто в р. 1656 навістив в Москві монастир „козачок”, про яких написав, що вони здебільшого були знатного роду, відрізнялись красою, скромністю й чистотою звичаїв; гості були захоплені „гармонійним і солодким співом” київлянок, який чарував серце, а рівнож і „найкращими піснями стравами фаршированими”, в монастирі „козачок” (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 277).

З побожного українського жіноцтва в світі історія захувала з тих часів славні імена фундаторок церков, монастирів, добродійок для братств, шкіл і т. ін., як: Анна Гойська, Параскева-Анастасія Заславська, Раїна Могилянська-Вишневецька, Раїна Соломерецька, Галшка Василівна Гулевичівна-Лозка, Ірина Ярмолинська, Александра Вишневецька, Єва Домашевська.

Канонізована була нашою Церквою в XVII в. св. **Юліянія, княжна Гольшанська**. Була св. Юліянія донькою кн. Юрія Дубровицького-Гольшанського, великого добродія Печерського монастиря; вславилась кротістю характеру, добрими ділами і молитовними подвигами, упокоїлась юначкою на 17-му році життя і похована була в Печерській Лаврі. В XVII в. мощі її віднайдені були нетлінними, і при них звершувалися чудесні цілюння; мощі спочивали в Ближніх печерах Лаври. Пам'ять св. Юліанії святкується Церквою 6/19 липня. Канонізація священномученика **Макарія**,

митрополита Київського (див. т. I цієї праці, стор. 178-9), вбитого кримськими татарами під час відправи ним Служби Божої в селі Скриголові, Мінської обл., була переведена в 1621-22 рр. Пам'ять свмуч. Макарія, митр. Київського, поминається 1/14 травня.

5. Канонізовані Українською Православною Церквою святі мужі XVII віку.

В героїчну добу історії українського народу XVII в., коли в боротьбі за свободу своєї православної віри і Церкви і за свою національно-політичну волю український народ безмірно страждав і великі жертви поніс, Господь прославив в Українській Православній Церкві нетлінням українських ченців — на півночі України ігумена Афанасія Берестейського, на заході України — ігумена Іова Почаївського і на сході — архимандрита Макарія Овруцького чи Каневського.

Св. Преподобномученик Афанасій, ігумен Берестейський, народився в Бересті, чи в його околицях, в побожній шляхетській родині Филиповичів. Після скінчення церковно-української науки, служив він в різних домах місцевої шляхти за учителя. Сім років вибувши за учителя в домі гетьмана коронного Льва Сапіги, який попереджав польського уніятського єпископа Йосафата Кунцевича, щоб залишив жорстокі переслідування православних, — Филипович вступив р. 1627 до Віленського Св.-Духовського монастиря, де й прийняв чернечий постриг від архимандрита-намісника Йосифа Бобриковича, пізніше єпископа Мстиславського. Чернечий послух проходив далі Афанасій в Кутейнському монастирі (під м. Оршею), в Межигорському Спаському, після чого повернувся до Віленського Св. Духовського і був висвячений в ієромонаха. Деякий час був намісником, потім, Дубойського монастиря під Пінськом, а коли цей монастир захопили оо. єзуїти, то перейшов до Купятицького монастиря (недалеко Пінська), славного чудотворним образом Купятицької Божої Матері. До цього часу відноситься початок тої літературної пам'ятки автобіографічного характеру, яка залишилась від св. Афанасія під наголовком: „Діаріуш, albo список дійв правдивих, в справі помноження і обяснення віри православної голошений”. Митрополит Петро Могила благословив тоді (р. 1637) збірку пожертв на будову нової церкви в Купятицькому монастирі, і цей подвиг покладено було на ієромонаха Афанасія. На Білорусі перед тим переводилась якраз збірка пожертв на відновлення Київської Софійської катедри, тому не могла бути успішною нова збірка на Купятицьку церкву, і ієромонах подався р. 1638 за жертвами до Москви, де, в супроводі ієродияка. Неємії, пробув від середини лютого до неділі квітної 1638 р., коли на авдієнції у царя Михайла представив йому записку про положення православних в Польщі.

Коли, зібравши пожертви, повернувся св. Афанасій до Купятицького монастиря, скоро надійшла від Берестейського православного братства просьба дати їм в ігумени Братського Замухо-

вещького св. Симеона монастиря ієромонаха фанасія. З прибуттям на ігуменство православного монастиря в Бересті, де, за висловом „Діяріуша”, „і фундамент унеї стався”, великого ревни-теля православія Афанасія, — почався рух в цілому воевідстві Берестейському за повернення до Православної Церкви. До гродських книг в Бересті ігумен Афанасій р. 1640 вносить „найдені на пергамені права і привілеї” Православної Церкви з „страшним проклятством на уніти”, і оголосив про ці права в церкві та по різних місцях, вказуючи на те, що розділ України через прийняття унії це прокляте діло. Діяльність ігумена Афанасія викликала велику тривогу посеред уніятів і латинників. Посипались скарги й протестації Берестейської уніятської капітули на міщан берестейських до судів, що відходять вони з послуху „законного свого архипастиря уніятського, а віддаються Пузині, незаконному владиці Луцькому”. . . Ігумен Афанасій твердо боронив права православних в Бересті, але канцлер і підканцлер, не вважаючи на підпис короля Володислава IV, яким стверджувались попередні привілеї православних, відмовлялись прикладати печатки до привілеїв, говорячи, що „папа наказав нам під клятвою, щоб грецька віра тут не множилась” (И. Чистович. *Op. cit.*, т. II. Стор. 208).

Р. 1643 виправляється ігумен Афанасій до Варшави, надхнений, як розповідає в „Діяріуші”, явленням йому образу Купятицької Пречистої, голос від котрої наказав йому вносити просьбу на сеймі до короля, грозячи правдивим гнівом і страшним Божим судом. На сеймі 1643 р. Афанасій, станувши перед королем і подаючи йому копію Купятицької ікони Божої Матері, сказав: „Представляю вашій Величності чудотворний образ для того, щоб унія була згублена на віки, і коли унія буде викорінена, а православна східня віра заспокоєна, то поживеш щасливі літа, а якщо не заспокоїш православної віри і не скасуєш унії, то прийде на тебе гнів Божий. Вибірай собі, що хочеш, доки є ще час” (Митр. Макарій. *Op. cit.*, т. XI. Стор. 552-3). Самі православні послаи сейму так були вражені сміливістю цього виступу перед королем Афанасія, що не підтримали його й заявили, що діяв так він сам від себе. Всаджений до в'язниці, він раз вирвався звідти, бігав по вулицях Варшави, викрикуючи: „Горе проклятим і невірам!” Король розпорядився відіслати Афанасія до Києва на суд митрополичий. Духовна консисторія судила його, як „якого злочинця”, за його висловом. Але митрополит Петро Могила того суду не затвердив і привернув Афанасія на становище Берестейського ігумена.

Р. 1644 ігумен Афанасій знову подає Володиславу IV в Кракові супліку про знищення унії і про повернення свободи православію. Але ледве повернувся, як був арештований і вивезений до Варшави, де замкнули його до в'язниці, в якій тримали без суду цілий рік. Після звільнення знову відправили його до митроп. Петра Могили, під опікою якого ігумен Афанасій і перебував в Києві до смерті митрополита (1 січня 1647 р.). Луцький єпископ Афанасій Пузина, від'їжджаючи з похорону митрополита Петра Могили, взяв з собою до Луцька ігумена Афанасія, як клирика

його єпархії, і послав знову до Берестя. Ревний подвижник православ'я був з великою радістю зустрінутий православними берестейцями в братському монастирі св. Симеона. На весну 1648 року, коли Богдан Хмельницький з козаками підняв проти Польщі повстання, православні й поза теренами повстання й війни були в очах поляків зрадниками, а тим більше духовні, що так боролись проти унії. Шляхтичі, під командою капітана королівської гвардії Шумського, з'явилися до Берестейського братського монастиря до ігумена Афанасія, якого застали в церкві. Закинули йому, що списувався з козаками і посилав їм порох, але доказів не мали; зробили трус в монастирі, але не знайшли нічого. Тоді почали казати, що проклинав унію; ігумен підтвердив це й тепер. Забрали його до в'язниці, де закували в кайдани. У в'язниці протримали від 1 липня до 5 вересня (ст. ст), а того дня замучили його лютою смертю, „цвяхи во главу його вбивши, уморивши“, як оповідає Житіє Преподобномученика Афанасія. Тіло його лежало непоховане 8 місяців і було нетлінним; поховано по чину церковному ігумена Афанасія 8 травня 1649 р.

В скорому часі після кончини Преподобномученик Афанасій Берестейський, який „непохитно вірив в своє покликання зверху на діло Боже, покладене на нього, як на бидлятко Валаама (4 кн. Мойс. XXII, 28) і пророкував загибель Польщі через унію“, — був канонізований, як святий, Українською Православною Церквою (С. Голубев. Ор. cit., т. II. Стор. 183-195). Пам'ять св. Афанасія Берестейського святкується Церквою 20. VII, 2. VIII і 5/18. IX.

Преподобний Іов, ігумен Почаївський, у світі Іван Залізо, походив з Галицького Покуття на Коломийщині. Батьки його належали до української православної шляхти. З дитячих років проявив нахил до релігійного життя, бо вже 10-річним хлопцем залишив батьківський дім та вступив до сусіднього Угорницького монастиря. Рано прийнявши чернечий постриг з ім'ям Іова, чернець Залізо на 30-му році життя був висвячений в ієромонахи. Чутка про чернечі подвиги молодого ченця, поширена в Галичині, дійшла й на Волинь. В цей час широку церковно й національно-культурну працю провадив на Волині князь Константин Константинович Острозький, який скупчив біля себе ревнителів „грецької віри“; він звернувся до ігумена Угорницького монастиря, щоб ігумен благословив Іову відбути на Волинь, до Чеснохресного монастиря в Дубні у володіннях князя. Було це коло 1582 р. В Дубенському монастирі Іов був вибраний на ігумена і на тому становищі керував монастирем 20 років. Коли проголошена була унія 1596 р., ігумен Дубенський став в ряди борців проти унії: він ширив релігійне усвідомлення посеред місцевої православної людності, з якою метою утримував в монастирі, за допомогою князя Острозького, добрих перекладачів Св. Письма, переписувачів книг, і сам, як свідчить його життєписець ієромонах Досифей, займався писанням книг. Після смерти князя К. К. Острозького (1608 р.), о. Іов, як пише Досифей, „тікаючи від людської слави

і бажаючи мати славу єдине від тайновидця Бога, потайки залишив монастир Дубенський і подався на гору Почаївську, здавна світлістю многих чудес осяяну". Почаївські ченці напевно знали й раніше Дубенського ігумена, як подвижника і доброго настоятеля; отже й в Почаєві він скоро здобув незаперечний авторитет посеред братії і був вибраний на ігумена. Маючи довголітній досвід, що його набув на становищі ігумена Дубенського монастиря, о. Іов зреформував Почаївський монастир з пустельницького скитського на спільно-життний по Студійському уставу: встановив порядок щоденного життя братії, приділивши кожному ченцеві працю в церкві і в монастирському господарстві, яке прекрасно поставив; запровадив постійні, а в свята особливо врочисті, богослуження.

Аскетизм ігумена Іова в чернечих подвигах, небуденний розум і щира простота в обходженні з людьми з'єднували йому людей, викликували у них подив для високих моральних його прикмет і бажання допомогти життю подвижницькому на Почаївській горі. Українська шляхта навколо Почаєва, що залишилася ще при православній вірі батьків, як — Долинські, Куликівські, Жабокрицькі, Малинські, Пузини, Сташкевичі, Ушківські, Ясногірські, офірувала на монастир землю, гроші, церковні речі. Але найбільшими офіродавцями на Почаївський монастир за життя преподобного Іова були багаті дідици з с. Бережець, Крем'янецького пов., Єва і Федор Домашевські. На самому верху Почаївської гори збудували своїм коштом велику муровану церкву в ім'я св. Тройці, скінчену будовою в 1649 р. До цієї церкви перенесена була і чудотворна ікона Почаївської Божої Матері. Окрім того, Домашевські записали по духовній з дня 20 травня 1649 р. 33 тис. злотих польських на монастир на вічне поминання їх в монастирі, в якому вони були й поховані.

Більше сорока років, до самої праведної кончини своєї, будучи ігуменом Почаївського монастиря, о. Іов Залізо своїм боговгодним життям, подвигами, невтомною й широкою працею творив славу Почаївського монастиря, підніс його на перше місце посеред монастирів в цілій Західній Україні, не вважаючи на те, що доводилось і тяжко боротися з ворожими наступами на монастир. Особливо тяжким був судовий процес з шляхтичем Фирлеем Андрієм, внуком добродійки монастиря Анни Гойської, що перейшов на протестантизм, вороже ставився до православ'я і хотів відсудити маєтності, офіровані монастирю фундушевицими записами Гойської. Не раз Фирлей, з озброєними слугами, нападав на монастир, грабував і бив ченців, навіть образ Почаївської Божої Матері забрав до свого Козинського замку. 25 років тягнувся процес з ним в судах і земських урядах, але стійкість, розум і такт праведного Почаївського ігумена перемогли в цій боротьбі за права монастиря, коли, як знаємо, трудно було і в судах дошукуватися правди для Православної Церкви. Фирлей справу програв і змушений був підписати р. 1647 акт замирення, після чого повернув і образ Богоматері.

Іов Почаївський вдачею й діяльністю на становищі ігумена близько нагадує препод. Феодосія Печерського, який дав ідеальний образ українського ченця на зорі нашого чернецтва в XI в. Сполучення аскетичного подвигу з служінням суспільству, народові — характеристична риса в образі такого ченця. Одною з твердинь православної віри став в XVII в. Почаївський монастир в боротьбі з унією, впливаючи на народ урочистими службами, проповіддю, книжкою. Збірка проповідей самого Іова Почаївського, звернених головним чином проти секти соцініян, ширеної на Волині, заховалась в архіві Почаївської лаври в рукопису, писаному власною рукою ігумена. Був Іов учасником Київського собору 1628 р., на якому під клятвою постановлено було не відступати від православ'я й закликати до того ж увесь православний народ. Цій клятві до кінця був вірний Почаївський ігумен. Та одночасно з церковно-громадською діяльністю сполучувалось у преподобного Іова велике молитовне подвижництво його перед Богом. Була у нього природна камінна печера дальня, до якої усамітнився він для молитви. Ієромонах Досифей пише: „Коли б камінна печера вміла говорити, то вона б оповіла нам, як часом впродовж трьох днів, а не то й цілого тижня, сам один, замкнувшись у печері, маючи за їжу тільки сльози, молився там о. Іов за благо світу, що весь у злі лежить”.

21 жовтня 1651 р. було ігуменові Іову видіння, в час якого відкрито йому, що за 7 день має відійти до Господа. 28 жовтня, відправивши Службу Божу, а після неї віддавши останнє прощальне цілування братії монастиря, столітній старець великий ігумен Почаївський Іов мирно й безболісно упокоївся. Прославлення вгодника Божого наступило скоро. Через 8 років прибув до Почаєва Київський митрополит Діонісій Балабан з архимандритом Овруцьким Йосафатом Креховецьким, підняли останки преподобного з могили, яка знаходилась в південному городі монастиря, і, ствердивши їх нетлінність, при чому, як каже Досифей, „немало недужих сцілення прийняли”, — відкрили моші Преподобного для всенароднього їх почитання. Так наступила в 1659 р. канонізація Преподобного Іова, ігумена Почаївського. Пам'ять його святкується Церквою 28. VIII/10. IX (перенесення св. мощів) і 28.X/10. XI (день упокоєння).

Преподобномученик Макарій Овруцький і Каневський архимандрит народився в українській шляхетській родині Токаревських в м Овручі; з дитячих років мав в родині релігійне виховання. Юнаком прийняв чернечий постриг в Овруцькому Успенському монастирі; в ієромонахи був рукоположений єпископом Чернігівським Лазарем Барановичем. На становищі архимандрита-настоятеля Овруцького монастиря багато терпів від католиків-поляків. Р. 1671 був обраний настоятелем Каневського Успенського монастиря, де прославився сціленнями за його молитвами до Бога і прозорливістю. Р. 1678, коли турки задумали посадити знову на гетьманство Юрія Хмельницького, який 6 років прожив у них в полоні, вони з татарами пішли війною на Україну, страшно її

пустошачи й палячи. Зруйнований був Чигирин і спалений Канев, де в церкві Успенського монастиря загинуло багато християн. Тоді ж замучений був турками і архимандрит Макарій. Мощі його для безпеки від латинян були перевезені до Переяслава, де спочивали спочатку в Михайлівському монастирі, а потім у Вознесенському. Пам'ять преподобномученика Макарія Овруцького святкується Церквою 7/20 вересня.

В XVII в. була переведена в Українській Православній Церкві також канонізація св. **Афанасія Лубенського, патріярха Царгородського**. Лубенським названо св. патріярха Афанасія (Пателарія) в українському народі тому, що упокоївся він в Лубенському Мгарському монастирі і там же спочивали св. мощі його. На Полтавщині особливо пам'ять св. Афанасія Лубенського була глибоко шанована в українському народі, і до раки з мощами святого, після молитов перед якими було багато випадків цілення недужих, відбувались щороку масові паломництва. Як же сталося прославлення в Україні патріярха Царгородського, тобто Кіріярха і Української Православної Церкви, як Київської митрополії?

Патріярх Афанасій Пателарій, родом з острова Крита, був в р. 1631 поставлений на катедру митрополита Солунського патріярхом царгородським Кирилом Лукарисом, дуже відомим в нашій церковній історії. Але проти патріярха Лукариса увесь час велась інтрига з участю, очевидно, й турецької влади. В часі, як усували з катедри патріярха Кирила Лукариса, влада ставила часово на катедру патріярха і Афанасія Пателарія, який зовсім не домагався патріяршої катедри. Так він був коротко на катедрі в рр. 1632, 1634, 1651. Зрікшися врешті катедри, патр. Афанасій переїхав до Молдави, звідкіля подорожував в 1653 р. на Московщину. Повертаючись з Москви в лютому 1654 р., патріярх Афанасій в дорозі через Україну заслаб і мусів зостановитись в Мгарському монастирі під Лубнами. Далі він не міг вже подорожувати і в цьому монастирі упокоївся. Через 8 років мощі його, — а похований він був за звичаєм східних патріярхів в сидячому положенні на катедрі, — віднайдені були нетлінними. З благословення Київського митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського, митрополит Газський Паїсій Лігарид, що був тут в дорозі до Москви, з братією монастиря винесли 1 лютого 1662 р. мощі з гробівця і поставили їх для всенародного почитання в церкві. Пам'ять св. Афанасія Лубенського, патр. Царгородського, святкується Церквою 2/15 травня.

РОЗД. XVI. РОЗВІЙ ЦЕРКОВНОГО МИСТЕЦТВА В ІІІ ДОБІ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ.

Ми знаємо, що українське церковне мистецтво веде свою історію з X віку, коли християнство стало державною релігією в Україні-Русі, і з'явилася сама наша Церква, як певна релігійна організація. Знаємо, що це мистецтво, зв'язане з християнським богослужбових культом, повстало і далі розвивалось у нас в тих мис-

тецьких формах, називаних „стилями”, в яких історичний процес розвою мистецтва проходив взагалі у народів середньої й західної Європи. Однак, як було це і в мистецтві інших народів, український народ, переймаючи чужі форми, наслідуючи певний пануючий стиль в Європейському мистецтві, не був невільником чужих впливів, а перетворював запозичене і остільки покладав в цій творчості печать свого національного характеру й духу, що були в істориків мистецтва підстави додавати до загальної назви стилю прикметник „український”, як, напр., „українсько-візантійсько-романський” стиль церковного будівництва в першу добу історії нашої Церкви (Див. т. I цієї праці, стор. 83-91).

Той же процес органічного перетворення чужого і зведення його до купи з засадами нашого національно-християнського культу, нашими конструктивно-декоративними традиціями і естетичними уподобаннями українського народу бачимо в українському церковному мистецтві у віках XVI, XVII-XVIII, коли, після часів взагалі культурного підупаду в житті нашої Церкви у вв. XIII-XV (т. I. Стор. 139-144; 157-159), починається, приблизно з половини XVI віку, доба нового розвою українського церковного мистецтва, пов'язана з переходом на Україну, переважно з Італії, нових європейських стилів в мистецтві — чистого ренесансу, барокко, рококо, класицизму. Як відомо, найбільшим творчим досягненням цієї доби розвою українського мистецтва було створення особного, признаного і в світовій літературі, **українського або козацького барокко**, пам'ятки якого в церковному будівництві дорівнюють по своїй значимості пам'яткам українських святинь княжої до-монгольської доби. Але, як найбільший розцвіт українського козацького барокко припадає на часи гетьманства гетьмана Івана Мазепи (1687-1709), тобто безпосередньо після підпорядкування року 1686 при гетьмані Самойловичеві Української Православної Церкви Московській патріархії, яким актом закінчується третя доба історії нашої Церкви, то про українське церковне мистецтво в стилі барокко буде мова далі й у викладах історії нашої Церкви в четверту добу її існування в складі Російської Православної Церкви. Факт дальшого блискучого розвитку українського чи козацького барокко в церковному мистецтві України доби Мазепи є **одним з важливіших свідомств того, оскільки життя Української Православної Церкви глибоко пройняте було національним українським характером**; в четвертій же добі зобачимо, як і в ділянці церковного мистецтва російська влада, державна й церковна, ставить перешкоди і всякі заборони для розвою відрубного українського церковного мистецтва.

1. Будівництво й відбудова свв. церков.

В старокнязівську добу Київської й Галицько-Волинської української державности, коли державна влада була в руках князів православної віри, були багаті й матеріальні засоби для будови монументальних православних святинь. З втратою власної держав-

ности не стало в Україні таких засобів; опікунами й фундаторами православних церков були переважно нащадки князівських і боярських родів, українське панство, що заховало за собою велику земельну власність. Але коли з другої половини XVI в. почали рідіти ряди цього панства, української православної шляхти, яка латинщилась і польщилась, все менше ставало зпосеред неї й фундаторів православних святинь. Правда, ослаблення в національному організмі значення провідної аристократичної верстви компенсується в цей час виступленням на історичну сцену в боротьбі за віру і народність православних братських організацій; з кінця XVI віку братства, що засновуються як церковно-культурні національні осередки по різних містах, розвивають церковно-будівельний рух, збираючи ревно пожертви на будову й реставрацію православних святинь.

Але ще більше значення для розвитку церковного будівництва і взагалі українського церковного мистецтва мав факт визвольного революційного здвигу українського народу в половині XVII в. і повстання козацької держави; з цим фактом історики нашого мистецтва пов'язують „другу, після княжих часів, добу розвитку українського мистецтва, його золотий вік”. „Центр мистецького життя з половини XVII ст., — пише В. Січинський, — переноситься знову до середньої, Наддніпрянської України, де фундаторами і меценатами стають українські гетьмани, полковники та церковні достойники, що походять з демократичних козацьких верств” („Українська Культура”. Курс лекцій за редакцією проф. Дмитра Антоновича. Регенсбург. 1947 р., стор. 194).

Доба „**ренесансу**” (відродження античності), стилю, що втворюється в XV в. в Італії і поширюється по цілій Європі на зміну готичного стилю, в українським церковнім будівництві позначилася спробою **синтезу українського стилю церковної будови з ренесансом**. Архітекти-італійці, що з'явились у Львові в першій половині XVI в., „працюють для всіх місцевих націй та віроісповідань, але, коли в католицьких будівлях обмежуються до механічного пересаджування стилевих форм італійського ренесансу на сирий ґрунт, то в зустрічі з українськими замовниками модифікують свою творчість згідно з особливими вимогами їхнього культу й образотворчої традиції” (М. Голубець. Мистецтво. — „Історія Української Культури”. Вид. Тиктора. Львів. 1937 р., стор. 529). Найціннішими пам'ятками такого українського ренесансу вважаються Трохосвятительська каплиця у Львові з р. 1578 і Успенська Церква Львівського братства у Львові на Руській вул. (1591-1629), ренесансові церкви, збудовані в типових українських формах трьохбанної церкви. Ця Львівська братська церква відома також під назвою Волоської, як побудована переважно на пожертви православних господарів Молдавії й Волохії Єремії й Симеона (батька м. Петра Могили) Могили; р. 1592 делегація від Львівського братства, в складі братського священика Михайла і трьох членів братства, з мирян, була також в Москві і дістала пожертви на будову Успенської церкви й братського шпіталю від царя Фе-

дора Івановича. До таких же церковних удівель, що характеризуються синтезом своєрідним українських форм з ренесансовими, відносяться братські церкви в Сокалю (кінець XVI в.), Любліні (1607 р.), Луцьку (1617 р.), Городку біля Львова (1633 р.) і інші. Далі в цій добі бачимо своєрідну реставрацію (перебудови й відбудови) з ознаками ренесансового стилю ряду святинь старокняжих часів у Києві, Чернігові, Острі, Переяславі, Каневі, Новгород-Сіверську. Особливо заслуговує уваги **праця велика митрополита Петра Могили по відновленню Київських святинь.**

З кінця XV в. київські митрополити майже не проживали в Києві, а у Вільні чи Новогрудку на Білорусі. Київський Софійський катедральний собор, що від часу Батіївої навали 1240 р., коли теж постраждав, не мав належної опіки з боку київських митрополитів, які й до відділення Московської митрополії (р. 1458) тягнули до Москви, значно підупав впродовж XVI в. ще й до унії. В половині XVI в. київський бурмістр в рапорті до короля згадує, що на даху св. Софії Київської ростуть кущі. В часах митр. Онисифора Дівочки св. Софія опинилась в руках якогось жовніра, до того ж єретика, і прийшла в стан крайньої вбогости. Біскуп римо-католицький в Києві Верещинський в праці „*Osada powego Kijowa*” (р. 1595) так закінчив свій опис того стану, в якому знаходився тоді **Софійський собор**: „Одним словом, з чим багатьох згоджується, в цілій Європі по дорожочності й художності роботи нема церков, які стояли б вище Царгородської (Софії) й Київської (обидві збудовані за однаковим планом), і хоч Київська менша Царгородської, але все ж таки вона, зо всіма своїми штуками, у цілому об'ємі, рівняється двом костелам св. Станіслава в Краковському замку, сполученим разом. Але жах! В теперішній час ця церква не тільки запаскуджена всякими тваринами, коровами, кіньми й др., що входять до неї, не тільки чимало позбавлена вже церковних оздоб, які нищаться дошами з причини кепського стану дахівки, але в останньому часі почалась руйнація вже й самих стін, і все це — через цілковитий недогляд київських митрополитів і байдужість панів грецької релігії” (С. Голубев. *Op. cit.*, т. II. Стор. 412-414). Ще в більший занепад прийшла св. Софія, коли після унії 1596 р. **передана була Сигизмундом III уніятському митрополитові**, бо ж унія в Києві не мала жодного ґрунту і тягла жалюгідне існування; уніятські митрополити тримали в Києві своїх намісників, а самі й не заглядували до Києва, за винятком, може, м. Іпатія Потія.

Православним Св. Софія була повернена згідно з „Пунктами Заспокоєння” 1632 р., і то прийшлося відбирати її від уніятів силою. Інtronізація на катедру митрополита Петра Могили в липні 1633 р. відбулась в Київській св. Софії після де-якого тільки пристосування її до богослуження „на швидку руку”, а далі Петро Могила впродовж свого митрополичого служіння займався відновленням і оздобленням Софійського собору. Реставрація ця була **першою капітальною після татарського погрому в XIII в., а рівнож і навал татарських в XV в. (Едигея — р. 1416, Менгли-Гирея**

— року 1482) та руйнації собору в занедбанн самим довжелезним часом. Але не було при реставрації таких вже суттєвих змін виду катедри, який вона мала від часів Ярослава Мудрого. Докладний опис Св. Софії, після реставрації її Петром Могилою, заховався в праці архидиякона Павла Алепського, який оглядав собор року 1655 в час подорожі до Москви з батьком-патріярхом Антиохійським Макарієм (у Голубева опис Алепського уміщено в т. II праці про митр. Петра Могилу, на стор. 418-424). Павло Алепський захоплений величністю і красою св. Софії. Навіть Касіян Сакович, що став ворогом православія, свідчить про велике діло митрополита Могили — відбудову Софійської катедри. „Взяв отець Могила церкву св. Софії в Києві, від кількох літ „пусту сушу“, а нині так її прикрасив, що від всіх має похвалу“, — пише К. Сакович.

Опірч реставрації Києво-Софійського собору, митрополит Петро Могила багато дбав і про **відновлення інших київських святинь**. Заходами його відновлена Трьохсвятительська, або Василівська, церква біля Михайлівського монастиря, якою заволоділи було уніяти; тепер вона була передана Києво-Братському монастирю. Перебудована була в рр. 1638-43 церква Спаса на Берестові (походить з XII в.) в складі п'ятибанної української церкви; відновлена Михайлівська церква в Києво-Видубицькому монастирі, спустошена в часах володіння цим монастирем уніятами; в Печерському монастирі Могила обновив головну Успенську церкву. На місці Десятинної церкви, побудованої св. Володимиром Великим і цілком зруйнованої Батием р. 1240, Петро Могила перевів розкопки, під час яких знайдена була домовина князя Володимира. На цьому місці митрополит розпочав будову Десятинної церкви менших розмірів, але не встиг закінчити її й завіщав: „На закінчення церкви, званої Десятинної, яку я почав відновляти, щоб закінчене було відновлення, з моєї шкатули готових тисячу золотих готівки признаю й записую“.

В історичній літературі давно вже підкреслено **велике значення діяльності митрополита Петра Могили по відновленню давніх київських святинь**, помимо прямого призначення їх для задоволення релігійних потреб народу. Справа в тім, що оо. єзуїти не тільки в наших часах, а вже і в XVII в., пускали „лукаві й безсормні“ вигадки, ніби на Русі завжди був католицизм, або принаймні унія, і ніби св. Володимир, Ярослав і др. київські князі та святителі були в послушенстві у лапи. Спростовання цієї мистифікації оо. єзуїтів книжними способами, хоч Петро Могила й цих способів уживав (напр. „Патерик“ Сильвестра Косова), було мало доступне для широких мас православних. Натомісць, **наочними доказами давности православія на Русі-Україні** стільки ж зрозумілими, скільки й серцю близькими для народу, були якраз **давні православні церкви, перш за все ті, що знаходились в старому Києві**. Оці священні пам'ятки церковної старовини, що їх митрополит Могила рятував від цілковитого знищення, притягували до себе любов і пошану українського народу й були для нього по-

стійною школою, яка вчила, що православ є й католицизм чи унія не є одне й те саме, що між ними нема й не повинно бути спільноти, що ці пам'ятки суть плоди, власність і властивість православія („Київські Єпарх. Відомості" за 1864 р., ч. 8 — С. Голубев. *Op. cit.*, т. II. Стор. 462-463).

Барокковий стиль в мистецтві, батьківщиною якого так само була Італія, в Україні з'являється на початку XVII в., коли у Львові будуються в стилі барокко костели оо. бернардинів і єзуїтів, а в Києві перебудовується в цьому стилі р. 1613 (італійцем С. Брачі) Успенська церква. Одначе розвиток церковного будівництва в стилі барокко мав місце у нас в другій половині XVII в., осягнувши в кінці цього віку вершка свого розквіту в добу гетьмана Мазепи. В дорозі до остаточного оформлення цього стилю, як „українського барокко" за часів Мазепи, маємо такі церковні будови, як церква А. Кисіля в Нискиничках на Волині 1653 р., Троїцька церква в Чернігові (р. 1679), Троїцька церква Густинського монастиря (1672-74 рр.) фундації гетьмана Самойловича, собор Мгарського (Лубенського) монастиря, собор Покровського монастиря у Харкові (1689 р.) і інші. Найхарактернішим архітектурним проявом цих будов, як і взагалі українського чи козацького барокко, являється перещиплення форм і конструкцій українського дерев'яного будівництва в муровану архітектуру.

Історики українського мистецтва стверджують, що „велика культура українського дерев'яного будівництва старих часів створила остільки своєрідні зразки, такі вироблені типи будов та окремі форми, що у світовій літературі українська архітектура, і особливо **дерев'яні церкви**, фігурують під назвою **українського типу**, відмінного не тільки від дерев'яних будов сходу і заходу, але також інших слов'янських народів" (В. Січинський. Українська архітектура. — „Українська Культура". *Op. cit.*, стор. 214). Чеський дослідник Ф. Заплеталь висловився, що українські дерев'яні церкви „можуть бути славою, гордістю й радістю кожного народу", бо, приглядаючись зовнішнім формам і внутрішньому урядженню української церкви, прийшов він до переконання, що „це все творить у дерев'яній українській церкві атмосферу, що приневолює схилитися й вклонитися глибокому творчому генієві українського простолюддя, що столітньою напруженою працею цілих поколінь створив дорогоцінний, — на жаль, досі непізнаний і неоцінений скарб світової культури — дерев'яний храм" (М. Голубець. Мистецтво. *Op. cit.*, стор. 592).

Дзвіниці будували в Україні звичайно окремо від церков. Від найдавніших часів середньовіччя й до кінця XVIII в. мали дзвіниці замково-оборонний характер, будувались з довготривалого матеріялу, найчастіше з дуба. Найстарші збережені (від XVI-XVII вв.) дзвіниці в Галичині мають квадратovu форму з „опасанням" чи „хвартухом" в нижній частині, з виступаючою горішньою частиною і високим перекриттям в формі піраміди. Ця основна схема дзвіниці набірала великої різноманітності форм: кількість поверхів і опасань, висота і форма покрівлі, вікна під дахом дзві-

ниці, кількість їх і різниці в формі їх, колонки, криті галерійки і т. д. Окрім дзвіниць квадратних, були й восьмибічні, або квадратні в долішній частині переходили у восьмибічні в горішній частині.

Первісний тип церковної дерев'яної будівлі в Україні найкраще зберігся, на думку істориків нашої дерев'яної архітектури, в Карпатах на Бойківщині, як в закутку, мало доступному для зміни архітектурних форм під впливом нових стилів. Основний тип цієї будівлі — трьохзрубна церква, що складається з середньої прямокутної частини і двох бічних, близьких до квадрату, зрубів, перший з них був т. зв. бабинцем, а другий вітарець. Всі три зруби уложені з брусів в поземному положенні і перекриті пірамідальним перекриттям, так що над цілою будовою панує середня вежа, грубша від двох бічних, а разом вони творять три верхи церкви, про які співається в дуже давній колядці: „А в Куцівці церкву будують. Радуйся, радуйся, земле... Збудували церкву із трьома верхами. Радуйся...”

Ці церкви „із трьома верхами” звужувались до гори, маючи кілька поверхів, що раз менших, сполучених між собою косими зламами, через що церква в середині здавалась далеко вищою, ніж в дійсності, що сприяло піднесенню релігійного чуття. У сусідніх з Бойківщиною місцевостях, напр. в Лемківщині, при збереженні типових бойківських внутрішніх форм церковної будови, додавались зовні бароккові бані, надбудовані на пірамідальному даху. Гуцульські дерев'яні церкви мають в певній мірі свій окремий тип, головною особливістю якого є хрещате заложення церкви у формі рівнораменного грецького хреста у вигляді п'ятиох зрубів. П'ятизрубні церкви зустрічаються також в прикарпатських повітах Галичини, але загалом переважають трьохзрубні і трьохбанні церкви, посеред яких збереглися в Галичині церковні будови з XVII в. чудовими зразками художньо виконаних опасань (напр. Торки б. Перемишля, Хотинець — Яворів, Кути — Золочів, Хоросно, Долина). П'ятибанні дерев'яні церкви на п'ятизрубному заложенні були досить поширені на Київщині, Полтавщині й Слобожанщині, коли на Волині й Поділлі переважають трьохзрубні з одною й трьома банями, але пам'ятки цих церков з великих просторів української рівнини відносяться до XVIII століття.

2. Церковне малярство й різьбарство.

Українська іконографія XVI-XVII вв. продовжувала в своєму розвитку процес наближення в іконопису та церковних стінописах до реалізму, з половини XVI в. підсиленого впливами західного малярства доби ренесансу з його світськими засадами. Але, при цих незаперечних впливах, як пише проф. Дм. Антонович, „з одного боку сила старих традицій і відданість принципам декораційності, з другого боку обережність і вдумливість, з якими українські майстри сприймали західні впливи, не підлягаючи їм, не малпуючи, а тільки сприймаючи й перетворюючи в горнілі

власної мистецької творчості, зробили те, що недовгий вік малярства чистого ренесансу в Україні, що тривав може яких півстоліття, був може одним із найбільше глибоких, найбільше напружено творчих періодів у цілім українському малярстві. Це був час, коли й чужого навчались і свого не цурались... Поступовіші майстри сприймали західне мистецтво ренесансу й поєднували його зі своїми, вже не стільки візантійськими, скільки староукраїнськими традиціями, бо, розуміється, за чотири століття традиції грецьких шкіл встигли стати українськими" („Українська Культура" Ор. cit, стор. 258-259).

Так колишнє візантійське письмо, перетоплюючися з західноєвропейськими впливами, вбирало в себе все більше й більше місцевих елементів; українські майстри старались надавати своїм творам печать самобутности у композиції, технічних прикладах, в місцевих побутових прикметах, в улюблених сюжетах. Як і в майстрів європейського ренесансу, сюжет в українській іконографії звертався до природи, до дійсного життя. „Релігійний сюжет, — каже К. Широцький, — ставав лише приводом для представлення чогось іншого (під приводом св. Родини писали родинні портрети, під приводом шлюбу в Кані Галилейській — бенкети сучасників і т. п.). Цим українські артисти, як і італійські, а за ними німецькі, французькі й інші, виказували свою байдужість до археології; але тим самим, вбираючи Бога й святих в побутові форми, з одного боку вони показували національну свідомість того, що й наша нація призвана Богом нарівні з іншими (супроти думок поляків), з другого ж боку — це відповідало народньому світоглядові, що святі, Христос і Богородиця живуть ніби у рідній народовій обстановці: ходять між людьми по світі, придивляються до їхнього життя, одних обдаровують своїми милостями, інших карають (св. Параскева, Ілля, Онуфрій, Михаїл, Пречиста Діва у намітці і т. ін.)". (К. Широцький. „Білоусівська церква". — Основа. Вересень. 1915 р.).

Основною прикметою українського стилю в іконопису XVII віку (і далі) є золоте тло в декорації церковних образів, яке трималось, як іконописна спадщина від Візантії, і заміняло собою сонце, ефектів світла якого мало було в XVII в. і в західному мистецтві. Золото, замість неба, накладене на тлі образів, для більшої пишности в добі барокко почали давати не в рівному полі, а рельєфно ліпленими й ритими визерунками. Ті самі пишні оздобы орнаментальні були й на одязі святих, роблені фарбами, золотом, сріблом. Місцеві оригінальні іконографічні мотиви теж свідчили про самобутній розвиток в Україні церковного малярства, поруч з впливами на нього мистецьких стилів Заходу. Такими були, напр., мотиви Євхаристії — в образі Христа Виноградаря, або Джерела Життєдавчого, Христа Розп'ятого і Літургисаючого; образи Тройці на конях, Христа Садівничого, Недреманого Ока, Богородиці — Покровительки України й українського козацтва (Покров Божої Матері не в історичній, а в ідеальній обстановці), Михаїла Архистратига козацького, Страшного

Суду, птиці Пеликана і т. д. Не раз згадуваний архидиякон Павло Алепський, що немало оглядав в половині XVII в. святинь і предметів церковного мистецтва в Україні, писав в своїх спогадах з подорожі: „Козацькі іконописці взяли красу форм та фігур і фарб від західніх майстрів, еднаючи ті запозичення з потребами православних ікон”. Ці власне потреби й диктували українським майстрам ту обережність і вдумливість при сприйманні західніх впливів, про яку у вище наведений цитаті каже проф. Д. Антонович. Він же каже, що „в першій половині XVII в. між українськими меценатами ще доживали віку аристократи-консерватисти, що кохалися в старих традиціях українського мистецтва і залишалися йому вірними”. (Ор. cit., стор. 262). Був таким консерватором найперше митрополит Петро Могила, що відбудував, як ми бачили, багато київських церков. В церковному малярстві держався він старих традицій, які вважав за грецькі, і тому, напр., при відбудові чи перебудові церкви Спаса на Берестові, в складі п'ятибачної української церкви розмалювання її було зроблене, з розпорядження митрополита, „перстами греків”, як говорить про це напис під однією з композицій в церкві. Не означало це того, що розписували церкву майстри, спроваджені з Греції, а тільки те, що розписана вона по „грецькому” способу, в дійсності в давньому візантійсько-українському стилі, що було, за виразом проф. Антоновича, „останнім грандіозним виявом старих українських традицій у стінному малярстві”.

Шлях до реалізму і в релігійному мистецтві того часу був пануючим, і хоч українські церковні малярі мали б з чужоземної західньої творчості вибирати там найбільш консервативне, де відчувалася „грецька манера”, але, як каже К. Широцький, — „візантизм цей був зрадливий: на чарівному золотому небі там стояли вже радісні фарби ренесансу, правдиві люди, справжні дерева й будинки” (Ор. cit., стор. 47). Реалістична творчість в малярстві ще більш посилюється, коли на зміну чистого ренесансу приходить наступна фаза його — стиль барокко. „З барокковим малярством єзуїти з'явилися в Україні, щоб, використовуючи цю могутню зброю, ширити між схизматиками своє католицитво; православні українці мусіли так само були скористуватися засобами цього мистецтва, щоб зробити пишнішими свої церкви і якось протиставитися навалі єзуїтів. Крім того, в другій половині XVII віку бароккове мистецтво прийшлося дуже до вподоби новому українському шляхетству, що тільки вийшло з козацької верстви і спішило позолотити свої недавні герби. Тому нема нічого дивного, що разом з потягненням до пишності та розкошів українці захопилися барокковим малярством, і так само українські майстри малярства разом і беззастережно сприйняли впливи цього мистецтва і передовсім впливи Рубенса” (Дм. Антонович. Ор. cit., стор. 262). Рубенсовий напрямок проявився і в церковному малярстві в кінці XVII в.

Вплив західнього мистецтва доби ренесансу й барокко на українське церковне мистецтво досить позначився в розвитку, по-

біч з церковною архитектурою й малярством тих стилів, також різьбарства, чи мистецтва скульптури в служінні його церкви. Відомо, що на Заході мистецька різьба в служінні її церковно-релігійному мистецтву була далеко більш розвинена, коли Православний Схід мав великі застереження проти фігуральної чи статуарної різьби в церквах, з огляду особливо й на іконоборчу ересь, яка потрясала на Сході життям Церкви впродовж VIII-IX вв. Оздоба церков орнаментальною скульптурою, що мало місце і в часах візантійсько-романського та готицького стилів, пишно розквітла в Україні під впливом італійського ренесансу у вв. XVI-XVIII. Багатство ренесансового орнаменту занесли на Україну північно-італійські майстри, що в XVI в. вивели у Львові кілька будівель з пишним скульптурним орнаментом. Любов до скульптурного орнаменту перейшла пізніше й до Наддніпрянщини й стала дуже характеристичною для козацького барокко в оздобах, в часі його розвитку, церков, вітарів, іконостасів. Особливо улюбленим став посеред українських майстрів занесений італійцями рослинний декоративний орнамент — виноградна лоза з гронами, який багато вживався на різьблених колонах іконостасів, на райських дверях і взагалі в дерев'яній різьбі, яка переважала в Східній Україні, тоді як в Західній матеріалом скульптури для різьбарів більше був камінь.

З іконостасів, які збереглися до нашого часу з українськими орнаментальними мотивами італійського ренесансу, знаменита є іконостасна різьба в церкві Св. Духа в Рогатині (Галичина), будова якої відноситься до половини XVII в. В добі барокко стали будувати іконостаси високі й багаторусні, що предствалили з себе цілу стінку, яка перегороджувала церкву, підіймаючись іноді аж до висоти, де починалась найвища церковна баня. Такі багаторусні іконостаси були розкішно різьблені, складаючись з колон, арок, архітрівів, що служили одночасно обрамованням для іконостасних образів. Бароккові іконостаси стали дуже вибагливими по своїй формі, коли поділи в них на яруси чи ряди ікон йшли не рівними поземними лініями, а зигзагуватими, що відступали то назад, то вперед, відповідно до чого іконостас одними частинами відходив в глибину до вітаря, щоб потім другими виступити до середини церкви. Різьба іконостасів була часто позолочена і робила імпазантне враження вибагливої мистецької праці. Різьба заняла таке видне місце в оздобленні православних українських святинь, що з'являються навіть **цїлі іконостаси різьблені**, тобто в них, замість мальованих образів, були різьблені статуї або рельєфи (Дм. Антонович. *Op. cit.*, стор. 237).

3. Церковний спів.

Проф. Дм. Антонович пише, що „темрява, яка так густо окутує процес розвою української музики за доби готики, з добою ренесансу потроху розвівається, але дуже поволі. Принаймні в добі ренесансу ми можемо категорично твердити, що одноголос-

ний мелодійний спів було заступлено **більшеголосним гармонійним співом**. Але коли це сталося і з якою добою цю перемену слід зв'язати, сказати важко. Можна вагатися, чи це сталося в добі ренесансу, чи початки цього переходу зайшли ще за часів готики. В. Барвінський гадає за М. Грінченком, що вже в кінці доби готики „був на Україні більшеголосний спів, однак він уявляв собою образ спізненого примітиву"... („Українська Культура". Ор. cit., стор. 339).

В кожному разі, в другій половині XVI в. в церковному вжитку у нас був вже більшеголосний спів, за яким заховалась і досі назва „партесного" (від „партія", спів, розложений на голосові партії), в протилежність до співу „унісонного", в один голос. В інструкції Львівського Ставропігійного Братства з р. 1586 братському вчителю церковного співу наказується дбати про те, щоб в братському хорі всі чотири партії цього мішаного хору представлені були найкращими голосами. При тому ж Львівському Братстві р. 1604 вчитель Федор Сидорович вчив братський хор церковного співу на 4, 5, 6 і навіть 8 голосів. Дуже дбало про добре навчання церковного співу в своїй школі Луцьке Братство (засн. 1617 р.), і партесний спів в Чеснохресній церкві Луцького Братства було доведено до такої висоти, що оо. єзуїти в Луцьку, не витримуючи конкуренції з цим хором Братства, старалися всякими інтригами його знищити. В XVII в. гармонійний партесний спів розвивається скрізь по Україні, маючи головними осередками церковно-співочого мистецтва хори більших монастирів і братських церков. Особливе значення, як і в попередніх віках, мала церковно-музикальна творчість чернечого хору Києво-Печерської Лаври, яка витворила своєрідний склад хору, що складався з першого й другого тенора, альти і баса, при чому головна мелодія проходила у другого тенора, до якого перший додавав терцеву мелодію, бас же пристосовується до головних тонів гармонії. „Спів творився по слуху і був твором людей з села, був виявом українського музичного життя, розуміння хорового співу". Гармонізація виникала сама собою, без спеціальної обробки мелодій; клирошани-ченці були разом і творцями свого співу, яким так приваблював чужоземців, що взагалі дивувалися високому рівневі культури, яким визначався український народ за козацьких часів. „Цей спів був унікальним і викликав захоплення і подив своїх сусідів і чужинців". Архидиякон Павло Алепський і саксонський пастор Гербіній, які чули той спів у Києві в половині XVII в., дають дуже високе свідцтво про його мистецький рівень; Гербіній в своїй книжці 1675 р. „Religiosae Kijovienses Scriptorum" (Єна) ставить цей спів вище за спів західньо-європейський (Д-р П. Маценко. Український церковний спів. „Віра й Культура". 1954, ч. 3. Стор. 14. — Дм. Антонович. Ор. cit., стор. 343).

В цей же добі розвою церковного партесного співу приходить з Заходу на зміну знаменній, крюковій нотації церковного співу „**лінійний нотопис**"; т. зв. „Київська нотація", хоч де-які своєрідні відміни, але була оперта на прийнятих засадах західньо-ев-

ропейської нотної системи. Найстарішою пам'яткою, що з ереґлася, цієї нової лінійної нотації співу, був рукописний Супрасльського монастиря Ірмолой з 1593 р.; приблизно ж від того часу заховався в Галичині т. зв. Побужанський Ірмолой з лінійним нотописом.

Хоч партесний спів в його походженні у нас зв'язують з західними впливами (чи українська народня пісня була здавен унісонна?), одначе мелодії церковного „партесу” мали в своїй основі мелодії **київського знаменного розпіву**, який розвивався в попередніх віках церковно-музичної творчости і „йшов від тяжче зрозумілого й сприятливого до легкого, яскравішого й більш сприймливого”. „Український київський розпів зазнавав різночасних редакцій, але вони не змінювали його основної форми” (П. Маценко. *Op. cit.*, стор. 14). „По свому музичному змістові, — каже М. Грінченко, — той партесний спів був нічим іншим, як мелодіями давніх церковних пісень знаменного київського, болгарського, грецького та інших розпівів, гармонізованих трьох та чотирьохголосно, спершу для чоловічого, а потім і для мішаного хору” („Історія української музики”. Київ. 1922, стор. 131. — Д. Антонович. *Op. cit.*, стор. 342). Лаврський спів Київо-Печерської Лаври, про який була мова вище, теж розвивався на основі знаменного київського в сполученні з елементами народньо-пісенної творчости.

В другій половині XVII в. зацікавлення українським церковним співом сильно зросло на Московщині, при чому більша частина „вспіваків”, що захоплювали своїм співом Москву, була викликана царськими указами, або й особисто привезена царем під час війни з Польщею. Павло Алепський розповідає, що на новосілли у патріярха Нікона найбільшу втіху цар і патріярх мали в співах дітей козаків, що їх цар багато привіз з країни ляхів і віддав патріярхові, який одяг їх найкраще, почислив до своєї служби, призначив їм утримання, а потім посвятив в ченці. Вони завжди мали першенство в співі; їхній спів воліли в Москві скорше, ніж спів півчих-москвинів, басистий і грубий” (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 317-318). Патріярх Нікон, не вважаючи на любов до українського співу, не міг багато зробити для поширення цього співу, бо сам незадовго зійшов з ісоричної сцени, зате цар Алексій Михайлович до кінця життя підтримував півчих українців і білорусів. Ще більше комплектувався придворний хор з українців при царі Федорі Алексієвичі. До цих же часів відноситься й діяльність музично-співоча в Москві українського композитора й теоретика музики Миколи Дилецького. Дилецький народився р. 1630 в Києві, вчився у Вільні; вивчивши музичні твори православні й католицькі, написав музичну граматику, видану в мові польській у Вільні, а потім р. 1670 у Смоленську („Грамматика пенія мусикійського”). З'явившись р. 1675 в Москву, Дилецький переклав цю працю на словянську мову, а р. 1681 переробив книгу дяк. Коренева „Мусикія”. Дилецькому протегував цар, і „діяльність Дилецького, як пише дослідник церковного співу на

Московщині, закінчилась цілковитим тріумфом нових ідей. Спів по кряках заховався лише в далеких скитах старообрядців (він у них практикується і донині). На зміну московському знаменному розпіву прийшли з півдня київський, далеко бідніший, і південно-словянський чи грецький, — зовсім легкий і веселий. Московські композитори і теоретики школи Дилецького, — напр., Василій Титов або Іван Коренев — згармонізували їх на 4 голоси. Все було знівечено. Наступив XVIII вік, реформи Петра, а р. 1735 приїхали перші італійанські музиканти. Національні художні багатства (московські) були глибоко зариті на довгі роки". (А. А. Сван. „Русское церковное пение". Православний Путь. 1952. стор. 147).

РОЗД. XVII. ПІДПОРЯДКУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ (КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ) ЮРИСДИКЦІЇ МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХА.

Переходимо до події в історії нашої Церкви, якою кінчається третя її доба, а разом і 700-літній безпосередній канонічний зв'язок її з Церквою-Матір'ю, Царгородською патріархією, в юрисдикції якої наша Церква, як Київська митрополія (в XIV в. також і виділена з Київської Галицька митрополія), увесь час перебувала від заснування її при св. князі Володимирі Великому, користаючи з такої широкої незалежності від патріархії у внутрішньому житті й управлінні, що цей стан характеризувався істориками, — говорили ми про це й у вступі (Т. I, стор. 16-17), як автокефалія Української Православної Церкви „de facto". Такому стану прийшов кінець з переміною, наприкінці XVII віку, юрисдикції в історії Київської митрополії: в р. 1685 -1686 з юрисдикції Церкви-матері, Царгородської патріархії, вона перейшла в юрисдикцію Московської патріархії, Московської Церкви, тобто в юрисдикцію своєї колишньої доньки, бо з Києва світло Христової віри прийшло на Московщину і в складі Київської митрополії перебували великоруські єпархії до половини XV віку. В наших часах, коли взагалі не дуже то думають логічно-історичними категоріями, сталася підміна: з церкви-доньки зробили церкву-матір, і в боротьбі проти автокефалії Української Православної Церкви (так само проти автокефалії Православної Церкви в Польщі 1918-39 рр., де в складі тої Церкви було 70% українців, 29% білорусів і 1% росіян) найвищим аргументом було, що не сміють, згідно з канонами (якими?), творити автокефалій без згоди і благословення Церкви Московської чи Російської, як „церкви-матері", хоч вона такою ні для українців, ні для білорусів ніколи не була, бо й народилась після них, коли вони вже мали Київську православну митрополію.

Щодо самої події, як і чому стався перехід Київської митрополії в юрисдикцію Московського патріарха, то можна, здається,

вже здобутися на об'єктивне, *sine ira et studio*, її представлення і освітлення, тим більше в наших умовах свободи науково-історичної думки, коли тільки ми самі її не в'яжемо шкідливою тенденцією шукати причини й винуватців некорисних для нас подій тільки поза нами самими, прикладом чого може бути саме таке представлення факту зміни юрисдикції Київської митрополії в кінці XVII в., що це був „спочатку акт насильства, сваволі царської влади, потім вперта проти нього боротьба українського духовенства і мирян, а врешті куплена за гроші згода Константинопольського патріарха, якою надано було (тому факту) видимість правового характеру” (Архієпископ Алексій. Историческая справка о подчинении Украинской Церкви (Киевской митрополії) Московскому патриарху. Доклад первому Всеукраинскому Церковному Собору, стор. 15).

Справа підпорядкування Київської митрополії Московській Православній Церкві достатньо обслідована, щоб при добрій волі історика розповісти про неї правду, уникаючи демагогії в тому чи іншому напрямку та всякого роду перебільшувань і припущень. Цій справі присвячено цілий т. V „Архиву Юго-Западной Росії”, під назвою „Акти, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополії Московскому патриархату” (Київ. 1873 г.), зібрані проф. Київ. Духов. Акад. С. А. Терновським, якого „Изследование о подчинении Киевской митрополії Московскому патриархату”, уміщене в передмові до документів т. V, було, і тепер є, основним джерелом для всіх, хто писав потім про „приєднання Церкви Української до Московської в 1686 р.” Виясненню фінального акту приєднання в 1685-86 рр. служить також капітальна дисертація В. С. Ейнгорна „О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича” (друк. в „Чтениях моск. общества ист. и древностей рос.” в рр. 1890-99). У проф. К. В. Харламповича в не раз цитованій вище капітальній його праці про вплив українців на московське церковне життя справі підпорядкування нашої Церкви Москві присвячено розд. III під заголовком: „Сношения Малороссии с Москвой по вопросу о церковно-административном подчинении московскому патриарху”. Дослідження й історичні аналізи документів, що відносяться до цієї справи, виказують **найтісніший її зв'язок з політичним актом, названим „Переяславською угодою 1654 року”**. Вже в „Поділі історії Української Православної Церкви на доби” (Т. I, стор. 30-31) ми, беручи за основу цього поділу певні найважливіші події в житті нашої національної Церкви, для кінця III доби взяли подію підпорядкування р. 1686 нашої Церкви Москві, там же додавши, „в наслідок Переяславської політичної умови Гетьмана Богдана Хмельницького р. 1654”. Думати, що Українська Православна Церква, коли Україна і український народ ступнево входили в склад (і під владу) Московської православної держави, могла залишитися в юрисдикції Царгородського патріарха та ще з фактичною незалежністю і від нього, **це й значить думати не логічно-історичними категоріями, не розуміти приро-**

ди відносин між Церквою і державною владою в Православ'ї тих часів, коли сама державна влада була православною і Православна Церква в тій Московській державі була автокефальна не тільки „*de facto*” (від 1448 р.), але й „*de jure*” (від 1589 р.).

Впродовж усіх сімох віків історії нашої Церкви від Володимира Великого, що досі були предметом цієї праці, ми бачили, як тісно церковне життя нашого народу перепліталось з національно-політичним його життям і з суспільним, яку велику роль відігравала Православна Церква в справі політичного об'єднання слов'янських племен на Сході Європи, як творилась нею культура народу з національно-релігійним характером, як християнізувалось нею суспільне життя, і як, з огляду на таку величезну роль в тих часах Церкви, державні власті центральну постійну владу Церкви стреміли при собі мати, за місце осідку митрополита боролись, на заміщення катедр митрополита і єпархіяльних архиєреїв впливали. Коли ж державна влада, як в Польщі, для православних її горожан чужовірна, приходила до думки, що краще раз назавжди позбутися небезпечного для скріплення державного організму окремого національно-культурного фактора в житті частини її горожан, — то вона не задовольнялась вже цілковитою лояльністю і навіть угодовістю ієрархії й духовенства, а переходила в наступ в цілі знищення самого існування Православної Церкви в державі.

Щодо Московщини, то відомо, яке надзвичайно велике значення в справі вивищення Москви й побудови Московської держави мали православна ієрархія і духовенство. Тому небесним патроном Москви вважається канонізований скоро після смерті св. Петро, митрополит Київський, родом українець, що знаходився в тісній дружбі з кн. Московським Іваном Калитою, а за словами проф. В. О. Ключевського, — „підтримка митрополита і всього церковного громадянства найбільше, може бути, допомогли московському князю скріпити за собою національне і моральне значення в північній Русі” (С. Г. Пушкарев. Обзор русской истории. Нью-Йорк. 1953. Стр. 128-129). До цього історичного факту треба додати дальші: падіння Царгороду (1453 р.) і Візантійської імперії, після чого єдиною незалежною православною державою залишається Московська, в зв'язку з чим утворюється (найбільше церковними ж сферами) горделива теорія „Москви — Третього Риму”; Православна Церква в Московщині стає автокефальною, але, при незалежності її від Царгородського патріярха, вона стає більш залежною від своєї державної православної влади, вищий представник якої в половині XVI в. вінчається на царство, який акт — свідоцтво наступництва візантійських цесарів — затверджується царгородським патріярхом і його собором. Так царі московські, в уявленні не тільки в Московщині, але й далеко поза нею, в православному світі стають опікунами й захисниками вселенського православ'я, яке знаходиться у великій небезпеці не тільки з боку турків на Сході, але й з боку латинян з Заходу, що, як скаржились самі православні українці й білоруси під польсь-

кою державною владою, переслідують православіє не менше від турків.

Комплекс усіх цих історичних обставин, тодішніх понять і історичних фактів історик не може забувати, трактуючи й аналізуючи історичний факт, як і чому наступило підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату. А таку непам'ять, відсутність історичного прагматизму, спрощення ми бачимо в тих випадках, коли в пояснення цієї події кажуть: „наси́льство”, „узурпація”, або вину складають на окремих осіб, вроді того, що „митр. Гедеон віддав Українську Церкву Москві, не дивлячись на боротьбу проти цього всього українського духовенства і мирян” (відомо, що митр. Гедеон зовсім не був такою „сильною” особистістю); ще простіше: гетьман Самойлович це зробив „очевидно з приватних інтересів, щоб міцно посадовити свого родича, луцького єпископа князя Гедеона Четвертинського, на митрополичому столі в Києві”... І дивно, що такі пояснення зустрічаємо в наукових працях.

Повторюємо: в історичних обставинах після Переяславської угоди 1654 р. і, в зв'язку з дальшими, з нею пов'язаними, подіями в політичній житті українського народу, Православна його Церква не могла залишитися у відношенні до Московського патріархату незалежною. Раніше чи пізніше повинна була увійти в його юрисдикцію. Засади відокремлення церкви від держави тоді ще не було. Інша річ, що Українська Церква, чи Київська митрополія, і в юрисдикції Московської патріархії могла мати певні права самоуправління, про що й буде мова далі, але збереження їх знов таки не стояло осторонь політичного життя народу під Московщиною.

Які попередні події підготували підпорядкування Української Церкви Москві, при яких обставинах і як воно наступило, хто противився і чому, а хто і в якій мірі сприяв наступленню цього, неunikненого після Переяслава 1654 р., акту, — нехай говорять відомі нам історичні факти.

1. Відношення української ієрархії й духовенства до Москви в першій половині XVII віку.

В попередніх розділах нами досить було наведено фактів, які характеризують відношення до Москви української православної ієрархії й духовенства за півстоліття після проголошення Берестейської унії 1596 р. (Див. розд. X, 4; розд. XII, 1-2; розд. XIV, 9). Тому, не потребуючи знову наводити ті факти, подамо тут загальну характеристику відношення українських церковних сфер до Москви в добі перед Переяславською угодою 1654 р.

Роз'єднання поміж двома частинами єдиної колись Київської митрополії (до 1458 р.), в основі якого лежали причини **політичного** (південна й західна частини митрополії опинились в польсько-литовській державі, північна частина — в московській), **етно-гарфічного** (українці й білоруси на півдні й заході, великоруси на

півночі) і **церковного** (в особливостях головно внутрішнього устрою Українсько-Білоруської і Московської Церков) **характеру**, — це роз'єднання, про котре митрополит Макарій каже, що „між двома митрополіями не було жодних зносин” (Ор. cit., т. VI, стор. 46), кінчається в часі, якщо не зважати на де-які факти звернення до Москви за пожертвами в XVI в., коли почались в Польщі переслідування за православну віру з проголошенням унії з Римом в 1596 р.

Смутна доба в Московщині, з претендентами на московський трон самозванців, що виходили з Польщі, участь у смуті українських запорожців — не могли сприяти налагодженню ближчих зносин, в перші ж роки унійних переслідувань, поміж православними Польщі і московськими церковними й урядовими сферами в цілях шукання захисту від релігійних переслідувань. Пригадаймо одначе, що і в цей час, як говорили про це ми вище, єпископи Львівський Гedeон і Перемиський Михайл сповіщали в Москву про коншахти Лжедимитрія I в Польщі з єзуїтами, а московські єпископи в червні 1606 р. повідомили князя К. К. Острозького, як „пана християнського і во благочестії ізрядного” про смерть Лжедимитрія I і поставлення на трон в Москві Вас. Шуйського. Очевидно, що зносини представників одної й другої Церкви, і якраз в справах небезпеки для православ'я через оо. єзуїтів з Риму, мали місце і в цю добу смуту в Московщині. Широко починаються ці зносини з Московщиною після заперестання смуту з обранням на московський престіл царя Михайла Федоровича, сина московського патріярха Філарета, та з відновленням в 1620 р. православної ієрархії в Україні єрусалимським патріярхом Феофаном, який приїхав до Києва, побувавши перед тим в Москві, так що є припущення, напр., у Пантелеймона Куліша („Матеріали для історії возсоединенія Руси”, т. I, стор. 92-93), що саме відновлення ієрархії в Києві довершене було патріярхом Феофаном з ініціативи Москви.

Українська ієрархія висвяти 1620 р., за винятком тільки архієпископа Полоцького Мелетія Смотрицького, який і в православ'ї не залишився, а перейшов на унію, була, без сумніву, наставлення промосковського. Не признана польським урядом, переслідувана у виконанні своїх архиєпископських обов'язків, перебуваючи на свободі тільки дякуючи козацтву та потребі поляків в козацькій збройній силі, українська ієрархія 1620 р. стала шукати помічі й спасіння в одновірній Москві. Як знаємо, єпископ Володимирсько-Берестейський Йосиф Курцевич просто переїхав в Московщину, залишивши свою паству, до якої, правда, і не допускали його латино-уніяти. Готовий був переселитися в державу православного московського царя і єпископ Перемиський Ісайя Копинський, якого після смерті митрополита Іова Борецького обрано було на митрополитчу катедру, при чому відомі симпатії до Москви Ісайї Копинського не тільки не були перешкодою, а, — здається, — ще більш сприяли поставленню його кандидатури в митрополити. Посеред думок про переселення, — і навіть масове, —

в межі московської держави від „латинського тиснення” вже й в ті часи виникала ширша думка про перевід „під високу государеву руку” всієї України, і виходила ця ідея теж переважно від української ієрархії на чолі з митрополитом Іовом, про що свідчить посольство від нього до Москви, очолене єпископом Луцьким Ісааком Борисковичем. Трудно сказати, чи з цими ідеями політичного об’єднання з Московією, спасаючись від релігійних переслідувань під Польщею, зв’язувалась тоді думка про необхідність підпорядкування Москві і в церковному відношенні. Нема такої думки в зносінах з московською владою митр. Іова, але натяк на неї знаходять у митр. Ісайї, коли він до патріярха московського Філарета звертався, як до „Всесвятійшого і Преблагеннішого, милостію Божою Преосвященного Патріярха Великої і Малої Росії і до послідніх великого океану” (Ейнгорн. Op. cit., стор. 1074).

В 20-их же рр. XVII в. починається великий рух в переходах на „царське ім’я” до Московщини з України з причин релігійних утисків від „латинян” і польської влади. І характерно, що найбільше цих біженців було з-посеред українського чернецтва; причину цьому треба вбачати, на нашу думку, не в тім, що чернецтво найбільш було переслідуване, а в тім, що ченцям, як самітнім, не зв’язаним яким-будь майном і господарством, легше було рушити з місця і знайти собі пристановище в численних монастирях Московщини. Заслугує на увагу й той факт, що цих втікачів не лякало й не обурювало й те образливе для їх православної віри відношення до них в Москві, коли їх ставили всіх під допит, чи охрещені вони „в три погруження”; якщо ж виявлялось, що їх „з кувшинця обливали”, то відсилали їх на патріярший двір, або до одного з монастирів для „виправлення в православній вірі” впродовж кількох тижнів, після чого хрестили їх „в православному християнську віру”. Мусіли зносити це протиканонічне „чиноприняття” з причини посилення утисків православного духовенства і чернецтва в Польщі, в часах Сигизмунда III, після відновлення, без дозволу короля, української православної ієрархії. Об’єктивно однак треба ствердити, що вимога „перехрещування” не була проявом національної антипатії до „черкасів-українців” і до білорусів, бо ж патріярх Філарет, який сам пробув кілька років в польському полоні, знав і про положення православних в Польщі, про їх боротьбу з унією, а в політичному відношенні, як найперший дорадник свого сина — молодого царя Михайла, був зацікавлений в симпатіях українського суспільства з огляду в даний час хоча би й на те, що поляки не залишили ще мрій посадити на московський трон королевича Володислава. Отже патріярх Філарет підтримував переходи на Московщину з України, а практику „виправлення у вірі” навіть у відношенні до хрещених через трикратне погруження, стосували в Москві і до греків, і до південних слов’ян, і до волохів, навіть до самих москвинів, коли вони побували в татарському чи польському полоні. Так пильнували в Москві „чистоти православія” в своїй зарозу-

мілості, як про це ми вище писали (розд. XIV, 8 в кінці), що вони єдине являються його охоронителями. Практика перехресчування в Московщині вже охрещених християн була врешті засуджена на Великому Московському Соборі 1666-67 р., хоч в дійсності була вона залишена далеко раніше. (К. Харлампович *Op. cit.*, стор. 181).

Українська православна ієрархія, на чолі з митрополитом Петром Могилою, що виникла згідно з „Пунктами заспокоєння” 1632 р. в час елекції на короля Володислава IV, не мала такої спонуки, як ієрархія 1620 р., шукати захисту й спасіння в одновірній Москві, особливо в перших роках правління Володислава IV, коли наступило відпруження в натиску й наступі на Православну Церкву зверху. Ієрархія була легалізована; в положенні православія наступало, здавалось, застосовання права супроти сваволі, принаймні були надії на це, чим далі, то більш заведені (Див. розд. X, 2). Окрім того, не треба забувати, що митрополит Петро Могила, якого історики протиставляють митрополитам Іову Боречкому і Ісайі Колінському з погляду різниці в політичних симпатіях, таки був аристократ, аристократ і духом і з походження, що зовсім не рівнозначне з тим, що назвати Петра Могила „поляком”, або людиною польської культури. Як людина високо культурна в правдивому розумінні цього поняття, митрополит Могила пропонував царю Михаїлу Федоровичу свою поміч присилкою ченців-вчителів в Москву для заведення школи при якому з монастирів (розд. XIV, 9), але не міг він забувати, що московська держава була таки країною зовсім мало культурною, відрізнялась безправством і жорстокістю. Тому Петро Могила „повернув, — за виразом П. Куліша, — церковну ієрархію назад від Москви до Польщі”, тим більше, що король Володислав IV не змінювався сам в своїй прихильності до православних і не ставав на шлях відібрання релігійних прав українського народу.

Покажчиком, однак, наростання нового незадоволення й почуття небезпеки в народі були, чим далі, то все частіші, випадки переходів на Московщину, які було припинились в перших роках правління Володислава IV. Життя на низах знову свідчило про сваволі польської католицької шляхти, пройнятої фанатизмом. Особливо учалились переходи з 1638 року. Переходили не тільки ченці, як в більшості випадків було раніше, а й священники з білого духовенства, при чому зустрічаються випадки переселення священників з частиною своїх парафіян, а іноді й з цілою парафією; переселялись вони на Слобожанщину з 1638 р., або й далі на схід, в повіті Курщини й Воронежчини. Після переходу границі такі біженці посилали звичайно до Москви делегатів, між ними часто бував і сам священник, просити московський уряд дозволити їм оселитися і де саме, „пожалувати” їх землею, хлібом і грошми, допомогти їм грошима й матеріялами збудувати і впорядкувати церкву. Як на причину переходу, вказувалось звичайно „латинське переслідування і разорення”. Нема сумніву, що ці переходи чи переселення в межі московської держави вже в

першій половині XVII в. свідчать про те, що нижче духовенство, і чорне і біле, у великій мірі ширило в Україні й на Білорусі думки про опіку й захист народу під високою рукою православного царя московського від неволі лядської й утисків віри православної.

2. Питання церковного об'єднання з Москвою в перших роках після Переяславської угоди 1654 р. Становище митрополита Сильвестра Косова. Київська митрополія і московський патріарх Нікон.

Як ми вже знаємо (розд. XIV, 9), від половини XVII в., ще й до Переяславської угоди 1654 р., розпочались посилені культурні впливи на Московщину української церковної культури, коли вчених ченців з Києва делегував до Москви, на просьбу царя, митрополит Сильвестр Косів р. 1649. І через все п'ятиріччя до Переяславської угоди, впродовж якого Богдан Хмельницький вів переговори з Москвою, митрополит Сильвестр був в приязних стосунках з московським урядом, задовольняючи просьби в церковних потребах і отримуючи жалованні грамоти на збірку в Москві пожертв на Київські монастирі. „Повели, Государ, --- писав, напр., митрополит царю в літі 1652 р., --- дати своє жалування: 12 міней місячних та прологи сентябрьські і мартовські, та Феофілакта та устав великий, і на мене умилосердись, на одєжу теплу пожалуй, щоб було мені чим в зимі зігрітись" (Митр. Макарій. *Op. cit.* Т. XII, стор. 55). Однак в політичних переговорах гетьмана Богдана Хмельницького з Москвою митрополит Сильвестр не брав участі. Правда, в цих переговорах не було мови про підпорядкування Церкви московському патріярхові, але ж тісний зв'язок поміж політичними і церковними справами так був ясний, що дивно було б думати, ніби ті переговори „церкву не обходять", тим більше, що й політичні розмови, щиро чи не щиро, але велись найперше в ім'я православія, для спасіння його від гнету в Польщі, і цар Алексій Михайлович мав „приняти черкас під свою високу руку, не бажаючи того чути, щоб їм, одновірним православним християнам, в разоренні від латинян і папєжників бути" і „не для чого іншого, щоб православна церква ширилась, а унію до кінця викоренити".

Отже не тільки для пізніших істориків, але і в час самих цих подій, для московського уряду, було дивним, чим пояснити відсутність голосу Київського митрополита в переговорах гетьмана з Москвою, коли попередні митрополити, як митр. Іов, Ісайя, в часах Сигизуунда III, самі були ініціаторами подібних переговорів. Ще більше здивовання викликало становище опозиційне митрополита Сильвестра, коли вже сталася Переяславська угода 8 січня 1654 р. А опозиція проявилась в таких фактах.

16 січня 1654 р., після козацької ради в Переяславі, царський посол Бутурлін прибув з Переяслава до Києва, де за півтори версти від золотих воріт зустрів його митрополит Сильвестр в оточенні духовенства і привітав промовою, в якій прищестя царсько-

го посла до Києва тлумачив як встановлення православним руським царем зв'язків з першим місцем благочестя руського — насліддям від давніх благочестивих великих князів руських (М. Макарій. Т. XII, стор. 57). В Софійському соборі відбувся урочистий молебень і многоліття царю і царській родині, після чого Бутурлін, нагадавши про зносини гетьмана в справі прийняття під царську руку України, запитав митрополита: "Об'яви ж нам тепер, чому ти ніколи не бив про те чолом, нічого не писав великому государю і царської милости для себе не пошукував?" Митрополит на те відповів, що він зовсім не відав про те, що Богдан Хмельницький з військом запорізьким били чолом під государеву високу руку, а що тепер він за царське многолітнє здоров'я і за царицю і за благовірних царевен повинен Бога молити. Однак, коли на другий день, 17 січня, Бутурлін почав приводити до присяги Київ, від митрополита й духовенства присяги не вимагаючи, а вимагаючи її від насельників маестностей церковних і монастирських — шляхти і міщан та слуг дворових, то спротивився цьому митрополит: „Як тільки довідається литовський король, що я шляхту і дворових людей своїх до присяги посилав, то звелить тих єпископів і духовенство, що по литовських містах перебувають, порубати, я буду перед Богом відповідати за всі ті душі". Через два дні митрополит уступив і людей своїх до присяги послав, після чого митрополиту Сильвестру, єпископу Чернігівському Зосимі і печерському архимандриту Йосифу Тризні було видано царське жалування (Акти, относящиеся к истории южной і западной России. Т. X, ч. 4. Стор. 254-260).

В лютому того ж 1654 р. царські воеводи знайшли в кепському стані фортецю в Києві, і коли рішено було побудувати нову фортецю, то найкраще місце для неї вибрали на церковних землях біля софійського митрополичого монастиря. Рішучо спротивився цим замірам митрополит Сильвестр, не слухаючи й обіцянок, що цар дасть взамін другу землю. „Коли хочете охороняти черкасів (фортеця будувалась проти наступу поляків), — казав він, — то охороняйте верстов за 20 і більше від Києва"... А на дальші намовлення відступити землю сказав митрополит в серцях: "Коли зачнете на тому місці ставити город, то я учну з вами битися". З погляду порядків в Речіпосполитій, нічого страшного в такій заяві не було, бо подібним чином відстоювали тут свої маєтності світські й духовні власники навіть супроти королівських указів. Але московські воеводи почали докоряти митрополитові, що він не має страху Божого, коли з государевими людьми збирається битися, — значить, він є по боці польського короля. Тоді митрополит їм відповів, що то гетьман Хмельницький посилав бити чолом і піддався зо всім військом запорізьким під государеву руку, а він, митрополит, зо всім собором, бити чолом царю не посилав і живе він з духовними людьми сам по собі, ні під чиею владою... Перше був під королівською владою, а вперед під чиею владою Бог йому накаже бути, під тією й буде. І почав загрожувати „хлопам царським": не ждїть початку, ждїть

кінця, побачите самі, що з вами скоро буде. Воеводи заявили, що будуть слухати царського указа, а не митрополита, і почнуть будувати кріпость. Про свій конфлікт з митрополитом повідомили далі київських полковників, бурмистрів і взагалі міську владу, яка взялась до полагодження конфлікту. Побувавши у митрополита, принесли від нього воеводам просьбу вибачити йому, бо говорив те все з серця через те, що багато перед тим поляки й литва земель церковних і монастирських позахоплювали, боявся й від воеводів кривди монастирю, просив не писати про це царю. Воеводи відповіли, що особисту образу прощають, але про погрози митрополита не можуть не повідомити як царя, так і гетьмана. Справа з землею для фортеці кінчилась тим, що цар, грамотою з дня 30 березня 1654 р., розпорядився замінити ділянки монастирської землі, що взяті були під будову кріпості, новими, при чому писав гетьману, що митрополит „нехай не ображається”, бо ж не збираються що-будь відібрати від духовенства, а готові йому ще й прибавити. Митрополит пізніше (в грамоті 4 липня 1654 р.) оправдувався перед царем, що він не царю противився тоді в справі з землею, а ревнував про святість місця і про давність володіння тою фундацією на Церкву Божу, від воеводів же вимагав царського указу на письмі, а не на словах; коли ж тільки дістав від гетьмана, „нашої землі начальника і поведителя”, указа, то з радістю віддав землю і благословив будову кріпості.

Але ж московський уряд не вірив, видно, в щирість заяв митрополита; до Богдана Хмельницького була грамота, аби гетьман митрополита до Москви прислав, де б митрополит „оправдання про себе дав”. І гетьман заготовив було вже до царя й патріярха Нікона грамоти на захист митрополита Сильвестра, з якими сам митрополит збирався їхати, але ж передумав і в літі 1654 року послав до Москви від себе й духовенства посольство (про це нижче). Річ в тім, що хоч Хмельницький в грамоті царю з дня 25 травня 1654 р. писав, що митр. Сильвестр багато постраждав за правду, а тепер радується й молиться за царя, в Москві мали інші відомості про настрої й дії митрополита. Московські воеводи в Києві повідомляли царя, що митрополит „в жодних справах з нами, твоїми холопами, ради не держить” і запитували, чи „ходити їм до такого митрополита за благословенням, а буде на обіді до себе запрошувати, то чи йти до нього, і чи до себе його кликати” (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 156-157). Київські воеводи з Москви Куракин, Волконський і Немиров донесення також робили в Москву, що митр. Сильвестр, печерський архимандрит Йосиф Тризна і михайлівський ігумен Феодосій мали, за посередництва уніятського старця, ченця Макарія Криницького, зносити з литовським гетьманом Радивилом і з поляками; що той же Макарій Криницький вніс від імени митрополита і печерського архимандрита до гродських книг Луцького суду протест такого змісту: „Москва, заволодівши Києвом, змушує отця митрополита, архимандрита і все духовенство до протизаконних вчинків, аби, залишивши короля, його милість, не вважали

його за государя, а піддалися и і присягали московському царю; але ж духовенство не хоче цього робити і бажає мати государем короля, і як поперед духовні ніколи не були бунтівниками, так і тепер не будуть, про що по всіх гродських судах вони вносять заяви" (М. Макарій. Т. XII, стор. 59-60). Заховалась також вістка, що Великим постом 1654 р. митрополит посилав до Варшави на сейм і до короля двох ченців, які мали просити короля зібрати військо та визволити Київ від московських людей, з якими жити неможливо (Архиєп. Алексій. Историческая записка... Ор. cit., стор. 4). До ряду цих фактів з року 1654 належить пригадати, що й в р. 1648, після невдачі комісарів на чолі з Адамом Киселем, посланих від конвокаційного сейму для переговорів з Хмельницьким і козаками, митр. Сильвестр мав замір їхати з Києва до „панів-рад", але козаки вернули його з дороги, приставили до ста чоловіка сторожі при ньому й сказали: „Яке йому діло до того? Знай він свою келію і в такі діла не вступайся" (Акти Ю. і Зап. Рос. III. Ч. 238, стор. 248-49. — Митр. Макарій. Т. XII, стор. 24). А р. 1651, після програного українцями бою під Берестечком, коли „поляки вперше здобули перемогу" і „в той саме час литовські війська заняли Київ, митрополит Косів піддався загальній паниці і з духовенством вітав переможців" (І. Холмський. Історія України, стор. 205). Ряд наведених різних фактів належить завершити історичним фактом **духовного посольства від митрополита до московського царя**, яке було першим після Переяславської угоди 1654 р. і порушувало питання **найбільшого значення для дальшого канонічного положення Української Православної Церкви чи Київської митрополії**. Митрополит Сильвестр тільки „з пересердя" міг сказати, що тепер „живе він з духовними людьми сам по собі, ні під чиею владою"... То ж не були часи аж такої релігійної волі, як нині, коли можна вважати і називати себе православною церквою, а не визнавати догматично-канонічного устрою Вселенської Православної Церкви, — ніхто до церковного суду за це не потягне. Митрополит Сильвестр і вище духовенство нашої Церкви ясно усвідомили, що за політичним об'єднанням з Московією має прийти й церковне об'єднання з рації не тільки перемагаючої сили державної влади Москви, а й канонів Церкви (прав. 17 IV Всел. соб.), і тому пробували заховати канонічний „status quo" Київської митрополії, заким виясниться дальша політична доля народу.

В березні 1654 р. було в Москві посольство від гетьмана, в складі якого не було представників від духовенства; в статтях, якими оформлювались взаємовідносини поміж Московією і Україною, щодо Церкви було тільки загальне підтвердження прав українського духовенства. Питання про підпорядкування Київського митрополита зовсім не підіймалось. Спеціальне духовне посольство в справах церковних, у склад якого увійшли представники від монастирів — печерського, митрополитичого софійського, золотоверхого михайлівського й видубицького, було очолене Інокентієм Гізелем, ігуменом Николупустинського монастиря. Прибуло

це посольство 20 липня 1654 р. під Смоленськ, де знаходилась тоді ставка царя у військовому поході проти поляків. Посольство, прийняте царем 28 липня, доручило царю привезені грамоти від митрополита, гетьмана (в підкріплення просьб митрополита) і монастирів. Митрополит в своїй грамоті висловлював радість всіх синів Малої Росії з причини „нинішнього з'єднання", коли після многих утисків знайшли тихе пристановище, оправдувався перед царем за спротив при будові твердині в Києві і молив на закінчення підтвердити попередні права і привілеї духовенства митрополії, про що статті подані були в окремому акті. На грамоті митрополит Сильвестр підписався, як митрополит „Малия Росції", а не „всея Руси"

В „статтях" містилися наступні просьби до царя:

1. Ствердити всі права і привілеї Церкви і духовенства, надані здавна князями руськими і польськими королями;

2. Не виділяти духовенства від послушенства святішому царгородському патріярхові, якому воно підлягає по праву Божому, по хрещенню і по правилам свв. отців;

3. Визнати право митрополита, єпископів, архимандритів і ігуменів на перебування їх на становищах до смерті, після якої наступники їх повинні бути тільки по вільному обранню духовенством і мирянами; не присилати на Україну московських духовних, як ревизорів чи яких начальників;

4. Предоставити самим духовним справляти суди духовні з остаточною апеляцією в суді митрополітальному, з тим, щоб засуджені духовні відбували кару тут же, а не висилались до Великої Росії;

5. Признати канонічну підлеглість православних в Литві й на Волині Київському митрополиту, як було й попереду, і гарантувати їм вільні зносини з своїм митрополитом;

6. Пожалувати монастирям, маєтки яких залишились під Польщею, маєтності взамін тут, поблизу від Києва;

7. Насильно нікого з духовних Малої Росії не тягнути до Великої Росії, а коли прилучиться кому у справах там бути, то щоб їх там силою не затримували.

Представляючи ці „статті" царю, Інокентій Гізель подав до них і „чолобитну" від імені Київського митрополита і всього „освяченого собору", особливе значення якої було в тім, що в ній виділялась і підкреслювалась найголовніша з просьб, виложених в статтях. Це просьба — про залишення Київської митрополії „при найзверхнішому нашому пастирі Царгородському, до якого нас і право Боже через св. Апостола Андрія і канони свв. отців прилучили і совокупили".

Канонічна бо приналежність до Царгороду, — проводилась в чолобитній думка, — є „корінь всіх наших вольностей і прав", на „цьому фундаменті всі наші вольності збудовані". „Якщо ж ми не сподобимось в цьому вашої царської милости, тоді митрополит

Київський зо всім духовенством почне дуже тужити й зневірюватися, що побачивши, і інші духовні, які мають бажання, але ще не знаходяться під кріпкою рукою вашої величності, стануть слабодухами" (Акти Ю. і З. Рос. Т. X, ч. 16, X-XIII). Такою свого роду погрозою недобрими політичними наслідками для справи об'єднання України з Москвою, в разі незадоволення просьби про залишення Київської митрополії під Царгородом, кінчалась „чолобитна" духовного посольства від митрополита і освяченого собору.

Яка була відповідь царя духовному посольству? Митр. Макарій каже, що „духовне посольство приходило з Києва майже надаремне і майже нічого не осягло". (Т. XII, стор. 82). 11 серпня 1654 р. дані були жаловані грамоти на митрополичі маєтності й монастирські (по статті 1; не торкалось це, очевидно, маєтностей церковних, які були в межах польсько-литовської держави); київським воеводам даний був наказ не судити домових слуг і селян в монастирських і митрополичих маєтках і взагалі не вступати в діла, що торкаються українського духовенства, а відсилати на суд митрополита (відповідь по ст. 4). Відповідь на інші статті відкладено було до повернення царя в Москву, що сталося тільки в лютому 1655 р., проте через місяць цар відбув знову на війну, — так і залишились, очевидно продумано, статті без відповіді, найголовніша між ними стаття про дальшу юрисдикцію Української Церкви. А в р. 1655 київський воевода кн. Ф. Волконський, в листі до гетьмана Хмельницького, знову скаржився, що „показується явна зрада багатьох духовних", а царя повідомляв про зрадницькі задуми самого митр. Сильвестра. „Відчуження м. Сильвестра Косова від Москви, — каже К. Харлампович, — дійшло до того, що на початку лютого 1656 р. митрополит відмовив самому царю послати до нього на де-який час свого співака Ваську Пикулинського" (Ор. cit., стор. 172).

Політичне становище митрополита Сильвестра Косова, первієрарха Української Церкви в бурхливу добу Хмельниччини, і характер відношення його до Москви в часі підготовки і довершення потім Переяславської угоди 1654 р. завжди були предметом аналізу істориків, церковних і світських. Більшість відмовляє йому щирости в його церковній політиці. Трудно сказати, чи політика взагалі, в тім і церковна, може бути витримана в дусі щирости й оцінювана з цього погляду; недаром такі поняття, як стратегія і тактика, куди ближчі політичній діяльності, ніж поняття щирости. З погляду ж тактики в політичній боротьбі митрополит Сильвестр був, можливо, в його виступленнях далеко більш щирим, ніж хто другий з тогочасних відповідальних політиків, чому й називають його деякі історики „воюючим святителем". Далеко важливішим є встановлення тих мотивів, якими керувався митрополит Сильвестр в своєму поступованні в ті трудні часи на становищі первієрарха Української Церкви.

З цього погляду, ми вже вище (розд. XII, 1) відкинули ті закиди митрополиту Косову, що він керувався в своїй політиці

„матеріальними вигодами і корисними розрахунками особистого характеру” (погляд, між інш., В. О.Ейнгорна. *Op. cit.*, 91). Думається, що, керуючись такими мотивами, митрополит найбільше виграв би, ставши по стороні Москви. В українських істориків і в українській публіцистиці найчастіше тепер можна зустріти глорифікацію рішучих виступів м. Сильвестра проти московських воеводів в Києві, в чому вбачають прояви його самостійництва й українського патріотизму. Хоч митрополит Косів походив з білоруської шляхти, але ж історична доля так тісно зв'язала в тих віках білорусів з українцями, що нічого б не було дивного і в такому представленні мотивів поведінки митрополита у відношенні до московської влади в Києві. Тільки ж — як пов'язати з самостійництвом і українсько-білоруським патріотизмом наведені вище факти зносин митрополита Сильвестра увесь час з поляками і просьб його до короля Яна Казимира, щоб „король, зібравши військо, визволяв їх, а вони з Києва московських людей виб'ють і будуть під королівською рукою по-старому”? (Донесення в Москві прибулого з Польщі Івана Тафляри. Ейнгорн. *Op. cit.*, стор. 62). А проф. М. Грушевський пише, що до Сильвестра Косова все звертався за порадами в козацьких справах Адам Кисіль, головний прихильник угоди з поляками, і що митрополит Косів не виявив „свого співчуття і солідарности з великим повстанням (Хмельницького), котрого свідком судила доля йому бути” (Історія України-Руси. Київ — Львів 1922. Т. VIII, стор. 116. Підкр. наше.). І з цим висновком нема підстав не погодитися.

На нашу думку, ближче до правди будуть ті історики, які в чинах митрополита Сильвестра будуть вбачати **найперше церковного ієрарха**, для якого інтереси і завдання Церкви в житті народу стояли на першому плані, і який ролю Церкви не зводив до служіння тій чи другій політиці. Положення Українсько-Білоруської Православної Церкви було в тих часах трудне, і тривога за неї першоїєрарха її цілком оправдана. Хто переможе в тій боротьбі, яка розпочалась з повстанням Хмельницького? Скоро після повстання видно було, що своїми тільки силами Україні не стати незалежною державою. За допомогою почав Хмельницький звертатися до Московщини вже після перших перемог над поляками. Але слабодухий, за висловом К. Харламповича, московський уряд заперестав вагатися тільки 1 жовтня 1653 р. (*Op. cit.*, стор. 152). І ці „довгі вагання Московщини коштували Україні багато зайвої витрати енергії і крові” (Ів. Холмський. *Op. cit.*, стор. 206). Митрополит, який був свідком цих довгих вагань Москви, не міг бути й тепер певний, що Москва не залишить українців і білорусів і не помириться з Польщею. Навіть митр. Макарій каже, що митр. Сильвестр, будучи поміж Польщею і Москвою, мусів хитрувати, щоб не підвести Церкви, на випадок перемоги Польщі, що робив так, можливо, навіть за згодою Хмельницького, який, радічись з грецькими ієрархами про свої наміри піддатися Москві, не запрошував на наради митрополита Київського і взагалі вів ці справи помимо українського духовенства, а присягу

прийняв в Переяславі, а не в Києві, щоб духовенство було в стороні. (Т. XII, 56-57). Коли ж, після Переяславської угоди 1654 р., частина тільки Православної Церкви переходила під московську опіку, а друга, більша частина, залишалась під Польщею, то митрополита ще більше боліла її доля, — аджеж можна було сподіватись, що поляки помстяться, відберуть маєтки церковні, уріжуть знову права православних і їх Церкви. В цих обставинах — чи міг першоепарх Церкви афішувати свою приязнь до Москви? Зважуючи далі, які умови могла дати для розвитку церковного життя Москва в порівнанні з тим, що мала Українська Церква навіть в Польщі з часів Володислава IV, митрополит Сильвестр міг чесно не бачити, зі зміною канонічної юрисдикції, чогось кращого, а скорше бачив гірше. Цілий ряд істориків сходяться тут на тім, що шляхетському вихованню митр. Косова огидна була некультурність взагалі на Московщині, зокрема ж невіжество московського духовенства. „Побоювання за зниження порівнюючи високої української культури від зближення з Московією проймало тоді й другі верстви українського народу. Недаремно неприхильники Москви ширили чутки, що москалі будуть змушувати українців до своєї ноші, що зокрема замінять постоломи чоботи і черевички” (К. Харлампович, стор. 161).

Але найбільше, як видно було вже з чолобитної, поданої духовним посольством, непокоїла митрополита зміна юрисдикції, бо ж він знав **московські церковні порядки з їх бюрократизмом, безправством духовенства і залежністю Церкви в Московщині від державної влади.** В порівнанні з тими порядками, канонічна 700-літня залежність від Царгородського патріарха була дійсно для Української Церкви станом автокефалії *de facto*. Проте питання канонічної залежності від Царгороду треба розглядати не тільки в площині вигідності її для „вольностей” Української Церкви, бо це була більше номінальна залежність, але ж і в площині **віковичної традиції цього зв'язку безпосереднього з Церквою-Матір'ю,** патріярхи якої немало допомогли Київській своїй доньці, особливо коли вона мала б стати здобутком Риму. Цей глибоко ідейний зв'язок випустив з уваги історик широких поглядів — митрополит Макарій, коли домагання митрополита Сильвестра залишити Київську митрополію під Царгородом так освітлив: „Ось до якої міри не хотілось Київському митрополиту й духовенству переходити з підлеглості царгородському патріярхові під владу московського! Цю підлеглість вони вважали коренем і підставою своїх прав і вольностей, бо ж вона була тільки номінальною і давала Київському митрополиту вільну руку жити й управляти своєю Церквою по своїй волі, ні від кого незалежно і без всякої контролі” (Т. XII, стор. 80). Преосвященний історик в цьому випадку втратив почуття об'єктивності, бо ж, помімо багатьох фактів в його ж 12-титомовій „Історії Русской Церкви”, треба було згадати тільки Берестейський православний собор 1596 року, щоб не казати, ніби київські митрополити в юрисдикції Царгородського патріярха правили Українською Церквою „ні від ко-

го незалежно і без всякої контролю". Саме знаходячись в „номінальній залежності" від царгородського патріярха, недостойна ієрархія, на чолі з митрополитом, тікала одначе від місцевої соборної контролі Церкви в унію з Римом.

В час заключення Переяславської угоди і виникнення, в зв'язку з цим політичним актом, питання про дальше канонічно-адміністративне положення Української Православної Церкви, на московській патріяршій кафедрі був найвидатніший в історії московського патріяршества патріярх Нікон (1652-1658; в р. 1658 покинув Москву, не зрікаючись катедри, якої позбавлений був тільки собором 1666-67 р.; походив з простих селян Нижегородського краю). Патріярх Нікон, як найбільший дорадник царя Алексія Михайловича, приймав найближчу участь в підготовці Переяславського договору; до нього не раз звертались з просьбами про підтримку і посередництво і гетьман Хмельницький і генеральний писар Виговський. Було відомо, що патріярх Нікон з великими симпатіями ставиться до українців, високо цінить українську культуру, протегує українським вченим і співакам в Москві. Захочався ряд фактів, що й українці мали добрі почуття до патріярха Нікона: навіщали його, коли залишив був катедру, боронили на соборі 1660 р. (Епифаній Славинецький і ігумен Ігнатій Ієвлевич); навіть гетьман Брюховецький писав донським козакам, коли Нікон позбавлений був катедри, що москвини „жорстокостю своєю перевищують всі погані народи, про що свідчить найпаскудніше їхнє діло: зверхнього свого пастиря, св. отця патріярха скинули, не бажаючи слухати його заповідів; він вчив їх мати милосердя й любов до ближнього, а вони за це його замкнули" (Акти Ю. и З. Рос. Т. VII, ч. 23. Стор. 61).

Яке ж було становище патріярха Нікона в питанні церковного об'єднання Київської митрополії з Московською патріярхією після Переяславської угоди 1654 року? Не міг патріярх Нікон думати, що при політичному об'єднанні з Московією залишиться цілковите церковно-адміністративне відокремлення України від Московської патріярхії, але не форсував цієї справи і надавав їй рішення вседіючому часові, хоч московські урядові чинники і бажали б відразу підпорядкувати Українську Церкву Москві. Так, воевода кн. А. Трубецкой, коли патріярх благословляв в квітні 1654 р. московське військо перед походом, з огляду на розпочату війну з поляками, на Україну, назвав Нікона, у відповіді на благословення, „патріярхом всея великія і малія Росії". Але ж і сам Богдан Хмельницький в грамотах до патріярха Нікона (від 25. V і 20. VII — 1654 р.), де захищав митр. Сильвестра і просив заступництва перед царем в справі підтвердження давніх прав і привілеїв Церкви, титулував патріярха: „Божією милостію, великому господину, святійшому Нікону, патріярху московському і всея Русії, зверхнішому пастирю нашому милостивому, Богдан Хмельницький гетьман і все військо Запорізьке до лица землі чолом б'є". „Такими виразами, — пише митроп. Макарій, — гетьман зо всім військом висловлював свою повну згоду на підпо-

рядкування алоросії в церковному відношенні московському патріархові, по заявленій на те царській волі" (Т. XII, стор. 77).

Але, як вже сказано, патріарх Нікон, **можливо й приймаючи під увагу опозицію й петиції митрополита Сильвестра з вищим духовенством**, не форсував цієї справи і не мішався в церковне управління на Україні, що доводять такі яскраві факти, як поставлення на Чернігівську катедру р. 1657 єпископа Лазаря Барановича, обраного собором „духовного і мирського чину" і висвяченого в єпископи, з причини недуги митр. Сильвестра, сочавським митрополитом в Яссах; рівнож поставлення р. 1655 на ігуменство Київ-Михайлівського монастиря Феодосія Сафановича. Це робилося без участі і зносин з московським патріархом, і патріарх Нікон не підіймав зза цього якої-будь бучі. На підставі цієї витривалості патріарха Нікона, при особистих симпатіях до нього українців, К. Харлампович писав: „Для нас нема сумніву, що коли б управління патріарха Нікона Церквою продовжилось, то Київська митрополія увійшла б в склад московського патріархату охотніше й скорше, ніж сталося те в дійсності" (Ор. cit., стор. 166). Може так, може й ні, бо ж і митроп. Макарій в титулуванні патріарха Нікона „зверхнійшим пастирем нашим" в устах гетьмана Хмельницького (і Виговського) зобачив згоду на підпорядкування Української Церкви Москві, одначе той же Хмельницький зарядив після смерті митр. Сильвестра (13. IV. 1657) скликання елекційного собору для виборів митрополита без зносин і благословення патріарха Нікона, а коли скоро після цього помер Хмельницький, то те саме вчинив гетьман Виговський, вибравши на катедру митрополиту Діонісія Балабана без зносин і участі в цій справі патріарха Нікона, який був ще тоді при своїй патріяршій владі.

Інакше було поступовання патріарха Нікона разом з московською державною владою у відношенні до **прав Київського митрополита, а тим самим і Царгородського патріарха, на Білорусі**, бо ж коли почалась в 1654 р. війна Московщини з Польщею, і землі литовсько-білоруські заняті були московським військом, то церковно-православне життя на тих землях (в єпархіях Смоленській, Мстиславо-Могилевській, Полоцькій) Московська патріярхія **взяла в своє управління, зовсім не звертаючи уваги на те, що це була область Київського митрополита в юрисдикції Царгородського патріарха** (див. розд. XII, 2), з якими на цей предмет належало б хоч з чемності увійти пізніше в зносини; порушення канонів в такому поступованні було одним з обвинувачень, поставлених патріярху Нікону на Великому, в присутності східніх патріярхів, Московському соборі 1666 року.

3. Акція московського уряду в справі підпорядкування Київської митрополії Москві в часах Руїни і церковна політика, в зв'язку з тією акцією, українських гетьманів, митрополитів і місцеблудителів митрополії та вишого духовенства (1659-1675 рр.).

Обрання і поставлення на Київську митрополічу катедру Діонісія Балабана без благословення (і навіть без повідомлення) московського патріарха (див. розд. XII, 1) ясно свідчать про те, що в договорних статтях з Москвою гетьмана Богдана Хмельницького, укладених в Москві в березні 1654 р., не було статті про Українську Церкву: „А митрополиту Київському, також і іншим духовним Малої Росії, бути під благословенням святійшого патріарха московського і всея Великої і Малої і Білої Росії; а в права духовні святійший патріарх вступати не буде”. Коли ж митрополит Діонісій від'їхав з Києва (приблизно тоді ж, як патр. Нікон покинув Москву), бо сполучився з Виговським і приймав участь в „Іадяцькому договорі” останнього з поляками (розд. XI, 1), то після скинення Виговського з гетьманства козацькою старшиною, прихильною до Москви, і передачі гетьманської булави молодому Юрію Хмельницькому, Москва подбала про те, щоб наведену вище статтю про церковне об'єднання таки в договір Москви з Україною вставити.

Це було зроблено в новому „Переяславі” 27 жовтня 1659 р., де з Юрієм Хмельницьким і старшиною уклав „Переяславські статті” 1659 р. кн. А. Н. Трубецькой, що був на чолі московського війська, яке заняло на Лівобережжі „черкаські” міста. В одній з 14 статей, представлених для договору українською стороною, було сказано: „Митрополиту Київському з єпископами і зо всім духовенством залишатися по-старому під владою і послушенством тільки Царгородського патріарха” (Митр. Макарій. Т. XII, стор. 554). Але Трубецькой, що взагалі орудував на цій Раді фальшивою копією договорних „березневих” 1654 р. статей Богдана Хмельницького, провів ту, вище подану, як ніби прийнятую ще р. 1654. З боку українського духовенства протесту на Раді не послідувало, бо з вишого чорного духовенства нікого там не було, а головним репрезентантом був ніженський протопоп Максим Филимонович, при підтримці якого, чи мовчазній згоді, стаття та про зверхність над Київською митрополією московського патріарха стала в Переяславському договорі 1659 р. одною з правних і зобов'язуючою. Коли скоро після того посли Запорізького війська були в Москві і домагались скасування тої добавочної статті, говорили, що „про підлеглість патріярху нам, людям мирським, встановляти не годиться, і ми пребудемо на тім, що зводить патріярх царгородський”, то їх вже не слухали. Цар наказав бути, як прийнято, бо ж і духовенство на Раді в Переяславі приговорило бути так, як написано. Протопоп же Филимонович за цю важливу для Москви прислугу дістав щедрі нагороду: соболів на 500 рублів і 500 золотих червоних (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 176-177; 182). Так і в дальнішому московський уряд став посилатися на цю стат-

тю — добровільну ніби згоду України мати свою Церкву під святішим патріархом московським.

Але Москву скріплювало в цій акції і саме українське духовенство Києва і Лівобережжя України. Кн. А. Н. Трубецкой вже в жовтні 1659 р. призначає місцеблюстителем митрополії єпископа Чернігівського Лазаря Барановича, і Баранович це призначення приймає, так ніби митрополита катедра вакує, не має митрополита Діонісія, затвердженого до того ж на кафедрі царгородським патріархом Парфенієм. Поминаємо те, що єп. Лазар Баранович тоді ж звернувся до Москви, перший з українських архиєреїв, з проською про грамоту, якою затверджувався б він на Чернігівській кафедрі, бо це відносилось не так до церковної підлеглості, як до державної: архиєреї звикли одержувати грамоти на кафедрі від польських королів, Баранович вважав потрібним мати тепер таку від московського царя, хоч мав стверджуючі грамоти і від гетьмана Богдана Хмельницького (державна влада) і від митрополита Сильвестра (церковна влада). Але куди більше значення мала делегація до Москви в червні 1660 р. від місцеблюстителя митрополії єпископа Барановича, печерського архимандрита Гізеля і всього духовенства Києва, яка приїхала, на чолі з ігуменом Терехтемирівського козачого монастиря Йоасафом, бити чолом царю, що їхній „малоросійський народ нині без пастиря (митр. Діонісій не вертався до Києва), і цар наказав би духовним чинам обрати митрополита, бо без пастиря їм бути не можна, а кого оберуть духовним чином і від кого йому рукоположено бути, чи від московського патріярха, чи від царгородського про те, як великий государ вкаже” (Акти Ю. і З. Рос. Т. V. ч. 12). Але цареві й його урядові було саме не до церковних справ зза невдач у війні з Польщею, коли й Юрій Хмельницький перейшов на бік поляків. Оправившись від тих невдач, московський уряд звернув увагу й на справи церковні в Україні. Очевидно, що звернення самого духовенства з Києва про дозвіл обрати нового митрополита, місце поставлення якого теж предоставлялось царю, — цілком йшло по лінії московських інтересів, але ж задоволення цієї просьби було справою досить скomплікованою. Треба було оглядатися й на правобережну Україну, де правив Київською митрополією митр. Діонісій Балабан. Треба було рахуватися і з Царгородським і другими східними патріярхами, бо ж задоволення чолобитної про обрання митрополита було пов'язане з досить грубим порушенням канонів Вселенської Православної Церкви. Катедра Київського митрополита була занята, бо ж Діонісія Балабана ніхто не позбавляв катедри, і він більшою частиною її управляв сам (розд. XII, 1); з другого боку, коли б поділити Київську митрополію на дві, по лівій і по правій бік Дніпра, то це було б грубим порушенням канонічних прав Царгородської патріярхії: і її патріярха, які й без того були вже порушені призначенням світською владою місцеблюстителя митрополії, мотивованим тим, що митрополит Балабан покинув Київ. Отже Москва й далі ріши-

ла поки-що мати призначеного нею місцеблюстителя Київського митрополичого престолу.

Як сказано вище, таким місцеблюстителем був Лазар Баранович, єпископ Чернігівський, даючи якому, на його просьбу, стверджуючу на катедру грамоту, з Москви писали, щоб він „всякого добра великому государю бажав і всі його накази виконував”. Однак Лазар Баранович не виявив себе на становищі місцеблюстителя досить енергійним в інтересах Москви, щоб московський уряд був ним задоволений. Лазар Баранович все таки належав до вищого чорного духовенства, яке в часах Руїни в своїх політичних симпатіях йшло більше в руку з значним козацтвом, проявляючи так само хитання між Польщею і Московією, особливо коли остання більше виявляла свої заміри ламати шляхетські вольності і на все українське життя накладати руку царської московської бюрократії. Отже в Москві було рішено заступити на становищі місцеблюстителя митрополії єпископа Барановича протопопом Максимом Филимоновичем.

Ніжинський протопоп Максим Филимонович в Москві став відомий ще з 1653 р., коли він перший раз до Москви приїздив; вітав царського посла Бутурліна 23 січня 1654 р.; в ставці під Смоленськом держав промову перед царем (27 вересня 1654 р.), в якій висловив надії, що під крилами московського царя будуть зібрані не тільки Київ, Чернігів, але й землі львівська, подільська, покутська, підгірська, поліська й білоруська, розсіяні „злохитрієм польським”; р. 1657 агітував за обсадженням більших міст Лівобережжя московськими воеводами; про роллю о. Филимоновича на Переяславській раді 1659 р. сказано було вище. Ці факти промовляли московському урядові за тим, щоб з білого духовенства, яке взагалі більш схилялось на бік одновірної Москви, взяти на місцеблюстителя протопопа Филимоновича, головними завданнями якого були б завдання політичного характеру — підтримувати й ширити, стоячи на чолі Церкви в Києві, посеред духовенства, козацтва й людей посполитих промосковську орієнтацію та всебічно інформувати Москву про настрої в Україні.

Місцеблюститель митрополичого престолу повинен був бути в єпископському сані; катедри обидві в „Малій Росії”, Київська і Чернігівська, не були вільні. Треба було знайти для о. Максима катедру, яка з канонічно-формальних причин повинна була бути в межах Київської митрополії (беручи ширше, — в межах автокефальної церкви, тобто Царгородського патріархату). В Київській митрополії була незаміщеною (після смерті р. 1653 єпископа Йосифа Горбаського) катедра єпископа Мстиславського і Могилевського, на котру й рішили в Москві висвятити Филимоновича, продовжуючи таким чином самоправство в білоруських православних єпархіях, розпочате ще при патріархові Ніконі, коли Білорусь занята була московським військом у війні з поляками. Так протопоп Максим Филимонович, прийнявши чернечий постриг з ім'ям ефодія, був 4 травня 1661 р. висвячений в єпископа Мстиславського в Москві блюстителем (за покиненням катедри патріархом

Ніконом) московського патріяршого престолу Пітиримом, митрополитом Сарським і Подонським. До своєї єпархії Мстиславо-Могилевсько-Оршанської на Білорусі єп. Мефодій і не поїхав, нею не керував, а, діставши тоді ж призначення від Москви на блюстителя Київської митрополії, відбув на Лівобережну Україну в характері московського політичного агента.

На таке політиканство московського уряду в Українсько-Білоруській Православній Церкві скоро почалась з різних сторін реакція. Митрополит Діонисій Балабан, через три місяці після висвяти єп. Мефодія, 4 серпня 1661 р. висвячує на ту ж Мстиславську катедру архимандрита Йосифа Нелюбовича-Тукальського, ігноруючи явно, як неканонічне, вмішування в діла його митрополії московської церковної і світської влади. Очевидно, що за його ж, митр. Діонисія, представленням, привілей на Мстиславську катедру дістає єпископ Йосиф від польського короля Яна Казимира. А далі митрополит Діонисій і гетьман Юрій Хмельницький звернулись також до царгородського патріярха з проханням, аби на єп. Мефодія покладена була клятва за захоплення ним, за допомогою мирської влади, блюстительства Київського престолу при живому митрополиті того престолу.

Зареагував на цей акт висвяти в єпископи і поставлення на становище блюстителя і патріярх Нікон, який продовжував вважати себе правомочним московським патріярхом. **Патріярх Нікон виступив в ролі оборонця незалежності від Москви Київської митрополії і в неділю Православія 1662 р. викляв Пітирима**, митрополита Сарського, за хиротонію в єпископи до „чужої церковної області”, чим порушено було канонічне право царгородського патріярха. Анафемі патріярха Нікона в Москві не придали значення, бо ж і вважали, що він, покинувши Москву, тим самим зрікся катедри, а головне він же сам вчинив точнісінько те, за що викляв тепер м. Пітирима, коли р. 1657 висвятив в єпископа Полоцького ігумена Каліста, тобто висвятив в область, приналежну до того ж патріярха царгородського. Правда, що і Нікон і Пітирим зневажали канони на підставі царських указів, але про це замовчувалось.

Гірше для Москви було те, що у відповідь на просьби митрополита Балабана і Юрія Хмельницького, поклав клятву на єпископа Мефодія Филімоновича патріярх Царгородський і відпис цієї анафemi митрополит Діонисій переслав до Києва з вибудибним ігуменом Климентієм Старушичем. В Києві і взагалі посеред українського духовенства, що поставлене було під „блюстительство” єп. Мефодія, анафemi і патріярха Нікона і тим більше патріярха Царгородського викликали велике вражіння, але про це скажемо нижче. Москва ж вважала тепер за необхідне **перепросити** навіть патріярха Царгородського, але звернення в цій справі до патріярха остільки характеристичне для церковної політики московського уряду, що вважаємо доцільним подати його докладніше.

Царська грамота до патріярха Царгородського була вислана 1 січня 1663 р. В ній в справі висвячення єп. Мефодія писалось,

що висвята була звершена „по нашому (царя) хотінню” і за благословенням всього освяченого собору. „Думаємо, — писав цар патріярху, — що ви немало нарікаєте на нас за це. Але, преблагенніший, так ми вчинили зовсім не через неповагу до вашого святительства, чи з насильства, або для порушення св. правил, що забороняють єпископам висвячувати кого-будь не в своїй області: нехай не буде так. Суццю правду кажемо, що ради важливої й невідкладної причини спонукали ми рукоположити цього єпископа, не встигши звернутися до вашого преблагенства за благословенням. Ви чули й раніше, що піддані наші козаки, яких звуть черкасами, а які проживають по містах малої й білої Росії, люблять догоджати і легко схиляються до чужоземного ярма; нині ж особливо пізнали ми їхню прихильність до сусідніх з ними папистів. Бо ж пастви твоєї митрополит, київський і галицький і всеї малої і білої Росії, Діонисій Балабан, який відкинувся від нас і зрадив нам та пішов до нашого ворога, польського короля, з наказу останнього приходив до козаків і переконав багатьох з них бути під його рукою і з'єднатися з папистами. І тому, що вони були вже готові відпасти, то ми, настрашені, аби не загинули вони душами своїми, болісно заопікувались спасінням їх і, уgliedівши цього мужа Мефодія, тамошнього ж уроженця, що може настановити їх на істину, наказали рукоположити його, щоб не заплутались ті в сітях диявольських і були б живі... Ми розсудили меншим пожертвувати для більшого, бо краще порушити правило, яке забороняє єпископу рукополагати в чужій області, але спасти многі душі в тій області, ніж, тримаючись правила, допустити, щоб ті душі загинули. Якщо б ми не поспішили, а послали наперед запитати вас про це, то дуже легко вони могли б відпасти. Зрештою предоставляємо вашому благоразумію розсудити, чи правильно ми зробили, і якщо ні, то просимо нас простити і в розумі настановити” (Митр. Макарій. *Op. cit.* Т. XII, стор. 572-574. Підкресл. скрізь наші).

Ця грамота уявляє з себе яскравий приклад того, як політиканство в загарбницьких цілях прикривається високими релігійними ідеями, не зостановлюючись при цьому перед всякими наклепами й неправдою. Бо ж і українське козацтво, про боротьбу якого з папистами і унією в Царгороді знали напевно не менше, ніж в Москві, тут оклеветано; і митрополит Діонисій Балабан не мав жодних закидів навіть в схильності до унії; і єпископ Мефодій займався більше політикою на користь Москви і не був жодним місіонером для спасіння душ православних від латинства чи унії, а тим більше на Лівобережжі, де така місія була тоді й непотрібна. Врешті в царській грамоті замовчано зовсім те, що й без Мефодія були в українців єпископи православні для спасіння душ, коли б навіть відпав митрополит Діонисій, і один з цих єпископів був перед Мефодієм місцеблюстителем престолоа, — Лазар Баранович, місіонер напевно далеко сильніший за єп. Мефодія. Треба тут відмітити також те, що цією грамотою до патріярха Царгородського в оправдання рукоположення єп. Мефодія Москва би-

ла сама себе, признаючи, що Київська митрополія це паства Царгородського патріярха, перед яким треба оправдатися за втручання в цю його митрополію, а значить не мали сили й Переяславські статті 1659 р. про церковне приєднання Києва до Москви.

Яка ж була реакція на поставлення Москвою єп. Мефодія і яке відношення до нього самого українського духовенства і козацької старшини? — Єпископ Лазар Баранович писав 2 серпня 1661 р. цареві з Чернігова, що здав (як блюститель) єп. Мефодію все в цілості, прийнявши його як „брата і сослужителя”, посадив на престіл... Було це писано широко, чи не широко, але одночасно Баранович просив у царя немало милостей для своєї „зруйнованої Чернігівської єпархії”, і цар всі просьби його уважив. Напочатку і духовенство зустріло нового місцеблюстителя більш-менш прихильно, „сподіваючись від нього, що він ласковий отець буде”, особливо ж по його стороні були представники білого духовенства, з-посеред яких він, привізши з собою з Москви „великі гроші і соболіну казну”, вербував собі помішників і співробітників в політичній праці. Цій праці він відразу більше й віддавав, мало перебуваючи в Києві, а більше будучи в роз'їздах, з огляду на політичну боротьбу того часу між самими українськими групами. Не ставши понад цими групами, єп. Мефодій, якого козацька старшина зустріла було теж на перших порах прихильно, не здобув морального авторитету посеред неї, так що, напр., в листі від старшини до царя 6 травня 1662 р. Мефодій іронічно називається „вашого царського величества єпископ” (Ейнгофн. Ов. cit.. стор. 180).

Спочатку єп. Мефодій був з Сомком, наказним гетьманом, якого він приводив до присяги; через де-який час опинився вже в Ніжині з другим претендентом на булаву — полковником Золотаренком, а Сомко в червні 1662 р. скаржився до Москви, що Мефодій не сидить в Києві, так що паства залишається без пастиря; що Мефодій учинив смуту, військо його не любить, а тому треба дати іншого на місцеблюстителя, — архимандрита Гізеля, або Лазаря Барановича, чи кого вибере київське духовенство. Факт, що єп. Мефодій розійшовся з гетьманом, підтримки якого не має, клятви, наложені в справі поставлення Мефодія і патр. Ніконом і потім патріярхом Царгородським, викликали повне розчарування в особі московського ставленика посеред вищого українського духовенства, так що київські ігумени відмовились підлягати Мефодію, заборонили поминати його в монастирських церквах за богослуженнями і розпорядились поминати, замість нього, Лазаря Барановича, не насмілившись однак виступити проти Москви поминанням митрополита Діонісія Балабана, як канонічно належало.

Мефодій все доносив в Москву на „зрадника” митр. Діонісія, київських ігуменів, Сомка, який хоче „зрадити царя”, а його, Мефодія, погубити, чому Мефодій і не їде до Києва (перебував тоді в Гадячі, накладаючи вже з Брюховецьким), та просив царя домагатися в Царгороді зняття клятви з нього, Мефодія. Між

тим 10 травня 1663 р. упокоївся митрополит Балабан. В червні 1663 р. мала бути Рада для обрання гетьмана. Момент був підходящий для того, щоб підняти питання про унормування й церковного управління в митрополії. Київські настоятелі монастирів, на чолі з печерським архимандритом Інокентієм Гізелем, звертаються від імени київського духовенства до єпископа Лазаря Барановича з проською погодитися бути блюстителем осиротілої Київської катедрі, як **послідує на те воля царська**, бо вони зовсім не бажають мати блюстителем Мефодія Филімоновича; од-ночасно просять Барановича прибути на Раду в Ніжині для виборів гетьмана, де буде питання й про „церковні вольності”. До наказного гетьмана Сомка ті ж представники київського духовенства звертаються з посланням до нього й старшини, в якому просять бути опікунами, за старим звичаєм війська Запорізького, матері — Православної Церкви, що так потрібно особливо тепер, коли упокоївся митрополит Діонисій. Далі пишуть, що до виборів наступника митр. Діонисія потрібний блюститель митрополії, але таким не може бути Мефодій, бо на ньому тяжить прокляття двох патріархів, сів на єпископство він без всякої елекції, а „вибрав” собі єпископію у царя, не маючи жодних церковних заслуг; сіє ворожнечу між козацькою старшиною; без заслуг же випросив собі блюстительство супроти канонів і явився не блюстителем, як очікували, а губителем. „Змилюйтесь, — писали, — над нами і зверніться до царя, щоб дав нам за блюстителя його милість, о. єпископа Чернігівського, якого Мефодій змістив з катедрі”. . . (Митр. Макарій. Т. XII, стор. 576).

Документ цей має для нас історичне значення, як показник настроїв київського духовенства до московського ставленика і до самої Москви, але не мав він безпосередніх наслідків, бо „Чорна рада”, яка відбулась під Ніжином в червні 1663 р., питанням блюстительства митрополії зовсім не займалась, сам Лазар Баранович, відмовившись від блюстительства, на неї не приїхав, а Рада кінчилась вибором на гетьмана демагога Івана Брюховецького, при підтримці того ж спритного єп. Мефодія; Сомко ж, на котрого так покладались київські ігумени, і Золотаренко разом з ним, були чернью засуджені і страчені як „зрадники”, „вороги народу”.

Київське духовенство опинилось перед фактом згоди й дружби нового гетьмана Брюховецького й місцеблюстителя єп. Мефодія, який ручав перед московським урядом за вірність Москві Брюховецького, людини „доброї, побожної, покірної, царю правдивого слуги і доброхота” (Акти Ю. и З. Рос. Т. V, ч. 78. Стор. 184). Між тим і патріарх царгородський, який чотири місяці не відповідав на грамоту царя, про яку була мова вище, після другої просьби царя за Мефодія, зняв з нього наложене прокляття, не з тої, треба думати, причини, що переконався в тім, ніби справа поставлення Мефодія була переведена „ради ікономії спасіння душ”, коли „допускається з необхідности й переступство закону”. В таких обставинах і київське духовенство змушене було визнати знову за блюстителя єп. Мефодія, але на Правобережній Україні, де

гетьманом, після зречення Юрія Хмельницького, правобічні козаки обрали прихильника Польщі Павла Тетерю, відбувся в Корсуні елекційний собор для виборів на осиротілу Київську катедрну митрополита (Див. розд. XII, 1). В наслідок цих виборів на Київській митрополичій катедрі стало два митрополити — Йосиф Тукальський і Антоній Винницький (обидва стверджені привілеями короля Яна Казимира), а третій — блюститель тої ж катедри, ніби вдовиці, московською владою призначений Мефодій Филімонович. Отже утворилось положення, яке свідчило дійсно про глибоку Руїну і в церковному українському житті. Митр. Йосиф Тукальський, з причини інтриг і доносів гетьмана Тетері, був поляками ув'язнений в Марієнбурзі (1664-66 рр.), але усунення на цей час головного супротивника Мефодія по управлінню митрополією й по впливах на хід церковного життя в митрополії зовсім не сприяло якому-будь поширенню впливів блюстителя Мефодія на Правобережжя. На Лівобережжі ж, хоч Мефодій почав поводити себе дуже лагідно з настоятелями монастирів, аби зміцнити своє положення і нахилити їх до Москви, почався скоро **розстрій між блюстителем і гетьманом Брюховецьким**. „Церковна й світська політика в цю добу, — пише К. Харлампович, — тісно переплелась і як вище духовенство приймало участь в ході справ політичних, так і козацька старшина, особливо ж гетьман, проводили свої погляди в ділянці церковного життя. І коли під цю пору Мефодій мав сильний вплив на загальний хід подій, то Брюховецький пробував провести свої ідеї в області церковних відносин. Ось тут-то вони й зударились” (Ор. cit., стор. 190).

Брюховецький, як тільки добився гетьманської булави, висунув, в намірі ослаблення політичних впливів духовенства, зокрема ж Мефодія, а скріплення своєї влади, „ідею” **заміщення Київської митрополичої катедри великорусом з Москви**. Коли сама Москва прямувала в цей час, і то обережно, до того, щоб митрополит, обраний в Києві, був тільки під благословенням московського патріарха, а не під благословенням, чи юрисдикцією, царгородського патріарха, то пропозиція **українського гетьмана** присилати, тобто призначати, митрополита до Києва просто з Москви до того ж митрополита великоруса, свідчила, що Брюховецький так запобігав перед Москвою, що був, як то кажуть, більшим перед нею католиком, ніж сам папа. І цю свою „ідею” в церковній політиці гетьман не один раз подав (через два місяці після його вибору), а настоював перед царем і московським урядом на її здійсненні впродовж років свого гетьманства (1663-68), аж поки не став в опозицію до Москви і скоро загинув. В цих настирливих своїх до Москви представленнях про присилку митрополита до Києва з Москви, Брюховецький все повторював головну свою мотивацію, що митрополит-москвин потрібний в Києві для того, аби „духовний чин київський до ляцьких митрополитів (Йосифа і Антонія) не шатався, і Малая Русь, почувши, що прислано на митрополію московського строїтеля, стверджувалась би і скріплялась під високою рукою великого государя”. В той же час Брю-

ховецький всіма способами старався дискредитувати в Москві єп. Мефодія, а по-части й других представників вищого духовенства, як Лазаря Барановича, Інокентія Гізеля, виставляючи їх як зрадників і недоброчотів великого государя. Про Мефодія гетьман писав, що тому в Києві „ніяк бути не можна”, щоб синів його не відпускали з Москви (два сини Мефодія з учителем Яремовичем проживали в Москві, як закладники, — Ейнгорн, стор. 124), бо старшого він вже хоче оженити з „ляцькою дівкою”, а коли блюститель в березні 1665 р. від'їхав, з представниками від київських монастирів до Москви, де в політичних цілях перебував аж до липня, то гетьман старався вплинути, аби Мефодія назавжди залишили в Москві. Без сумніву, в час свого перебування в Москві Мефодій не залишався в боргу перед гетьманом, переконуючи, що не можна Москві покладатися на Брюховецького, що духовенство вже вважає його ворогом Церкви, бо він дозволив козакам грабувати й руйнувати церковні маєтки. Отже на домагання гетьмана про присилку митрополита з Москви було постановлено відкласти рішення справи обсади київської митрополитичної катедри до часу собору в Москві, скликуваного для суду над патріархом Ніконом.

У вересні того ж 1665 р. вибрався до Москви і Брюховецький в супроводі величезного оточення в кількості 535 люда, в складі якого було і кілька духовних, на чолі з переяславським протопопом Бутовичем. Брюховецький 11 жовтня представив уряду т. зв. „московські статті”, посеред яких 4-та стаття була „О митрополії на Київ”. В ній гетьман знову бив чолом послати на Київ святителя з Москви, щоб „духовний чин, оглядаючись на митрополитів під рукою польського короля, в шатості війську не був шкідливий”. В царському указі відповідь на цю статтю була така, що великий государ почне листуватися про це з царгородським патріархом, і коли патріарх напише про це великому государю і благословення на митрополита в Київ подасть, тоді й буде про це указ великого государя (Митр. Макарій. Т. XII, стор. 587).

Коли Брюховецький вернувся з Москви, і рознеслася чутка про те, що він бив чолом в Москві про митрополита для Києва з Москви, то в Києві повстало з приводу того велике обурення. Гетьман, не бажаючи мати ворогів посеред впливового українського духовенства, утаїв свої попередні клопотання про митрополита-великоруса, а представив справу так, що він теж стоїть за вільну елекцію митрополита в Києві, однак напевно з цим не погодяться в Москві, бо ось він там був, і йому пригадали статті Богдана Хмельницького, які довелось признати, а тому тепер треба очікувати, що скаже царгородський патріарх, і який буде царський указ; при цьому ніби додав ще, що все ж таки краще, щоб на Київській катедрі був митрополит — підданий православного царя, а не підданий польського короля.

З такого пояснення гетьмана виникало таки, що Москва приступила, розпочавши зносини з Царгородом, ламати права і вольності Української Православної Церкви. 22 лютого 1666 р. єп. Ме-

фодій з київськими ігуменами явились до київського воєводи П. Шереметева просити дозволу вислати до царя делегацію в справі призначення митрополита з Москви, чим порушуються старожитні права і свободи. В розмові з воєводою, коли цей почав заперечувати і казати, що цар не відбирає в них жодних прав і вольностей, ігумени з Мефодієм говорили воєводі з „великою яростю“, що нехай государ краще накаже їх стратити, а не відбирає у них права вибору митрополита; що до митрополита з Москви вони не вийдуть, замкнуться в своїх монастирях, і нехай за шию й за ноги виволочуть їх звідтіля, тоді тільки буде московський митрополит в Києві. Посилались далі на приклад призначеного з Москви на катедру Смоленську єп. Філарета, який вже відібрав у духовенства всі права і називає духовний чин і шляхту і міщан православних чужовірцями. Такий же буде і митрополит з Москви в Києві й для всієї України; краще нам смерть прийняти, ніж бути у нас в Києві московському митрополитові, бо то приведе до розколу у вірі і бунту малому. Шереметев назвав таку мову непристойною, а Мефодію пригадав, що він сам же поставлений в Москві Пітиримом, і йому більше, ніж кому другому, можна бути під благословенням московського патріярха.

Другого дня єп. Мефодій був у воєводи Шереметева і перепрошував його за свої слова, що „замкнуться з ігуменами в монастирях“; казав він таке, мовляв, з мусу, як ставленик московського патріярха, бо ж є він через те на підозрінні у всього українського духовенства, яке думає, що гетьман учинив те все за згодою з ним, блюстителем. Інші духовні не почували себе винними й не перепрошувались перед воєводою, а стояли на тому, щоб за ними залишені були стародавні права і вольності вибирати митрополита і бути під рукою царгородського патріярха; коли ж цар писв би до Царгороду, щоб бути їм під московським патріярхом, то і в цьому випадку будуть домагатися, щоб митрополит був „київський“, ними обраний, а не московський (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 195). У всьому цьому епізоді не можна не бачити різниці поміж мотивами виступлення Мефодія, якого надаремно іноді підносять у нас за ті „терпкі слова“ воєводі до становища „патріота“, і мотивами київських настоятелів, які дійсно щиро противились планам підбити Київську митрополію під московського патріярха, тоді як Мефодія концепція Брюховецького заводи́ла, видно, в його задумах здобути Київську катедру для себе.

Шереметев дав дозвіл на виїзд делегації до Москви з „чолобитною“ царю про скликання елекційного собору для обрання митрополита в Києві, і київське духовенство вислало з такою чолобитною до Москви, 4 березня 1666 р., ігумена Кирилівського монастиря в Києві Мелетія Дзика. На Київській кафедрі в цей час було, як ми знаємо, два митрополити, але в Києві, видно, з тим не рахувались, — так роз'єднане було, в зв'язку з „Руїною“, церковне життя. Правда, митрополит Йосиф Тукальський був далі в'язнем в Марієнбурзі, митр. Антоній Винницький — в далекому

Перемишлі; правобережний гетьман Петро Дорошенко, вибраний на гетьмана після Тетері, писав королю, що хотів би прийняти Антонія на митрополита, але в разі однодушного його обрання на Київську катедру, для чого просив дозволу на елекційний собор в Білій Церкві. Одночасно гетьман Дорошенко клопотав у Варшаві й про звільнення митр. Йосифа, якого й увільнили в літі 1666 р., в наслідок чого відпала просьба гетьмана про елекцію одноступню Антонія. В Москві ж не спішили відповідати на чолобитну, привезену Кирилівським ігуменом Дзиком, бо відмовити в просьбі київського духовенства значило підтвердити чутки про заміри позбавити Українську Церкву давніх прав вільного вибору митрополита і тим підбурити проти Москви українське духовенство; задовольнити ж просьбу — означало б іти супроти власних планів підготувати і таки перевести підчинення Київської митрополії Московському патріархові. Тому відповідь на чолобитну була та, що рішить близький московський собор, з участю вселенських патріархів, чи бути виборам нового митрополита, чи залишитися ще й надалі блюстительство митрополії; додано при цьому, що на соборі буде й еп. Мефодій — блюститель митрополії з печерським архимандритом і „іншими вченими ігуменами“, а також єпископ Лазар Баранович.

На Великий Московський собор 1666-1667 р., що мав головними предметами своїх занять справи розколу в Московській Церкві і суд над патріархом Ніконом, який самовільно залишив катедру, від Української Церкви прибули по запрошенню еп. Мефодій (в серпні 1666 р.) і єпископ Лазар Баранович (в жовтні 1666 р.), останній в оточенні двох ігуменів, двох протопопів, кількох священиків і дияконів, диригента і 8 півчих, іконописця, кухмистра і 4 кухарів, багатьох слуг, всього приїхало з Чернігівським владикою 63 чоловіка. Властиво в соборних засіданнях брали участь тільки блюститель митрополії еп. Мефодій і еп. Лазар. Називають іноді, як третього учасника, видубицького ігумена Феодосія Углицького (наступник на катедрі Лазаря Барановича — св. Феодосій Чернігівський), але він тільки приїхав до Москви з Мефодієм і скоро звідтіля відбув до Новгороду, участі в соборі не брав (К Харлампович, стор. 196). Викликані були українські ієрархи на собор з тих міркувань, як видно, щоб мати в них уряду підтримку в суді над патр. Ніконом, а рівно ж їхньою участю в соборі санкціонувати в очах українського духовенства ті еventуальні рішення, які торкались би Київської митрополії; з другого боку, вже самий факт участі в Московськiм церковнiм соборi українських єпископів був свого роду посуненням вперед в справі церковного поєднання Української Церкви з Московською.

В справі засудження патріарха Нікона і Мефодій і Лазар Баранович не завели надій уряду, бо перший, пам'ятаючи, як Нікон наложив клятву на митр. Пітирима за висвяту його, Мефодія, нападав на патріарха, за виразом біографа Нікона, „як дикий звір“ (Харлампович, стор. 197), а другий не захищав Нікона, як на соборі 1660 р. захищали його українські вчені ченці, і мовчав, під-

писавши потім акт про позбавлення Нікона патріяршого сану. Обговорювати і виносити рішення по питанню дальшого канонічного положення Київської митрополії, як заповів було це зробити московський уряд в час цього Великого собору в Москві, виявилось досить тяжким, бо на соборі не було ні царгородського патріярха, ні його екзарха, як рівно ж московський уряд, можливо, й не звертався ще в цій справі до Царгороду, — у кожному разі погляду на відступлення Київської митрополії царгородського патріярха Москва не мала. Що посеред де-яких московських єпископів снувались думки про можливість переведення справи приєднання Київської митрополії до Московської патріярхії і без звернення в цій справі до кіріярха Української Церкви — патріярха Царгородського, видно з доповіді на соборі Александра, еп. Вятського. Доповідь була при суді над патріярхом Ніконом, в якій Александер оправдував митр. Пітирима за висвяту Мефодія на катедру єпископа Мстиславського, кажучи, що це справа канонічно цілком правна, бо це є початок з'єднання з церквою Московською церкви Української, яка відокремилась від Московської після призначення на Київського митрополита Григорія, ученика Ісидорова. (Хто від кого відокремився історично в той час, див. т. I цієї праці, стор. 115-119).

Близько після цього виступу еп. Александра, на який не видно, щоб zareагували українські ієрархи на соборі, учасники собору східні патріярхи, Паїсій Олександрійський і Макарій Антиохійський, розпорядились перед початком богослуження в Успенському соборі, щоб ніхто з архиєреїв, московських і українських, не мав на митрі хреста. Тут і Лазар Баранович і Мефодій заявили спротив, бо вони, ієрархи Київської митрополії, мають привілей ношення хреста на митрах від царгородського патріярха. (Митр. Макарій. Т. XII, стор. 753). Ця пригадка про кіріярха Київської митрополії вплинула тверезо й на поставлення питання про дальший канонічний стан цієї митрополії, коли її територія, хоч далеко й не вся, політично ставала з'єднаною з Московщиною. Патріярх Олександрійський Паїсій заявив по цьому питанню московському уряду, що треба писати про це, — і від себе обіцяв писати, — царгородському патріярхові з проханням; сам же він, Паїсій, в чужу єпархію вмішуватись, писати і вказувати не сміє. Так це питання на соборі й не було поставлено. До того ж, всупереч листам Брюховецького, який і телер, в час собору, писав, щоб скорше прислали з Москви митрополита на „дводушне" українське духовенство, від воеводи Шереметева було донесення, що „московському митрополитові в Києві нікотирими мірами бути не можна". І ще була одна дуже важлива причина відсунення цього митрополичого питання надаліше: 13 січня 1667 р. заключено було в Андрусові перемир'я з Польщею, згідно з яким Київ залишався за Московію тільки ще на два роки; велике обурення викликав цей договір посеред українців (див. розд. XI, 2). Коли тяжко було б управляти митрополитові-москвину в єпархіях на територіях під Польщею з Києва під владою Москви, — як

вказували на це київські ігумени, — то ще тяжче уло таке управління москвином-митрополитом при переході під владу Польщі самої митрополичої столиці. Так еп. Мефодій в кінці літа 1667 року і від'їхав з Москви по соборі в сані єпископа Мстиславського і блюстителя Київської митрополії по-старому.

З діянь собору, що торкались українського церковного життя, належить відмітити ще два факти. Московський собор утворив Білгородську єпархію на землях під московською державною владою, але заселених, чи правильніше — тепер колонізованих, українцями з Правобережжя, які утворили так зв. Слободську Україну. Ініціатива відкриття цієї єпархії належала властиво еп. Мефодію, який ще р. 1665 підняв це питання перед московським урядом, а тепер поновив свої заходи, просячи цю єпархію для себе. Номінально єпископ Мстиславський, Мефодій ніколи там і не був; тепер же, після звільнення з в'язниці, мав ту єпархію в своєму управлінні, з привілеєм на неї від короля, митр. Тукальський; отже Мефодій цим і мотивував свою просьбу дати йому катедру Білгородську, вказуючи при цьому на те, що паства її найбільше українська, і до Києва ці українці посилають своїх кандидатів на висвяту. На Московському соборі катедру Білгородську відкрили, але дістав її не Мефодій, а заїзжий з Сербії митр. Феодосій. Політичні мотиви такого чину московського уряду ясні. Уряд зовсім не мав заміру територію, яка досі управлялась московською єпархіальною владою і належала до московської патріархії, передати під впливи українського Києва, хоч ці „слободи” й заселялись в останніх роках виходцями з України. Проявилось рівно ж і недовір'я до Мефодія, щоб йому, єпископу-„малоросу”, дати в управління єпархію, хоч і під юрисдикцією московського патріярха, але заселену переважно українцями.

Другим фактом з діянь Московського собору, де було вже втручання в управління Української Православної Церкви, була постанова про піднесення Чернігівської єпископії до рангу архієпископії. В благословенній грамоті про це піднесення, даній 8 вересня 1667 р. на ім'я архієпископа Лазаря Барановича і підписаній патріярхами Олександрійським, Антиохійським і Московським, дарування Чернігівській катедрі архієпископського рангу приписується царю Алексію Михайловичу, який, — сказано там, — „люблячи красу дому Божого, помножаючи в своєму царстві різні митрополії, архієпископства і єпископства, зволів і архієпископію Чернігівську, що існує більше 600 років, утвердити й укріпити” (Архив Юго-Западной России. Ч. 1. т. V, ч. 11). Ідея очевидна була: встановити в цій акті історичний зв'язок між московським царством теперішнім і давніми князівствами „руськими”. Сам Баранович тлумачив, що надання архієпископського титула його катедрі зроблено на випадок потреби в Чернігові, як митрополичому центрі, коли б Київ перейшов до поляків. Так, чи інакше, тільки в ході подій церковного українського життя цей акт був одним з тих, якими підготовлялось підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії. І царгородський патрі-

ярх признав цей акт неправним і не хотів іменувати Лазаря Барановича архієпископом (Харлампович, стор. 201).

Мефодій Филимонович повернувся з Москви після річного перебування в ній, в зв'язку з участю в Московському соборі 1666-67 р., в кінці серпня чи на початку вересня 1667 р. Брюховецький і в цьому часі не переставав доносити в Москву на Мефодія, підриваючи довір'я до нього, що Мефодій і відчув у відношенні до нього московського уряду в ряді фактів. Як свідчив Симеон Полоцький, Мефодій сподівався для себе в цю подорож на собор титула митрополита (Харлампович, стор. 204), а йому не дано було й катедри Білгородського єпископа; крім того, при від'їзді з Москви було наказано йому примиритися з Брюховецьким. Повернувшись до Києва, як блюститель митрополії, Мефодій і тут відчув зміну настроїв, яка наступила в час його відсутності. Митрополит Йосиф Тукальський, перебуваючи після визволення з Марієнбургу в Чигирині біля гетьмана Дорошенка, нав'язав близькі стосунки з київським духовенством і почав навіть заходити до переходу свого в Київ. На пересторогу Брюховецького відносно „митрополитів ляхських” не звернули в Москві на цей раз уваги і доручили навіть печерському архимандриту Гізелю нав'язати зносини з митрополитом Тукальським (Ейнгорн. Op. cit., стор. 422-24). Мефодій не міг не відчутти хиткого свого положення не тільки як блюстителя митрополичої катедри, але й як політичного агента московської влади.

В боротьбі усякого роду влада звичайно використовує угодців типу єп. Мефодія, які в служенні владі добре пам'ятають і про власні інтереси, але воліє більше, коли представляється можливість мати діло не з наймитами, а з угодливими діячами **ідейного напрямку**, яким звичайно не треба вдавати, що мають впливи в народі, бо вони таки їх дійсно мають, безкорисно шукаючи в угоді виходу з тяжкого положення. І тоді для куплених слуг наступає момент, про який кажуть: мавр зробив своє діло, мавр може відійти. Приблизно такий момент наступив для єп. Мефодія, коли Москва, за пропозиціями своїх дипломатів — Вас. Тяпкина, а потім А. Ордин-Нащокина, рішила вступити в переговори і нав'язати стосунки з митрополитом Йосифом Тукальським і гетьманом Петром Дорошенком. В цій акції, з якою зв'язано було і утримання Києва за собою і далші надії на приєднання Західної України, велике значення мало ствердження на Київській митрополії так широко популярного й авторитетного в народі владики-митрополита Йосифа Тукальського. На тлі протиділання цим планам московського уряду посадити в Києві митрополита Тукальського, Мефодій, вже й не з наказу тільки Москви, примирився з Брюховецьким, підбурюючи його проти Москви та ширячи чутки, що Москва не тільки віддала полякам Київ, але відступить і цілу Україну та знищить козацтво.

В лютому 1668 р. Брюховецький підняв повстання проти Москви, в універсалах повідомляючи, що він змушений був „від руки й приязні московської відлучитися”, бо ж Московщина разом

з Польщею задумала „Україну, вітчизну нашу милу”, руйнувати, спустошити й на ніщо обернути, вигубивши в ній усіх великих і малих мешканців. Проте Брюховецький, що сам раніше так спричинився „московськими статтями” до обмеження прав України, не міг стати тепер вождем повстання, і навпаки, на себе ж обернув гнів козаків, якими й був забитий. Коли після цього Петро Дорошенко на деякий час став гетьманом обидвох половин України, митрополит Тукальський, отримавши грамоту на Київську митрополію (6 березня 1668 р.) від патріарха царгородського Мефодія, розпорядився, щоб по церквах не поминали царя Алексія Михайловича, а українського гетьмана Петра (Дорошенка). З єп. Мефодія, б. блюстителя митрополії, митрополит Йосиф казав зняти мантию і панагію та заточив його в уманський монастир; від ставлеників Мефодія митр. Тукальський відібрав ставлені грамоти і вимагав другого посвячення (Ейнгорн, 466). З Уманського монастиря єп. Мефодія повезли в Москву під претекстом „де-котрого церковного виправлення”; в дійсності він був обвинувачений московським урядом в зраді разом з Брюховецьким проти великого государя. В Москві Мефодія посадили в Новоспаський монастир; суд над ним патріархів (Паїсія Олександрійського і Йоасафа Московського), властей і бояр відбувся десь в кінці 1669 р. Без позбавлення сану, його присудили до постійного перебування в Новоспаському монастирі, де б. блюститель Київської митрополії і прожив 20 років в „довольстві”; помер в кінці 1689 чи на початку 1690 р. (Ейнгорн, 477-478; 552-566).

На питання про те, чи **Мефодій Филімонович був щирим москвофілом**, властиво один дослідник, В. О. Ейнгорн, який, правда, дав найбільш капітальну працю на тему зносин українського духовенства з московським урядом в другій половині XVII в., — відповідає позитивно; взагалі ж в історичній науці встановились від'ємні погляди на особу єп. Мефодія, як на людину, хоч і розумну, але в моральному відношенні — просякнуту неправдою, користолюбством, честолюбством і інтригана першої руки.

Не вважаючи на непримиримість до Москви, проявлену митрополитом Йосифом Тукальським в 1668 р., **московський уряд в р. 1669 знову був схильний до того, щоб визнати з свого боку митрополита Йосифа на Київській кафедрі**. Старався про це в Москві і київський воевода Шереметев, представляючи уряду доклади про бажання скрізь по монастирях і в народі бачити на митрополії Київській Тукальського; від імени духовенства писав про це і печерський архимандрит Інокентій Гізель, запевняючи уряд у вірності йому митр. Тукальського. Українська сильна акція проти передачі Києва полякам (в січні 1669 р. кінчалося два роки, після яких Київ по Андрусівському перемир'ї мав перейти в руки польські) рівно ж вказувала на велике значення для удержання Києва присутності на кафедрі в Києві митр. Йосифа. Інокентій Гізель писав Лазарю Барановичу, що коли б митр. Тукальський отримав від московського уряду дозвіл прибути до Києва і обняти владу, то було б це корисним не тільки з поглядів ін-

тересів Церкви, але й у відношенні політичному, для переходу під владу царську від Польщі Західної України. (К. Харлампович. Ор. cit., стор. 207). Боярин А. Л. **Ордин-Нащокин**, який від половини 1667 р. був керівником „малоросійського приказу“, а з початку 1669 р. керівником „посольського приказу“ (міністерство закорд. справ), знаменитий московський дипломат, що стояв за культурне зближення з Заходом, представив уряду в 1669 р. **три доклади по питанню приєднання Київської митрополії до Московської патріархії**, в яких переведення в життя його проєктів теж тісно пов'язано з особою митрополита Тукальського, про якого був високої думки московський дипломат, пишучи, що „всі народи руські митр. Йосифа заступником у вірі називають і рівного йому нікого не ставлять“, і що коли б його на Київській митрополії утвердити, то тим закріпилась би за царем і польська сторона України. Думки, висловлені в докладах, є свого роду „ідеологією“ в оправдання необхідності підпорядкування Київської митрополії Москві, як представлялась ця справа представникам московської політичної думки напрямку Ордин-Нащокина. Цю необхідність Ордин-Нащокин на тім основував, що Царгородський патріарх, який сам знаходиться під владою турецького султана, не в стані оборонити й захистити православних Українсько-Білоруської Церкви від наступу і переслідування єзуїтів. Тому треба добитися від Царгородського патріарха зречення його влади, яка фактично давно вже й не проявляється, над Київською Церквою. Про це мало б просити в Царгороді посольство від самого українського духовенства, послідувати рівно ж мала така заява до патріарха від православних послів, які зберуться на польському елекційному сеймі, і підтримає цю просьбу патріарх Олександрійський Паїсій, що перебуває в Москві. Захист же православія від наступу єзуїтів належить доручити московському царству, царю і патріархові Далі слідують вже аргументи з теорії „Москви — Третього Риму“, що від Царгорода, в силу історичних обставин, перейшла опіка до Московського царства над всім православ'ям, отже теперішній момент є найдогідніший для приєднання Української Церкви до Московської. Ці турботи про опіку над православ'ям і захист його кінчаються дуже знаменним признанням в третім докладі, що — в кожному разі **в справі політичного об'єднання треба виходити з церковного єднання**. Теза — глибоко слухана для тодішніх часів історичного життя, якою підкреслено велике значення Церкви й релігії в національно-державному житті тих віків, і яка пояснює, чому після акту Переяславського 1654 року не могла залишатися Українська Церква незалежною від Московської.

Коли вияснилось, що митр. Тукальський і сам Інокентій Гізель, при політичних його симпатіях до Москви, держаться думки не залишати юрисдикції Царгородського патріарха, то віднадав і проєкт Ордин-Нащокина, як перевести приєднання Київської митрополії до Москви. Р. 1673 знов був московський уряд почав переговори з Дорошенком і митр. Тукальським (після невдачі їх

з турецьким союзом), але р. 1674 переговори урвались, — митрополит знов висловився проти Москви; плани церковного поєднання, сполучені з його особою, припинено. Митрополит Йосиф слабував вже, а р. 1675 упокоївся. Ще значно раніше, а саме листом від 30 червня 1670 р., архієпископ Лазар Баранович просив царя дати йому, а не митрополиту Тукальському, управління Церквою на Лівобережній Україні, бо ж Тукальський знаходиться по тім боці Дніпра. При цьому Лазар Баранович вирішення цього питання ставив у площині тільки царської волі, бо ж „Малоросія це — вотчина царя”. І цар задовольнив просьбу Барановича; йому доручено було блюстителство митрополії в Лівобережній Україні та в тій частині Правобережної, яка з Києвом належала до Москви.

Після смерти митрополита Йосифа Тукальського охоту зайняти Київську митрополичу катедру за згодою Москви виявили митрополит Антоній Винницький і Львівський єпископ Шумлянський, який з 1673 р. мав від польського короля титул „адміністратора Київської митрополії”, а під час недуги митр. Тукальського встиг побувати в Чигирині і здобути симпатію собі у гетьмана Дорошенка. **Відповідь на старання здобути з поміччю Москви Київську катедру і Винницькому і Шумлянському була така.** Алексій Михайлович московському резиденту в Польщі Вас. Тяпкину написав (14 грудня 1675 р.): „Якщо до тебе й надалі Шумлянський і Винницький, або хто другий з духовного чину, стануть надокучати, бажаючи Київської митрополії, ти би казав їм словесно, що та Київська митрополія з давніх літ і нині, за Божою опікою, знаходиться в збереженні, — Бог охороняє її невидимою Своєю покровою, і її і всіх православних, як Істинний Пастир; і государ на поміч Божу в управлінні тої митрополії надіється, а вони би, Йосиф і Антоній, заперестали з своєю думкою про ту Київську митрополію і надалі б про ту митрополію не згадували” (К. Харлампович, стор. 213). — Так архієпископ Баранович і залишився блюстителем Київської митрополії аж до 1685 року.

4. Наближення розв'язки питання про дальше церковно-адміністративне положення Київської митрополії. Гетьман Іван Самойлович і московський патріарх Іоаким Савелов — головні виконавці акту 1685-86 р.

„Коли Божою волею був я примушений взяти цей печальний уряд (гетьманства) і держав його близько десяти років, то не в чому іншому був мій замір, а тільки в тому, щоб помножити вольності Запорізького війська та заховати безпеку і цілість отчизни, щоб процвітанням благочестивих церков народ християнства українського міг утішитися. Тому не тільки з християнами, але й з бусурменськими народами я завсігди намагався поводитися прихильно та згідно, щоб Україну бачити в бажаному мирі”. Так писав гетьман Петро Дорошенко вже в кінці свого гетьманування. Після Богдана Хмельницького гетьманство Петра До-

рошенка, найбільшим дорадником якого був Київський митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський, було в XVII в. вершом державницьких змагань, вершом боротьби за політичну й церковну незалежність українського народу. Помер митрополит Тукальський, за рік (1676) здав свої гетьманські клейноди Самсйловичу і гетьман Петро Дорошенко. „Впала, — як писав історик Руїни Самійло Величко, — гарна тогобічна козацька Україна, як той давній Вавилон, місто велике, через тодішню незгоду козаки всі пропали, самі себе звоювали”...

Не стало після смерті митрополита Йосифа Тукальського й церковних достойників його міри, що на своєму становищі, будучи ієрархом твердих переконань, широї вдачі і чесного поступовання, мав повагу і пошану не тільки від своїх, але, як ми бачили, і від чужих. Запобігання перед Московією митр. Антонія Винницького (через московського резидента у Варшаві В. Тяпкина), єп. Львівського Йосифа Шумлянського (через боярина А. С. Матвієва), архієп. Чернігівського Лазаря Барановича, що випросив собі місцєблюститєльство митрополії у царя, а також ряд фактів, зв'язаних з діяльністю єп. Мефодія і співробітників його із білого духовенства, свідчили про ослаблення опозиції посеред духовенства у відношенні до московського патріарха. Старанний дослідник зносин українського духовенства з Московією робить такий висновок з своїх дослідів, що обіймають час до 70-их років XVII віку: «Таким чином ступнево, силою обставин, предстваники українського духовенства змушені були до такого зближення з вищою великоросійською ієрархією, яке рано чи пізно повинно було й привести до того, щоб українське духовенство „приймало благословення” від московського патріарха» (Ейнгорн, стор. 672-73). Для нас не підлягає сумніву, що такими обставинами були політичні обставини життя українського народу, коли з страшним знищенням Правобережжя українська людність масово тікала на Лівобічну Україну, яка від 1654 р. була вже досить опанована московською владою, так що в 70—80-их рр. провідні козацькі верстви т. зв. Гетьманщини, як почали потім називати Лівобережжя, не бачили іншого виходу для організації спокійного життя, як визнати зверхність московської влади, з zachovannям, оскільки можливо, прав автономного управління в Україні. В такий політичний ситуації назрівало й вирішення питання про дальший церковно-канонічний „status” Київської митрополії, чи Українсько-Білоруської (національно) Православної Церкви.

Оскільки після таких фактів, як висвята в єпископи для Київської митрополії о. Филимоновича з призначенням його блюстителем митрополії, надання архієпископства Лазарю Барановичу (цього титулу не признав за ним митр. Тукальський), посунулось далі втручання московської влади у внутрішнє управління Української Церкви, свідчить такий факт, як відміна з Москви розпорядження Лазаря Барановича, єпархіяльного Чернігівського архиєрея і блюстителя митрополії, про перенесення з Ніжина до Ічні протопопа Семена Адамовича, колись правої руки єп. Мефодія

(Ейнгорн, 641). Дуже вимовним є і таке порівняння: після смерті митрополита Сильвестра в р. 1657 відбулись вибори і поставлення на катедру митрополита Діонісія Балабана без всяких зносин і навіть без повідомлення московського уряду (див. розд. XII, 1), що робилось, на зарядження гетьманської влади, соборно; тепер, через 18 літ, коли помер в р. 1675 митрополит Тукальський, гетьманська влада не підіймає питання про обрання митрополита, залишаючись при місцєблюстителі, архієп. Барановичові, призначенім на блюстителя Москвою ще р. 1670. Київське духовенство, — не знаємо, чи з участю кого з мирян, — обирає на митрополичу катедру печерського архимандрита Інокентія Гізеля і звертається до царгородського патріярха Парфенія з проханням про висвяту Гізеля за зносинами з Москвою; патріярх Парфеній відповідає грамотою, в якій висловлює свою згоду на те, щоб архимандр. Гізеля висвячено було в Москві. Але київське духовенство не взяло на себе ризико (пояснення Ейнгорна) представити таку грамоту енергійному і владному московському патріярху Йоакиму, і таким чином скінчилась нічим справа обрання духовенством Гізеля в митрополити (К. Харлампович, 213). До цього треба додати, що царгородська патріярхія, на бажання, очевидно, султанської влади, призначила в р. 1681 в частину України, передану туркам поляками, митрополита Кам'янецького і Подільського Панкратія, надавши йому при цьому титула „екзарха всієї Малої Росії” (Ibid, стор. 215), що в Києві могло викликати тільки велике згірчення.

Так трудно не констатувати, що в Україні, з бігом часу, в силу історичних обставин, не наростала, а ослаблялась опозиція в питанню підчинення Української Церкви московському патріярхові, а найбільшу може роль в справі прискіпшення в розв'язанні цього питання відіграла сама українська гетьманська влада. Коли в історичній науці одною з причин стримання у вирішенні справи приєднання Київської митрополії до Московської патріярхії на 30 літ вважалась нерішучість московського уряду, як вагався він немало й перед 1654 роком, чи вступати зза України у війну з Польщею, — то, опріч вказаного ослаблення опозиції Києва, мало значення для переведення акту приєднання у 80-их роках і те, що на московській катедрі був рішучий, сильної волі і владний патріярх Йоаким Савелов. Гетьман Іван Самойлович і патріярх Йоаким стали головними виконавцями підготовленої ходом історії справи підпорядкування Української Церкви під владу Московської.

Патріярх Йоаким Савелов походив з ростовських служилих людей. В 1654 р. з московським військом, в якому він служив, Савелов опинився в Києві; в р. 1655 він, з обставин родинного життя, прийняв чернечий постриг в Київському Межигорському монастирі. Про те, що Савелов вчився в Києво-Могилянській колегії, немає даних. Р. 1657 його послано було з монастиря в Москву за милостинею, але затримавшись там і довідавшись, що ігумен і братія за це гніваються на нього, він звернувся до царя з прось-

бою відослати милостиню в Київ, а йому вказати монастир в Московщині. Патріарх Нікон послав Савелова до Іверського монастиря, звідкіля й почав він, подобавшись царю Алексію Михайловичу, підійматися по ієрархічних степенях, так що через 17 років, саме в р. 1674, став вже московським патріархом. Перебування в Києві і в Межигорському монастирі дало йому можливість знайомства з українським церковним життям. Мав він зносини з межигорськими ченцями аж до смерти, щедро жертвуючи на потреби монастиря, а по духовній залишив межигорцям велику на ті часи суму в три тисячі рублів.

Іван Самойлович був обраний старшиною на гетьмана Лівобережжя в 1672 р., двома роками раніше за патріарха Йоакима на патріаршій кафедрі, яку він займав до смерти в 1690 р. Самойлович був гетьманом до 1687 р. (потім заслано його до Сибіру). Отже часи гетьманства Самойловича і патріаршества Йоакима майже совпадають. Гетьман Самойлович був з роду попович, вчився в Києво-Могилянській Академії, до якої заховував тепле почуття. Без сумніву, він був вірним сином Православної Церкви, але, коли відомий російський історик Д. Іловайський („Іловайщина”) „любов'ю до православ'я” пояснював клопотання Самойловича про підпорядкування в церковному відношенні Києва Москві, то історики С. Терновський і К. Харлампович, відмічаючи владолюбство і користолюбство гетьмана, думають, що „тут більше, ніж в любові до православ'я, було джерело турбот про церковну реформу” (К. Харлампович, 216). Проявляючи угодовство до Москви, Самойлович в переведенні церковної реформи дбав про пониження політичної ролі українського духовенства, в якому бачив конкурента для своїх впливів в Москві; узалежнення духовенства від Московської патріархії ослабляло політичне його значення в Україні.

Патріарх Йоаким, скоро після вступлення на кафедру, почав докладувати царю про необхідність заміщення Київської катедри, а Самойловичу він писав, що хоч Київська митрополія і не підлегла Московському патріархові, але ж ми, як члени єдиного тіла, повинні, по заповіді апостола, праведно і законно спомагати страждучому членові; цим викликаються турботи про духовні потреби України, начальна катедра якої Київська давно вдовствує, а єдиний Чернігівський пастир — слабкий і не може канонічно обслуговувати потреб всього краю, чому й висвячує по 10-15 ставлеників з однією літургією (Архив Ю.-З. Рос. Ч. 1. Т. V, ч. IV).

Патріарх Йоаким і гетьман Самойлович цілком зійшлися в такому розумінні потреб Української Церкви, але ж здійснення плану для їх задоволення ще затягнулося, можливо й з браку відповідного на Київську катедру під Москвою кандидата. В літі 1683 року гетьманом присланий був до Москви посол Вас. Кочубей для переговорів з патріархом в справі заміщення Київської катедри за допомогою патріарха. В жовтні того ж 1683 р. патр. Йоаким повідомив Самойловича, що до Царгороду послано дяка Никит:

Олексієва з листом до патріярха, аби патріярх відпустив Київську митрополію під юрисдикцію московського патріярха. Невідомо, чим кінчилось це перше посольство дяка Олексієва до Царгороду, але ще перед тим, як він міг повернутися, заіснував факт, що свідчив про заміри гетьмана передати керму Української Церкви в руки московського патріярха, не очікуючи згоди на те патріярха царгородського.

18 листопада 1683 р. упокоївся печерський архимандрит Інокентій Гізель. Помимо того, що Київ-Печерська Лавра належала до Київської митрополії, непідлеглої Московській патріярхії, вона була здавна ставропігією Царгородського патріярха, тобто безпосередньо залежала від нього. Гетьман же Самойлович, ігноруючи цілком Царгород, звертається 28 листопада 1683 р. до московських царів (після смерти царя Федора Алексієвича 27. IV 1682 р. й після стрілецького бунту в травні 1682 р. царями на Москві були проголошені неповнолітні сини Алексія Михайловича — Іван і Петро, а правителькою стала сестра їх царевна Софія Олексівна), а також до патріярха Йоакима, і повідомляє, що, за згодою з духовною владою (очевидно, з блюстителем Барановичем), мають бути після Різдвяних свят 1683 р. вибори печерського архимандрита, на переведення яких просить благословення у патріярха Йоакима. Від імені царів була відповідь з виразами жалю, що помер архимандрит Інокентій, муж знатний і учительний, заслужений в своїх порадах московським царям; на вибори дана була згода; патріярх прислав своє благословення на переведення виборів і висловив бажання особисто удостоїти поставлення вибраного на печерського архимандрита. Вибраний був на архимандрію печерську ігумен Київ-пустинського монастиря Варлаам Ясінський. До Москви він не поїхав, а прийняв архимандричий сан від блюстителя-архиепископа Чернігівського, написавши патріярху Йоакиму, що від дуже бажав „лицем до лица побити чолом святині патріярха і найвищого архиерейського благословення сподобитися"... , але не зміг через невігоди далекої дороги й трудні службові обов'язки. Замість особистої явки, архимандритом Ясінським послана була за благословенною грамотою на архимандрію печерську від московського патріярха окрема делегація з ченців і мирських людей, з новопечерським намісником ієромонахом Іваном Максимовичем. Делегації було вручено для архимандрита патріяршого листа з благословенням, а стверджуюча на архимандрії формальна грамота з великою патріяршою печаткою була вислана пізніше з датою 28 лютого 1685 р., з огляду на зазіхання на Київ-Печерську архимандрію, властиво на її маєтки в межах Польщі, Львівського еп. Йосифа Шумлянського, який, після смерті в р. 1679 митр. Антонія Винницького, фактично став адмініструвати у всій правобережній і західній частині Київської митрополії, що була під Польщею.

Так в р. 1684 Київ-Печерська Лавра була фактично взята з-під влади Царгородського патріярха, коли архимандрити її стали затверджуватися Московським патріярхом. Не знаємо, як ре-

агував на це Царгородський патріарх, але в наступному році 1685 була фактично взята з-під його канонічної влади і вся Київська митрополія.

5. Заходи й зарядження московського уряду про заміщення Київської митрополичої катедри. Соборна елекція на митрополита єпископа Луцького Гедеона Святополк-Четвертинського. Протести духовенства проти передачі Київської митрополії в юрисдикцію Московської патріархії.

Дня 31 жовтня 1684 р. гетьманові Самойловичу патріарх Йоаким писав про необхідність подбати про скорше заміщення давно вдової Київської катедри, спонуканий до того відомостями, що адміністратор митрополії, з доручення польської влади, єп. Йосиф Шумлянський веде через ченців агітацію посеред українського духовенства й на Лівобережжі, що краще жити в польському королівстві, мати голову Церкви в Києві, а не в Москві і т. п. Гетьман в січні 1685 р. відповідав патріарху, що листується в справі заміщення митрополичої катедри з духовними чинами, і що вони, блюститель, печерський архимандрит і ігумени, вже погоджуються і благословляють думку царську дати пастиря найдавнішій катедрі Київській. Але ще до повідомлення гетьманського, в грудні 1684 р., з Москви вислано було грамоту до царгородського патріарха Якова. Грамота була від імени царів, „в государській державі яких ще за часів батька їх учинилася Київська митрополія“, на яку, залишену без пастиря, посягає тепер зрадник — уніят єп. Шумлянський, що непристойно зве себе блюстителем тої митрополії. Мотивуючи так крайню потребу дати пастиря митрополії, царі в грамоті висловлюють бажання, щоб нововибраний митрополит і його наступники поставлялись в Москві, бо ж українському народу тяжко приймати постановлення й благословення для свого пастиря від вашого архиєпископства з причини дальности дороги, великого бусурманського гоніння й насильства та у випадках війни з турками. Грамота додає, що про це саме били чолом у царів гетьман Самойлович, запорізька військова старшина і весь український народ, як духовні, так і мирські люди. (Архив Ю. Зап. Рос. Ч. I. Т. V, ч. VIII). Хоч царська грамота була підкріплена даром любови від царів соболями на 200 руб. і обіцянкою дальших милостей, проте патріарх Яков не дав згоди на письмі про відступлення митрополії, сказавши послу греку Софіру, що сам один він не може того зробити, — треба згоди великого візира і всіх східних патріархів.

Між тим, московський уряд, не маючи ще й відповіді від патріарха царгородського, в лютому 1685 р. розпорядився, аби гетьман, спільно з духовенством і козацькою старшиною, перевели вибори на митрополичу катедру „мужа в Божественнім Письмі іскусного, тихого й розумного“; що торкалось прав митрополита, взаємовідносин між ним і гетьманом та старшиною з військом, а рівнож відносини його до патріарха московського, то це мало бути предме-

том переговорів з московським патріархом, без зносин з Царгородом; наказано було також вибраного кандидата послати до Москви для поставлення (Ibidem, ч. XII).

Як видно, ще до цього розпорядження з Москви кандидат в митрополити був вже намічений. Був ним єпископ Луцький Гедеон, з князів Святополк-Четвертинських, що катедру Луцько-Острозьку заняв після єпископа Діонісія Балабана (див. розд. XII, 2). На Лівобережжі появився він в р. 1684, як біженець з Луцька, будучи не в стані вже в боротьбі за православіє зносити більше 20 років переслідування з боку польської влади і православного єпископа (тайного уніята) Йосифа Шумлянського. Його ієрархічний стаж, страждання за православіє, а зрештою й посвоячення з гетьманом Самойловичем, були підставою для певности його кандидатури в митрополити з боку українського. Своє відношення до московського уряду єп. Гедеон виявив скоро після переїзду на Лівобережжя, пославши до Москви, з листами до царів і патріярха свого намісника-ієромонаха. В листах вияснював причини своєї втечі з Польщі і висловлював бажання залишитися назавжди під державою царів. Царською грамотою від 9 грудня 1684 р. казано було прийняти єпископа Гедеона під високу государеву руку.

Елекційний собор для виборів митрополита призначено було на 8 липня 1685 р. в Києві. Діянь цього собору, чи як ми тепер кажемо — протоколів засідань його, — як і великої більшости соборів нашої Церкви, на жаль, не заховалось, і тому нема можливости з точністю встановити перебіг подій на цьому історичному в житті нашої Церкви соборі, після якого наступило підпорядкування її московському патріярху. Історики розходяться між собою навіть в питанні, чи відбувся тоді **один собор**, на якому було і обрання митрополита і подано протеста проти підпорядкування митрополії Москві, чи відбулось **два собори**, перший, на якому обрано було одноголосно на митрополита єп. Гедеона, а другий окремий, опозиційний і протестаційний — і проти виборів Гедеона і проти підпорядкування Москві. На нашу думку, не таким є важним те, чи було два окремих собора, бо все одно — до розколу в Церкві не дійшло: важне те, що не було капитуляції всього духовенства, була значна опозиція, в зв'язку з чим **поставили умови, на яких переходила Київська митрополія під Москву, і які змушений був підтримувати перед московською владою і сам гетьман Самойлович**. Про ці умови нижче, а зараз передамо хід подій і зміст протесту духовенства.

Про „немалі труднощі” в переведенні елекційного собору писав в своєму донесенні в Москву і гетьман. Сам він на собор не явився, щоб ніби виборці з духовенства почували себе вільно, але від себе, як представників гетьманської влади, послав до св. Софії на собор в Києві військового осавула Івана Мазепу, чернігівського полковника Леонтія Полуботька, київського полковника Григорія Карпова та ніжинського полковника Якова Жураківського. Про гетьманського кандидата в митрополити вони, з наказу гетьмана, не об'являли, аби не робити пресії на духовенство; не

було на соборі й єпископа Гедеона (С. Терновський — Архив Ю.-З. Рос. Ч. I, т. V, стор. 56). На собор не явився й архієпископ Лазар Баранович, який в оправдання своєї неявки послався в листі до гетьмана на недомагання, про що й царям написав гетьман, одночасно додаючи, що Баранович не послав на собор нікого з чернігівських архимандритів, ігуменів і протопопів, а це вже виглядало на бойкот собору. З огляду на неодноразові факти угодливорості перед Москвою Чернігівського владика й блюстителя і до собору 1685 р і після нього, не можна вбачати в цьому відношенні його до елекційного собору 1685 р. принципового становища й протесту проти підчинення Київської митрополії Москві; причина була, очевидно, в тім, що обійшли старця-архієпископа, не вважаючи на заслуги перед Церквою і Москвою, вшанувати саноу Київського митрополита, після довгих років блюстительства ним митрополії. Видно, що й поимов відсутності чернігівського духовенства, на соборі було мало духовенства, бо гетьман давав пояснення цього в донесенні царям: він писав, що духовенство боялось вступати в цю справу, не знаючи, як зареагує на неї царгородський патріарх, а від царів не було „наказуючої й заспокоючої грамоти” (Архив Ю.-З. Рос. Ч. I. Т. V, ч. XIV).

На соборі єпископ Гедеон обраний був присутніми в митрополити, як повідомляв Самойлович, **одноголосно**. Звідсіля можна було б думати, що опозиції на самому елекційному соборі не було. Але могло бути й так, що в свідомості необхідності для Церкви мати **врешті митрополита, а не блюстителя, всі присутні були однозгідні**, а тому й вибори перейшли згідно. Що ж торкається питання, де митрополиту отримати поставлення і від кого бути залежним, то на соборі ж подані були **заяви протесту проти підчинення митрополита і Церкви московському патріярху**. Таке припущення, як рівно ж і інше, що протестанти на цьому соборі не були, а **зібрались окремо**, де й виробили свої статті, свідчать однаково, що такого вже страху посеред духовенства, як представив те гетьман в докладі Москві, пояснюючи страхом малу кількість духовенства на елекції, не було. Одне можна сказати, що Чернігівський владика, на соборі з своїм вищим духовенством не присутній, в протесті участі не брав; по всіх даних очолював опозицію печерський архимандрит Варлаам Ясінський, який, до речі, став після смерті митрополита Гедеона його наступником на Київський катедрі. Який був **зміст протестів, видно з двох листів**, поданих гетьману „з Києво-Печерського монастиря і всіх малоросійських міст архимандритів, ігуменів і протопопів і всього священого чину, і старших з собору їх”. Самойлович в своїй грамоті царям про обрання митрополита і про бажання при цьому духовенства українського згадує про ці листи, переслані московському патріярху (8 серпня 1685 р.) білгородським митрополитом Авраамієм. Соборний протест духовенства був слідуючий:

1. Собор не може й не сміє у відсутності визначних представників духовенства, зокрема архієп. Барановича і духовних його єпархії, рішати таке важне питання, як перехід Київської митро-

полії до другого патріярха. — 2. Ми, духовні, й не зобов'язані укладати статті про зміну церковної юрисдикції, до того ж **без вибраного пастиря** (дослідники в цих словах вбачають вказівку на те, що протест укладався ще перед виборами єп. Гедеона) і без других українських владик; ні царська грамота, ні грамота московського патріярха, ні гетьманський універсал нас не змушують до того; якщо ж самі наперед, добровільно, передамося під владу Москви, то попадемо під клятву царгородського патріярха, до якого й московський святитель напише, що піддалися ми добровільно. — 3. Відмовитися від віковичного свого пастиря і батька ми не рішаємося, аж доки своїми очима не зобачимо акту уступки. Коли ж царгородський патріярх звільнить нас від підлеглості йому, ми будемо віддавати послушенство московському патріярху, за котрого й так завжди молимося в церквах. — 4. Треба взяти під увагу також положення православних, які залишаються в Польщі; коли ми зрадимо царгородського патріярха, то римляни змусять тоді й їх підпорядкуватися папі. — 5. Наша земля зберігає під московською державою немало своїх вольностей і прав; **справедливо, щоб і духовенство мало свої вольності, суди і права.** Цього ж не буде, коли по московських статтях Київський митрополит урівнюється з другими митрополитами в Московщині. І далі перераховуються де-які з цих прав і привілеїв (про права і привілеї буде нижче. Архив Ю.-З. Рос. Ч. 1. Т. V, стор. 56-59).

Продовжуючи свої аргументи, духовенство в другому листі гетьману каже, що зміна в правовому положенні митрополита потягне за собою зміни і в правовому положенні всього духовенства, а рівнож зміни в житті Церкви, зокрема в богослужбовому чині, по „обиклостям московським“. А ці „обиклості“ українське духовенство Лівобережжя мало нагоду спостерігати в сусідній Білгородській єпархії, що була під московським патріярхом і управлялась тепер архиєреєм — великорусом Авраамієм. Приклад цієї єпархії страшить духовенство, бо раніше священники й протопопи жили там „по всьому київському нашому праву і звичаю“, тепер же і правове і матеріальне їхнє положення страшенно потерпіло: збільшилися данини, розвинулось хабарництво, з духовенством поводяться по-грубіянському, духовних б'ють, підвішують; коли б священник, з причини вбогости, данини не давав, або мирські не відкупили від митрополита церкви, то священника на правезі по литках затинають палицею, аж поки не вплатить; піп або причетник яке переступство учинить, то до права не духовного, але світського належить, і вільно попа без жодної респекти цекти й обвісити, як сталося те недавно в Сумах; книги наші київські нищать, а московські насилають; церковний спів і читання наше касують, а московське заводять, до чого наші люди не скоро можуть звикнути. "От такий є зразок статей митрополії Білгородської, що належить вона до святішого патріярха московського. Все це давнім нашим духовним вольностям противне, але воно поамалу, з часом, увійде й до нашої церкви малоросійської, якщо ми-

трополит Київський так належав би до патріярха Московського, як і всі інші митрополити московські" (Ibidem, стор. 59-61).

6. Посольство в Москву з „чолобитними" від духовенства і гетьмана, відповіді на чолобитні царів і патріярха. Подоріж еп. Гедеона до Москви і поставлення його в митрополити, присяга митроп. Гедеона. Права Київської митрополії на підставі царської й патріяршої грамот.

Елекційний собор виделегував до гетьмана й єпископа Гедеона видубецького ігумена Феодосія Углицького й ігумена переяславського Єронима Дубину, які й повідомили їх про висліди виборів й про „статті, на тому елекційному зібранні споряжені" про права митрополита. В кінці міс. липня 1685 р. гетьман Самойлович цих же двох ігуменів від собору з писарем Савою Прокоповичем вирядив до Москви за підтвердженням елекції Гедеона царями і патріярхом, а також і прав митрополії при переході її під юрисдикцію московського патріярха. Про ці права представлено було послами царям і патріярхові і в грамотах від гетьмана, і в чолобитних статтях київського духовенства, які гетьман цілком підтримував, тому можемо подати їх разом, як спільні побажання і українського духовенства і гетьманської влади в Україні, в наступних пунктах. Духovenство просить, щоб —

1. Царі і патріярх **самі звернулися до царгородського патріярха в справі передачі Київської митрополії в юрисдикцію московського патріярха**; гетьман додає при цьому свою просьбу приспішити ці зносини з Царгородом, щоб патріярх не образився та щоб латино-уняти не скористали з цього моменту і не перевели розколу в Київській митрополії, а врешті щоб заспокоїти й совість новообраного митрополита, який при висвяті його в єпископа Луцького присягав не відступати від послушенства царгородському патріярхові.

2. Духovenство бажає, щоб московська влада подбала про те, щоб за Київським митрополитом і надалі залишено було титул **екзарха царгородського патріярха**, з огляду на інтереси православія в Польській державі; добавка від гетьмана була, що коли б признано було це неможливим, то бажано обговорити це питання, як забезпечити чистоту віри православної людности Польщі.

3. За Київським митрополитом треба **заховати його владу над попередніми всіма установами** — єпископіями, архимандріями, ігуменствами, монастирями, церквами і братствами.

4. Повинно за Київським митрополитом затвердити усі **маєтності на Київській стороні Дніпра**, що захоплені тепер Львівським єпископом Шумлянським.

5. Київська митрополія повинна **стояти вище всіх митрополій московського патріярхату**; заховуються попередні честь і влада Київського митрополита.

6. Відносини до патріярха Московського **встановлюються згід-**

но з Переяславськими статтями, а саме, що „митрополит приймає тільки благословення і поставлення на своє достоїнство, а в суди його митрополії патріарх не вступається, і ніхто від них не ходить до патріарха”.

7. Митрополит собором в митрополії вільно вибірається і займає катедру до смерті.

8. Митрополит має право вільного друку книг в Печерській і других друкарнях і право навчання „свободних наук” в Братському монастирі.

9. За Київським митрополитом зберігаються стародавні його привілеї — ношення хреста на митрі і хреста перед ним; митрополит звільняється від чергового річного перебування в Москві при патріархові; в титулі Київського митрополита залишається прибавка „і всея Росії” (останнє було бажанням духовенства. Архив Ю.-З. Рос. ч. 1, т. V, ч. XIII, XIV, XV).

Коли порівняти ці „статті” духовенства і гетьмана зі „статтями”, поданими в Москві 30 літ тому духовним посольством від митрополита Сильвестра, на чолі з архимандритом Інокентієм Гізелем (розд. XVII, 2), то не можна не бачити зміни за ці 30 літ в настроях духовенства (рівно ж і світської гетьманської влади) в сторону опортунізму у відношенні до Москви в розв’язанні питання про дальшу юрисдикцію Київської митрополії. В тих „статтях” 1654 р. рішучо настоюється на залишенні Української Церкви в послушстві Царгородському патріархові, бо „на цій підставі всі наші вольності побудовані”. В „статтях” же 1685 р. домінує вже просьба про свого роду заступництво московського уряду перед Царгородом, бажання, аби сам уряд полагав справу відступлення Царгородом Київської митрополії Москві. Рівно ж і в протесті, поданім гетьману, про який була мова вище, нема заяви, що духовенство хоче залишатися тільки в послушстві Царгородському патріархові; опозиція на тому тільки стоїть, що не може відмовитися від свого пастиря і батька, поки своїми очима не побачить „акту уступки”: нехай не від нас буде початок, а від нього самого. Правда, в такій заяві духовенства можна вбачати його дипломатію: розрахунок, мовляв, був на те, що царгородський патріарх не відступить митрополії, і на цьому його рішенні мало б опертись духовенство в боротьбі за збереження своєї незалежності від московського патріарха. На таке припущення можна сказати, що й царгородський патріарх в своєму рішенні потребував би опертя на соборну волю своєї київської пастви, яка йому не була висловлена; зміст же статей і протесту духовенства, різнячись від твердої постави духовного посольства 1654 р., передрішав вже перехід Київської митрополії в склад Московського патріархату. При цьому на повну увагу нашу заслуговує той історичний факт, що протесту проти підпорядкування Української Церкви Московському патріархові не було з боку світського елементу Церкви: ні від братств, ні від української православної шляхти, ні від козацької старшини; навпаки, названі вище представни-

ки її і гетьмана на елекційному соборі 1685 р. проводять лінію гетьмана Самойловича відносно переходу Української Церкви під Московського патріярха.

„Статті” від духовенства й чолобитна грамота гетьмана були читані царям і царівні з боярами 25 серпня 1685 р., після чого велено було посольству мати переговори з патріярхом Йоакимом. 8 вересня патріярх вислав новообраному митрополиту Гедеону грамоту з висловами радості з нагоди його обрання, а Самойловичу з подякою за довершення такої важливої справи, як заміщення Київської катедри, і з обіцянкою, після поставлення в Москві, з волі царської, Гедеона, видати йому на митрополію належну грамоту. Більшість „статтей”, поданих посольством, патріярх замовчав, але на сумніви членів собору, чи можна Київському митрополиту бути під „началом” московського патріярха, відповідав заспокоюючи, що аджеж увесь народ Лівобережної України знаходиться під владою московських царів; духовна ж влада царгородського патріярха, віддалена й просторами й поганством турків, дуже слабою є в Україні (Архив Ю.-З. Рос. 1 ч. т. V, ч. XIX).

Царська відповідь на „чолобитні статті” українського духовенства стверджувала „права і вольності” митрополії, про які говорилося в „статтях”, з винятком тільки поміченої вище у нас п. 2-им, в якій мова про заховання за Київським митрополитом прав екзарха Царгородського патріярха після переходу митрополії під владу патріярха Московського. „Екзархом патріярха Царгородського, — писали царі в грамоті до гетьмана, — митрополиту Київському, будучи під благословенням патріярха Московського, іменуватися не подобає, для того, що богоспасаємий град Київ і весь український народ, як духовний, так і мирський, знаходиться під нашого царського величства високодержавною рукою, і нині Київська митрополія має бути під благословенням во Святому Дусі отця нашого і богомольця, святителя Йоакима, патріярха Московського і всея Росії, а не Царгородського”. (Ibidem, ч. XXII). Замість екзаршества, придумано було просити патріярха Царгородського від імени царів, щоб патріярх до православних під Польщею звернувся з посланням, наставляючи їх, аби по стародавньому їхньому звичаю залишались вони під благословенням і рукоположенням київських митрополитів.

24 жовтня 1685 р. гетьман, для поставлення в Москві в митрополити Київські єпископа Гедеона Святополк-Четвертинського, вирядив з електом велике посольство, в складі 32 осіб духовенства і шляхти. Посеред духовенства, чорного і білого, були ігумени Києво-Кирилівського монастиря Інокентій Манастирський і Почаївського монастиря на Волині Софроній Підгаєвський, протопопи лохвицької Іван і гадяцької Андрій — протопопі; всього ж з обслугою прибуло до Москви 45 осіб, на видатки по утриманню яких було відпущено урядом 1232 рублі.

Поставлення Гедеона в митрополти відбулося в Успенському соборі в Москві 8 листопада 1685 р., при чому митрополит Ге-

деон склав присягу бути в послушенстві „отцю своему, великому господину, святійшому кир Йоакиму, патріярху Московському і всьей Росії і північних країв... і всьому преосвященному собору, — російським преосвященим митрополитам, архиепископам і єпископам, братії моїй, у всьому згідному бути і спільночинному, по божественних законах і священних правилах свв. апостолів і свв. отців”... (Ibidem, ч. XXIII).

Грамоти, які в наступному місяці грудні видано було на Київську митрополію митрополитові Гедеону царями з правительською царівною і патріярхом Йоакимом, **досить різняться між собою**. Царська грамота підтверджувала права і привілеї митрополії і митрополита, в згоді загалом з грамотою, присланою в міс. вересні гетьману. „Ми великі государі, царі і великі князі, Іван Олексієвич, Петро Олексієвич і сестра наша Софія Олексієвна, зволити увесь Київської митрополії причт і духовний чин пожалувати для утвердження тої Київської митрополії і в підтвердження попередніх прав і вольностей духовного чину цю нашу царського величества милостиву жалованну грамоту дати наказали: що й надалі судам Київської митрополії в своїй єпархії бути і відправлятися по давніх звичаях, і нікому в наш град Москву з чолобиттям на ті суди не приходити, і патріярху московському в ті суди не вступатися, і чолобитних ні від кого не приймати, а бути тій Київській митрополії в тих же порядках, в яких була вона до цього часу під благословенням вселенського Царгородського патріярха, як в митрополічій честі, так і при виконанні духовного і церковного чину, і в збереженні начала, прав і вольностей по давньому звичаю... На архиерейський престол в митрополити вибирати вільною елекцією мужа з тамошніх природних мешканців”... (Архив Ю.-З. Рос. ч. 1 т. II, стор. 98-99). Додатком, порівнюючи з грамотою у вересні, було в цій грамоті обмеження митрополита владою гетьмана в ділах військового характеру, а також в ділах духовних православного населення Польщі, в яких митрополит повинен був радитися і робити по вказівках гетьмана, очевидно з тої причини, що ці діла здебільшого пов'язані були з політичними стосунками між Польщею і Україною.

Грамота патріярха Йоакима зовсім мовчить про права і привілеї Київського митрополита. В зверненні виключено вже в ній слова титулу „і всьей Росії”, а Гедеон іменується митрополитом Київським, Галицьким і Маляя Росії; опріч того спроба чи тенденція московського патріярха до того, щоб митрополита Київського урівняти в положенні з іншими титулярними митрополитами московськими, відразу виявилась в тім, що Йоаким писав Гедеону в грамоті про ношення білого клобука, як інші митрополити, тоді як наші Київські митрополити ніколи білого клобука не носили. Гетьман Самойлович в квітні 1686 р. писав патр. Йоакиму, просячи додати в грамоті митр. Гедеону **непорушність прав і привілеїв митрополита Київського, як написано про це в грамоті царській**, але що відповів на це домагання гетьмана Йоаким і чи взагалі послідувала відповідь, ми не знаємо.

7. Зносини патріярха Йоакима і московського царського уряду з Царгородом в справі оформлення переходу Київської митрополії під владу московського патріярха. Роля патріярха Єрусалимського Досифея. Відпускні грамоти в справі Київської митрополії Царгородського патріярха Діонісія. Оцінка акту 1685-86 р. прилучення Київської митрополії до Москви з погляду канонічного в „Томосі” Царгородської патріярхії з дня 13 листопаду 1924 року.

Ще в жовтні 1685 р., тобто перед поставленням в Москві єп. Гедеона на Київську катедру, була виготовлена грамота від патр. Йоакима до патріярха царгородського Якова, в якій Йоаким не так просив Якова про передачу Москві митрополії Київської, як доводив історичні свої права на неї, бо вона, мовляв, колись відділилась від Москви (?) через властолюбство деяких людей. Але ця грамота не була вислана, а залишилась в архіві з поміткою: „Сицева грамота в Царград не послася, но іним образом” (Архив Ю.-З. Рос. Ч. 1. Т. V, ч. XXIV). „Іншого образця” грамота підписана була патріярхом через три дні після поставлення в митрополити єп. Гедеона. В ній патріярх Йоаким, повідомляючи патріярха Якова про поставлення ним Гедеона, мотивує це потребами Київської митрополії, катедра якої, мовляв, давно вдовствує, що небезпечно для неї з огляду на акцію латино-уніятів, а український народ звернувся з проською до Москви посвятити образного кандидата, щоб йому не потерпіти від злих людей в часі довгої подорожі до Царгороду. Це виклавши, Йоаким пропонує царгородському патріярхові зовсім відмовитися надалі від влади над Київською митрополією, віддаленою від Царгороду і просторами і варварами, та відступити її московському патріярху, бо ж „оная єпархія від нас близько, і в Росії, від початку прийняття православної віри, була оная всеросійського нашого престолу” (?) (Ibidem, ч. XXV). Від царів також була послана патріярхові царгородському подібного змісту грамота, тільки без цього безграмотного патріяршого історичного екскурсу про залежність Київської митрополії від Москви „ізначала пріятія православної віри”. Замість цього, в царській грамоті посилялися на недавній прецеденс, як патріярх царгородський Парфеній погоджувався на поставлення в Москві в київські митрополити архимандрита Інокентія Гізеля.

Так Царгородський патріярх, поставленням в Москві на Київську катедру єп. Гедеона без відома кіріярха і видачею далі грамот на ту катедру московським патріярхом і московськими царями, був поставлений перед довершеним фактом беззаконного втручання в його церковну область з грубим порушенням прав. 8 III Вселен. собору і прав. 2 II Вселен. Собору. Мотивація патріярха Йоакима, який найперший винний в порушенні цих канонів Вселенської Церкви, не витримує критики. Бо ж коли він патріярху Якову пояснював свої чини наглими потребами Київської митрополії мати свого пастиря „для душевного добра православних і для слави Божої”, то за 15 років від смерти Київського митрополита Йо-

сифа Тукальського можна було полагодити й канонічні формальності щодо приєднання Київської митрополії, а не тримати там 15 літ блюстителя, щоб врешті заскочити царгородського патріярха доконаними фактами.

До Царгороду оформлювати перехід Київської митрополії до московського патріярха був посланий вже бувалий там дяк Никита Олексієв, який повіз з собою вище згадані грамоти, золоті й соболі, маючи інструкцію, як добути йому в Царгороді грамоти зречення від Київської митрополії. До царського й патріяршого посланця з Москви приєднався в Україні гетьманський посланець Іван Лисиця, через якого Самойлович посилав свою грамоту до патріярха Якова з тією ж просьбою передати Українську Церкву під владу московського патріярха.

По дорозі до Царгороду, в Адріанополі, посли зустрілись з патріярхом Єрусалимським Досифеєм, який був відомий в Москві і якому Олексієв мав вручити царське жалування. **Патріярх Досифей** славився в тих часах як вчений каноніст, впливовий ієрарх в православному світі, який забирав голос в церковних справах майже кожної помісної церкви. Забрав голос патріярх Досифей і в справі приєднання Київської митрополії до Московської патріярхії. В Адріанополі він розмовився з послами Олексієвим і Лисицею, вступившись за права Царгородського патріярха і проти порушників свв. канонів. До царів і патріярха в Москву Досифей вислав в цій справі листи, в яких добре відчитав їх за порушення канонів і за заміри здобути „духовная дарования“ за гроші, що єсть „явная симонія“; сам Досифей відмовляється взяти участь в такому „беззаконні“: ми не хочемо бути причасними такому гріху й за великі гроші...

В українській церковно-історичній літературі на тему приєднання Київської митрополії до Москви це виступлення патріярха Досифея займає звичайно ледве не перше місце по „важності його значення“ (див., напр., у проф. О. Лотоцького: „Українські джерела церковного права“. Варшава. 1931, стор. 145-146). На нашу думку, ця роль патріярха Досифея зовсім не заслуговує на таку високу оцінку в захисті ніби ним інтересів Української Православної Церкви. Безумовно, що його аргументи канонічного й морального характеру проти вчинку московської церковної й державної влади цілком слушні; тільки ж засоби, якими домагалась ця влада здійснення своїх мрій після 1654 р. про підчинення й Київської Церкви Москві, остільки примітивні, що не треба великої канонічної чи богословської вчености, щоб бачити суперечність їх канонам і моралі. Заслуга патріярха Досифея була б в тій мужності й сміливості, з якими виступив цей патріярх проти влади православно-царства, яка вважалась тоді опікуном всього православ'я і з рук якої йшла шедра милостиня бідним церквам Сходу під турками, — виступив в ім'я потоптаного права і справедливости. Але ж на цій позиції шляхетній не встоявся Досифей, коли, всупереч усім своїм „єреміядам“ над бідною Українською Церквою зобідженою і над потоптанням прав її кіріярха, взяв потім від

посла царського 200 золотих, сказавши: „Я відна шов в правилах, що вільно всякому архиерею відпустити з своєї єпархії до другого архиерея” (С. Терновський. Архив Ю.-З. Рос., ч. 1 т. V, стор. 141-142).

Оскільки патріарх Досифей був видним ієрархом того часу, видно з того, що проф. Н. Каптерев написав цілу книгу „Сношення ієрусалимського патріарха Досифея с русским правительством (1669-1707 гг.)”, з якої видно, що між ревними слугами московської держави в ті часи особливо визначався якраз патріарх Досифей, який вбачав історичну місію Москви в охороні нею вселенського православ'я. Щодо українського народу, то ми наводили вже вище (розд. XIV, 9), як патр. Досифей радив московській владі не брати українців на настоятелів монастирів в Московщині; можемо ще додати, що він же радить далі в українських монастирях настоятелями ставити „москалів”; писав також, щоб при поставленні єпископів в Україні Київський митрополит зносився з Московю, щоб митрополит московському собору докладав про важні справи і сам був в ієрархічній залежності від Москви, — словом цілком підтримував стремління московського уряду. Звідсіля видно, чого варті були його палкі обурення проти неканонічного підпорядкування церковного Києва Москві. (С. Терновський. Ibidem. Проф. Терновський пояснює, що патр. Досифей змінив свої погляди і настрої в даній справі під впливом згоди задовольнити просьбу московських царів з боку великого турецького візира. Тим гірше, на наш погляд, характеризує це патр. Досифея, в юрисдикції якого, до того ж, Київська митрополія зовсім не була).

Патріарха Якова, коли прибули послы Олексієв і Лисиця, вже на катедрі не було; новий царгородський патріарх Діонисій саме приїхав до Адріанополя в справі затвердження його турецькою владою на катедрі. Для полегчення справи Олексієв сам удався до великого візира з проською від царів, щоб візир наказав царгородському патріархові відступити Київську митрополію Московському патріярху. Турецькій владі, з огляду на війну з Турцією Австрії, Польщі й Венеції, дуже залежало зберегти мирні відносини з Московщиною; тому турецька влада дала такий наказ патріярхові Діонисію. Довідавшись, що з боку великого візира нема перешкод для задоволення просьби московських царів, патріярх Діонисій дав згоду на передачу Київської митрополії в юрисдикцію московського патріярха — і в травні, червні й липні 1686 р. видав цілий ряд грамот в цій справі: дві грамоти царям, дві патріярхові Йоакиму, гетьманові Самойловичу, митрополитові Гедеону; гетьманові й українцям взагалі — **соборна грамота** (в Царгороді, прибувши з Адріанополя, патр. Діонисій оформив цю справу на соборі архиєреїв) про послушенство новому митрополитові; грамота в липні гетьманові, українському духовенству і мирським чинам. (Всі ці грамоти надруковані проф. С. Терновським в „Архиві Ю.-З. Рос., част. 1 т. V”). Відступаючи митрополію, патріярх в грамотах підкреслює, що кандидат на ми-

трополичу катедру повинен обіратися за звичаями міста того (Києва) єпископами, архимандритами, ігуменами, ієромонахами, ченцями і прочими начальними і начальниками повелінням великого гетьмана... Патріярх поставив в грамотах ще таку умову, щоб в Київській митрополії поминали за Службою Божою найперше Вселенського царгородського патріярха („ради давніх привілеїв вселенського престола“), а другим патріярха московського („ради хиротонії, яку приймає від московського“). В одному з листів, долучених до грамоти царям, патріярх посвідчив: „Приняли єсми милостиню святого вашого царствія от посланого вашого господина Никити Алексієвича три сорока соболей і двісті червоних.“

27 грудня 1686 р. гетьманові Самойловичу послана була за успішне закінчення справи підпорядкування Київської митрополії Москові царська жаловання грамота з золотим ланцюгом і двома діамантовими клейнодами. Сумну цю історію кінчають звичайно тим, що й патріярх Діонисій дістав свою заплату-кару Божу, бо ж скоро був позбавлений катедри саме за відступлення Москві Київської митрополії. То є факт, що він був позбавлений патріяршої катедри, але про те, що причиною позбавлення була справа Київської митрополії, пише в грамоті з р. 1688 сам він і то висловлюючись, що була то найбільша причина, значить — були й другі причини. Приймаючи ж під увагу, що не самовільно вислав Діонисій IV відпускні грамоти, а і з наказу великого візира, при чому ця справа була оформлена ним і на соборі архиєреїв, тобто патріяршому синоді, то можна думати, що експатріярх Діонисій IV в грамоті царям з 1688 р. мав своєю ціллю більш розжалобити їх, що він постраждав так сильно за свою службу московській державі.

Була в цій справі підпорядкування Київської митрополії Московській патріярхії зацікавлена ще одна сторона, а власне польська державна влада, бо ж під нею знаходилась тоді більша частина митрополії, — єпархії львівська, перемиська, луцька, білоруська і розкнені частини митрополичої. І ми бачили, що як в соборному протесті духовенства, скерованому до гетьмана Самойловича, так і в „статтях“ духовенства й гетьмана, привезених в Москву в літі 1685 р. посольством, відправленим гетьманом, були проявлені турботи за долю цих православних єпархій під Польщею, коли б Київській митрополит перейшов в юрисдикцію Московського патріярха. Отже Польща, яка сто років тому назад унію приспішувала, боячись, між інш., впливів на православних своїх горожан **новоутвореної тоді (1589 р.) московської патріярхії**, тепер погодилася на залежність православних єпархій в її межах від Київського митрополита по-старому, **хоч він і переходив під московського патріярха**. Ця згода наступила по ст. 9 „Вічного миру“, заключеного 21 квітня 1686 р. (Докладно про це вище, розд. XI, 3). Інша річ, як Польща виконувала цю ст. 9, про це буде мова у викладі наступн. доби історії нашої Церкви. Проф. Іларіон Чистович вважає, що ст. 9 „Вічного договору“ теж заважила на рі-

шенні патріярха Діонісія IV погодитися на перехід Київської митрополії під Москву (Ор. cit. Т. II, стор. 46).

Через 238 років після акту цієї згоди царгородського патріярха передати Київську митрополію під юрисдикцію Московського патріярха маємо оцінку його з канонічної точки погляду в акті знов таки царгородського ж патріярха, — розуміємо „Томос (закон) Вселенського Царгородського Патріярха Григорія VII з дня 13 листопада 1924 р.\", яким Царгородська патріярхія визнала Православну Церкву у відродженій, в наслідок першої світової війни, державі Польській церквою автокефальною на просьбу її ієрархії. З огляду на те, що ця Православна Церква в Польщі історично була частиною тої Київської митрополії, яка ціла відступлена була московській церковній владі р. 1686 царгородським патріярхом, то названий „Томос\" і починається нав'язанням історичного зв'язку між цим актом визнання автокефалії теперішньої Православної Церкви в Польщі і актом 1686 р. „Розглядаючи факт, — говорить в „Томосі 13. XI. 1924 р.\", — чого не заперечує історія, бо ж написано, що перше відірвання від нашого престолу Київської митрополії й православних митрополій Польщі й Литви, залежних від неї, а прилучення їх до Московської церкви відбулося не за приписами канонічних правил, а також не було дотримано всього того, що було встановлено відносно повної церковної автономії Київського митрополита, який мав титул екзарха Вселенського Престолу\"... і т. д. В цьому перекладі з грецької мови треба, очевидно, виправити „православних митрополій Польщі й Литви\" на „православних єпархій\"... , бо ж жодних митрополій, „залежних від Київської\", не було, була одна Київська митрополія (у греків митрополити являються ж єпархіяльними архиєреями). Так бачимо в наведених словах „Томосу\" авторитетне признание самою Царгородською патріярхією неканонічності поступовання при прилученні в 1685-86 р. до Московської церкви Київської митрополії. Чиє поступовання було при цьому неканонічним, „Томос\" не називає, але ми вже знаємо, що перше Москва, а потім і Царгород — допустились переступства канонів. Ствердженням же неканонічності акту 1685-86 р. Царгородська патріярхія хоче, очевидно, виправдати своє визнання автокефалії для Православної Церкви в Польщі перед Московською чи Російською патріярхією, яка знаходилась вже від листопаду 1917 р. під большевицькою владою. Ту ж ціль переслідувала далі і згадка про недотримання, — це вже тільки Москвою, — всього того, що було встановлено (царською грамотою) відносно повної церковної автономії Київської митрополії. Як була скасована Російською владою ця автономія, всупереч приреченням документальним царів, про це буде мова далі, бо це наступило в четвертій добі історії нашої Церкви, яка сполучується з загальною історією Російської Церкви.



Висновок. З підпорядкуванням р. 1686 Київської митрополії Московській патріархії, — іншими словами, — з прилученням Української Православної Церкви до Московської Православної Церкви **кінчається не тільки третя доба в історії нашої Церкви, але й доба 700-літнього історичного життя її від часів св. князя Володимира Великого під юрисдикцією Царгородського патріярха.** Кінчається та доба, яку історики часто називають автокефалією нашої Церкви **де факто**, бо ж в цьому часі вона була у внутрішньому житті фактично незалежною. Що дала Православна Церква за ці 7 віків своєму українському народові, списано по силі й можливостях в цих двох томах нашої праці. Жоден історик не може заперечити, що в комплексі всього, створеного цією Церквою в області духовної й матеріальної культури для нашого народу, вона стає перед нами — як Українська **Національна Церква.** І це добре розуміли московські політики вже того часу. Ордин-Нащокин, що хотів перетягнути на сторону Москви митроп. Тукальського, дбаючи про приєднання в церковному відношенні Києва до Москви, казав, що „необхідно це в інтересах національних: Мала Росія війнами й незгодами відпала від Великої. Єдність народів може наступити тільки через відставку від царгородського патріярха і через згоду у вірі й церковному управлінні з Москвою"... (К. Харлампович. *Op. cit.*, стор. 207). Роля православних національних церков в історичному житті Сербії, Болгарії, Румунії не тільки культурна, але й для відзискання державности, добре відома...

І тому не на порушення канонів в першу чергу треба звертати увагу, говорячи про прилучення Київської митрополії до Москви, не на канонічну **неправосильність** цього акту, це є другорядне, що в той чи інший спосіб все рівно було б обійдено, а **на істотну річ**, яка була в тому, що з підпорядкуванням Київської митрополії Москві розпочато було похід на Українську Церкву Православну, як на церкву **Національну**, з метою позбавити народ український національної церкви, так небезпечної і в політичному відношенні. Акт 1654 р., породжений у великій мірі Берестейським актом 1596 р., в свою чергу породив акт 1686 року.



Митрополит Петро Могила.



BOGDAN CHMIELNYCKI NICKY LEONIDAS
 S R M^{re} Zaporojsky - *of the Zaporozhians*
of the Zaporozhians *of the Zaporozhians*

Богдан Хмельницький.



Преподобномученик Афанасій,
ігумен Берестейський.



Преподобний Іов, ігумен
і Чудотворець Почаївський.



Чудотворна ікона Божої Матері Дубенського
монастиря, подарована кн. Василем-Константином Острозьким.



Константин Корнякт, старшина православної громади львівської, добродія братства.



Канцлер і наслідник Б. Хмельницького — гетьман
Іван Виговський.



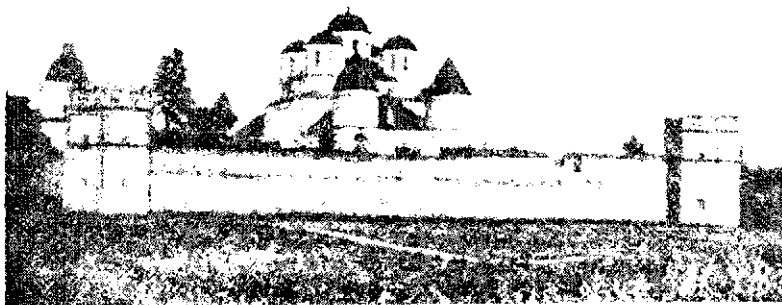
Гетьман Петро Дорошенко. Тодішня італійська гравюра.



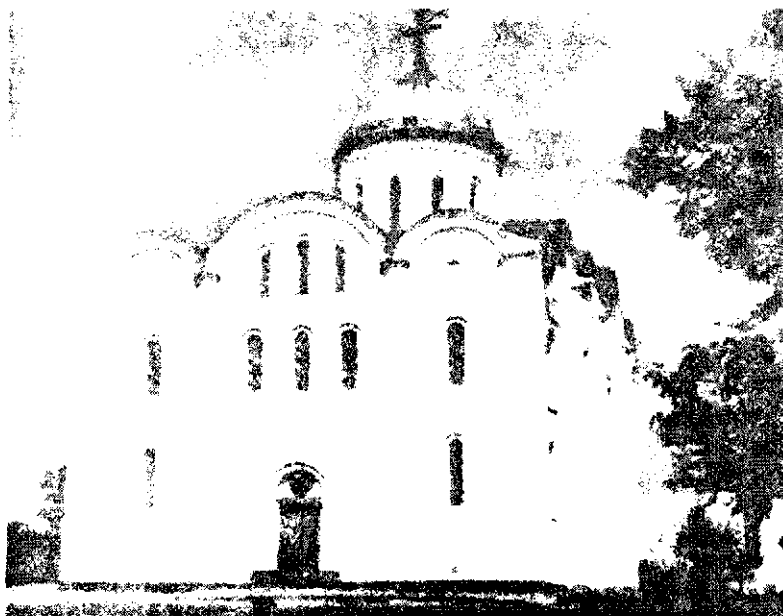
Печерська лавра: Успенський собор, ліва частина



обор у Чернігові. XI ст. Аркада в центральному нефі.



Троїцький монастир у Межирічі-Острівському на Волині. XV-XVI ст.



Успенський собор у Володимирі-Волинському. XII ст.

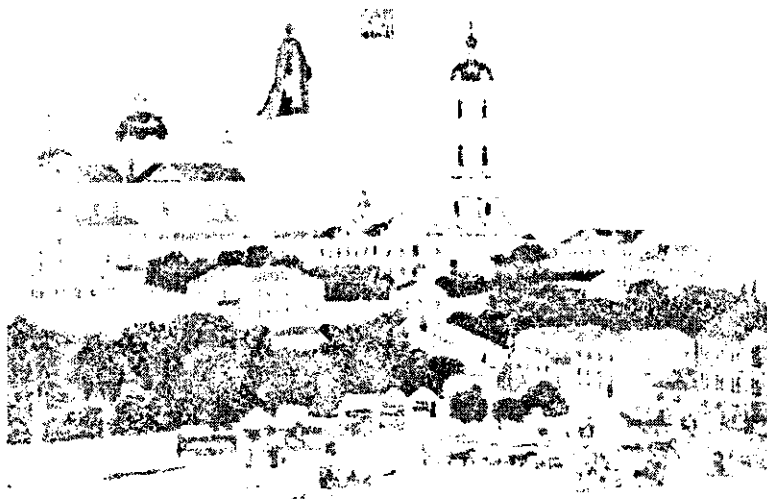
Замок Любарта в Луцьку на Волині. XIV-XV ст.



Успенська церква в с. Ніскиничях на Волині. 1653 р



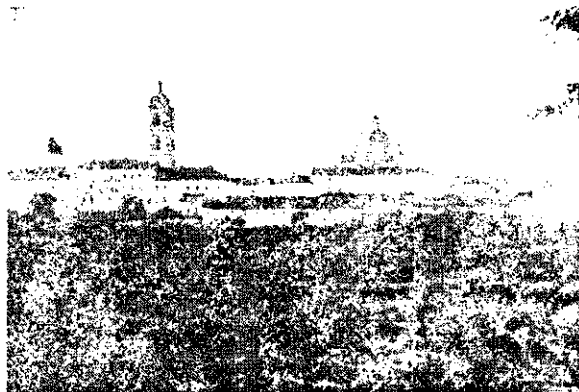
**Стародубський полковник
Михайло Міклашевський,
добродія і будівничий багатьох
церков на Україні. Портрет неві-
домого мистця XVII-XVIII ст.**



Св. Успенська Почаївська лавра. Популярне видання, яке радо купували прочани в XIX-XX ст.



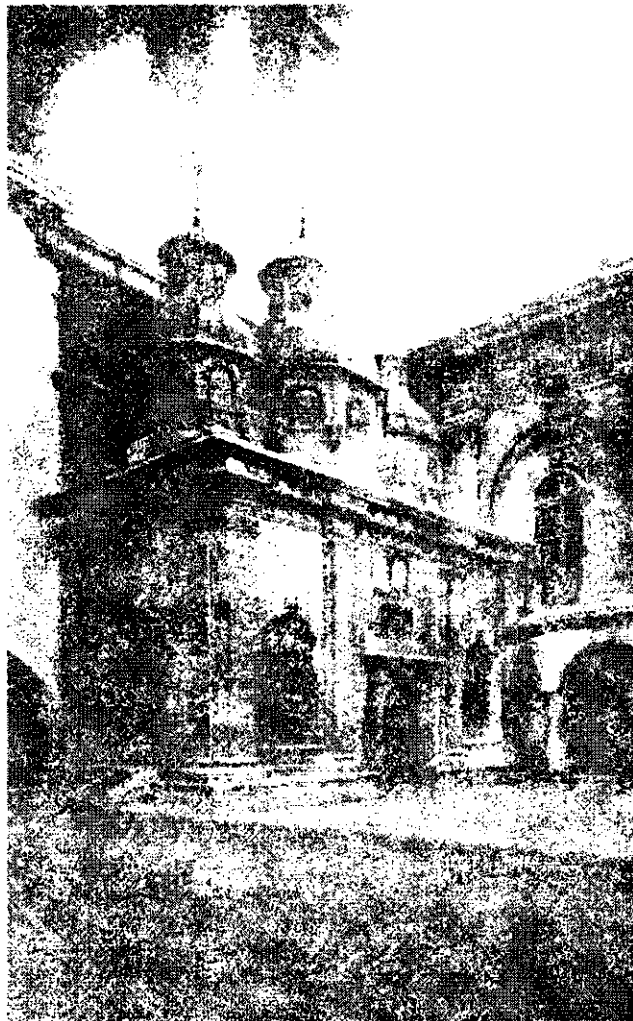
м. Крем'янець біля Почаєва на Волині. Стара гравюра.



Почаївська лавра на Волині.



Успенський собор Почаївської лаври на Волині.
Права сторона.



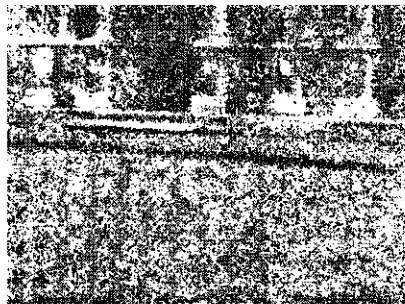
Трьохсвятительська каплиця у Львові. XVI-XVII ст.



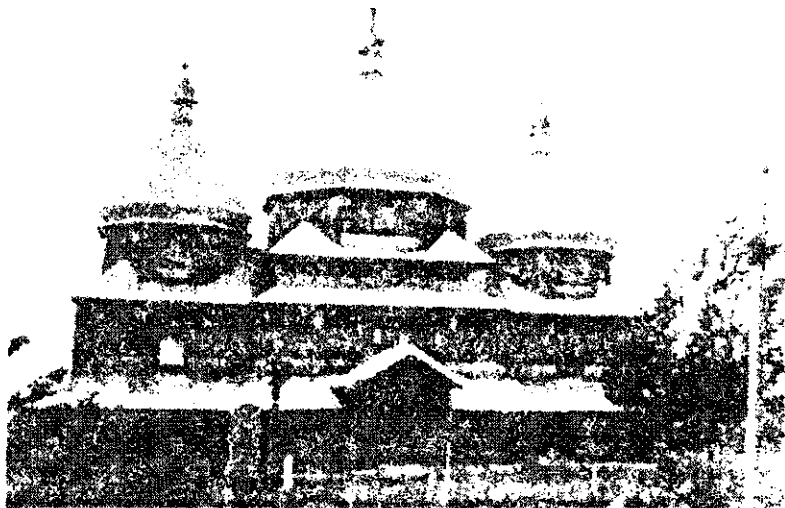
**Св. Афанасій Лубенський,
патріярх царгородський.**



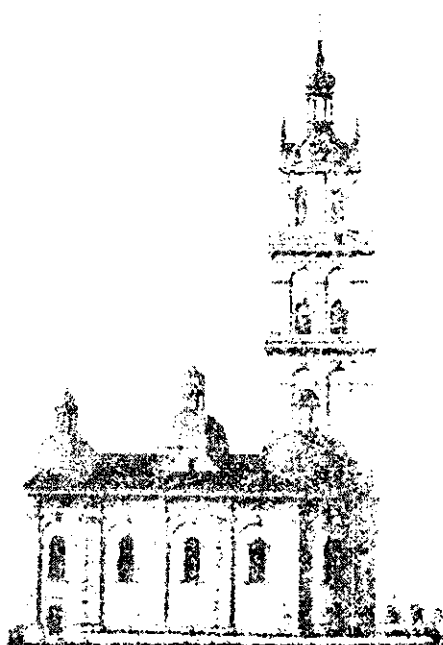
**Церква Св. Іллі, в Суботіві, в якій поховано Богдана Хмельницького.
1653 р.**



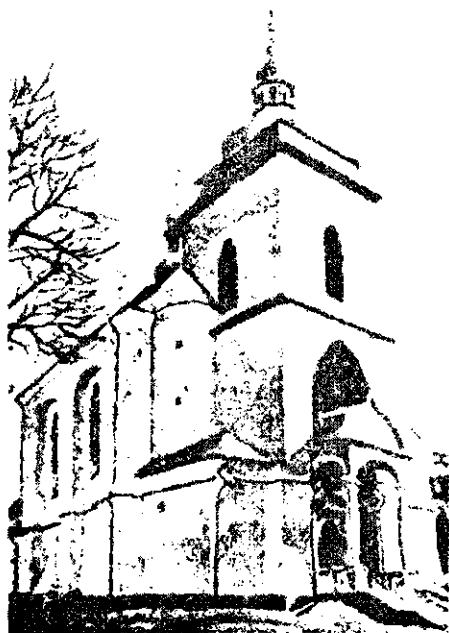
Каплиця Боймів у Львові. XVII ст.



Церква в с. Черешенка, коло Вишні, пов. Сторожинець. Буковина.



Церква Львівського братства, будована з кінцем XVI і на початку XVII ст.



Церква Різдва Богородиці в Рогатині. XVI-XVII ст.



Зруйнована вежа.

Руїни Манявського скита.



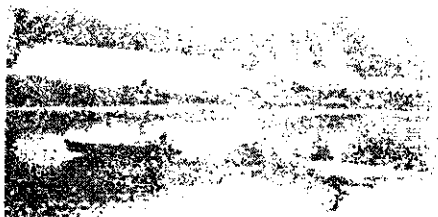
**Преображенський жіночий монастир
у Ржищеві, коло Києва, заснований
в 1649 р.**



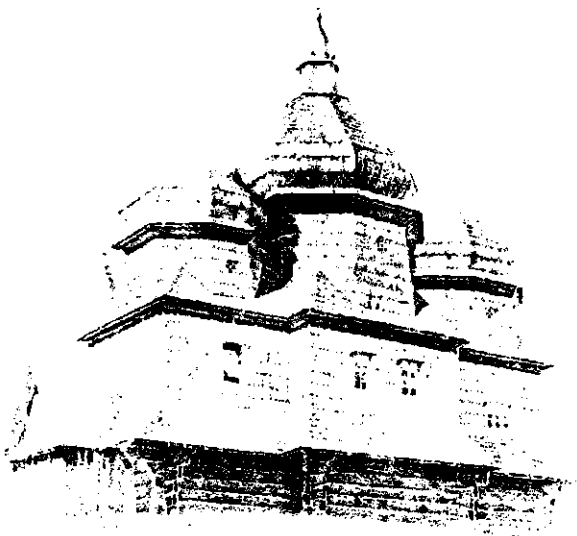
**Братський монастир у Києві,
при якому містилась Могильянська
Духовна Академія.**



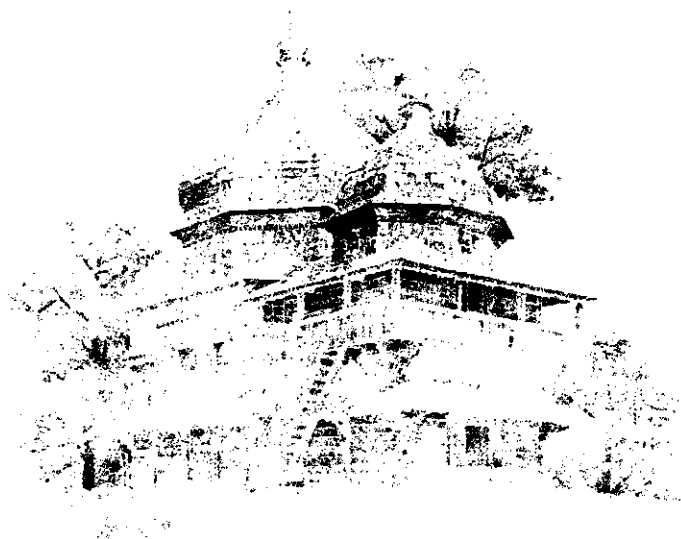
**Миколаївсько-Успенський жіночий
монастир в м. Богуславі на Київщині.**



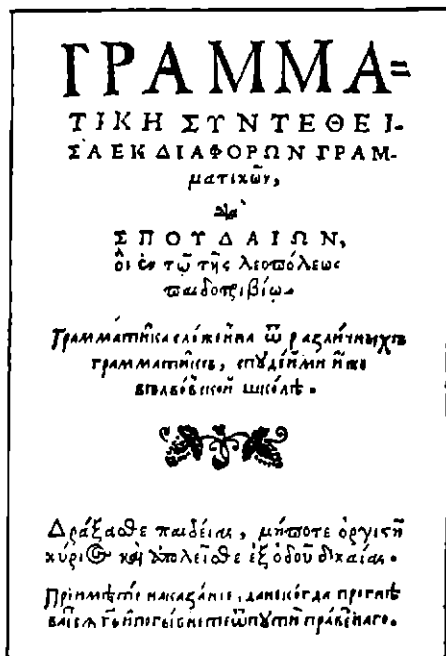
**Святогорський монастир на Харківщині.
Початки його сягають XVII ст.**



Церква в с. Утішків, Галичина. Збудована в 1687 р.



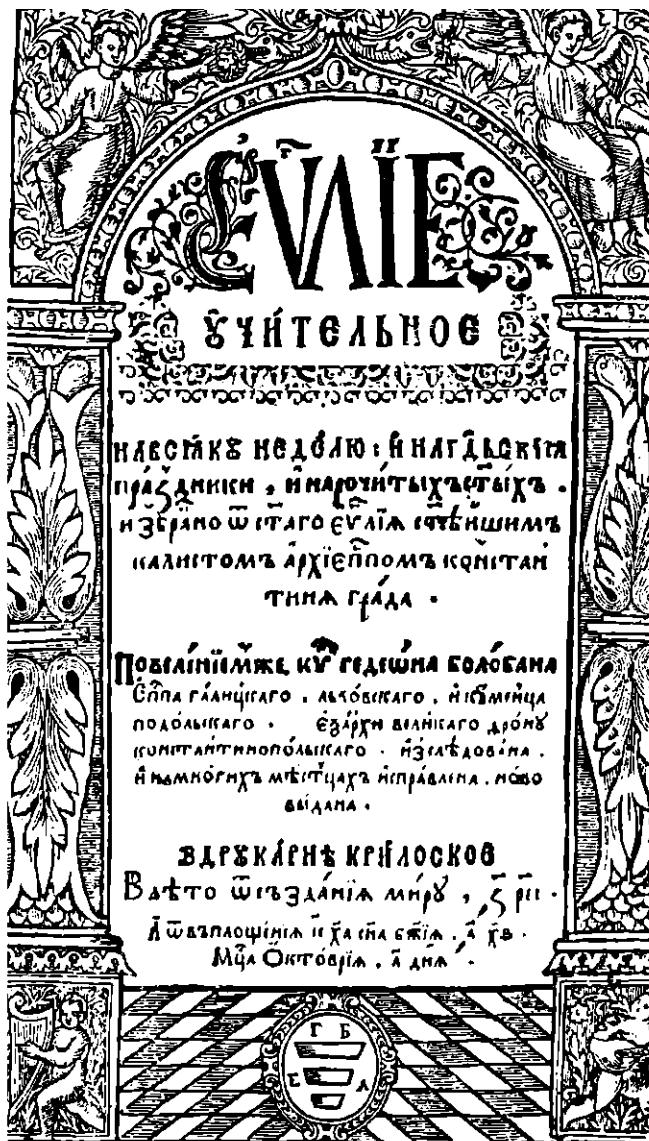
Церква в с. Хоросно, Галичина. Збудована в 1615 р.



Титулова сторінка в „Адельфотесі“ — грецькій граматиці,
виданій Львівським братством.



Студенти Братської Колегії в Києві. Гравюра XVII ст.



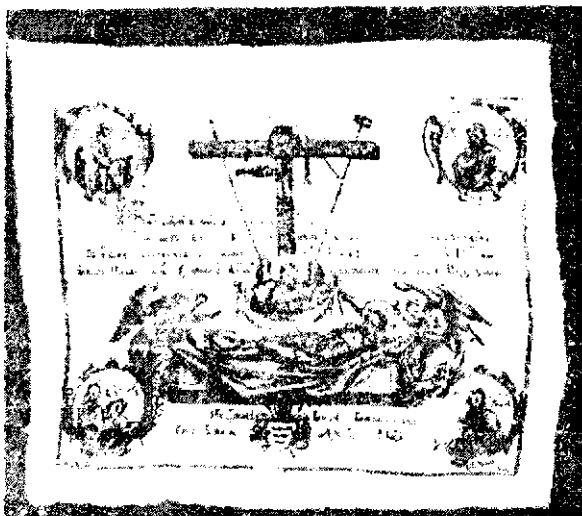
Учительное Евангеліе Гедео́на Балабана 1606 р. Кри́лос.

М Е Т Р И К А
Ц Е Р К О В Н А Я .

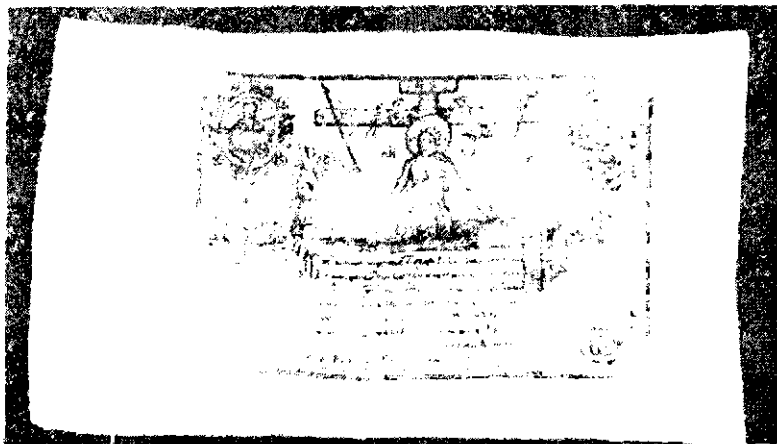
Списана въ то, х ѿ ѿ Мѣа,
марта ама, 51

За благовѣніемъ и повелѣніемъ, Іако
въ бгѣхъ прешіщеннаго Кѣ Антѣніа
Вѣнницкаго, Митрополита Кіе-
вскаго, Галицкаго, и всеа Русіи,
Ехзархи Стогоу Аплакаго Констан-
тинопольскаго Ороуна, Епископа
Премыскаго, Архимандрита Снебскаго,
Администратора.

При доужавѣ великаго Короля.
ІОАННА Третьяго.



Антимінс Сильвестра Косова, митрополита Київського і Галицького,
1660 р.



Антимінс Йосифа Шумлянського, єпископа Львівського, Галицького
і Кам'янця-Подільського, виданий 24 серпня 1683 р. для церкви Св.
Троїці в Білій Церкві на Київщині.

Із збірки старих антимінсів
Архiepіскопа Метислава.

УКРАЇНСЬКІ МИТРОПОЛИТИ В XVII В.

МИТРОПОЛИТИ КИЇВСЬКІ

по відновленні ієрархії патр. Феофаном:

Іов Борецький 1620—1631
Ісайя Копинський 1631—1632 † 1640
Петро Могила 1633—1647
Сильвестер Косів 1647—1657
Діонісій Балабан 1657—1663
Йосиф Нелюбович-Тукальський
1663—1675
Антоній Винницький 1663—1679
Київська митрополія вдовствує
1679—1685

Місцєблюстители Київської митрополії
з наказу Московської влади:

Лазар Баранович, архієп. Чернігів-
ський 1659—1661; 1670—1685
Мефодій Филімонович, єп. Мсти-
славський 1661—1668

Київська митрополія **переходить під
зверхність** Московської патріархії.

Польща погоджується на залежність
православних єпархій в Речіпосполі-
тій від Київського митрополита —
1686

УКРАЇНСКА ПРАВОСЛАВНА ІЄРАРХІЯ ПО БЕРЕТЕЙСЬКІЙ УНІЇ:

ЄПАРХІЇ:

ЛЬВІВСЬКА:

Гедеон Балабан 1596—1607
Єремія Тиссаровський 1607—1641
Арсеній Желиборський 1641—1662
Афанасій Желиборський 1662—1666
Єремія Свистальський 1666—1676
Йосиф Шумлянський (тайний уніят і
волею короля „адміністратор”
Київської митрополії)
1676—1700

ПЕРЕМИСЬКА:

Михайло Копистенський 1596—1610
Ісайя Копинський 1620—1622
Іван Попель (наречений, православни-
ми відкинутий) 1633
Сильвестер Гулевич 1633—1637 і
1641—1645
Антоній Винницький (митрополит)
1650—1679
вікарій його Юрій Гошовський
1663—1679
Інокентій Винницький (тайний уніят)
1680—1691

ХОЛМСЬКА:

Паїсій Іполитович 1620—
Діонісій Балабан 1650—1654

ВОЛОДИМИРО-БЕРЕТЕЙСЬКА:

Йосиф Коріятович-Курцевич
1620—1625

ЛУЦЬКО-ОСТРІЗЬКА:

Ісаак Борискевич 1620—1632
Афанасій Пузина 1632—1650
Йосиф Шпановський-Чаплиць
1650—1654
Діонісій Балабан (митрополит)
1655—1657—1663
Гедеон Святополк-Четвертинський
1663—1684

ПІНСЬКО-ТУРІВСЬКА:

Авраамій Страгонський (грек)
1620—1632

ЧЕРНІГІВСЬКА:

(титувалися, але не керували єпа-
хією)

Ісайя Копинський (митрополит)
1622—1631
Зосима Прокопович 1631—1656
Лазар Баранович 1657—1693

ПОЛОЦЬКА:

(Полоцьк, Вітебськ, Могилів)
Мелетій Смотрицький 1620—1627

МСТИСЛАВСЬКА:

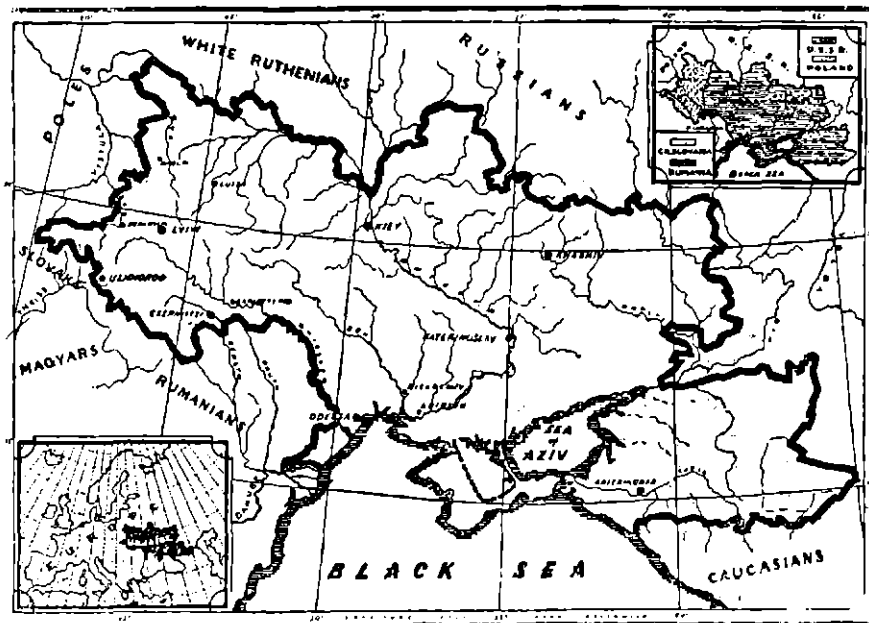
(Могилів, Мстислав, Орша)
Йосиф Бобрикович 1632—1635
Сильвестер Косів (митрополит)
1635—1647
Йосиф Кононович-Горбацький
1647—1653
Йосиф Нелюбович-Тукальський (ми-
трополит) 1661—1667
Феодосій Василевич 1667—1679

ГОЛОВНІШІ ХРОНОЛОГІЧНІ ДАТИ З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В XVII В.

1599. Акт конфедерації православних з протестантами в справах оборони віри.
1605. Єлісей Плетенецький стає архимандритом Києво-Печерського монастиря.
- 1605-6. Іван Вишенський перебуває на Україні.
1608. 24. II. Помер князь К. К. Острозький, захисник православної віри в Польщі, екзарх Царгородського патріарха.
1609. Сейм прийняв конституцію, в якій відокремлено православних від уніятів.
1614. Архим. Є. Плетенецький дістає активну поміч козаків у справі повернення монастиреві захоплених уніятами маєтків його.
1616. Гетьман Петро Сагайдачний зголошується до помочі в ділі оборони прав Православної Церкви.
1620. Собор у Києві, під головуванням патр. Єрусал. Феофана і в присутності представників Царгородського й Антіохійського патріархів, засуджує унію. Відновлення православної ієрархії патр. Феофаном.
1621. Проводи патр. Феофана в м. Буші. Собор у Буші під головуванням патріарха.
Собор „Совітування про благочестя” в Києві.
1624. Делегація в Москву, на чолі з єп. Луцьким Ісааком Борисковичем, від митроп. Іова Борецького шукає захисту від переслідувань православних в Польщі.
1622. 10. IV. Помер гетьман Петро Сагайдачний, великий оборонець Укр. Прав. Церкви.
1627. Архим. Петро Могила стає на чолі Києво-Печерського монастиря.
1628. II. Собор у Городку (на Волині) обговорює пропозиції короля відбутися спільний з уніятами собор, щоб утворити „єдність Руси з Руссю”.
15. VIII. Собор Православних у Києві в справі пропозиції короля обернувся в суд над апостатом єп. Мелетієм Смотрицьким.
1629. 21. II. Собор у Києві благословив до вжитку Служебник Петра Могили і запровадив в круг богослужень Чин Пасії.
29. VI. Собор у Києві не прийняв пропозиції короля про зустріч з уніятами на спільному соборі у Львові.
1631. 2. III. Помер митроп. Іов Борецький.

- 1 32.** Смерть короля Сигизмунда III, найбільшого ворога Укр. Прав. Церкви.
Сейм схвалив „Пункти заспокоєння обивателів Корони й Великого князівства Литовського руського народу грецької віри”.
Обрання православними посланими Сейму архим. Петра Могили на Київську митрополитичу катедру.
- 1633.** Легалізація православної ієрархії. Інtronізація Петра Могили в очищеному від запустіння у володінні уніятів Соборі Св. Софії в Києві. Київ знов стає місцем осідку Київських митрополитів.
- 1635.** Засновання Митрополитчої Консисторії з судово-слідчою компетенцією в справах церковного суду над духовенством.
- 1640.** Собор у Києві в справах церковних, на якому розглянено і ухвалено „Православне Ісповідання Віри”.
- 1642/43.** Помісний собор у Яссах схвалює „Православне Ісповідання Віри”, предожене Київським митрополитом під розгляд Вселенського патріарха.
- 1643.** 11. V. Царгородський патріарх, в згоді з іншими патріярхами Сходу, затверджує „Православне Ісповідання Віри”. „Православне Ісповідання Віри” Петра Могили стає символічною книгою всіх православних.
- 1647.** Сеймова конституція з підтвердженням права патронату.
- 1648.** Універсал гетьм. Б. Хмельницького про повстання до всіх тих, „кому мила віра благочестива, від поляків на уїю перетворена”. Митрополит Сильвестр Косів і Антиох. патр. Паїсій урочисто зустрічають в Києві гетьмана. Мученицька смерть препод.-муч. Афанасія Берестейського.
- 1649.** Перемога Хмельницького під Зборовом. Зборівська умова з Польщею; домагання козацтва про цілковите скасування унії.
- 1651.** Поразка Хмельницького під Берестечком. Білоцерківська умова з Польщею.
- 1654.** Переяславська угода Богдана Хмельницького з Москвою, якої внаслідок було й підчинення через 30 років Київської митрополії Москві.
- 1657.** 6. VIII. Смерть Великого гетьмана Богдана Хмельницького.
Лазар Баранович вибирається на єпископа Чернігівського собором духовного й мирського чину. Хіротонізується митроп. Сучавським.
- 1658.** Гадяцька умова гетьм. Виговського з поляками; відновлення в ній старих привілеїв Православної Церкви і касування унії.
- 1659.** Канонізація преп. Іова Почаївського.
- 1660.** Чуднівська умова — майже повторення Гадяцької.
- 1661.** Висвята митроп. Діонісієм Балабаном на єпископа Мстиславського архим. Йосифа Нелюбовича-Тукальського.
- 1663.** Елекційний собор Правобережжя в Корсуні.

667. Кінець 13-літньої Польсько-Московської війни. Андрусівська угода. По-Україні між Москвою й Польщею. Поляки зобов'язались толерувати своїй державі „греко-руську релігію”.
668. 6. III. Затвердження Патріяршою грамотою Царгороду єп. Йосифа Нелбовича Тукальського на становищі митрополита Київського.
676. Сеймова конституція про заборону виїзду за кордон людям православної віри.
678. Мученицька смерть преп. Макарія Овруцького.
680. На скликаному королем Я. Собеським Соборі уніятів з православними Люблині, православні відмовились від якихбудь розмов у справах ві без дозволу на це патріярха.
685. Іоаким, патр. Московський, друкує повний текст (з грецького) Православного Ісповідання віри.
Поставлення в Москві єп. Луцького Гедеона на Київського митрополита
686. Підпорядкування Київської митрополії Московському патріярхові. Вічний мир Москви з Польщею.



Україна й сусідні країни.

КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЯ ПРАЦЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ В XVII В.

НОВІ ЦЕРКОВНІ БРАТСТВА Й ШКОЛИ ПРИ НИХ

- 1615. Київське Богоявленське братство.
- 1617-19. Луцьке Чеснохресне братство.
- 1631. Відкриття архим. Петром Могилою школи в Печерській лаврі.
- 1632-33. З'єднання школи Печерської лаври з братською школою на Подолі в Києві.
- 1633. Пінське Богоявленське братство.
- 1636. Крем'янецьке Богоявленське братство.
- 1634-39. Філія Київської Колегії у Вінниці.
- 1639-72. Така ж філія в Гощі.
- 1641. Уже існують братські школи в Могилеві, Мінську, Слуцьку (Білорусь).

НОВОУФУНДОВАНІ ГОЛОВНІШІ МАНАСТИРИ

- 1611. Манявський скит в Галичині — архим. Іов Княгиницький.
- 1612. Густинський (м. Прилуки) — кн. Раїна Вишневецька.
- 1615. Київський Богоявленський Шкільний.
- 1619. Мгарський (м. Лубні) — кн. Раїна Вишневецька.
- 1624. Михайлівський спільножитний у Києві.
Чеснохресний у Луцьку.
- 1632. Замухавецький у Бересті.
- 1633. Пінський Богоявленський.
- 1636. Крем'янецький Богоявленський.
- 1637. Загаєцький св. Івана Милостивого (Крем'ян. пов.) — Ірина Ярмолинська.
- 1639. Михайлівський в м. Гоща (коло Острога) — кн. Раїна Соломирецька.
- 1650. Чеснохресний у Полтаві — полк. Мартин Пушкар.
Ахтирський Св.-Троїцький.
- 1658. Св. Успіння коло м. Суми.
- 1668. Св. Миколая „козацький” коло м. Змієва уже існує.
- 1671. Св. Успіння в м. Каневі уже існує. Ігумен преп. Макарій Овруцький.
- 1672. Св. Успіння Святогорський на Харківщині.
- 1673-75. Краснокутський Петропавловський на Харківщині.
- 1689. Покровський у Харкові.

ЦЕРКОВНИЙ СПІВ

1586. Мішаний хор у Львові співає на 4 голоси.
1593. Рукописний Ірмологіон Супрасльського м-ря.
1604. Під керівництвом Федора Сидоровича братський хор у Львові співає на 4, 5, 6 і 8 голосів.
1630. Народився в Києві Микола Дилецький, автор „Музичної граматики”.
1655-6. Павло Алепський одмічає красу співу в Київських церквах й в монастирі жіночому „козачок” у Москві.
1670 і 75. Перше і друге видання „Музичної граматики” Миколи Дилецького.
1675. Пастор саксонець Гербіній захоплюється красою співу в Київських церквах.
1681. М. Дилецький — реформатор церковного співу в Москві.

КНИГИ, ДРУКАРНІ, ВИДАВНИЧИЙ РУХ

- 1597-8. „Апокрисис” Христофора Філалета.
1602. Часослов — Остріг.
1604. Службник Гедеона Балабана. Октоїх — Дермань.
1605. „Пересторога” Юрія Рогатинця.
1606. Требник Г. Балабана — Стратин. Требник — Остріг.
„Учительное Евангеліє” — Кринос коло Львова.
1610. „Тренос альбо Лемент” Феофіла Ортолога — Вільна.
1616. „Учительное Евангеліє” Ев'ю (Білорусь).
1617. Часослов — Київ. Службник і Требник — Вільна.
1619. „Учит. Евангеліє” Транквіліона Ставровецького — Рохманів.
Антологіон (Мінея).
1620-22. „Палінодія” Захарії Копистенського.
1620. „Номоканон или Законное Правило”, Службник — Київ.
1621. „Протестація” митр. Іова Борецького.
1621-23. „Verificatia newinnosti”, „Justificatia newinnosti”, „Supplicacia” Мелетія Смотрицького.
1624. „Бесіди св. І. Золотоуста на ки. Діянь Апостольських”, „Бесіди на 14 послань ап. Павла”.
1625. Проповіді Єлісея Плетенецького, Акафісти, Часослов — Київ, Псалтир — Четвертня.
1627. Тріодь Постова — Київ.
1628. Мінея Загальна — Київ. Власноручний манускрипт „Проповідей” преп. Іова Почаївського.
1629. Літургіон і Чин Пассій Петра Могилы, Октоїх — Київ.
1630. Октоїх — Львів, Апостол — Київ.
1631. Тріодь Цвітна — Київ.
1635. „Екзегис” Сильвестра Косова.
1637. „Дидакалія альбо наука... священникам о 7 сакраментях” еп. Мстиславського Сильвестра. „Учительное Евангеліє” — Київ.

1639. Служебник Петра Могили — Київ. Октоїх — Львів.
1642. Тріюдь Цвітна — Львів.
1644. „Літос альбо Камінь на розбиття Перспективи”.
1645. Катехизис (короткий) — Київ.
1646. Требник (великий) Петра Могили — Київ.
1648. „Акафіст Божій Матері” Самуїла Полоцького.
1656. „Скрижаль”.
1657. „Буквар”.
1659. „Наука альбо Способ зложення казання” Іоанікія Голятовського.
1662. „Православне ісповідання віри” грецькою мовою — Амстердам.
1663. Острозька Біблія перевидана в Москві.
1666. „Меч Духовний” Лазаря Барановича. „Жезл Правлення” Симеона Полоцького.
1669. „Мир з Богом чоловіку” Інокентія Гізеля.
1670. „Густинський Літопис” ченця Михайла Лосицького. „Ключ розуміння” І. Голятовського. „Вінець віри кафолічної” С. Полоцького.
1672. „Кроніка з літописців стародавніх” Феодосія Сафановича.
1674. „Синопис” І. Гізеля. „Труби словес” Лазаря Барановича.
1676. „Городець Марії Богородиці”.
1677. „10 бесід богословських” С. Полоцького.
1678. „Вертоград многоцвітний” і „Рифмологія” С. Полоцького.
1681. „Обширний синопис руський” Пантелеймона Коханівського. „Обід духовний” С. Полоцького.
1682. „Трактат... о походженню Св. Духа” Адама Зерникава.
1683. „Вечеря душевна” С. Полоцького.
1685. „Православне ісповідання віри” (в перекладі з грецького) надруковано в Москві.
1686. „Меч Духовний” Лазаря Барановича.
-

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК ІСТОРИЧНИХ ОСІБ,

що про них згадується в цій книзі.

Скорочення: авт. — автор, адмін. — адміністратор, архим. — архимандрит, біск. — біскуп, бояр. — боярин, видав. — видавець, воев. — воевода, гетьм. — гетьман, дипл. — дипломат, дяк. — дякон, див. — дивись, дід. — дідич, делег. — делегат, друк. — друкар, еп. — єпископ (архієпископ), еванг. — євангеліст, ігум. — ігумен, ієрод. — ієродиякон, ієром. — ієромонах, імпер. — імператор, істор. — історик, кн. — князь, княж. — княжий, кор. — король, літоп. — літописець, марш. — маршалок, магн. — магнат, мецен. — меценат, митроп. — митрополит, намісн. — намісник, нареч. — наречений, патр. — патріарх, переклад. — перекладач, підстар. — підстароста, підсуд. — підсудок, полк. — полковник, пос. — посол, правит. — правителька, преп. — преподобний, прим. — примас, пропов. — проповідник, прор. — пророк, протоп. — протопоп, рект. — ректор, розк. — розкольник, св. — святий, свящ. — священник, учен. — учений, учит. — учитель, фонд. — фундатор, черн. — чернець, шляхт. — шляхтич, шлях. — шляхетський.

Августин, св. 23, 24

Авраамій / Авраам, еп. Страг. 35, 36, 103, 104, 122, 130, 141, 152, 169, 190

Авраамій, митроп. Білгор. 332, 333

Адам, праот. 228

Адам Зерникав, авт., учен. 128, 221, 222, 223

Адам Кисіль, воев., фонд. 71, 72, 75, 103, 108, 140, 157, 158, 175, 176, 179, 266, 302

Адам (Александр) Сангушко, воев. 103, 161, 164, 166, 175

Адріян, патр. М. 238

Александр / Олександр, Казимирович, король 90

Александр, еп. Вятський 320

Алексій / Олексій, св. 249

Алексій Михайлович, цар. Див. Олексій Михайлович.

Анастасій, митроп. Сучав. 13, 116

Анастасій-Антоній Селява, архим. 48

Андрій Борещький, брат митроп. Іова 206

Андрей / Андрій Кесарійський, св. 217

Андрей Первозваний, св. 198, 303

Андрій, протоп. 336

Андрій Копинський, син митроп. Ісайї 81

Андрей Липський, біск. 146

Андрій Мужилівський, протоп. 101, 152, 217

Анзельм, учен. 228

Анна, св. 249

Анна Кашинська, св. 250

Анна-Алоїза Ходкевичева, внучка К. К. Остр., кн. 15, 185

Анна Гойська, шляхт., меценатка 265

Анна Могилянка, дочка госп. Єремії Могили, остання жінка Станіслава Потоцького 104

Антоній Печерський, преп. 103, 230, 248

Антоній Винницький, митроп. 112, 113, 115, 117, 118, 126, 316, 318, 319, 325, 326, 329

Антоній Грекович, ігум., намісн. 28, 29

Антоній Радивілівський, пропов. 225, 230, 256

Антоній Селява, еп. 181.

Аристотель, філософ. 18

Арсеній, арим., екзарх 34, 141, 188

Арсеній Желиборський (Андрей у світі), еп. 110, 116, 117, 134, 212

Арсеній Сатановський, ієром., учений 248, 250, 251

Арсеній Суханов, старець М. 237, 238

Афанасій Олекс., св. 51, 181, 250

Афанасій, патр. Антиох. 141

Афанасій, патр. Царг. 118

Афанасій (в світі Адам) **Желиборський**, еп. 112, 117,

Афанасій Крупецький, еп. 13, 117

Афанасій Любимов, еп., учен. 251

Афанасій (в світі Александр) **Пузина**, еп. 59, 60, 108, 134, 158, 161, 169, 179, 210

Афанасій Шумлянський, еп. 119

Афанасій Филипович (Брестський), св. 147

Баранович, еп. Див.: Лазар Баранович

Батий, хан 185

Богдан (Зиновій) Хмельницький,

гетьм. 54, 60, 61, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 109, 113,

- 114, 122, 127, 144, 178, 180, 183,
192, 196, 204, 206, 259, 260, 299,
300, 301, 302, 304, 305, 307, 308,
309, 310, 317, 325
- Богдан Хитрово**, окольничий 110
- Боговитини**, шлях. рід 16
- Борецький Іов**, митроп. Див.: Іов Бо-
рецький
- Бутович**, протоп. 317
- Бутурлін**, пос. 299, 300, 311
- Бялобжеський**, пропов. 225
- Валеріан Маньо**, пос. 176, 177, 179
- Варлаам Половак**, черн. 137
- Варлаам Ясинський**, рект., митроп.
193, 329, 332
- Варнава**, св. 23
- Василій Великий**, св. 51, 107, 159, 173,
181, 234, 250
- Василь Гойський**, шляхт., дід. 264, 265
- Василь Кочубей**, пос. 328
- Василь Лупул**, воев. Волоський 174,
242
- Василь Тітов**, царський дяк 257
- Василь Тяпинський**, авт., перекл.
184
- Васька Пікулинський**, співак 304
- Велямин Рутський** митр. Див. Йосиф
Велямин Рутський
- Веніамин Костакі**, митроп. Молд. 242
- Вербицький Тимофей**, друкар 212
- Вишневецькі**, княж. рід 16, 100, 104,
266
- Вишневецька Раїна**, кн., мецен. 100,
266
- Винницький Інокентій**, еп. Див.: Іно-
кентій Винницький
- Відоні**, нунцій 87
- Віра**, св. 249
- Войни**, шлях. рід 16
- Воловичі**, шлях. рід 16
- Волконський Ф.**, кн., воев. 301, 304
- Володимир Великий**, кн. 38, 60, 185,
195, 203, 230
- Володислав IV** (снн Сигизм. III),
кор. 28, 54, 55, 56, 58, 59, 60,
61, 62, 63, 64, 65, 70, 71, 72, 83,
90, 102, 103, 106, 108, 118, 119,
122, 146, 161, 162, 164, 165, 166,
176, 180, 182, 191, 207, 208, 213,
245, 297, 298, 306
- Володислав Домінік Заславський**,
кн. 15
- Вороничі**, шлях. рід 266
- Вуйк**, пропов. 225
- Гавриїл Дорофеевич**, перекл. 186
- Гавриїл Домещький**, ігум. 252
- Гавриїл**, співець 36
- Галшка Василівна Гулевичівна**, ме-
цен. 187, 189
- Галецькі**, шлях. рід 16
- Гедеон Балабан**, еп. Львівський 5, 13,
30, 97, 115, 116, 182, 224, 231,
232, 245
- Гедеон**, черн. Див.: Юрій Хмельниць-
кий
- Гедеон**, митроп. Сучавський 127
- Гедеон Святополк Четвертинський**,
еп., митроп. 91, 112, 119, 330,
331, 332, 334, 336, 337, 338, 340
- Гедимин** кн. 120
- Геласій Диплиця**, авт. 164
- Генадій**, патр., апостат 175
- Герман**, справщик книг 251
- Герман**, еп. 123
- Гембицький**, біск. 45
- Герасим Смотрицький**, рект. 25
- Гізель Інокентій**, архим. Див.: Іно-
кентій Гізель
- Гліб Володимирович** (в св. хрещ. Да-
вида), кн., св. 195
- Гойські**, шлях. рід 16, 265, 266
- Головчинські**, княж. рід 16
- Гольшанські**, кн. рід, мецен. 264
- Голятовський Іоаннік**, архим. Див.:
Іоаннік Голятовський
- Горностаї**, шлях. рід 16
- Горські**, княж. рід 16
- Григорій Богослов**, св. 51, 181, 195, 250
- Григорій VII**, патр. Царг. 342
- Григорій I**, Великий, папа 50
- Григорій XV**, папа 44
- Григорій**, митроп. 320
- Григорій**, протоп. 217
- Григорій Карпов**, полк. 331
- Григорій Сковорода**, філософ 19
- Григорій Четверто-Четвертинський**
кн. 175
- „Григорко” Григорій**, еп. Холмський
19
- Григорій Тискневич**, гетьм. 29
- Григорій Ходкевич**, каштелян 243
- Гулевичі**, шлях. рід 16
- Гулевич Сильвестр**, еп. 138
- Густав Адольф**, кор. Шведський 90
- Давид**, прор. 228
- Давидович Боголюб**, перекл. 223
- Дамаскин**, пріор 161, 164, 166
- Дамаскин Птицький**, іером., учен. 248
- Даниїл / Данило Малинський**, пос. 211
де-Торез. Див.: Ян де-Торез.
- Димитрій Ростовський (Туптало)**, св.
126, 128, 222, 225
- Дзик**, ігум. 319
- Діонісій Балабан**, митроп. 109, 110,
111, 119, 122, 126, 128, 135, 237,
308, 309, 310, 312, 313, 314, 315,
327
- Діонісій Збируйський**, еп. 19, 121
- Діонісій**, патр. Царг. 338, 340, 341
- Дорогостайські**, шлях. рід 16

Дорошенко Петро. Див.: Петро Дорошенко.
 Досифей, патр. Єрус. 253, 258, 338, 339, 340
 Древинський Лаврентій. Див.: Лаврентій Древинський.
 Євсей, істор. 23
 Євфимій, ієром., учень Славин. 258
 Євфимій, старець, знавець мов 251
 Єзекііл-Йосиф Курцевич, єп. Див.: Йосиф Курцевич.
 Елена / Олена, кор. 90
 Єлісей (Євфимій в схимі) Плетенецький, архим. 10, 26, 29, 141, 185, 186, 187, 216, 225
 Єремія / Ієремія, патр. Царг. 24, 49, 149
 Єремія Вишневецький-Корибут, кн., апост. 101, 102
 Єремія Могила, господар Молд., дядько митроп. Петра 104, 105, 115
 Єремія, митроп. Пелассонський 31
 Єремія Почаловський, єп. 57, 62, 118, 119
 Єремія (у світі Євстафій) Свистальський, єп. 117
 Єремія Тиссаровський, (в світі Євстафій), єп. 13, 30, 31, 97, 104, 115, 116, 123, 169
 Єроним, св. 23
 Єроним Дубина, ігум. 334
 Ередій, 24
 Епифаній Кіпрський, св. 250
 Елифаній Славинецький, черн., учен., авт. 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 307
 Жолкевський, коронний гетьм. 48, 105
 Завіша, біск. 87
 Загоровські, шлях. рід 16
 Загоровський Василь (син), Петро (батько), шляхт. 264
 Заленський, єп. 94
 Залізо Іван. Див.: Іов Почаївський.
 Замоїські, магн. рід 213, 214
 Заславські, княж. рід 16, 124
 Захарія Копистенський, архим., авт. 22, 26, 27, 28, 105, 131, 185, 186, 225, 233, 245, 246
 Заславський Олександр, кн. 120, 124, 149, 214
 Збаразькі, княж. рід 16
 Зеновичі, шлях. рід 16
 Зизаній Лаврентій. Див.: Лаврентій Зизаній.
 Зиновій, Богдан Хмельницький, гетьм. Див.: Богдан Хмельницький.
 Земко Тарас. Див. Тарас Земко.
 Золотаренко, полк. 314, 315

Зосима Прокопович, єп., намісн. 12, 127, 248
 Іван / Іоан Алексієвич, цар 329, 337
 Іван Брюховецький, гетьм. 88, 89., 112, 113, 192, 307, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 322, 323
 Іван Виговський, гетьм. 85, 109, 110, 111, 112, 192, 257, 266, 307, 308, 309
 Іван Вишенський, черн., авт. 17, 18, 19, 20, 21, 26, 144, 190, 199, 200, 201, 260, 263, 264
 Іван Самойлович, гетьм. 115, 119, 195, 222, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 336, 337, 339, 340, 341
 Іван, протоп. 336
 Іван Мазепа, гетьм. 204, 331
 Іван Максимович, ієром., намісн. 329
 Іван Милостивий, св. 140, 266
 Іван Попель, шляхт. 118, 132, 138
 Іван Тафляр, біженець 305
 Іоан Богослов, св. євангел. 119, 134, 255
 Іоан Дамскін, св. 250
 Іоан Золотоуст, св. 50, 51, 159, 195, 216, 220, 233, 234, 250
 Іоан Максимович (єп. Тобольський), св. 128
 Іоан Посник, патр. Царгор. 50
 Іоан / Іван Залізо черн. Див. Іов Почаївський
 Ігнатій Ієвлевич, ігум. 307
 Ігнатій Корсаков, учит., митроп. 251
 Ігнатій Оксенович Старушчак, архим., рект., богослов. 108, 173, 174, 193, 196, 225, 226, 247
 Іларіон, митроп. 227
 Ілія / Ілля, ігум., перекл. 217, 241
 Ілія, свящ. 133
 Іноді Фр., секретар 176, 177, 178, 179
 ІнокентійХ, папа 176
 Інокентій Винницький, єп., апостат 118
 Інокентій Гізель, архим., рект. 108, 109, 127, 128, 193, 196, 216, 221, 223, 248, 302, 303, 310, 314, 315, 317, 322, 323, 324, 327, 328, 335
 Інокентій Манастирський, ігум. 336
 Іоаким / Іоаким Савелов, патр. Моск. 174, 258, 325, 327, 328, 329, 330, 336, 337, 338, 340
 Іоаннікій / Іоаннікій Голятовський, архим., рект., авт. 128, 192, 193, 196, 214, 216, 221, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 256
 Іоаннікій, патр. Олекс. 338
 Іоасаф / Іоасаф, патр. Моск. 121, 323
 Іов (у світі Іван) Борецький, митроп. 33, 34, 35, 36, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 54, 59, 67, 81, 99, 100, 101, 105, 106, 117, 118, 122, 126, 130, 141, 142, 144, 145, 149, 150,

- 151, 152, 156, 157, 158, 159, 181, 184, 186, 190, 200, 206, 210, 225, 233, 296, 297, 298
- Іов**, патр. Моск. 244
- Іов Княгиницький**, ігум. 18, 219
- Іов Почаївський** (Іван Залізо), преп. 111, 152
- Іоїль Труцевич**, черн. 152
- Іпатій Потій**, митроп., апостат 10, 11, 17, 19, 26, 28, 29, 120, 123, 180, 237
- Ірина Боговитинова Ярмолинська**, фонд. 140, 266
- Ісаак Борискович**, еп. 35, 81, 103, 104, 118, 130, 150, 152, 153, 159, 169, 190, 225, 297
- Ісайя Балабан**, архим. (небіж еп. Гедеона) 116
- Ісайя Копинський**, еп. 35, 54, 59, 81, 100, 101, 102, 103, 104, 117, 126, 127, 130, 150, 152, 154, 159, 166, 167, 190, 199, 200, 201, 210, 225, 266, 297, 298
- Ісайя Трофимович Козловський**, ігум., учит. 103, 108, 169, 170, 174, 189, 193, 196, 216
- Ісайя**, ієродияк. з Кам. Под. 243, 244
- Ісаакій**, ігум. в Луцьку 210
- Іоасаф**. Див.: Іоасаф.
- Іоасаф Кроковський**, рект., митроп. 193
- Іоасаф**, ігум. 310
- Іосиф**, праотець 196
- Іосиф Бобрикевич**, еп., намісн. 59, 60, 108, 125, 137, 152, 153
- Іосиф Велямин Рутський**, намісн. митроп. 26, 29, 41, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 55, 58, 124, 141, 145, 146, 147, 150, 158, 162
- Іосиф Кононович Горбаський**, рект., еп. 108, 125, 174, 193, 196, 311
- Іосиф Кирилович**, ігум. 137, 138, 186
- Іосиф** (в світі Єзекиїл) **Коріатович-Курцевич**, еп. 35, 36, 40, 120, 121, 246
- Іосиф Мешеринов**, архим. 109
- Іосиф Нелюбович-Тукальський**, митроп. 109, 110, 112, 113, 114, 115, 126, 204, 223, 312, 316, 318, 319, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 338, 339, 343
- Іосиф**, протосинкел 141
- Іосиф Тризна**, архим. 108, 300, 301
- Іосиф Шпановський-Чаплиць**, еп. 110, 119
- Іосиф** (в світі Іван) **Шумлянський**, еп., апостат 115, 117, 118, 119, 325, 326, 329, 330, 331, 334
- Іосафат Кунцевич**, еп. 17, 45, 46, 120, 124
- Каковський А.**, кардинал 84
- Каліст**, патр. Царг. 224
- Каліст**, намісн., еп. Полоцький 125, 312
- Касіян Сакович**, рект., апостат 36, 70, 129, 133, 136, 151, 153, 165, 171, 207, 213, 214
- Кердеї**, шлях. рід 16
- Кириїан**, черн. Афонськ. 144
- Кирил** (в світі Константин), св. 174
- Кирил Олександрійський**, св. 51
- Кирил**, патр. Олекс. 141
- Кирил Терлецький**, еп. Луцький 11, 19, 23, 120, 180
- Кирило Транквіліон Ставровецький**, учев. 218, 219, 220, 224, 225, 241, 242, 247
- Кирилович Йосиф**. Див.: Йосиф Кирилович.
- Кисіль** (Киселя) **Адам**. Див.: Адам Кисіль.
- Климент VIII**, папа 166
- Климентій**, протоп. 152
- Климентій Старушич**, ігум. 312
- Коментарій**, ігум. 152
- Константин Константинович Острозький**, кн. 6, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 17, 22, 26, 30, 82, 97, 120, 183, 185, 208, 212, 245, 264, 265
- Копистенський Захарія**, еп. Див.: Захарія Копистенський.
- Корецькі**, княж. рід 104, 264
- Коріят**, син Гедимины, кн. 120
- Корсак**, еп. Пінск. 167
- Корсаки**, шлях. рід 16
- Коширський**, кн., воев. 167
- Крискентій**, 23
- Крупецький**, еп. 57, 62, 63
- Крушинські**, княж. рід 16
- Куракин**, поев. 301
- Лаврентій Гембицький**, біск. 45
- Лаврентій Древинський**, пос. 39, 118, 157, 158, 209
- Лаврентій Зизаній Тустановський**, протоп., авт. 152, 186, 216, 217, 218, 219, 220, 247
- Ланцелоті**, нунцій 44, 148
- Лазар Баранович**, еп., місцеблужитель митроп. 89, 109, 111, 113, 115, 126, 127, 128, 193, 196, 216, 222, 230, 238, 254, 255, 308, 310, 311, 313, 314, 315, 317, 319, 320, 322, 323, 325, 326, 327, 332
- Лев I**, папа, св. 24, 50
- Лев Крєвза**, еп., авт. 17, 27, 101
- Лев Саліга**, канцл. Литовськ. 42, 46, 49
- Левасер де Боплян**, інженер, авт. 262
- Леонтій Карпович**, архим., нареч. еп. 25, 36, 120, 124, 226
- Леонтій** (Пельчицький), еп., апостат 19
- Леонтій Полуботько**, полк. 331

Леонтій Шишик-Залеський, архим.,
 намісн. 138
Лещинський, біск. 87, 146, 296
Лжедимитрій (Самозванець), 245, 296
Лисиця Іван, пос. 339, 340
Лихачев, думний дяк 217
Лихуди — брати греки, учит. 258
Лігард, патр. Див.: Паїсій Лігард.
Лобода, козак 66
Лубенський Г., граф, авт. 84
Лука, св. евангел. 23
Лука, митроп. Білгор. 31
Лукарис Кирил, пос., патр., авт. 103,
 137, 149, 170, 174, 210
Лукомські, княж. рід 16
Любов, св. 249

Магомет, 23
Макарій, патр. Антиох. 211, 238, 255,
 256, 320
Макарій II, митроп. 231
Макарій Каневський, преп. 128
Макарій Криницький, черн. 301
Маковей, св. 82
Максим Грек, учен. 244
Максим Смотрицький. Див.: Мелетій
 Смотрицький.
Максим Филимонович, протоп. 113,
 125, 126, 311, 312, 313, 314, 315,
 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322,
 326
Малинський, наречен. еп. 11
Марина Мнишек, дружина Самозван-
 ця 146
Марія Єгипетська, св. 249
Марк / Марко, св. еванг. 125, 244
Марк Єфеський, еп. 222
Марескотти, нунцій 90
Мартин Шишковський, біск. 41
Мартин, свящ. 120
Мартин Пушкар, полк. 266
Масальські, княж. рід 16
Матвій А. С., бояр. 326
Матфей, св. еванг. 24, 177, 244
Мелетій Пігас, патр. Олекс. 18, 115,
 118, 202, 232
Мелетій Дзик, ігум. 318
Мелетій Сирига, учен. іером., грек 174
Мелетій (в світі Максим) Смотриць-
 кий, еп., апостат 16, 22, 25, 26,
 27, 31, 32, 33, 35, 38, 41, 42, 43,
 44, 45, 47, 48, 49, 123, 124, 125,
 130, 136, 137, 144, 145, 148, 149,
 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156,
 158, 165, 185, 188, 200, 213, 214,
 217, 218, 247
Мефодій, св. 174, 323
Мефодій, патр. Царгор. 113
Мефодій Терлецький, еп. 61, 122, 175,
 214
Мефодій (в світі Максим) Филимоно-
 вич, еп., місцеблюстителъ ми-

троп. катедрн. Див.: Максим Фи-
 лимонович.
Миколай / Николай, св. 62
Миколай I, папа 22, 24
Михайл, свящ., посол 79, 244
Михайло Вишневецький, син Єремії,
 кор. 90, 91
Михайл Ласка, підстар. 103
Михайл Лосицький, авт., черн. 224
Михайл Копистенський, еп. 5, 10, 13,
 26, 30, 97, 115, 117, 245
Михайл Рогоза, митроп., апостат 15,
 19, 99, 123, 140, 224, 232, 245
Михайл Сльозка, видав. 212, 226
Михайло Пузина, підсуд. 266
Михайл Федорович (Романов), цар 54,
 146, 245, 247, 297, 298
Многогрішний (Даміан) гетьм. 113
Могили, рід господарів Молд. 104, 105
Мойсей Могила, брат митроп. Петра
 108
Мойсей, праотець 35, 82
Монтовтович Я., стар. 264
Мстислав (II, Ярославович) кн. 120

Надія, св. 249
Наливайко, козак 66
Наседка, свящ., розк. 241
Неофіт, грек, митроп. 265
Неофіт, митроп. Софійський 35, 36, 122
Немиров, воев. 301
Неронов, пос. 82
Неронов, протоп., розк. 249
Николай / Микалай, св. 110, 229
Никита Алексєвич Олексій, дяк
 Моск. 328, 329, 339, 340, 341
Нікифор Тур, архим. 186
Нікифор, протосинкел, екзарх, архи-
 дияк. 8, 21
Нікон, патр. Моск. 110, 125, 211, 249,
 250, 252, 253, 256, 299, 301, 307,
 308, 311, 312, 313, 314, 317, 319,
 320

Оксенович Старушич, богослов. Див.:
 Ігнатій Старушич.
Олександр VII / Александр, папа 87
Олександр (в черн. Афанасій) Пузи-
 на, еп. Див.: Афанасій Пузіна.
Олександр Заславський, магн. 124,
 157, 158
Одєльковичі, княж. рід 140
Олізар Кірдеєвич, марш., стар. 264
Ольгерд, кн. 102
Онисифор (Петрович) Дівочка, мит-
 роп. 132
Онуфрій, св. 57
Ортолог Феофіл, псевдо М. Смотриць-
 кого. Див.: Мелетій Смотриць-
 кий.
Ордин-Нащокин А. Л., бояр., диплом.
 114, 322, 324, 343

Осман, султ. 42
Осолинський, канцлер 177
Остриця, козак 65
Остафій / Євстафій Волович, писар кн. Литовськ. 243
Острозькі, княж. рід 102, 216, 264
Олександр Мішура, черн. 186
Олексій / Алексій Михайлович, цар 82, 83, 90, 192, 193, 248, 254, 256, 257, 299, 307, 321, 323, 325, 328, 329
Павел / Павло, св. 23, 157, 233
Павло Алепський, авт. 211, 254, 263
Павло Бойм, єзуїт 216
Павел, єп. Серб. 31
Павло Люткович Телиця, ієром., друк. 212
Павло Тетеря, гетьм. 88, 111, 112, 113, 126, 316, 319
Павлюк, козак 65
Паїсій, патр. Єрус. 82, 194, 256
Паїсій Лігарид, патр. Олекс. 238, 255, 320, 323, 324
Паїсій Іподитович, єп. Луцьк. 36, 103, 104, 121, 122, 130, 150, 159, 225
Памва Беринда, ієром., авт. 131, 152, 186, 233, 246
Панкратій Гридич, свящ., адмін. 169
Панкратій, митроп. Подільський і Кам'янецький 327
Пантелеймон Коначівський, ієром. 224
Парфеній, патр. Царг. 174, 310, 327, 338
Пекарський, єзуїт 196
Пелатій, єретик
Петр / Петро, св. апостол 20, 24, 50, 101, 102, 177
Петро Олексієвич I, цар 96, 329, 337
Петро Дорошенко, гетьм. 88, 89, 113, 114, 115, 126, 206, 319, 322, 323, 324, 325, 326
Петро Коначевич Сагайдачний, гетьм. 28, 29, 30, 32, 33, 35, 37, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 67, 84, 105, 142, 172, 187, 262
Петро Могила, митроп. 55, 56, 59, 60, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 116, 118, 119, 123, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 219, 221, 223, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 247, 248, 249, 251, 266

Петро Скарга, єзуїт 8, 16, 22, 25, 225, 226, 259
Петроній, ігум. 137
Пій II, папа 22
Піотровський. Див.: Симеон Полоцький.
Пітерим, митроп., блюститель патр. 256, 312, 318, 319, 320
Платон, філософ 18
Пилип / Филип Козинський, сліпець 265
Потії, шлях. рід 16
Потій, митроп. Див.: Іпатій Потій.
Потоцькі, магн. рід 104
Почановський, комирник, делег. уряду 32
Почаловський, єп. Див.: Єремія Почаловський.
Пржерембські, магн. рід 104
Пронські, княж. рід 16
Пузина, єп. Див.: Афанасій Пузина.
Пузина, підсуд. Див.: Михайло Пузина.
Радивіл Христофор, воєв. кальвініст 7, 17
Радивил, канцлер, гетьм. 55, 100, 301
Радзивил гетьм. 76
Райна Вишневецька, кн., кузинка митроп. Могили 100, 104
Райна Соломирецька, кн., меценатка 208, 266
Ртищев Федор М. Див.: Федор Ртищев.
Ружинські, шлях. рід 16
Рутський Велямин. Див.: Йосиф Велямин Рутський.
Сава Прокопович, писар 334
Савелов Йоаким, патр. Моск. Див.: Йоаким Савелов.
Сагайдачний Петро, гетьм. Див.: Петро Сагайдачний.
Сакович Касян, рект., апостат. Див.: Касян Сакович.
Самовидець, літоп. 257
Самійло Величко, літоп. 326
Самозванець 245. Див.: Лжедимитрій.
Самойлович Іван, гетьм. Див.: Іван Самойлович.
Сангушки, шлях. рід 16
Сангушко Адам. Див.: Адам Сангушко.
Самуїл Миславський, митроп. 223
Самуїл Піотровський Ситнянович. Див.: Симеон Полоцький.
Самуїл Шищик (Залеський), архим., намісн. 138, 169
Свирговський, гетьм. 262
Сергій Кимбар, архим. 231
Сигизмунд I, Старий 264, 265
Сигизмунд II, Август 243, 244

Сигизмунд III, Ваза 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 15, 16, 25, 26, 28, 29, 32, 33, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 54, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 88, 90, 92, 98, 99, 101, 102, 105, 106, 107, 116, 117, 124, 145, 146, 147, 148, 156, 161, 166, 188, 209, 213, 225, 246, 297

Сильвестр / Сильвестер, ієрод., друк. 212

Сильвестер, папа 50

Сильвестер Белькович, митроп. 243

Сильвестер Гулевич, єп. 63, 118, 138, 169

Сильвестр Косів, митроп. 73, 76, 84, 108, 109, 122, 125, 127, 134, 135, 137, 139, 169, 180, 181, 189, 190, 191, 223, 237, 241, 248, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 327, 335

Сильвестр Медведів, ученъ Полоцьк. 258

Симеон, св. 266

Симеон, митроп. Смол. 238

Симеон / Семен Адамович, протоп. 326

Симеон Гулевич-Воютинський, єп., писар 132, 266

Симеон Полоцький, єп., учитель царів, авт. 193, 221, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 322

Симеон Могила, батько митроп. 105
Симонович, архидияк. 48

Ситнянович. Див.: Симеон Полоцький.

Сімашки, шлях. рід 16

Скарга Петро. Див.: Петро Скарга.

Сковорода. Див.: Гр. Сковорода.

Скумини, шлях. рід 16

Сократ, істор. 23

Соломирєцькі, шлях. рід 16, 25, 216, 266

Сомко, гетьм. 88, 111, 314, 315

Софир, грек. пос. 330

Софія, св. 249

Софія Олексівна, царівна, правит. 254, 258, 329, 337

Софроній Підгаєвський, ігум. Почаївський 336

Софроній Чижевський, свящ., предст. митроп. Косова 169

Спиридон Соболь, друк. 212

Станислав Жолкевський, канцлер, гетьм. 32

Станислав Потоцький, воєв. 104

Стефан Баторій, кор. 90

Стефан / Степан Зизаній, учнт., пропов. 216, 224

Степан Беринда, друк. 186

Степан Лозка, марш., мецен. 187

Тарасій / Тарас Левонич Земка, ігум. Берест., учен. 152, 159, 186, 225, 234

Тарас Трясило, козак 46

Терлецький, єп. Холмський. Див.: Мефодій Терлецький.

Тетеря. Див.: Павло Тетеря.

Тертуліян, богослов 97

Тимофей, патр. Царг. 32, 33, 36, 49, 141, 188

Тимофій Вербицький, черн. 186, 212

Тиміш Хмельницький, гетьманіч, син Богдана 77

Тишкевичі, шлях. рід 16

Тишкевич воєв. 101

Торрес, нунцій 13, 67

Тризни, шлях. рід 16

Трубецький, А. Н., кн., воєв. 307, 309, 310

Туптало. Див.: Димитрій Ростовський.

Тукальський див.: Йосиф Нелюбович Тукальський.

Урбан VIII, папа 55, 58, 148, 161, 176

Ушаков, мешканець Києва 113

Феодор Студит, св. 50

Федор Алексієвич / Олексієвич, цар 193, 252, 254, 255, 257, 258, 329

Федор Балабан, друк. 116, 182, 186, 232

Федор Іванович, цар 79, 245

Федір Чорторійський, кп., стар. 264

Федор М. Ртищев, діяч на полі освіти 250, 251, 252, 254

Феодорит, істор. 23

Феодосій Печерський, преп. 230

Феодосій, ігум., протоп. 152

Феодосій Баєвський, ієром. 248

Феодосій Василевич, єп. 112, 126

Феодосій, єп. Білгор., митроп. 321

Феодосій, архим. Іверськ. 256

Феодосій, ігум. 301

Феодосій Углицький, св. 128, 319, 334

Феодосій Сафанович, ігум., учнт. 223, 308

Феофан, патр. Єрус. 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 47, 48, 49, 52, 53, 81, 98, 102, 105, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 141, 142, 188, 210, 233

Феофан, архим. 111

Феофан Прокопович, рект. 222

Феофіл Ортолог, псевдо М. Смотрицького. Див.: Мелетій Смотрицький.

Феофілакт Болгарський, екзегет 244, 250, 299

Фердинанд II, імпер. 33

Філарет, патр. Моск. 121, 146, 217, 218, 219, 245, 297

Філарет, єп. Смол. 318

Філарет Амфітеатров, митроп. 242

Філофей, патр. 224
Філофей Кизаревич, ігум. 101, 186
Філонардн, нунцій 162, 166, 176
Фортунат 23
Фома, св. апостол 103
Фома Ієвлевич, рект. 188
Фома / Тома Замойський, воев. 32

Циховський, єзуїт 196
Ціцерон, авт. 154

Ходкевичі, шлях. рід 16
Холоневський, віце-воев. 29
Хребтовичі, шлях. рід 16
Христофор Радивил. Див.: Радивил.
Христофор Філалет, псевдо Мартинна
Бронського 16, 22, 25

Чарнецький, полевий гетьм. 113
Чарторийські, княж. рід 16
Черкаський Іван, кн. 217
Четвертинські, княж. рід 108, 212, 266

Шевченко, поет 19
Шереметев П. В., воев. 113, 192, 318,
320, 323

Юда, апостол зрадник 24, 131, 135
Юрій / Георгій (Побідоносець), св.
116, 117, 210

Юрій Гошовський, єп. вікарій 118
Юрій Могила, митроп. Молд. 104
Юрій Рогатинець, авт. 184, 213
Юрій Хмельницький (в чернецтві Ге-
деон), гетьм. 87, 88, 111, 113,
192, 309, 310, 312, 316
Юстин Філософ, св. 250

Яков / Яків, праотець св. 196

Яків Бородавка, гетьм. 37

Яков, патр. 330, 338, 339, 340

Яков Журавівський, полк. 331

Яков Суша, єп. 91

Ян Венжик, прим. 55

Ян де-Торез, біскуп, нунцій 176, 179

Ян Казимир, кор. 72, 73, 75, 87, 90, 110,
112, 126, 209, 305, 312, 316

Ян Кохановський, авт. 257

Ян Собеський, кор. 91, 92, 93, 95, 96,
119

Януш Заславський, воев. 124

Януш К. Острозький, кн., апостат 15

Яремович, учит. 317

Ярмолинські, шлях. рід 16

Ярмолинський, полк. 266

Ярослав (в св. хрещ. Юрій) Мудрий,
вел. кн. 106

Яфет, праотець 38



ПІСЛЯСЛОВО ДО II ТОМУ.

Почуваємо себе в обов'язку подати в кінці цього II тому „Нарису Історії Української Православної Церкви” кілька слів вияснення, чому томом II не є обнята й четверта доба історії нашої Церкви (від 1686 до 1917 р.), як це намічено було в плані й подано до відома передплатників Видавництвом.

У вступі до третьої доби „Нарису Історії” автор писав, що в цій добі розвинулись ті характеристичні риси в сприйманні християнства, в його ролі у всьому житті народу, під чужовірною владою, цілокупність яких ми звемо „українським православ'єм”... „Вся ця доба найбагатша зовнішніми подіями в церковному життю Української Церкви і внутрішніми процесами національно-церковного 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”... (Т. I, стор. 162).

Ця оцінка, що може мати свою підставу і в фактах церковно-історичного життя з половини XV і в XVI в., як — церковні собори, розвиток організації і праці братств — в повній мірі, однак, відноситься до історичного життя нашої Церкви в XVII столітті. Тому в процесі роботи над історією Церкви в XVII в. виявилось, що це одно століття, найважливіше в історії нашої Церкви, може, та й повинно, стати предметом цілого окремого тому, як в цьому читач може переконатися, ознайомившись зо змістом його.

Автор вважає, що й при тім об'ємі та змісті цього тому, в якому і з яким він виходить, не є він достатній, щоб представити, як належить, історію церковного життя та його ролі й значення повного в ту бурхливу добу історії українського народу XVII віку, тим більше, що й українська історіографія далеко не є згідна щодо оцінки ролі нашої Церкви в національному житті народу в ту добу, як цього полемічно торкається і автор в цім II томі. Але значно обмежені на чужині спроможності і для наукової праці і для видання її нехай хоч трохи виправдають нас, які й самі хотіли б ще більш докладно і більш вичерпуюче представити саме XVII вік в історії нашої Церкви. Буде це дальшим ділом наших наступників в цій потрібній, хоч і нелегкій, праці.

Врешті закінчення II тому історією підпорядкування нашої Церкви Московській патріархії цілком логічно замикає 700-ліття існування Української Православної Церкви (Київської митрополії) в стані „автокефалії де факто”, як про це автор говорить і у висновку кінцевого розд. XVII тому II. Отже вважаємо, що від зміни наміченого плану видання „Нарису Історії Української Православної Церкви” не тільки нічого не втратило, а ще зисало в докладності.

Видавництво.

ЗАУВАЖЕНІ ДРУКАРСЬКІ ПОМИЛКИ.

Стор.	Ряд. зв. зн.	Стоїть	Треба
31	13	задегалізованих	, задегалізованим
62	23	Почапівський	Почаповський
65	8	Причиною	„Причиною
71	13	пправами	правами
125	18	впборів	виборів
127, 308	13, 9	сочавським	сучавським
128, 221	9, 11	Зерников, Зерникави	Зсрникав — Зерникава
222	19	Зерникава	Зерникава
115, 118	4, 9	Пігаса	Пігас — Пігаса
148	9	Ланчелоті	Ланцелоті
176, 179	17, 22	Кисіля, Кисіля	Кисіль — Киселя
192	12	П. Шереметову	П. Шереметеву
208, 266	4, 10	Соломорецька, Соломерецька	Соломирецька
223	20	п'ять	п'ять
I том	277	Митрополити Литовські	Київські на Литві.

З М І С Т

ТРЕТЯ ДОБА

(Продовження)

Розд. VIII. Боротьба і засоби боротьби православних в Польщі за права своєї Церкви в першу чверть віку по унії 1596 року.

5

1. Боротьба за права Православної Церкви на політичному терені, — на сеймах і сеймиках. 2. Акт конфедерації православних з протестантами 18 травня 1599 р. 3. Що дала в часі до 1620 р. сеймова боротьба за порушені права Української Православної Церкви. 4. Тяжке положення православних на місцях. 5. Роля православних братств в боротьбі з унією. Дальше окатоличення й спольщення православних українських шляхетських родів. 6. Боротьба з унією на літературному полі; церковно-полемічна література двох родів до 1620 р. Іван Вишенський. „Апокрисис” Філалета.

Розд. IX. Відновлення року 1620 православної ієрархії Української Православної Церкви. Боротьба за її легалізацію в Польсько-Литовській державі.

28

1. Українське козацтво як нова сила в обороні Української Православної Церкви. Гетьман Петро Конашевич Сагайдачний. 2. Надзвичайна вага ієрархічного питання в житті Української Церкви. 3. Приїзд патріярха Феодана і зносили з ним козацтва. Постава до патріярха польського уряду. 4. Організаційні заходи до відновлення в 1620 р. православної ієрархії. 5. Висвячення українських православних єпископів, собор під проводом патріярха Феодана. Від'їзд патріярха. 6. Національно-історичне значення відновлення православної ієрархії в житті українського народу. 7. Справа Православної Церкви і нововисвяченої ієрархії на сеймі 1620 року. 8. Засоби уніятів в боротьбі проти новопоставленої української православної ієрархії. Смерть оборонця православ'я гетьмана Петра Сагайдачного. 9. Енергійна боротьба за легалізацію православного єпископату на сеймі 1623 року. 10. Розходження між законодавством і практикою життя. Вбивство уніятського архієпископа Йосафата Кунцевича. Вірність Сигізмунда III унії до кінця. 11. Літературна полеміка 20-их рр. XVII в. у зв'язку з відновленням православної ієрархії; головні її питання.

Розд. X. Легалізація Української Православної ієрархії „Пунктами заспокоєння 1632 року” при королі Володиславі IV. Релігійні мотиви козацького повстання під проводом Богдана Хмельницького. Переяславський договір 1654 року і Берестейська унія 1596 року.

54

... боротьба поміж православними і латино-уніятами за „унікти заспокоєння обителів релігії грецької” на сеймах конвокаційному, елекційному і коронаційному 1632-33 рр. 2. Положення Української Православної Церкви в роках перед повстанням Богдана Хмельницького в 1648 р. 3. Козацтво і Богдан Хмельницький в обороні свободи православ'я й проти унії. 4. Хто був справжнім винуватцем Переяславської угоди 1654 року.

Розд. XI. Церковна політика Польщі від Переяславської угоди України з Москвою 1654 р. до „Вічного миру” Польщі з Москвою 1686 р.

84

1. Релігійне питання в Гадяцькому договорі 1658 р. і в Чудновському — 1660 року. 2. Зростання польської релігійної нетерпимости в другій половині XVII віку. 3. Причини посиленого наступу на православ'я в Польщі католицької партії в другій половині XVII віку. 4. Статті про свободу православної віри в Польщі в міждержавних договорах поміж Москвою і Польщею. „Вічний мир” 1686 року.

Розд. XII. Внутрішнє життя Церкви в XVII в.: церковна ієрархія з виборів, духовенство; управління Церквою.

97

1. Дезорганізація в церковно-православному житті з проголошенням унії 1596 р. Відновлення в р. 1620 виборчої засади і елекційних соборів. Православні митрополити від 1620 р. й до підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії. 2. Єпархії й єпархіяльні єпископи. 3. Духовенство. Турботи про піднесення його морального й освітнього рівня. 4. Впорядкування церковно-адміністративного устрою й управління.

Розд. XIII. Соборна діяльність Церкви в XVII в.

141

1. Собор 1621 р. в м. Буші. 2. Київський собор 1621 р., відомий під назвою „Совітовання про благочестя”. 3. Обласні собори в 20-их рр. XVII в., зв'язані зо спробами примирення з унією. 4. Київський собор в часі Великого Посту 1629 р. 5. Спроби утворення „універсальної унії” й українського патріархату в часах митрополита Петра Могили до собору 1640 року. 6. Київський обласний собор 1640 року. 7. Акція в справі утворення „універсальної унії” в 40-их роках XVII віку. Православна правовірність митрополита Петра Могили. 8. Заключне слово про соборну діяльність в церковному житті III доби.

Розд. XIV. Стан шкільництва й духовної освіти в XVII в. Справи богослужбові. Вплив української вчености в церковному житті Московщини XVII в.

184

1. Київ як головний осередок українського церковно-релігійного культурного руху в XVII в. 2. Київське Богоявленське Братство і його школа. 3. Київ-Могилянська Братська Колегія. Наука й виховання в Київ-Могилянській колегії. 5. Оцінка церковно-культурної діяльності митрополита Петра Могили й цілої „могилянської доби” з національної точки погляду. 6. Шкільно-освітня діяльність в XVII в. церковних братств і духовенства поза Києвом. 7. Українські й білоруські друкарні в XVII в. Богословська й церковно-історична література. Проповідництво. 8. Богослужбові справи; видання богослужбових книг. 9. Церковно-культурний вплив в XVII стол. Української Православної Церкви на Московщині.

Розд. XV. Християнське життя. Манастирі. Св. подвижники й преподобномученики XVI-XVII вв.

259

1. Історичні умовини життя народу в цій добі, на тлі яких зростали суспільно-християнські ідеали і боротьба за них. 2. Твердість українського народу у вірі та в боротьбі за суспільно-християнські ідеали. 3. Манастирі і збільшення числа їх по унії, заслуги тодішніх манастирів перед українським народом. Стан манастирів в XVII в., захоплених уніятами. 4. Питання канонізації святих Церквою. Українське православ'я XVI-XVII вв. в кращих представниках своїх. 5. Канонізовані Українською Православною Церквою святі мужі XVII віку.

Розд. XVI. Розвій церковного мистецтва в III добі історії Української Церкви.

280

1. Будівництво й відбудова свв. церков. 2. Церковне малярство й різьбарство. 3. Церковний спів.

Розд. XVII. Підпорядкування Української Православної Церкви (Київської митрополії) юрисдикції Московського патріярха.

292

1. Відношення української ієрархії й духовенства до Москви в першій половині XVII віку. 2. Питання церковного об'єднання з Москвою в перших роках після Переяславської угоди 1654 р. Становище митрополита Сильвестра Косова. Київська митрополія і московський патріярх Нікон. 3. Акція московського уряду в справі підпорядкування Київської митрополії Москві в часах Руїни і церковна політика, в зв'язку з тією акцією, українських гетьманів, митрополитів і місцеблюстителів митрополії та вищого духовенства (1659-1675 рр.). 4. Наближення розв'язки питання про дальше церковно-адміністративне положення Київської митрополії. Гетьман Іван Самойлович і московський патріярх Іоаким Сапелов — головні виконавці акту 1685-86 р. 5. Заходи й заарядження московського уряду про заміщення Київської митрополічної катедри. Соборна елекція на митрополита єпископа Луцького Гедеона Святополь-Четвертинського. Протести духовенства проти передачі Київської митрополії в юрисдикцію Московської патріярхії. 6. Посольство в Москву з „чолобитими“ від духовенства і гетьмана, відповіді на чолобитні царів і патріярха. Подоріж єп. Гедеона до Москви і поставлення його в митрополити, присяга митроп. Гедеона. Права Київської митрополії на підставі царської й патріяршої грамот. 7. Зносини патріярха Іоакима і московського царського уряду з Царгородом в справі оформлення переходу Київської митрополії під владу московського патріярха. Роля патріярха Єрусалимського Досифея. Відпускні грамоти в справі Київської митрополії Царгородського патріярха Діонісія. Оцінка акту 1685-86 р. прилучення Київської митрополії до Москви з погляду канонічного в „Томосі“ Царгородської патріярхії з дня 13 листопаду 1924 року.

Ілюстрації

378

Українські митрополити в XVII в.

378

Головніші хронологічні дати з історії Української Православної Церкви в XVII в.

379

Культурно-освітня праця Української Церкви в XVII в.

382

Нові церковні братства й школи при них. Новоуфундовані головніші манастирі. Церковний спів. Книги, друкарні, видавничий рух.

Іменний покажчик історичних осіб.

385

Післяслово до II тому.

393

Зауважені друкарські помилки.

394

Іван Власовський

Нарис історії
Української Православної Церкви

Репринтне видання. Нью Йорк. 1956р.

Том II

Формат 70х100/16, наклад 3000 прим.

Зам. 8-263

Віддруковано на АТ "Книга"

254655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25

Другий том “Нарису історії Української Православної Церкви” професора Івана Власовського розглядає найголовнішу добу в історії нашої Святої Церкви. Навіть російські церковні історики ставилися до неї, як до окремишньої історії “Западно-Русской Церкви”, і повинні були змиритися з особливостями Українського Православ'я XVI-XVII століть.

Відновлення 1620 року православної ієрархії, боротьба за її легалізацію, велична моголянська доба й відродження Української Православної Церкви і, врешті, трагічний для всього Українського Православ'я процес приєднання Київської Митрополії до Московського Патріархату 1686 року. Про все це ви зможете дізнатися, прочитавши другий том праці Івана Власовського.

Сподіваємося, що у Вашому серці запалає любов до своєї рідної Церкви, яка пройшла тяжкий і тернистий шлях до свого відродження і утвердження.

*Філарет,
Патріарх Київський
і всієї Руси-України.*