

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ЗДА
НАУКОВО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ІНСТИТУТ

ВІРА І ЗНАННЯ

Праці Науково-Богословського Інституту УПЦ в ЗДА

РЕДАГУЄ КОЛЕГІЯ
Головний Редактор проф. П. КОВАЛІВ

I

1954

Нью-Йорк

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ЗДА

НАУКОВО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ІНСТИТУТ

ВІРА І ЗНАННЯ

Праці Науково-Богословського Інституту УПЦ в ЗДА

РЕДАГУЄ КОЛЕГІЯ
Головний Редактор проф. П. КОВАЛІВ

I

1954

Нью-Йорк

UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH IN USA

SCIENTIFIC THEOLOGICAL INSTITUTE

The Faith and The Science

The works of the Scientific Theological Institute

Edited by
Prof. P. Kovaliv

I

1954

New York

С Л О В О

ВИСОКОПРЕОСВЯЩЕННИШОГО МИТРОПОЛИТА ІОАНА, Голови Собору Єпископів Української Православної Церкви в ЗДА.

Всяка людська активність постає з сучасних поточних інтересів, з невідкладностей життєвих потреб. Ми всі зустрічаємо ці інтереси, завдання, проблеми, невідкладності життя нашим розумінням, в якому велику роль відіграє наше чуття. Так постають ті бажання, ті устремління в майбутнє, які ведуть нас, які визначають для нас нашу активність.

На перший погляд подане здається ясним і простим. Так все було і так буде. Так постають всі рухи людських спільнот, і так вони розгортаються. Це, однак, лише видається простим і ясним зовнішньо. Під цим — таємниця.

В чому ця таємниця? Ця таємниця в глибинних догляданнях ґрунту, з якого виростають наші розуміння, наші відчуття, які визначають для нас наші рухи в майбутність.

Від цих загальних засад думка моя переходить до всіх тих активностей, які характеризують рух відродження нашої Української Православної Церкви, рух її устремління до того, щоб ця наша Церква була в сфері її діяння дійсним, вільним господарем. Церква наша дійсно і духом і формою українська. Вона стремить здобути собі повну волю життєвого діяння. Це ми позначаємо терміном „автокефалія Церкви”. Так в наші дні життям останнього покоління нашого народу, обставинами і умовами того життя визначилися наші бажання.

Перед нами тепер виникає питання: чи так визначені бажання є примхами, що не мають ґрунту, чи вони мають під собою певні закони, на основі яких ці наші бажання постанали?

Противники відродження нашої Церкви, як суто Української, все хиллять до того, щоб бачити в нашому русі чи то безпідставні примхи, чи то впливи навіть чужих, ворожих кіл. Ми знаємо, воно не так. Ми знаємо: наші бажання — це вияв наших глибоких переконань, вияв нашої любови, нашої відданості Церкві, як Рідній Матері нашого Народу.

Ми так тепер підходимо до вказаної раніше таємниці тих вікових процесів, які встановили ґрунт, де родяться наші бажання, намірення і устремління.

Завданням нашого Українського Науково-Богословського Інституту і тих праць, які він піднесе, є розкрити перед очима всіх, і друзів, і недрузів, також перед очима нашими ті глибинні, вікові процеси, які привели до сформування наших теперішніх завдань і устремління.

Це велике завдання. Це завдання уґрунтувати нашу сучасність на вічності Божих визначень, на вічності тих Заповітів, що їх лишив нам Син Божий і що їх працю Апостолів і пізніших носіїв Діла Божого

роздано численним народам і народів нашому. Це завдання розгорнути, як ті Божі визначення, як ті Заповіді Сина Божого, як увесь зміст нашої Святої Віри та її Носія — Церкви були засвоєні душею і серцем нашого народу. Це завдання прослідкувати, як ті вічні святощі, доручені вірі, мислі, почуванням українського народу, поволі одягнулися в красу і ніжність, виявлені душею, я сказав би, генієм нашого народу.

Такі розкриття, такі встановлення є глибинною базою наших теперішніх потягнень. Наші теперішні потягнення та їх активності не є безпідставними примхами, а зростають вони на вказаній вічності Божих Визначень, Заповітів Сина Божого; укладалися в душі нації рисами краси і ніжності, що їх дало серце нашого народу, що їх явила жива віра його.

Дати це, розкрити цю таємницю — велике й почесне завдання. Це, в моєму розумінні, завдання нашого Науково-Богословського Інституту, завдання його дослідів і авторитетного, науково-обґрунтованого слова.

Господь нехай благословить Науково-Богословському Інституту понести це завдання і дати нам його авторитетне слово. Воно конче потрібне, і його дати може лише Науково-Богословський Інститут.

З любовію

† ІОАН, Митрополит.

ВІД РЕДАКЦІЇ

З Божою допомогою випускаємо в світ перше число наукового видання „Віра і Знання”. З великою радістю відзначаємо цю важливу подію в житті нашої Церкви, що започаткувала святе діло ширення друком богословських і церковно-історичних знань.

„Віра і Знання” — це видання Науково-Богословського Інституту в ЗДА. Завданням його є друкувати наукові праці членів і співробітників Інституту. Ці наукові праці мають з суто наукових позицій висвітлювати кожне богословське, літургічне, церковно-історичне питання чи якийсь інше питання, зв'язане з духовним життям українського народу. Це не виключає можливості друкування в ньому і науково-популярних статей, що, крім наукового, мають ще й практичне значення для життя Церкви.

„Віра і Знання” має на меті друкувати також спогади, документи церковно-історичного значення, а також подавати наукові огляди, рецензії, огляди важливіших церковних подій тощо.

В цій важкій і відповідальній праці ми матимемо багато труднощів, навіть труднощів технічного порядку (друкарня не завжди зможе забезпечити вимоги друку наукового тексту), але редакція певна, що переможе всі можливі труднощі і знайде повне зрозуміння важливості завдань з боку читача та матиме належну моральну підтримку.

Редакційна Колегія вважає обов'язком висловити тут своє глибоке признання Проводові УПЦ в ЗДА, зокрема Архiepiscopу-Канцлерові Мстиславу, що своєю всебічною допомогою уможливив появу цього видання.

ВІРА І ЗНАННЯ

Віра і знання. Нині вже не викликає сумніву той факт, що ці два поняття можуть стояти поряд: віра і знання разом і нерозривно. Ні віра, ані знання окремо, а тільки віра і знання разом. Неможлива також і постава питання: віра чи знання? Бо ні віра неможлива без знання, ні знання — без віри.

Проф. Л. С. Берг у своїй книзі „Наука, її сенс, зміст і класифікація” (Петроград, 1922) пише: «... до науки ставлять різні вимоги..., хочуть, щоб наука дала відповідь на загадки світу, щоб вона служила цілям релігійним, моральним, політичним, практичним і т. п. Нічого цього наука зробити не може... Наука займається лише упорядкуванням фактів, незалежно від того, які застосування можна зробити з цих фактів і які почуття у людей вони можуть викликати».

Наука не займається дослідженням первопричини, ні кінця буття; вона не може досягнути суті, чи природи речей; вона не може знати „речі в собі”, про що говорив Кант, бо природа в своїй суті така складна, що вона не може в усій своїй повноті бути приступна для людського розуму. Наука може подати картину природи лише схематично, спрощено. Цілої глибини життя природи вона охопити не може¹).

Отже, завдання науки дуже обмежене, вона тільки встановлює факти, спрощує їх і ставить у зв'язок між собою, тобто подає їх у певній системі. Натомість віра йде далі, переходячи межі дозволеного наукою. Вона обіймає те, чого не може обійняти наука: саму суть речей, первопричину їх буття, всю глибину буття.

Звідси ясно, що віра і знання, релігія і наука — то цілком дві окремі сфери діяльності людини. Вони тільки взаємно одна одну доповнюють і є між собою в безсумнівній гармонії. Нині вже не прийнятний погляд про несумісність віри і знання²), не прийнятний саме тому, що саме знання при сучасному стані науки уже породжує віру, ту свідому віру, яка впливає із переконань, що наше знання обмежене, нікчемне в порівнянні з усесвітом, що там, за межами нашого знання, існує інший безмежний і складний світ, якась вища творча Сила, що керує всесвітом.

Ця віра в корені відрізняється від тієї віри, що на неї спираються

1) Проф. О. Іваницький. Вступ до богослов'я. Богословська Академія, Мюнхен, 1948, стор. 8.

2) „Ми з самого початку повинні рішуче відкинути думку про несумісність віри і знання, — пише сучасний філософ і богослов прот. В. Зеньковський. — Як віра в Бога не має в собі ніяких труднощів, щоб дослідити, вивчити природу, так і знання, якщо воно серйозне і обережно будує свої ідеї, не може виходити за межі «пізнаваного» і не може заперечити реальності «непізнаваного» не в тому сенсі, що воно покищо нами не пізнане, а в тому сенсі, що воно взагалі не може бути досягнене нашим розумом”. Прот. В. Зеньковський. Вера и знание. Православие в жизни. Сборник статей. Нью-Йорк, 1953, стор. 29.

матеріялісти, щоб доказати несумісність віри і знання, від віри, що на первісній стадії розвитку людства була продуктом страху людини перед силами природи³⁾). Ця віра відрізняється й від тієї віри на дальшій стадії розвитку людства, що випливала із заперечення знання в наслідок тієї боротьби, що точилася в перші віки християнства між антиохійцями несторіями, які віру підпорядковували людському розумові, і олександрійцями, що віру ставили вище від розуму і навіть заперечували потребу богословської науки⁴⁾). Ця свідомо віра, що йде в парі із знанням і часто в знанні знаходить для себе міцну опору, була проявлена і засвідчена відповідними постановами ще в 451 році на Халкідонському Соборі, який в особі 600 Отців, членів Собору, поблагословив навіки богословську науку як міцну основу віри⁵⁾). Ця сама віра, свідомо віра в існування Творця світу, знайшла собі ще міцнішу опору в нових відкриттях науки XX століття⁶⁾). Про це однозгідно говорять учені світової слави, які своїми дослідженнями складної світобудови прийшли до переконання, що наука не спроможна розкрити всіх таємниць світу. Учені ствердили факт, що дані науки самі свідчать про існування найвищої сили, яка керує складним механізмом світобудови.

Як же прийшли вчені до віри в існування вищого Розуму?

Взаємовідносини між вірою й знанням в історичні часи Європи проходили в своєму розвитку три етапи або епохи, що їх відомий український історик Борис Крупницький зве епохами — наївної віри, наївного знання і синтези знання і віри.

Епоха наївної віри обіймає собою європейське середньовіччя з його наївною вірою, з вірою в майбутнє правдиве життя, яке робить земне життя недоцільним, не вартим уваги. Навіть раціоналістична філософія середньовічних богословів служила тій самій меті — доведенню Божої всемогутності.

Епоха Ренесансу і Реформації може вважатись переходним періодом до епохи знання. З'являються такі страдники за знання, як Коперник (1543), Галілей (1642) та ін. Але цей період ще сильний релігійним духом. Вже в епоху французької революції настає фаза критицизму. Панує філософія енциклопедистів. Наївна віра відступає, залишаючи місце наївному знанню. Панує віра у всемогутність, всесильність знання. Провід бере наука замість релігійної віри.

Початок XIX ст. характеризується реакцією на раціоналістичний тріумф XVII ст. Це — знов повернення до віри, до середньовіччя, до ідеалізму, хоч і з деякою синтезою з раціоналізмом. З половини XIX ст. шириться панування точної науки, техніки, природознавства, а в містечтві — реалізму або натуралізму. Матеріялізм і соціалізм, перевага природознавства і віри у всемогутність науки — такі були ознаки доби наївного знання.

³⁾ Див. прот. В. Зеньковський. Вера и знание, 27.

⁴⁾ Докладніше див. Митрополит Іларіон. Стосунок розуму до віри. Наша Культура, 1952, ч. 5, стор. 12—13.

⁵⁾ А. Лебедєв. Вселенские соборы IV и V веков, 1896, стор. 273.

⁶⁾ З другого боку, вся історія наукових відкриттів, наукових досліджень є в тісному зв'язку як з філософськими, так і з релігійними течіями того чи іншого періоду, як це показав відомий учений, творець нової галузі знання — геохемії, — В. Вернадський в статті „О науконом мировоззрениі". Див. збірник: В. И. Вернадский. Очерки и речи. Петрогр. 1922. Див. прот. В. Зеньковський. Ор. с. 29.

З ХХст. починається третій етап, етап синтезу віри і знання. „Віра стала до певної міри свідомою, на висоті наукових вимог сучасності, а знання втратило, послабило свої претензії на всемогутність”⁷⁾. Віра, колись наївна, тепер набирає більшої переконаності. Зміцнюються релігійне чуття і розуміння того, що наука „не спроможна з'ясувати нам ні кінцевих речей, ні глибини життя”⁸⁾.

Такий стан можна вважати ренесансом релігії, що спирається вже в великій мірі на науку. Серед передових учених помітне повернення до нової оцінки духовного життя. Відомий німецький фізик Макс Планк у своїй книзі „Religion und Naturwissenschaft” (Ляйпціг, 1937) пише: „Коли обидві — релігія і природознавчі науки потребують для свого вияву віри в Бога, то Бог стоїть для однієї на початку, для другої — наприкінці думання. Для цієї є фундаментом, для тих — завершенням будови кожного світоглядного погляду”⁹⁾. В іншому місці він пише: „Отже, хоч би куди і як далеко ми заглянули, ніде не знайдемо ми суперечності між релігією і природознавчими науками, але саме навпаки — у вирішальних пунктах згоди. Релігія і природознавчі науки не виключають одна одну, як дехто сьогодні вірить чи побоюється, навпаки вони доповнюють і є передумовою одна одній”.

До тих же висновків прийшли й інші вчені. Видатний французький вчений, директор біофізичного відділу Інституту Пастера в Парижі П'єр Леконт де Нуї (Nouy), що за німецької окупації в 1942 році виїхав з Франції до США, написав тут в 1947 році книжку „Призначення людини” (Human Destiny), за яку справедливо вчені назвали його „свідком Бога”. Вчений відразу ж стверджує, що наука може помилятися, тому ми не можемо їй сліпо вірити. На цьому світі нічого не можна пізнати абсолютно, бо наших п'ять змислів і інших технічних засобів для цього не вистачає. Це він стверджує таким прикладом. Коли добре вимішати білу муку з чорною сажою, перед нашим зором повстане сірий порошок. Але якщо в тому поросі буде рухатися якась маленька комашина мікроскопічних розмірів, вона відрізнятиме білі порошинки порошку від чорних. Вона ніяк неспроможна бачити сірий порошок. Подібно до цього і всі наші уявлення про абсолютну правду у всесвіті — тільки релятивні, бо розміри всесвіту перевищують спроможність нашого пізнання.

Наука пізнала тільки невеличкі частинки всесвіту, а за тим ще залишаються непізнаними глибокі безодні. Напр., наука досі не знає, як повстало перше життя. Вона не знає, як усі створіння з нижчого ступеня могли піднятися до вищого, бо всі попередні механістичні теорії відкинені. Ніхто не може нині заперечити таких п'ять основних фактів у розвитку світу: 1) життя повстало в найпростіших формах; 2) далі наступили всі вищі форми життя; 3) людина та її мозок — це кінцеві досягнення того процесу, що триває впродовж дуже довгого часу; 4) абстрактне мислення повстало в людині; 5) моральні і духовні поняття спонтанно розвинулися в різних частинах світу.

Жодного з цих фактів не можна пояснити науково. І тут Леконт де

⁷⁾ Б. Крупницький. Три культурні доби Європи. Похід, 1946, ч. I, стор. 12—14.

⁸⁾ Там же.

⁹⁾ Див. ще його: „Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft”. Leipzig, 1942. Див. Oskar Koch. Zweifache Revolution (vom Wandel physikalischen Weltbildes). Neubau. Meunchen, Mai, 1946, H. 2, s. 85.

Нуї гостро виступає проти матеріялістичного пояснення, яке зводиться до „сліпого випадку”¹⁰⁾. Неможливо, мовляв, пояснювати постання життя і весь розвиток у природі, аж до людського мозку, тільки самою грою „сліпого випадку”, як це роблять матеріялісти. Існує якась Сила, що керує тим життям. На цю силу примушені зважати навіть самі матеріялісти. Вони примушені дати їй, цій силі, якась ім'я. А що вони нехтують святе ім'я Бога, то силу ту називали „противипадком”. Куди краще й простіше, на думку Леконт де Нуї, цей „противипадок” назвати Богом.

Отже наука відкидає вже нині пояснення розвитку життя сліпим механічним випадком. Вона стала перед фактом, що весь розвиток проходить за якимсь з гори даним законом. Для аналогії Леконт де Нуї наводить такий приклад: сніг у горах топиться і стікає в потоки, а ці останні впливають в ріки, а ріки — в моря. Отже, всі вони плывуть униз за законом доцільності — саме за законом гравітації. За таким законом доцільності проходив і розвиток життя, ішов у протилежному напрямі, підіймаючись угору від безформенної матерії до думачої людини¹¹⁾.

Один з найвизначніших сучасних дослідників будови атомів Дірак каже: „Власне, останніми часами чимраз більше виявляється, що природа працює за цілком іншим пляном. Її основні закони стосуються не тільки безпосередньо до того світу, що ми його можемо уявити собі в просторі і часі; ці закони мають значення також для якогось „Щось”, про що ми не можемо утворити собі ніякої реальної уяви¹²⁾. Продовжуючи цю думку, відомий український природознавець Іван Раковський каже, що „новітня наука відкрила нам новий світ і доказала його існування”, світ, що „існує поза тією природою, яку ми можемо пізнати своїми змислами”. Згадуючи про електрони, як рушійну силу атомів, І. Раковський каже: „Дослідники їх складних рухів зауважили, що при їх великій чисельності та при безмежних можливих напрямках їх рухів, з правила не приходить до ніякого удару між ними: видно, що вони рухаються звичайно тільки по вільних, не зайнятих дорогах. Значить, що або електрони мають розум, або їх складним рухом керує якась розумна Сила”¹³⁾.

Отже, природознавчі науки стали тепер на протилежний, ніж досі, шлях, що веде до всемогутнього Бога. Відомий німецький біолог Пі-

10) Принцип всезагальної причинності, так зв. детермінізм так само не виключає „сліпого випадку”. Більше того, він навіть створює його. Французький учений середини XIX ст. Курно вперше показав це, розвинувши вчення про так зв. „незалежні причинні явища”, як, напр., сутінки поїзда з автомобілем; мовляв, рух поїзда підлягає своїй причинності, а рух автомобіля — своїй: обидві причинності незалежні одна від одної, і їх катастрофічна зустріч є цілковитою випадковістю, що випливає якраз з незалежності причинних явищ. Так воно видається зовні. Але коли уважно приглянутись до всіх цих „випадковостей”, коли оглянутись назад і поглянути на все наше життя, то майже з певністю можна сказати, що ті чи інші події в нашому житті зовсім не були випадковими, вони визначались чимсь вищим, провадили до якоїсь певної мети. В усіх цих, здавалось би, випадковостях, навіть у випадкових зустрічах людей, безперечно діє якась вища цілеспрямованість, Боже втручання. Див. прот. В. Зеньковський. Ор. с. 32—33.

11) П. Ісаїв. Біологія свідчить про Бога. Християнський Голос, 1949, ч. 9.

12) Див. ще: Denis. Theologie Mystique, Ch. I, 3.

13) Проф. І. Раковський. Новий світогляд сьогочасної науки. Зальц. 1947, стор. 57.

перек каже: „Ми приходимо до того переконання, що ми були на фальшивій дорозі життя, бо відвернулися від справжньої природи і від усього, що Боже, і поринули в уявному, неправдивому світогляді. Вертаймось до безпосереднього переживання природи, до того переконання, що справді існує самостійний, вищий світ, поза межами земного матеріялістичного і розумового, і утворимо передумови розуміння для поважних і переважних моральних і релігійних цінностей. Нема нічого в цьому світі, що було б у силі заступити те глибоке внутрішнє ушасливлення, що постає з свідомости єдності з Творцем всього світу, праосновою всіх витворів і явищ природи та із надією вічного спочинку в Ньому”.

„Для нас, — каже сприводу цієї заяви І. Раковський, — вихованих в старій матеріялістичній школі, дивно вражає такий виклад науковця-природника, що в певній хвилі робить враження церковної проповіді, але, власне, сьогочасні науки природознавства вважають цілу природу — і видиму і невидиму — величним храмом Господнім, чудовим твором Всемогутнього Бога, перед яким дослідник хилить голову, повторюючи слова псалма: „Бо ось Ти правду полюбив та невідомі і таємні речі Твоїєї премудрости мені об'явив”¹⁴⁾.

Великі філософи і вчені були далекі від матеріялізму і завжди обмежували свої знання перед безмежною вірою. Так, Ампер писав: „Який великий, о, який великий Бог, а наше знання нікчемне!” Так само й Ляплас: „Що ми знаємо, то дурниця, а те, чого ми не знаємо, — неосяжне”.

Відомий український філософ Григорій Сковорода великого значення надавав розумові, що займав у нього центральне місце, як джерело пізнання трьох світів: великого (космоса), малого (людини) і символічного (Біблії). Але, крім розуму, велику роль в нього відіграє й віра: єдиного розуму не досить. „Віра — око прозорливе, серце чисте, уста отверстая, — писав Сковорода. — Вона єдина бачить світ, що світить у стихійній пільмі. Бачить, любить та віщує прихід його... Віра всю цю тіль, що проминає, як воду непостійну, переходить”¹⁵⁾.

Матеріялісти вчать, що віра є там, де панує страх перед силами природи. Навпаки, великі мужі науки самі прийшли до віри, свідомої віри там, де їх наука опанувала сили природи. Матеріялісти твердять про несумісність віри і знання. Але найвидатніші вчені своїм власним досвідом прийшли до протилежних висновків: знання приводить до єдності з вірою. Єдність знання і віри — це шлях нової епохи; той шлях, що ним ідуть передові учені світу; той шлях, що саме привів їх від знання до віри, від знання законів світобудови до пізнання найвищого Творця тих законів, до пізнання Бога.

Отже, як бачимо, в наш час про існування Бога-Творця говорить не само тільки релігійне вчення, релігійна доктрина. Про існування Творця говорить вся природа, опанована наукою; говорять люди науки, люди великого знання; говорять невимушено, з власних переконань і свідчать перед усім цивілізованим світом, що те, що вони знають, таке нікчемне в порівнянні з тим, чого вони не знають і не

¹⁴⁾ Ор. с. 15—16.

¹⁵⁾ Акад. Дм. І. Багалій. Г. С. Сковорода — український мандрівний філософ. Державне Видавництво України. 1926, стор. 360.

можуть досягнути своїм людським розумом, а можуть тільки своїм серцем відчувати його безмежну глибину і велич.

Світ створений за божественним пляном силою великої творчої волі Божої. Людина неспроможна досягнути своїм розумом самої сутності світобудови. Сутність навіть найдрібнішої пилінки в світі така таємнича для нас, як таємничим є існування величезних зоряних світів і космоса взагалі. Наука обмежена в своїх можливостях розкрити ці таємниці світу, вона безсила зробити те, що належить до безмежної сфери віри¹⁶⁾. Тому не диво, що найбільші вчені світу стали нині віруючими людьми, навіть ті з них, що раніше заперечували існування Бога. Найбільший учений не може своїм розумом досягнути того, що виходить за межі людської можливості, і він з вірадою на душі може тільки сказати словами псалма: „Небеса проголошують славу Бога, а зоряне небо показує діла Його!”.



¹⁶⁾ Prof. Dr. Max Hartmann. *Atomphysik Biologie und Religion*. Stuttgart, 1947.

ВИПАДКОВІСТЬ ЧИ ЦІЛЕСПРЯМОВАНІСТЬ

„Ним бо живемо і рухаємось, і існуємо” (Діян. XVII, 27-28).

До однієї мудрої риби приплили прості риби й запитали її, що таке вода? „Ми чули, — сказали вони, — що риби не можуть жити без води”. Подумала мудра риба, не дала відповіді, а послала їх до премудрої риби. Премудра риба їм відповіла: „Ви не знаєте, що таке вода, бо живете й дихаєте нею і не помічаєте, але коли вас виймуть з води і ви станете задихатись, тоді зрозумієте, що таке вода”.

Отак і ми не помічаємо Бога, бо „Ним живемо і рухаємось і існуємо” (Діян. XVII, 27-28). Як риба, вийнята з води, умирає, так і людина без Бога духовно умирає, втрачаючи найвищі якості: свободу, справедливість і любов.

Бог існує, але ми не бачимо Його. А хіба ми бачимо вітер? Але ми знаємо про вітер по тих слідах, що він залишає: шелест листків, курява по дорозі та інше. Так усюди ми бачимо й Божі сліди. Погляньмо на світ, що оточує нас. Яку дивну гармонію ми бачимо! На нічому висить земля та інші планети. І все це рухається. Ми заздалегідь знаємо, коли буде затемнення сонця, місяця, де найкраще його спостерігати. Ми знаємо про закони всесвітнього тяжіння. Але відкіля вони, де вони були, коли матерія була ще в розрідженому стані? Та й закони всесвітнього тяжіння — в своїй суті велика таємниця для науки. Ніхто не знає, що воно таке. А чи може бути випадковою ця гармонія всесвіту? Чи може бути випадковим рух безлічі небесних тіл?

Теорія ймовірності говорить, що це не можливо. Наприклад, книжка має мільйон літер. Коли б ці літери взяти окремо й кидати їх, то скільки разів треба кинути ці літери, щоб вони, упавши, склали книжку? Теорія ймовірності говорить, що можливість цього дорівнює нулю. А небесних тіл не мільйон, не мільярд, а безліч. І утворилися вони майже одноразово, як говорить сучасна астрономія (Астро-Фізикаліше Форшунг. Універзітас, 1946, зош. 4). Чи могли вони самі собою утворити таку гармонію, таку точність руху? Навіть Кант і Міль примушені визнати, що гармонія всесвіту є сильним доказом Вічного, Всемогутнього Розуму-Бога.

А чудесна будова рослин, тварин, людини! Матеріалісти часто говорять, що гармонії не існує, і, як приклад, наводять боротьбу в рослинному й тваринному світі. Але ж ця боротьба не відвічна. Вона є наслідком порушення ладу в світі. Ця боротьба з погляду фізичних законів абсолютно не зрозуміла. При тих розумних фізичних законах видається дивним, звідкіля ця боротьба і ця неекономія. Коли ми візьмемо мильну плівку (див. молекулярну фізику), то при різних формах моделей ми маємо на них найменшу поверхню плівки, найекономішій розподіл матерії.

Ми знаємо, що сфера являє собою найменшу поверхню при даній масі тіла. І краплі рідини завжди приймають форму сфери. І не тільки краплі, але й земля наша і планети й інші тіла мають форму сфери. Фізика пояснює це молекулярними силами й іншими законами, але для нас не важно, які сили, які закони. Нам важливий факт економії, так би мовити, закон економії. А чому не має цієї економії в рослинному і тваринному світі? Виходить, що розвиток рослинного і тваринного світу не тільки залежить від фізичних і хемічних матеріальних законів, а й підпорядковується ще й вищим законам.

Відповідь на це дає релігія. Причиною цього є прокляття Боже (Бут. III, 16). Бог поставив людину володарем на землі (Бут. I, 28-29). Вона занепала, занепала й підвладна їй природа (Бут. III, 16). Зло ввійшло в людину і в природу. Такі ж ненормальності маємо і в народженні людини. Народження — це нормальний процес здорового організму. А звідкіль народження людини тільки в хворобі? Відповідь читай в кн. Буття III, 15.

Дуже важливим доказом існування Розумного Духа є цілеспрямованість в природі. Сучасний англійський геолог Гендерсон доводить, що в будові землі є цілеспрямованість. Вона є і в будові кристалів. Біолог Ганс Дріш і багато інших вчених біологів експериментально довели існування цілеспрямованості в живій природі. Цілеспрямованість є і в інстинкті тварин, що доведено вченими Фабром, Альтумом, Мюллером та ін.

А будова клітин органічного життя? А процес перетравлювання харчу в тваринному організмі? А цілеспрямованість в збудуванні ока (потрібне знання оптики), серця (потрібне знання гідравлічного організму), вуха (потрібне знання акустики) і т. д. Хіба це тільки випадкове з'єднання атомів? А наперед розраховане передбачення? Ще сама мати перебуває в зародковому стані, а в її тілі вже утворюються ті органи, які потрібні будуть в майбутньому для нового запліднення.

Брентано та інш. вчені довели існування цілеспрямованості в психології. Взагалі все органічне життя розвивається згідно з неусвідомленою ним ціллю, але ціль є.

Часто неправильно розуміють цілеспрямованість. Плутають це поняття з поняттям практично-корисного. Але природа не практично-корисне господарство, а художній витвір. Чи можна вважати практично-корисними прикраси на оправах книжок або різну орнаментику архітектури? Отак і в природі. Бог — Великий Мистець.

Коли ж у світі є цілеспрямованість, то мусить бути й Той, Хто ставить ціль. Ціль може ставити лише свідоме й мисляче Єство. Треба мати розум, щоб мислити про ціль; треба мати силу й волю, щоб здійснювати наперед спрямоване. Потрібне знання закону, щоб через нього можна було здійснювати поставлену ціль, знання дій причини, як засобу для досягнення мети.

І цим свідомим і мислячим Єством є Бог.



ПОЧАТКИ І КІНЦІ НОВИХ ІДЕОЛОГІЧНИХ ЕПОХ*)

I.

Треба наперед підкреслити, що структура окремих історичних періодів, зокрема в філософії, не однакова. Нові періоди та доби в історії думки часто починаються „раптово”: з одного мисленника, одного твору, що часто має характер „маніфесту”, оповіщення про „відкриття”, „винахід” в сфері думки. Такий характер мав, наприклад, виступ Канта з його „Критикою чистого розуму” 1781 року. Кант не був вже молодий (народився 1724 року), не був невідомий (цілий шерег, хоч і не великих обсягом, але видатних творів, вийшов вже з-під його пера). Але в новому своєму творі він виступає не лише з новими думками, але також і з **свідомістю того, що ці думки цілком нові**, що вони мають революційний характер, що вони цілком обертають, перекидають звичайну поставу питання про відношення між знанням та буттям; він сам порівнює ту зміну точки погляду, що до неї приводить його твір, з тією зміною, що її в астрономії зробив твір Коперника, який змінив „геоцентричну” точку погляду на „геліоцентричну”, поставив в центрі системи планет не землю, як було до того, а сонце... Свідомість Канта його не обманула: його твір дійсно став (навіть і для тих, хто не поділяє його поглядів) початком нової доби в історії думки.

Буває й інакше. Розуміється, і думки Канта були підготовлені всім розвитком історії думки, починаючи з пізнього середньовіччя. Але він зробив рішучий крок, дав **новий** початок. Проте, іноді „підготовка” якоїсь думки так непомітно приводить до нових питань, до нової постанови або нового розв'язання питань, що ми, дійсно, ніяк не можемо знайти того початкового пункту, з якого можна було б „датовати” початок нової епохи. Так було, наприклад, із самим початком „новітньої філософії”. Звичайно, в популярних або дуже широких викладах починають цю новітню філософію з Декарта або з Ф. Бекона. Але вже при трохи ширшому викладі доводиться почути, що і думки Декарта і думки Бекона були підготовлені попереднім довгим розвитком „філософії ренесансу” (відродження), періодом, що триває майже 200 років, в якому важко назвати ім'я або навіть кілька імен, що виважили б разом ім'я такого велетня думки, як Декарт; але разом з тим немає ніякого сумніву, що цей період вже різко протистоїть попередньому, „середньовіччю” (про яке навряд чи маємо право говорити, як про „темне середньовіччя”), яке в кожному разі стояло на зовсім іншо-

*) Автор мав змогу дуже коротко висловити деякі з думок, ширше розвинених у цій статті, в своїй книзі „Outline of Comparative Slavic Literature”, що вийшла 1953 року в виданні Американської Академії в Бостоні, у короткому вступі до книги. Там, правда, мова йде виключно про епохи літературного розвитку. — Ред.

му ґрунті, а ніж „нові часи”. Та навіть і на цьому перенесенні кордону між середньовіччям і новими часами до дальшої минувшини наука не зупинилась. Дослідження вже нашого віку (зокрема французького історика науки П. Дюгема) довели, що більшість тих „модерних думок”, якими жив ренесанс, значно старшого походження, — і ґносеологічні, і метафізичні, а навіть і фізичні теорії ренесансу майже цілком знайдемо вже в пізньому середньовіччі у представників „схоластики”, що вже в 13 віці в Паризькій Сорбоні утворили підвалини новітньої філософії природи та почасти й новітньої філософії взагалі. Їх думки залишились мало відомі, почасти лише через те, що зафіксовано їх було перед винаходом друкарського вміння, не друком, а лише письмом, що значно зменшувало можливості поширення творів самих та висловлених в них думок. А ці думки знову ж таки кореняться десь в пізньому „номіналізмі”, з одного боку, в містиці пізнього середньовіччя, — з другого, в окремих, хоч би й скромних спробах дослідження природи шляхом досвіду (напр., Рожер, Бекон, тощо). Отже, початок „новочасної філософії” неможливо якимось чином навіязати на якусь певну ідею, книгу, особу, та навіть групу письменників. Перехід між середньовіччям та новітнім часом цілком повільний....

Є й третій тип „початків” нових духових течій. Це — виставлення певної програми, але не нової, а такої, що свідомо повертається до якоїсь старшої традиції, що в деяких випадках була репрезентована в минулому не один раз. Таким „відродженням” не був ренесанс (що сам себе „відродженням” вважав). До цього типу початків нових течій належало, наприклад, т. зв. „новокантіанство” в другій половині 19 ст. (зовсім не важливо, чи розуміли „новокантіанці” філософічні наміри і думки Канта правильно), або „томізм” (чи „неотомізм”) в ті самі часи. Обидві течії починають, хоч і обмежені впливом, але дуже важливі нові урізки філософського розвитку. „Починають” в зовсім іншому сенсі, а ніж у тих випадках, що ми їх розглянули вище. До такого „відродження” належить і тепер славетна „екзистенціальна філософія”. Власне, Гайдеггер виступив з думками, що не були вже новими. Поперше, вони одночасно були вже підготовлені працями іншого „екзистенціаліста”, Карла Ясперса, подруге, сам Гайдеггер (менше Ясперс) нав’язує свої думки до думок старшого письменника, що його навіть не було забуто, але що його з насолодою читали ширші кола (було кілька німецьких видань майже кожного його твору), без філософського докладного витовмачення всіх його думок. Цим попередником екзистенціалізму є датський філософ та богослов половини минулого століття, Серен Кіркегор (так, до речі, вимовляється його ім’я)... Отже, і тут маємо початок того самого типу, — хоч Гайдеггер говорить про Кіркегора значно менше, ніж „неокантіанці” (Лібман та ін.) про Канта або „неотомісти” про св. Тому Аквінського.

Немає сумніву, що ці три типи „початків” — це, власне, лише „типи” і що можливі між ними перехідові форми, різні варіації цих типів. Але про це можна говорити найкраще на підставі розгляду конкретних прикладів; це завело б нас задалеко.

Дуже складне, але цікаве питання про причини, що викликають повстання нових течій, які в таких різних формах „починають” нові урізки філософського розвитку. Систематичний розгляд цього питан-

ня завів би нас далеко в бік. Але деякі замітки ми можемо собі дозволити.

Буває так, що зміна ідейного змісту філософського думання вже цілком підготовлена або розвитком науки (напр., теорією релятивності та зв'язаними з нею дальшими теоріями фізики — нова **філософська** теорія часу та простору, якої й досі, як це не дивно, немає), або іманентним ходом філософської думки (як це було з теоріями Канта), або, нарешті, якимись „зовнішніми” для філософії причинами, напр., суспільним розвитком (індивідуалізм доби ренесансу, без сумніву, підготовлений розвитком середньовічного суспільства). Тоді поява нової ідеї нараз викликає ту загальну зміну настроїв та поглядів, яка вже давно була на черзі... Філософію Канта було сприйнято сучасниками як якесь „месіянстичне” об'явлення, остільки безнадійною здавалась та боротьба (кажучи схематично) раціоналізму та емпіризму, з якої вивів Кант на нові шляхи філософську думку. Буває й так, що „підготовка” нових ідей зайшла так далеко, що ми маємо вже певний стан „перезрілий”, „пересичений” (вживаючи цих слів за аналогією з явищами в природі, напр., „пересичені розчини”), — одного натяка на нову думку досить, щоб викликати цілий шерег — іноді різноманітних — нових розв'язань старого питання, що на нього відповілі ніхто ще не дав. Так було знову з Кантом, — усі менші явища в окресі думок Канта (М. Маймон, Шульце-Енезідем, Райнгольд, Барділлі і т. д.) є такими продуктами „ідейного вибуху”, що його викликали думки Канта, як „каталізатор”... Навпаки, буває, що певні погляди остільки „нові”, непідготовлені, що повинні здаватися сучасникам „безпідставними”, якоюсь дивною та дикою фантастикою... Або в кращому випадку філософський твір приймається, як твір з іншими вартостями, не розумовими, як, напр., „дотепний”, гарний, оригінальний, своєрідний тощо **літературний** твір. Так, до речі, були свого часу прийняті публікою твори Кіркєгора: усі старі переклади їх на чужі мови не викликали ні в кого з читачів враження **філософської** визначності. Тому потрібне було їх „відкриття” скзистенціалістами... Нарешті, поруч з такими скрайніми випадками, розвиток іде здебільшого середнім шляхом: нова ідея підготовлена лише почасти, тому вона приймається не нараз, а помалу; в випадках, якщо нова думка є цілим „комплексом” нових ідей, „системою”, то буває й так, що читачі підготовлені до одних частин комплексу, а інші для них зовсім нові незвичайні, вразливі, як все нове, але в той самий час відштовхують від себе тих, хто занадто вже звик іти за традицією... Процес прийняття нової думки тоді буває складним і запутаним процесом „боротьби” проти нової думки (почасти боротьби тих, хто фактично сам з цією думкою в суті згідний), сумнівів в її правильності або виправданості і т. д.

Окремий випадок становить висловлена філософська думка, що її цілої ваги не може (або не хоче, або не в стані з якихось причин) оцінити сам її творець. Маємо всі підстави думати, що почасти так було навіть з Коперником, що, може, й дійсно, як писано в передмові до його твору, вважав головним призначенням своєї теорії лише полегшення астрономічних обрахунків. Так стояла справа, мабуть, і з „теорією квант” Плянка, якої ціла теоретична вага, зокрема філософське значення лише помалу, протягом років виступало перед свідомістю її винахідника Макса Плянка та його сучасників. Ще частіші випадки, коли

автор сам вбачає значення своїх нових думок в чомусь зовсім іншому, а ніж те, до чого вони ведуть. Цей загально відомий закон людської чинності, якому В. Вундт дав назву „закон гетерогонії цілей”, ярко виступає, напр., в історії „ніцшеанства”: сам автор філософії „надлюдини” хотів досягнути нею певного оновлення людства, виховати покоління сильних людей, самотніх та здібних стати „поза межами добра і зла”. В дійсності філософія Ніцше викликала появу низки літературних творів з культом дуже різноманітних „надлюдей” — від героїв Ібсена до таких героїв, що їхне „над” дуже легко сплутати з „під” (як, напр., у кримінальних самотників та повстанців проти суспільства в деяких творах Л. Андреева або раннього Горького) і що їх стояння „поза межами добра і зла” чомусь фатально веде їх до стояння на ґрунті зла (так в Пшибишевського або в ...Арцибашева, — називаю їх поруч, хоч їх літературна величина, розуміється, незрівняно різна). В політиці і суспільній моралі навряд чи Ніцше, „європеець”, ворог вузького націоналізму і ненависник „маси”, міг собі уявити, що його думки вживатимуть для обґрунтування примітивного аморалізму в політиці, аморалізму „дрібних душ”, а що зокрема саме його ідеї будуть вживатись для обґрунтування ідеології масового руху, в якому людина значно більш принижується і позбавляється індивідуального обличчя, а ніж в тому соціалізмі, який був йому знайомий, як єдиний приклад широкого масового руху.

II.

Раптовий початок нового періоду думання є якщо не дуже розповсюдженим типом „початку” нової ідеологічної епохи, то в кожному разі одним з таких, що їх досить часто зустрічаємо в історії думки. Але цього зовсім не можна сказати про „кінці”. Раптовий кінець філософського напрямку, філософської теорії — річ надзвичайно рідка, та треба думати, що навіть ніколи в чистій формі не зустрічається в історії культурного розвитку людства.

Справді бо: однією з найбільш визначних рис культурного життя є існування „традиції”, тобто тенденції заховувати, утримувати певні культурні факти, що в великій мірі нагадує індивідуальну „пам’ять”. Пам’ять зберігає все минуле, змінюючи тим самим все сучасне (тобто те, що відбувається пізніше згаданого „минулого”). До того ж пам’ять зберігає не лише вартісне, важливе, правдиве і гарне... Так само й „традиція”. Іноді дуже важко звільнитись від „неприємних спогадів” в житті індивідуальному і в суспільному. Отже, мусимо чекати, що в історії думки не легко звільнитись від пережитого, „віджитого”, тобто такого, що, власне, вже не актуальне, і мало б бути відкинене, як перестаріле, духовно непотрібне... Так є і в дійсності. Це значить, що початок нової доби в духовному світі зовсім не є разом з тим кінцем старої попередньої доби. Бо традиція несе духовний зміст попередньої доби далі, спочатку як ціле, пізніше — окремі лише елементи, що почасти перетворюються, переробляються, переплавляються і дістають нове оформлення або й замінюються іншими, „новими”.

Здається, найупертіше заховуються слова, як, напр., якийсь „атом” — „неподільне”, не зважаючи на те, що атоми давно поділено на дрібніші частинки і що кількість різних гатунків таких дрібніших частинок з часом все збільшується... Щоправда, тут не лише слово захо-

ване, але певний **термін**, тобто швидше певна функція слова, — бо „**атом**” вже зовсім не визначає „неподільне”, а лише певну форму матеріального буття. Це відоме кожному фахівцеві, та чи не більшості людей взагалі, що вживають слова „**атом**”, а в наші часи — „**атомова енергія**”. Саме слово може змінюватись, тобто не повинна бути конче тією самою фонетична сторінка слова-знака: „**сонце**” в кожній з індоєвропейських мов звучить інакше, а в мовах позаіндоєвропейських взагалі не нагадує нічим індоєвропейського кореня „**сол**”; але сенс всіх цих різноманітних слів той самий: десь з 17-18 ст. первісне значення всіх цих слів змінене — „**одна з планет**” (бо до планет належало сонце в уяві людства, поки вважалося, що воно разом з іншими планетами рухається навколо землі) на нове значення — „**одна з зір**”. Але дуже часто заховуються не слова і не терміни, а саме **думки** — певні поняття або уявлення, що лише варіюють, але не зникають зовсім: як відомо, на початках європейської філософії (а, мабуть, і всякої іншої) стоїть релігія. Досить рано (в історії грецької філософії) повстали течії, що взагалі відкидали існування Бога. З атеїзмом одвертим або захованим зустрінемося і пізніше де-не-де в історії думки. Але саме поняття „**абсолютної істоти**”, ні від чого незалежної, а, навпаки, такої, від якої залежить все інше буття, саме це поняття залишається й далі під „маскою” різних слів. Та й „**атом**” має в багатьох випадках забарвлення „**божественного буття**”, але значно характеристичніші ті паралелі, що їх знайдемо до поняття Бога в новітній філософії: „**Бог або природа**” Спінози, що в деяких пунктах в кожнім разі кладе притиск на слова „**природа**”. „**Абсолют**” німецького ідеалізму (Фіхте, Шеллінг, Гегель), що відрізняється від християнського Бога в більшості формулювань, що їх у цьому понятті дають представники „німецького ідеалізму”, браком ознак **особистості**; нарешті, навіть „**непізнавальне**” англійських позитивістів (Спенсера); та ще більше — „**Воля**” свідомого атеїста Шопенгауера. Всі ці поняття носять риси божественного буття, а автори цих систем — свідомо або несвідомо — впроваджують у них певні уривки богословської аргументації, богословського творення понять тощо. Правда, було б може перебільшенням говорити про те, що в усіх т. зв. „**матеріалістичних системах**” поняття матерії повстало не без впливу богословської проблематики і носить на собі виразні сліди свого богословського походження.

Вже в останніх прикладах ми бачили випадки того, що представник нових ідей свідомо бореться против старого, хоче викоренити його в своїх думках та творах. Але це старе пробивається само, незалежно від бажань мисленника, в його думки і слова.

Але якщо такі несвідомі представники і носії старих духовних елементів може найліпше підтримують традицію (бо за ними йдуть навіть представники радикально-нових думок, переймаючи таким чином багато чого з старої традиції), то завше залишаються після виступу нової духовної течії численні представники „старої генерації”, того покоління, що виросло ще під цілковитим пануванням старої ідеології, що нових поглядів або не розуміє, або не хоче розуміти, або свідомо (а, власне, з добрим розумінням) відкидає. Ці представники старої генерації ведуть більш-менш завзяту боротьбу проти нових поглядів. Лише може зрідка утворюються умовини, коли така боротьба (з по-

літичних, соціальних або релігійних мотивів) не можлива, коли старе покоління змушене замовкнути.

Важке, але не таке безнадійне було становище поганських мисленників після оголошення християнства державною релігією в часи Константина. Але, власне, в суто філософських питаннях зовнішнього примусу, „заборони“, та ще до того заборони, що ретельно запроваджувалась би в життя, майже не зустрічаємо. Приклади цензурних заборон окремих творів численні, але навряд чи вони коли-небудь дійсно утримали інтересів від заняття відповідними філософськими напрямками. В кожному разі, якщо йде мова не про **розповсюдження** (або розповсюдженість) певних думок, то цілком ясно, що більшість представників певної філософської течії, які були переконані в правильності своїх філософських ідей, залишаються їх прибічниками і після заборони або іншого засобу зовнішніми шляхами припинити чинність цих ідей. Лише „вимирання“ старшої генерації, нарешті, помалу ослаблює чинність певної філософської течії; але часто останні представники якоїсь генерації ще доживають до того, як їхня філософська течія знову починає „відроджуватись“ — в генерації другій або третій. Так було, наприклад, з останніми гегельянцями: Альфред Лассон ще викладав в берлінському університеті (до 1917 р.), коли почалось коло 1912 р. „відродження гегельянства“ (книга Б. Кроче, промова В. Віндельбанда тощо).

Отже, можемо сформулювати стан речей в парадоксальній формі: духовні періоди мають початки, але не мають кінців. Деякі мисленники барока висловили цю думку так, що, мовляв, „усі філософи мають рацію в тому, що вони твердять, але не мають рації в тому, що вони відкидають“ (Ляйбніц), або так, що „немає такої книги, з якої не можна було б чогось (правдивого) навчитись“ (Коменський).

Яким же чином, маючи перед собою лише не зовсім ясні початки духовних епох та зовсім непевні, розпливчасті їх кінці, можемо взагалі розділити, розрізати процес духовного розвитку на ті відтинки, що їх ми зовемо „епохами“, „добами“, „періодами“ і т. д.?

III.

Очевидно, треба виходити з якогось протиставлення не скрайніх хронологічно моментів певного періоду з сучасними або сумежними з ними моментами, а якихось „середніх“, від початку та кінця віддалених моментів розвитку. Бо якщо певний духовний зміст часто лише помалу, ступнево приймає характеристичні для нього риси (а це був зміст наших попередніх міркувань, — в цьому полягали труднощі розмежування періодів), лише помалу ступнево від них „відмовляється“, їх тратить, то, очевидно, в якісь „середні“ моменти він переходить ті „максимуми“ інтенсивності розвитку своєрідних, для цього періоду характеристичних думок, „максимуми“, що їх ми найліпше можемо використати для нашої характеристики (аналогія з математичною теорією максимумів та мінімумів тут очевидна).

Отже, дальші питання такі: 1. як ми маємо будувати, „конструювати“ поняття певної „духовної доби“, періоду духовного розвитку? 2. як ми маємо відшукувати ті пункти, моменти часу (власне відтинки часу), в які своєрідні риси даної доби досягають найбільшої інтенсив-

ности? Від розгляду дальших питань ми тут утримаємось (хоч їх є чимало).

Щодо будування понять в науках про дух, то, на жаль, і досі ще не розроблені остаточно позитивні та плідні спроби подати нову теорію поняття, що зв'язана передусім з методологічними працями Макса Вебера. Це — теорія „ідеального типу”. В протилежність до „загальних понять”, що їх ми знаємо з природничих наук і математики і що приклади з них — звичайний матеріал логічних міркувань про теорію поняття, „загальні поняття” в науках про дух та про культуру не можуть обмежуватись встановленням загальних ознак тих об'єктів, що належать до даної групи, яку „має на увазі” дане поняття. Поняття готицького храму або романтичної поеми не можна вибудувати на підставі збирання „загальних”, „спільних” усім представникам цієї групи ознак. Усі трикутники мають три кути, що їх сума дорівнюється двом прямим; усі слони мають хобот, чотири ноги та грубу шкіру. Але не всі готицькі церкви мають ті ознаки, що ми їх можемо назвати характеристичними або типовими для готицької церковної будови. Не всі романтичні поеми мають в яскравій формі ті самі ознаки. Тому історик мистецтва „обмежується” характеристикою готицької церковної будови на підставі „видатних”, „визначних” творів цього гатунку. Характеристику романтичної поеми можемо вибудувати, взявши за матеріал твори Байрона або Ленау, Шевченка і Куліша, а не „Вовкулаку”, „Гайдамаків” Морачевського тощо. Розуміється, дослідження не ігнорує й „дрібних”, „другорядних” творів. Але їх дослідження, власне, можливе лише на підставі нашого вже готового, здобутого знання про визначні, видатні твори, — на підставі вироблених на основі таких творів наукових понять. Характеристику українського архітектурного бароко можемо подати краще на підставі розкішних будов Мазепи, а ніж, аналізуючи провінційальні церкви, в яких лише де-не-де пробиваються елементи цього стилю. „Ідеальний тип” можемо вибудувати лише таким шляхом — від визначного, не простим збиранням матеріалу на найширшому полі. В протилежність до понять природничих наук (математика знову має власні закони будування понять) дослідження в галузі наук про дух та культуру має йти не в ширину, а в височину або глибину.

Щоправда, є питання, де навіть твори другорядні мають вагу і значення. Це якраз „початки” якогось нового стилю, нової течії, напрямку, школи тощо. Зародження певного культурного явища вимагає такої уваги до дрібних та другорядних явищ. Але знайти в них те, що є конструктивним для певного культурного явища, знайти „домінанти” певного стилю або напрямку в філософії, літературі, мистецтві і т. д. можливо лише тоді, коли ми вже **знаємо наперед**, чого ми мусимо шукати. А це можливо лише тоді, коли ми **вже маємо** готовий ідеальний тип даного культурного явища.

Макс Вебер, стоячи в традиції „південно-західньої” школи німецької філософії (Віндельбанд, Ріккерт), бачить шлях до вибору типових, характеристичних прикладів того чи іншого культурного явища та виділення з них типових характеристичних ознак в „оцінці”. Ми, мовляв, наперед оцінюємо окремі приклади приступного нам матеріалу. Цінне, повновартне ми й звали вище „визначним”, першорядним і т. д. Досліджуємо видатні твори готицької архітектури, визначні ба-

рокові будови на Україні, романтичні поеми видатних геніяльних, талановитих поетів. Отже, вибираємо з тієї сили матеріялу те, що майже завжди перед дослідником виступає і надається для вибудови ідеального типу. Не рідкі (в окремих науках) і випадки, коли перед нами лише поодинокі твори даного типу: може найкращий приклад з історії української культури є „Слово о полку Ігореві”, — єдиний нам приступний приклад нашого старого епосу. Відомо, які труднощі зустрічаємо, коли хочемо такий єдиний, поодинокий та усамітнений приклад взяти за основу певного ідеального типу (див., напр., праці Перетца). Можемо лише здогадуватись, що саме в такому усамітненому творі „характеристичне”, „типове”. Але якраз такі приклади показують, що „оцінка”, „вибір” (про які знаходимо в творах Макса Вебера та його, на жаль, нечисленних коментаторів чимало цінних спостережень) не сутю суб’єктивні. Групу, більшу кількість об’єктів потребуємо саме для якоїсь „контролі”, перевірки оцінки та перепровадження на її підставі вибору.

Але є й інші критерії вибору, крім оцінки. Якраз у мистецтві — пластичному, словесному чи „абстрактному” (музика), почасти і в філософії яскраво виступають і інші можливості перепровадити вибір типових характеристичних творів. Саме видатні, геніяльні твори часто занадто індивідуальні, щоб без сумніву віднести їх до тієї або іншої групи. Гете, Шевченко, Пушкін роблять великі труднощі при класифікації літературних творів. Твори геніїв часто занадто вже перевищують те типове, чого ми в історії культури шукаємо. Цим пояснюються і спроби віднести Шевченка то до того, то до іншого літературного напрямку. Для вибору характеристичного, типового не досить лише оцінки видатності, визначності певного твору або творця. Існують, так би мовити, і „динамічні” критерії вибору. Це, поперше, встановлення „вершків” процесу розвитку, подруге, встановлення **тенденцій розвитку**.

Вершки, кульмінаційні пункти історичного розвитку лежать в межах певних епох різно: то десь в середині, в центрі епохи, то на її початку, то в кінці. Історичні епохи мають різні структури, належать до різних структурних типів. Отже, встановити вершок, або „центр тяжіння”, „центр ваги” певної епохи розвитку не можливо суто хронологічним шляхом, знаходячи „осередок” доби; це було б навряд чи можливо і з огляду на ті міркування про початки та кінці епох, що ми ними займались вище. Встановлення такого центру тяжіння, центру ваги доби є в кожному випадку справою конкретного дослідження. Котляревський, стоячи (не дивлячись на існування його „попередників”, як Некрашевич) на самому початку певної доби, є з усім тим „вершком”, „центром тяжіння” т. зв. „Котляревщини”. Шевченко, що виступає вже після численних, та не тільки „дрібних”, романтиків, є теж безсумнівним „центром тяжіння” цілої української романтики (хоч би він певними елементами своєї творчості і виходив за її межі). Тичина (в першій період творчості) є представником українського символізму і „центром ваги” цього літературного напрямку (або хоч одним із „центрів ваги”), хоч прийшов він на самому кінці розвитку символізму... В такому центрі збігаються всі лінії розвитку, схрещуються і перетинаються різні шляхи історичного руху. Встановити такий центр схрещення, збіг різних ліній розвитку — справа конкретного дослід-

ження, а успіх дослідника, без сумніву, зв'язаний теж і з його науковим обдаруванням: талановитість має і мусить бути не лише ознакою творця культурних вартостей, але й їх дослідника. Якщо маємо справу з центром ваги, що лежить на початках або в центрі якоїсь доби, справа дослідження порівнює легка: до суду дослідника приєднується і його підтримує суд сучасників, — той успіх, впливи, що їх досягає даний твір або його творець. Якщо центр ваги лежить на самому кінці епохи, справа значно важча. А такі випадки зустрінуться в українській духовній історії не раз: згадаймо хоч би й Сковороду, що був останньою, або запізненою, „розкішною квіткою” українського бароко.

Існує, як уже згадано, й інший динамічний критерій вибору. Чеський теоретик і історик літератури Ян Мукаржовський принагідно висловлює цінні теоретичні думки про цей критерій. Це — динаміка або тенденція розвитку, або, як каже Мукаржовський, „відношення твору до динаміки розвитку”. Мукаржовський звертає увагу насамперед на відношення твору (теж саме можемо сказати й про групу творів та й про окрему творчу особистість) до **попередньої** епохи: певна опозиція до попередніх творів, протиставлення до них, антитетичне поставлення до звичайного є таким критерієм „типовості”, „характеристичності” нового. Звичайно, загально-прийняте в певну добу стає для сучасників, для приймачів, споживачів культурних творів „безприкметовим” (нім. — *merkmallos*), нове, типове для нової доби приймається, переживається як таке, що має певну прикмету, як „прикметове” (нім. *merkmalhaltig*), бо нова, типова для нової доби, характеристична ознака вражає приймача, „впадає в очі”, виділяється на тлі звичайного, „безприкметового”. Цей динамічний критерій має, на мою думку, велику вагу, мабуть, більшу, а ніж уважає сам Мукаржовський. Я не думаю, щоб цей критерій вистарчав **сам по собі**. Але він має надзвичайно велике значення при дослідженні епох ще не закінчених, також якщо ми маємо справу з епохами, що не мають дуже визначних творів, нарешті, і в усіх тих випадках, коли центр ваги приходить щойно в кінці доби. Отже, власне, „реальні”, причинові, генетичні зв'язки в межах доби не можуть грати великої ролі, коли ми хоч і можемо спиратись, як на основу дослідження, на ідеальний тип, що в його основі лежить пізне або запізнене явище, але мусимо бути обережні, щоб не підпасти під вплив сугестії такого запізненого явища і не викривити характеристики нашої доби, внісши в неї дещо, що належить лише певному (пізньому) відрізкові доби.



ДЕЩО ПРО УКРАЇНСЬКУ ДЕРЕВ'ЯНУ ЦЕРКВУ

Українська церква так само, як і в Італії і в Німеччині, дуже сприяла розвою мистецтва. Не кажучи вже про великі муровані церкви Києва, Львова та інш. міст України, кожна сільська церква давала досить простору до застосування мистецтва. Уже сама маленька дере-



Церква в с. Цішках, збудована 1701 р. Галичина.

в'яна церква становила часто шедевр форми і пропорцій. Коли ми ще додамо, що вона була звичайно покрита не бляхою, а гонтою, то така церква становила собою щось казкове.

Такі церкви збереглися ще й до нашого часу. Ці церкви були з трьома верхами, або, правильніше, складалися з трьох веж; вони звужувались догори так, що мали кілька поверхів, щораз менших, сполучених між собою косими зламами. Ці поверхи й злами грали дуже важну естетичну роль в середині церкви: завжди цими зламами й поверхами церква з середини здавалася значно вищою, ніж вона була в дійсності.



Церква в с. Данильче. Галичина.

Отже, в нашій дерев'яній церкві була постійна ілюзія, що робила висоту церкви вищою для глядача. Кожне добре мистецтво характеризується тією чи іншою ілюзією. Мені пощастило знайти й математичну формулу цієї ілюзії. І ця ілюзія збільшення висоти нашої церкви відрізняє нашу українську церковну архітектуру від московської. Московська дерев'яна церковна архітектура, навпаки, замальовувала стелю в церкві так, щоб вона держалася якнайнижче, дбаючи

не про естетичне враження, а тільки про те, щоб у церкві було тепліше. Зате вона зверху, зовні насаджувала багато фальшивих головок, що зовсім не були зв'язані органічно з архітектурними потребами. У нас же баня служила лише куполом над вежею, а головка стояла лише на бані.



Церква у Яворіві біля Косова.

Всередині особливу увагу привертав до себе іконостас, що відділяє вівтар від решти церкви. Іконостаси в наших старих церквах українських були незвичайно гарні і показують, що різьбарське і малярське мистецтво XVII-XVIII ст. у нас стояло дуже високо. Іконостас звичайно мав 5 або 6 ярусів чи рядів образів. В першій, головній ярусі були так зв. намісні образи, тобто образи Спасителя і Божої Матері по боках царських дверей, а далі св. Миколая і Празника, тобто того святого, що на його ім'я церква побудована. Над цим рядом іде ряд образів на 12 річних свят. Далі йде ряд апостолів. Ще вище — ряд старозавітних пророків, а далі — в ажурних легких рямках ряд інших святих на крилах, посередині ж розп'яття Спасителя з Богоматір'ю та Іоаном по боках. Над хрестом часто намальований був Дух Святий в образі голуба.

Але це не були образи просто намальовані на іконостасі. Ці образи були вміщені в дуже гарних різьблених рямках та ще обставлених також різьбленими з липового дерева колонками. Темою різьби колонок завжди служив виноград і не тільки тому, що це був зручний для різьбарства мотив з його гронами та широкими листками, але й тому, що тут головну роль грала ідея причастя під видом хліба і вина. Виноград символізував собою вино, заборонене латинською церквою для причастя вірних. Іншими мотивами додатковими були різні квіти, а також і водяні рослини, особливо водяна сосонка. Дуже поширеним мотивом була лілія, що вживалася і в залізі, як орнамент залізних кованих хрестів, які вінчали собою надбанну головку церкви.

Іконостас був мальований фарбами, а колонки і орнаменти бу-

вали золочені і дуже рідко покриті сріблом. Царські двері іноді бували зроблені цілі із срібла. Мені пощастило на Україні об'їхати й зфотографувати більше як триста старих церков XVII-XVIII ст., і скрізь у найбідніших церквах я бачив гарно різьблені іконостаси. Мальовило образів теж було дуже гарне. І малярство і різьбарство вказують на те, що майстри різьбарські та малярські були добре вчені, пройшли добру мистецьку школу.

Треба сказати, що в XVII-XVIII ст. у нас була дуже добре розвинена, крім різьбарства й орнаментів, ще й скульптура. Кожний ліпший, багатший іконостас був оздоблений, принаймні, в найвищій своїй ярусі скульптурою. Власне, розп'яття Христа з Богоматір'ю, Іоаном, Мадлаиною та Ангелами були скульптурні, і часто ці скульптури були високої якості.

Але скульптура не була обмежена і не вживалася тільки в найвищій ярусі іконостаса. Були іконостаси, де всі образи були скульптурні, тобто всі фігури були вирізані скульптурно на повний зріст. Такий, іконостас був у містечку Малині Радомиського повіту. Там усі фігури були відповідно розмальовані. Розмір їх був приблизно 3/4 натурального росту. Але й далеко на схід від Дніпра, аж у Ромнах, що було козацьким містом, була церква дерев'яна з розкішним іконостасом з скульптурним нижнім ярусом. Це значить, що намісні образи Спасителя, Богоматері, Миколая та Святого, що його ім'я носила церква, були скульптурні, а верхні яруси були мальовані. В селі Соболівці, на межі Сквирського та Радомиського повітів, старий іконостас старої церкви був увесь скульптурний; від нього збереглися тільки деякі фігури Божої Матері та Ангелів приблизно 2/3 звичайного росту, що їх мені пощастило привезти до Київського музею. Ці фігури дивували спеціалістів своєю високою технікою. На жаль, всі такі старовинні скульптурні іконостаси старанно нищилися в другій половині XIX ст. завдяки тому, що проти скульптури дуже боролосся московське православ'я.

Щодо датування таких дерев'яних церков, то на Наддніпрянщині найстарша церква, яку я знайшов, була побудована в 1643 році в селі Синяві на річці Росі. Значно старші церкви збереглися в Галичині, в Карпатах і в Закарпатті; там можна було бачити церкви з XVI ст. Такі старі церкви були на Бойківщині і на Лемківщині. На Лемківщині можна на деяких церквах помітити і словацький вплив. В західно-українських церквах помітні впливи й готицького стилю, що особливо довго тримається в дзвіницях.

В XIX ст. ще доживали віку останки старих шкіл, старих майстрів. В кінці XIX і на початку XX ст. вже не було таких майстрів, які б могли зробити хоч найменший ківот з доброю різьбою. Я обходив цілий Київ, шукаючи такої іконостасної майстерні, де б можна було зробити ківот за старим зразком, і не міг знайти.

Справді в XVII і XVIII ст. існували на Україні цехи і братства цехів. До цехів приймалися тільки добре вивчені майстри, і багато з них вчилося за кордоном — в Чехії, в Німеччині і навіть в Італії. Але коли Україна остаточно перейшла під московську владу, то запровадили й нові порядки. Запроваджено зразки церков, затверджені Синодом. Так з'явився й на Україні так зв. синодальний стиль. Ще на початку XIX ст. будувалися тривежні або п'ятивежні традиційні укра-

їнські церкви. Таку останню церкву цього стилю, побудовану в 1843 році, я знайшов у селі „Великому Половецькому” між Кожанкою і Фастовом на Київщині.

Але пізніше приходять вже зовсім інший стиль однобанної церкви, досить простірної, але місткістю не більше, як на 200-250 душ. Синодальний стиль особливо сильний наступ зробив у дев'яностих роках XIX ст. Але тут багато залежало й від епархіальних архітектів, що не раз дозволяли або затверджували якийнебудь випадковий стиль якогонебудь приватного архітекта. Знову ж таки багато залежало від випадкових причин: від більшої-меншої обізнаности місцевого священика або й від вимог селян.

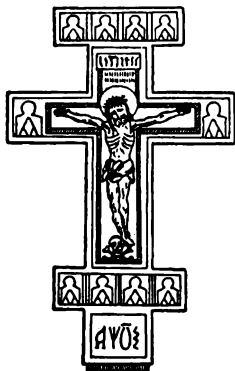
Інакше справа стояла в Галичині і на Буковині. Там часто будівництвом займалися селянські будівничі, що мали своїх робітників і робили за певним шаблоном, але з углядженням місцевих традицій старшого часу, тільки пристосованим до нових вимог, тобто до більших розмірів. І треба сказати, що ці будови церков були не злі, а часом і дуже вдалі. Так побудовані були нові гуцульські та бойківські церкви. Гуцульські зберегли свій тип, а бойківські свій.

На Буковині мені пощастило зфотографувати нову церкву, що нагадує трохи романські церкви, але з вежами, збудованими за старими традиціями. В Галичині були спроби й окремих архітектів українських робити церкви, напр., Лушпинського та інші. Але вони не вміли зберегти старих своїх традицій. Вони давали плян для мурованих церков і боялися дати зв'язок між старими дерев'яними формами і новим матеріалом, хоча залізо-бетон і давав багато можливостей суто технічних. З цього погляду проф. В. Січинський, як архітект, на мою думку, був щасливіший на Закарпатській Україні. На жаль, я не бачив побудованих ним церков, а тільки фотографії проектів. Навпаки, на Великій Україні були сміливіші спроби, тільки не з залізо-бетону, а з цегли. Це була церква в с. Плішивці Гадацького повіту, побудована на кошти Архієпископа Парфенія, людини дуже високоосвіченої, глибокорелігійної. Він захотів побудувати в своїм ріднім селі муровану церкву на зразок дев'ятивежної Новомосковської церкви, останнього мистецького шедевиру запорізьких козаків. Вона становить останній ступінь розвою барокового українського церковного стилю. Церкву в с. Плішивці будував якийсь добрий російський архітект, що, на жаль, мав як матеріал тільки цеглу. Він побудував її на зразок Новомосковської, тобто вона мала дев'ять верхів, або веж, але, на жаль, злами цих веж не були такі сміливі, як у дерев'яних церквах, бо він мусів робити їх, висовуючи цеглу на цеглу тільки дуже небагато вперед, через що ілюзія висоти не давала того сильного ефекту, як у дерев'яних церквах. Все ж таки ця спроба була цікава. Треба, однак, сказати, що перенесення дерев'яного стилю в мурований цегляний стиль відбулося на початку XVIII ст., а може навіть і в XVII ст.

На початку XVIII ст. була побудована церква в м. Переяславі над Дніпром, церква тривежна. Причём, вежі були не восьмикутні, а круглі, що ліпше відповідає цеглі як матеріалові. Але в XVII ст. був прибудований південний приділ в Михайлівськiй монастирі; він був зроблений цілком за дерев'яним зразком. Вежа чи баня гранчаста, а не кругла, і злами дуже сміливо виведені, так що я навіть дивувався, як архітект тодішній відважився так будувати, але пояснив собі це тим,

що київська цегла була незвичайно високої якості. А сам цемент — це було чисте вапно, але, мабуть таке, що десятки років лежало розмішане з водою в ямі, добре вкрите дошками й землею. Таке вапно дуже добре скріплює цеглу і дуже добре держить. А старі господарі мусіли завжди тримати в запасі й липове дерево сухе для різьби іконостасів і поготове старе вапно для будови. Старі українці були добрі господарі і дуже передбачливі люди.

Цікаво, що на престолах майже в кожній церкві нашій можна було бачити хрести, що ними священики благословляли нарід по закінченні Служби Божої. Деякі з них були так зціловані, що різьба в деяких місцях була зовсім стерта. Ці хрести всі були дерев'яні, семи-



конечні, як показано на рисунку. Барельєфною різьбою на них були зображені розп'яття і дванадцять празників. Різьба була з обидвох боків. В деяких церквах бувало по два і три таких хрести, і тоді між ними був і кипарисний, вивезений з Греції або з святої землі, з грецькими написами. Ці грецькі хрести теж були семиконечні. Очевидно, наші православні козаки вибрали цей тип хреста як улюблений тип. Це видно з того, що й на намальованих образах мучениць, як напр., Катерини, Варвари, Параскеви, зображені такі семиконечні або п'ятиконечні хрести в їх руках. В київській музеї була одна така ікона Параскеви з таким хрестом в руці з XV ст.

Серед тих залізних хрестів, що ставляться на церковних головках, теж траплялися семиконечні, але з кінця XVII і в XVIII ст. ці залізні хрести на церквах прибирають таких рясних оздоб з кованих квітів, головним чином лілії, що кінці зовсім зникають в цих дуже складних оздобах. В моїм виданні „Українське мистецтво”, том I, 1913 року, подано багато форм таких хрестів.



ПЕРША ДРУКОВАНА УКРАЇНСЬКА КНИГА ЄВАНГЕЛІЯ ТЯПІНСЬКОГО 1562 РОКУ

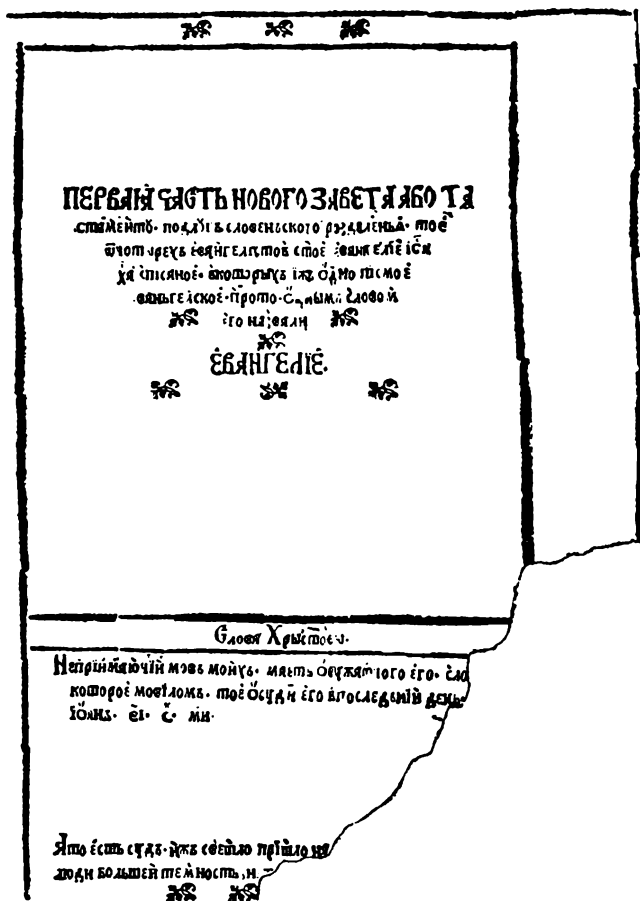
Початки друкарства і перекладів літургічних та інших книг на живу народню мову — це питання не легке до розв'язання, не тільки в нас, українців, але й у всіх інших народів Європи. Брак дат, документів і сумнівність деяких джерел не все дають достатні докази, щоб остаточно встановити ті первовзори в друкарстві.

Українська історіографія, йдучи переважно утоптаними стежками з сусідської літератури та її „авторитетами”, звичайно вважала першим друком на Україні львівській „Апостол” 1574 року, або перший кириличний друк „Октоїх” 1491 року, виданий в Кракові, але поширений на Україні. Тимчасом першим таким українським друком треба вважати Євангелію Тяпинського 1562 року, до того ще друковану укарінською мовою або мовою дуже наближеною до тодішньої укарінської народньої мови.

Автор цих рядків ще в 1924 р., з нагоди ювілею львівського друкарства, звернув увагу, що першим українським друком треба вважати Євангелію Тяпинського („Літ.-Наук. Вістник”, Львів 1924, кн. V, стор. 150). Це твердження я ширше обґрунтував у своїй синтетичній праці „Історія українського граверства XVI—XVIII ст.” (Львів 1936, стор. 120). Однак, ця книга, що вийшла відбиткою всього в кількості 50 примірників, залишилася мало відомою, а тепер незвичайно рідкою.

Видання Тяпинського незвичайно цінне під кожним оглядом: змісту, ідеології, релігійних і національних течій; також під оглядом літературним, філологічним і, нарешті, друкарського мистецтва. Все це, здавалося, мусіло звернути пильну увагу українських дослідників істориків культури і літератури, друкарства і мистецтва, філологів і лінгвістів. Але так не сталося. Причиною тому була та обставина, що бідного автора і друкаря Тяпинського підозрівали в „ереси” — прихильності до гуманізму і реформації, а навіть в прихильності до протестанської віри. В старі часи це вистарчало, щоб дослідники та історики, які цікавилися головню „змістом” перших друків, не вважали потрібним „популяризувати” це видання. Наші філологи і лінгвісти воліли перепроваджувати скрупульянтну аналізу церковно-словянських рукописів і друків, вишукуючи поодинокі народні слова чи українські наголоси, або займаючись і такими друками, які не мають відношення ні до української території, ні до української мови. І так про незвичайну пам'ятку — Євангелію Тяпинського — маємо лише коротку замітку в „Кієвская Старина” і невелику розвідку Ореста Левицького в „Записках Наук. Т-ва в Києві” (Київ 1913, т. XII). Поза тим принагідно згадується в працях російських авторів з історії кириличного друкарства та релігійних рухів, наприклад, Пекарського, Булгакова, Стасова,

Буслаєва, Харламповича, Пташицького, Соболевського. Натомість велику увагу уділив цій пам'ятці проф. Михайло Грушевський в своїх двох загальних працях: „Культурно-національний рух на Україні” (Перше вид. 1912 р. і друге вид. стереотипом, Відень 1913 р., стор. 56-63) і „З історії релігійної думки на Україні” (Львів 1925, стор. 55, 65-66).



Титулова сторінка Євангелії Тяпинського.

М. Грушевський, як видно, надавав цій пам'ятці великої ваги, коли в тих загальних працях присвятив без порівняння більше місця, ніж іншим подібним пам'яткам. Не зважаючи на це, в різних оглядах української історії, літератури, культури, друкарства, Євангелію Тяпинського згадується дуже побічно, як пам'ятку другорядну. Те саме відно-

ситься і до „Української Загальної Енциклопедії” та „Енциклопедії Українознавства”.

Євангелія друку Тяпинського тепер незвичайний раритет. Одиноким примірник цієї книги, і то не повний, зберігався перед першою світовою війною в Петербурзі. Книга не має на титульній сторінці дати і місця друку — як це звичайно практикувалося у перших друках, що наслідували рукописні книги. Дата видання була лише нещодавно встановлена проф. Некрасовим, на підставі водяних знаків паперу та графіки письма („Книга в России”, Москва 1924, стор. 191). А саме встановлено досить певно, що Євангелія Тяпинського друкована в 1562 році. Таким чином, виходить, що Євангелія Тяпинського вийшла в світ на 2 роки раніш від першого московського друку і на 12 років раніш від львівського „Апостола”.

Де саме була друкарня Тяпинського, невідомо. Звичайно говориться про „мандрівну друкарню”, як це практикувалося у початках друкарства. Так само не можна з певністю сказати, чи це було на українській чи білоруській етнографічній території. Щодо особи самого Василя Тяпинського, то про нього теж нема ніяких біографічних даних. Однак М. Грушевський вказує на українського шляхтича Василя Тяпинського, що міг бути автором твору (М. Грушевський, 3 історії релігійної думки на Україні, Львів, 1925, стор. 55).

З передмови Євангелії можна помітити, що В. Тяпинський був під впливом гуманізму та реформації, що тоді захоплювала деякі верстви шляхти на Україні і Польщі. Але, як це стверджує М. Грушевський, не помітно, щоб В. Тяпинський належав до нової віри протестантів; навпаки, він не відходить від православної віри, не відривається від національного тіла, але бажає служити відродженню своєї суспільності на її національних основах, на ґрунті правдивої християнської моралі. Зрештою, переклад Євангелії на народню мову — це, у великій мірі, наслідок нових течій, проти яких різко виступали деякі кола, як з боку православної так і католицької церкви. Видавець В. Тяпинський мав у пляні видати Короткий Катехизм для „Науки дітей” і цілу Євангелію (4 євангелістів), але це діло не міг довести до кінця, так що було видруковано лише дві перші Євангелії і початок третьої, з передмовою в автографії Тяпинського. Зрештою, навіть не відомо, чи видання Тяпинського було розповсюджене, чи залишилося лише недокінченою спробою. Передмова Василя Тяпинського — це не тільки незвичайно цінний „причинок” до національних і релігійних течій на Україні половини XVI століття, але вона своїм змістом і формою несподівано стає актуальною для сучасного моменту, як на самій Україні, так і на еміграції. Автор справді з великою громадською відвагою, у виразах дуже сильних і барвистих, п’ятує інертність, оспалість, байдужість „сильних мира сего” і таки самого духовенства і хоче пробудити громадянство до відродження, культурно-національної і релігійної праці через рідну, справді народню школу і науку.

В своїй знаменитій „Предмові” В. Тяпинський пише: „З убогої своєї маєткости народу моему услугу”. Тому видає Євангелію, перекладену „з словенского або їм теж їх власним езиком руским з друку вишла”. Далі читаємо: „Хто б богобоязливий здержався, хто не заплакав би, дивлячися на таку кару Божу — бачучи у таких великих княжат, таких значних панів, таких многих, невинних дітей, мужей з жо-

нами в такім славнім і то найважливіше— в такім, давніше здібнім, ученим народі руським, таке занедбанне свого славного язика, — просто зневагу до нього, за котрою їх ясна мудрість, що була у них просто прирощеною, відійшла від них, а на її місце зараз прийшла така оплакана невченість, що вже декотрі стидаються й письма свого, особливо

премола:

ВІСНАГЕНТЯПІНСКІЙЗІУНОЙМОНЯХИ

Словѣскон, асмица бого бонны аска нпокан
шегищанпна ншго ісѣа.

Ряпокайгоу монтроу, которѣю маю аскаца
на родоу своемоу роукоу. тые есѣ оны мздавни
вѣкомъ славномъ, прѣкѣсноу асмицѣю тѣмъ, по
кѣнѣ аскадовни маю по тѣмъ дасть, асмицѣ вѣбъ
оны то по правѣ. вѣждерѣжѣннѣннѣннѣннѣ
зѣвѣннѣ бога іерѣртапана не голапостолю пода
нос, которага есѣ аскакоу есѣго, которага
зіловѣскоу асмицѣ. тѣннѣ асмицѣ есѣннѣ роуки нѣ
в роукоу вышла, нѣннѣ маю тѣннѣннѣннѣннѣ
нѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣ
ми асмицагоу бога асмицѣннѣннѣннѣннѣннѣ
ннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣ
рнѣте зѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣ
которага зѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣ
митрополитовѣ асмицѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣ
многѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣ
на родоу своемоу роукоу, на которѣннѣннѣннѣ
ннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣ
асмица кнѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣннѣ

Автограф передмови Тяпинського

в слові Божім. А що вже може бути жалосніше, що гірше, як не те, що ті, котрі між ними звуться духовними й учителями, сміло скажу — найменше його знають, найменше вміють розуміти його, а ні його вчать, а ні шкіл ніде не мають до науки його, а через те по неволі мусять звертатися до книжок польських і інших, самі, і дітей своїх примушують — на великий стид, як би се стало звичним". Далі, пригадуючи велич давньої Руси, отже Київської держави, що була найблис-

кучішою представницею в цілій Східній Європі, В. Тяпинський каже: „А яке ж більш прирожденне словянство може бути, як не Русь?” Таким чином, В. Тяпинський визнає праджерелом цієї народности, якій він служить і для якої видає Євангелію народною мовою, саме Русь — Київську, староукраїнську державу. Вже цей один факт важливий для нас, а тим самим і сама пам'ятка, навіть тоді, коли б вона походила з білоруської території (кривичів)!

В дальшому слові В. Тяпинський апелює з гарячим закликом до тодішньої української верхівки:

„Дав би Бог, аби ви, гідні панове, що zostалися немов би батьками сеї (культурно-національної) справи по таких достохвальних предках своїх, кождий від себе ступили в їх сліди! Бо вже нема іншої помочи тій біді, тільки ви могли б допомогти, з любови до отчини своєї, своїм милосердним прикладом в тій потребі вашої отчини — в грубій простоті, через недостатчу науки у братії вашої, — коли тільки є ще якась любов братська у вас. Задля вічної нагороди від Бога, помагаючи тому народові вашому, невідомістю заведеному і забитому, ведіть митрополита вашого, владиків і учителів ваших до того своїми прошеннями, аби пильнували не підкупів та обіцянок для захоплювання престолів одному перед другим, на доживоть та привилеїв, одного над другим сильніше забезпечених, а училися слова Божого самі й других учили. Щоб з маєтностей і маєтків (наданих їх вашими предками не на марні трати, убори і таке інше, але для науки) хотіли вони й старалися школи заложити для науки (не такої як теперішня, що на вічний стыд свій вчать тільки прочитати, і то ледви на своїй мові, не більше) та подвинути науку слова божого занедбану від стількох літ, для братії вашої. Її я з тою потребою отчини нашої поручаю й полишаю вам — не одному котромусь, але всім — вашій богобоязливій пильности, діяльности й вірности, а сам прошу Бога або згинуту з нею (отчиною), коли вона має до решти згинуту, або коли вона вашим поратунком буде видвинена — вибresti разом з вами і з нею”. Цей текст подано за М. Грушевським, який в свою чергу користувався текстом О. Левицького. На жаль, один і другий не тільки точно не притримувались транскрипції оригіналу, але навіть робили зміни (правда, незначні) в словах і фразеології. Одначе, для нас важливий самий зміст Передмови В. Тяпинського, який, після редакції О. Левицького і М. Грушевського, стає для нас більш зрозумілий.

Текст Євангелії видруковано подвійними стовбцями (гранками). З лівого боку (кожної сторінки) текст мовою церковно-славянською (староболгарською) і правий бік сторінки мовою народною „руською”. Щоб для кожного було ясно, яка саме ця мова, подаємо уривки тексту з точною передачею транскрипції і самої мови. Титульна сторінка подає:

„Первая часть Нового Завета або Тастаменту, подлугъ словенского роздвленья, тоест в чотирех евангелістов с(вя)тое евангеліе Іс(ус)а Х(рист)а спісаное, в котрыхъ їжъ одно пісмо, Евангелское, прото однимъ словом его назвали Евангеліе”.

Від св. Матфея, кінець Євангелії:

„И увидевши его, поклонилисе ему, а йнши є вутпили. И приступивші і сів, рекъ їм, мовечі: дана мені каждая владность на небе й на земли. Шодши научите всі народы, кресътечи їхъ, во їмя отца й

ская сторона, йерусалимляне, й крестилисе вси въ еордане рецѣ от него визнаваючи грехи свои”.

Мова Євангелії Тяпинського мусить бути предметом спеціальних дослідів, особливо мова передмови. У всякім разі, вона близько стоїть до народньої мови північно-західних частин української етнографічної території, також Полісся й Закарпаття. Цікава також транскрипція з уживанням твердого **ы**, **и** і **і**, двох родів **є**, рідке уживання **ѣ** і **ѡ**. Зокрема живання **є** замість **я** в ненаголошеному складі, явище типове в північно-українській мові (Карскій, Бѣлорусы, 1908, т. II, ст 99); **є** замість **ѣ** теж в ненаголошеному складі — риса, як каже проф. І. Огієнко, спільна для білоруської і української мови тих часів. Що до мови Євангелії Тяпинського, то можемо подати два приклади з дослідів автора цих рядків. На Пряшівщині на Закарпатті автором знайдена в 1930 р. рукописна Євангелія дає приклад мови й правопису, подібної до передмови Тяпинського. Дату цієї рукописної Євангелії підписинай встановив зовсім певно за водяними знаками паперу, не новішу за 1601 рік (В. Січинський, Передмова рукописної Євангелії кінця XVI ст. з Маковиці на Закарпатті, Записки Наук. Тов. Шевченка, Львів 1931, т. CLI, ст. 189-191). То саме можна сказати і про епіграфічні пам'ятки по старих церквах Пряшівщини, зібрані автором 1926-1938 років, в значній кількості (В. Січинський, Старі надписи в церквах Маковиці. Свідки нашої народньої мови з XVII-XVIII ст. „Слово народа”, Пряшів 1932, ч. 9, ст. 6-7; V. Sicynskyj, Drevene stavitelstvi na „Makovici”, „Narodopisny Vestnik Ceskoslovensky”, Praha 1937-1939, Roc. XXIX, с. 1-2, ст. 7-52). З корінної України можемо, як приклад, подати текст надгробної плити Івана Сутковецького в славній твердинній церкві в Сутківцях на Поділлі 1473 року, з да-тою на надгробній плиті 1593 року:

**ЛѢТА РОЖ ХВА, АѢѢГ МЦА ЯПРДІ ДНН ПРЕСТА-
ВНІЯ ШЕХЕТНІЙ ПАНЬ ИВАНЪ СЪДКОВСКІЙ ИЗ
МРМ ХРАМЪ ПОКРОВЫ ПРЕСВЯТОІ БЦЫ**

(В. Січинський, Сутківська твердиня, Львів 1929, ст. 8).

Цікаво що сама графіка цього письма відбиває характер письма Євангелії вид. Тяпинського, а також Катехизиса Будного 1562 р. і празких та віленських видань Скорини.

Друкарське оформлення і шрифти Євангелії Тяпинського це цікава тема, що становить окреме явище в історії друкарства і граверства на Сході Європи і говорить про спеціальні впливи — венецькі. Як відомо, живі зносини з Італією були вже в XIV-XV стол. Спочатку вони йшли через італійські чорноморські факторії, з якими провадили торгівлю головню подільські і львівські купці. Багато генуезьких, кафських і білгородських купців було у Львові, і звідти вони провадили торгівлю з Україною, Польщею, Білоруссю і Литвою. По Дністру генуезькі купці довозили свій крам з Білгороду вверх по Дністру — Сороки, Могилів, Хотин, Васильїв, Галич. З падінням генуезьких колоній на Причорномор'ї морський шлях до Італії замінився суходільними дорогами. Особливе значення мав торговельний шлях через Закарпаття з містами Бардіїв, Пряшів, що з'єднували Італію і Угорщину

з Західною Україною через Коросно, Сянок, Перемишль і Львів. В місті Бардієві на Пряшівщині ренесансове мистецтво з'являється найскорше на цілому просторі Словаччини, Польщі і України, а саме вже в перших роках XVI стол. Цьому питанню автор уділив спеціальну увагу в монографії та інш. статтях про Бардіїв (Записки НТШ, Львів 1931, т. CLI; „Pamatky archeologicke“, вид. Чеської Академії Наук, Прага 1933, № 1-4). Відомо, що у Львові мешкало багато купців з Венеції. Жваві дипломатичні зносини з Венецією були за часів гетьм.Б. Хмельницького (посольство А. Віміні та ін.). У Львові було в XVI-XVII ст. консульство Венецької Республіки. Серед численних італійських майстрів доби Ренесансу у Львові, було найбільше з Венеції і загалом верхньої Італії. Венецькі впливи, крім друкарства і гравєрства, помітні в українській архітектурі, різьбі, малярстві, ужитковому мистецтві.

Шрифт видання Тяпинського, так званий заголовний (великий), близько стоїть до видання Будного в Несвіжі: „Катихисіс, то есть, наука стародавняя христіанская от светого писма, для простых людей языка руского, въ пытаніяхъ ѣ отказѣхъ събрана“, видана в 1562 році. Шрифт Будного веде свій початок від видання Ф. Скорини 1519 року „Біблія руска“, що вийшла у Вільні (властиво частина Біблії). В свою чергу шрифти Скорини мають зв'язок з Венецією, зокрема з південно-словянськими, кириличними виданнями кінця XV століття.

Цей шрифт значно відходить від рукописного півустава, він досить високий, очищений від зайвих додатків і завитків, рідко вживає титла, роздільний і тим краще надається до шрифту друкарського. В той же час цей шрифт дуже оригінальний, мальовничий і стилістично не пориває з церковно-словянським (староболгарським) письмом.

Коли шрифт видання Будного дуже подібний до шрифту видань Скорини, то шрифт Тяпинського має значні різниці, порівнюючи з шрифтом Будного. Найважніше, що в шрифті Тяпинського виразно виступають поземні чертки, що закінчують грубіші повисні стовбчики літер (які становлять основну структуру літер). Тим самим шрифт Тяпинського більш „друкарський“, с. т. більше пристосований до друкарських черенків і друкарської техніки складання слів з черенків. Є також значні різниці в літерах округлого характеру, як О, С, Е, Р.

Щодо дрібного, звичайного чи основного, текстового шрифту, то у Тяпинського він значно різниться від шрифту Будного. Коли в Будного цей шрифт більше наближається до рукописного півустава і мало подібний до заголовного шрифту, то у Тяпинського він більше перетворений і краще гармонізує з великим (заголовним) шрифтом. В цьому дрібному шрифті Тяпинського, крім того, використано деякі елементи скоропису, наприклад, в структурі літер **в, е, з, р**. А втім і дрібний шрифт Тяпинського більш друкарського характеру, а найголовніше — чіткий і добре укладається в рядки — с. т. рівномірно покриває білу площу паперу і тому дає правильну інтерпунктацію.

Заголовні літери (ініціали) вид. Тяпинського типового ренесансового зразку. Звичайно самі літери білі (обведені лінією) на тлі ренесансового рослинного орнаменту, виконаного сіллюетою. Вперше такі ініціали були вживані венецькими друкарями половини XVI стол. (Можна порівняти з виданням, де зазначені подібні ініціали: „L'Arte

della Stampa nel rinascimento Italiano", Venezia 1875, II). Подібні ініціали вживані також в Острозькій Біблії 1580 року.

Оформлення сторінок Євангелії Тяпинського виконано з великим мистецьким хистом і не позбавлене оригінальності. Зокрема поділ на окремі площі двох рівнобіжних текстів за допомогою ліній, розподіл заголовків та ініціалів, уміщення бічних нотацій з зазначенням рівнобіжних місць з інших євангелістів, числування та інше.

З прикрас характеристично скомпоновані трилистники з завитками, що складаються у різноманітних комбінаціях. Такі друкарські черенки були вперше запроваджені славним венецьким друкарем Gabriel-em Giolito. Згодом цей друкар почав укладати такі і подібні черенки-прикраси в різних групах і комбінаціях, досягаючи різноманітних орнаментальних мотивів (Morison Stanlen, Ueber die typografischen Ornamente von Granjon, Fournier und Weiss, „Monatshefte fuer Bucherfreunde und Graphikssammler", Leipzig 1925, ст. 415-430). Ці його видання особливо були поширені в роках 1569-1578. В українському друкарстві цей спосіб прикрас знаний в друках друкарень: в Панівцях коло Кам'янця-Подільського 1601 р., Луцьку 1624 р., Львові і Києві початку XVII стол.

Перший друк Євангелії, в перекладі на народню мову, виданий Василем Тяпинським в 1562 році в невідомій місцевості, займає виключне становище в історії літератури, мови і культури цілої Східної Європи. Цілий ряд фактів вказує, що сама мова цього видання була тодішня жива народня мова, однаково уживана як на території Західної України, так і Західної Білорусії (Кривичів). Тому ця пам'ятка однаково цінна для української і білоруської культури. Нарешті, хоч би як дивилися на національну приналежність видання Євангелії Тяпинського, цей раритетний друк має першорядне значення для генези і розвою українського друкарства і мистецтва книги.



ЧИН ПРОСКОМІДІЇ ЗА СЛУЖЕБНИКАМИ X—XII СТОРІЧЧЯ

Загальна характеристична риса історії всього богослуження та, що богослуження не складалося одноманітно для всього християнського світу в якомусь певному центрі. Воно складалося різноманітно по різних церквах і монастирях. Для встановлення одноманітності майже зовсім не вживалось з боку вищої церковної влади певних законодавчих засобів. Відомий історик Церкви Е. Голубинський каже, що в відношенні до богослуження завжди панував у церкві дух свободи.¹⁾ Це помітно особливо щодо молитов власного творення, що не раз проголошувалися священнослужителями експромтом²⁾.

З кінця IV ст. стали запроваджувати одноманітність літургії в той спосіб, що літургії, складені видатними отцями Церкви, набирали загального значення (для загального вжитку). Такими були літургії, що їх склали Василій Великий (†379) і Іоан Золотоустий (†407).

Це було в західній половині Грецької Церкви — в патріярхатах Константинопольському і Антіохійському. В східній половині — в патріярхатах Єрусалимському і Олександрійському літургії належали патріяршим катедрам. Зокрема єрусалимська літургія, за першим основоположником катедри і за першим створенням її чину, звалась літургією ап. Іакова. Літургія олександрійська з тих же причин звалась літургією євангелиста Марка.

Але все ж таки й за такого стану речей не було цілковитої одноманітності. Це був тільки значний крок уперед до об'єднання. Не було цього з двох причин: з одного боку, церкви, приймаючи згадані літургії, не запроваджували в себе для вжитку незмінно в такому їх вигляді, як діставали, більш чи менш доповнюючи їх на місцях чи змінюючи їх; з другого боку, в своєму розвитку літургія не спиналась на тому, чим вона була в IV ст. Наприклад, пізніше з'явилась ціла частина — проскомідія³⁾.

Після XII ст., коли східня частина грецької церкви з'єдналась із західною, було прийнято для спільного вжитку літургії Василя Великого та Іоана Золотоустого. Та все ж таки ці літургії залишались у вигляді більшої чи меншої різноманітності.

¹⁾ Е. Голубинський. Історія русской церкви. Москва, 1907. Том I, 343. Див. також Протопр. Павел Колинович. Літургіка. Курс лекцій, читаних в Богословсько-Педагогічній Академії УАПЦ. Мюнхен, 1947, стор. 56.

²⁾ Свобода для представників церков в уживанні молитов власного творення залишалась цілком недоторканою, принаймні, до половини V ст. За часів Ісидора Пелусіота (†440), як і за часів Іустина Філософа, деякі з них ще проголошували під час богослуження молитви експромтом. Див. Творения Исидора в русском переводе, ч. III, ст. 278. Див. Н. Б.-в. Литургия. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Спб. 1896, т. XVIIа, стр. 838.

³⁾ Е. Голубинський. Оп. ст. 344.

В половині XIV ст. Константинопольський патріарх Філотей (†1379) опрацював редакцію служебника, яка або офіційно впроваджувалась для загального вжитку, або неофіційно почала виходити до вжитку. Проте, й після цього деяка різноманітність залишалась далі. Тільки друк книжок поклав край, давши в руки всім церквам ті самі служебники⁴⁾.

Літургія в давніх східнослов'янських т. зв. до у с т а в н и х⁵⁾ служебниках (XII-XIV ст.) так само має дуже багато відмінностей від сучасного послідування її в друкованому служебникові, особливо в частинах проскомідії, великого входу і причастя.

В якому саме стані була літургія в д а в н і ч а с и, деяку відповідь на це питання дають два найстарші досі служебники XII ст.: Антонія Римлянина (†1147) і Варлаама Хутинського (†1192)⁶⁾. Тепер відкрито новий служебник, що своєю давністю сягає аж до X ст. і на підставі палеографічних даних дається назвати його „Молитовником кн. Володимира 999 року”⁷⁾. Цей служебник зберігається тепер в бібліотеці Митрополита УПЦ в США Іоана Теодоровича і є його власністю. На жаль, Молитовник (служебник) кн. Володимира не зберігся в оригіналі, а тільки в пізнішому списку, а проте він своїм змістом належить таки до часів кн. Володимира⁸⁾.

Різниця між давніми служебниками і нашими сучасними служебниками дуже велика, і насамперед вони виявляються в проскомідії. Наша сучасна проскомідія являє собою щось суцільне, до певної міри як закінчена окрема частина літургії з початком („Благословенний Бог наш...”) і кінцем, відпустом („Христос істиний Бог наш...”). Але в молитовнику кн. Володимира, як і в служебниках Антонія і Варлаама проскомідія не має тієї самостійності і являє собою коротке приготування до літургії⁹⁾.

⁴⁾ Збірник давніх літургій знаходиться в E. Renaudot'a в *Liturgiarum orientalium collectio*, два томи, Paris, 1716. а також у Ios. Alois. Assemani в *Codex liturgicus ecclesiae universae*, 13 томів, Rom. 1749, у Muratori в виданні *Liturgia Romana vetus*, два томи, Venet. 1748. С.-Петербургська Духовна Академія видала „Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык”. Пять випусків. Спб. 1874—1878.

⁵⁾ Устав літургії запровадив у нас митрополит Кипріяні (†1406) в двох редакціях: перекладений з грецького *diataxis'a* Константинопольського патріарха Філотей і південнослов'янській, або в перекладі Тирновського патріарха Євтимія.

⁶⁾ Обидва ці служебники зберігаються тепер в Московській кол. Синодальній бібліотеці під чч. 605-342 і 604-343. С. Муретов („Последование проскомидии, великого входа и причащения в славяно-русских служебниках XII-XIV вв.”. Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Москва, 1897, кн. 2 (181) подає також тексти із служебника XII ст. за рукописом бібліотеки Петерб. Дух. Академії під ч. 518, та з деяких служебників XIII і XIV ст.

⁷⁾ Див. проф. І. Огієнок. Молитовник кн. Володимира 999 р. Стара Україна. Львів, 1925. В. Див. також нашу статтю: „Нововідкрита пам'ятка X ст.” Свобода. Неділля видання. Джерзей Сіті, США, 1952, 29 червня, ч. 18(168).

⁸⁾ Якщо дата 999 та інші написи, які свідчать про те, що оригінал Молитовника мав би бути у кн. Володимира, не є пізнішою підробкою. Цій пам'ятці ми присвячуємо ще спеціальне дослідження. В цій же нашій студії для порівняння ми використовуємо також і тексти інших згаданих служебників — частково за праці Одинцова „Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века” (Спб. 1881) в цитуванні Е. Голубинського „История русской церкви” (М. 1917, т. II) і в більшій мірі із згаданої праці С. Муретова, де вишнені тексти, сфотографовані з рукописів, які зберігаються в Московській кол. Синодальній бібліотеці і в бібліотеці Петербур. Духов. Академії.

⁹⁾ Див. Е. Голубинский. История русск. церкви. 1904, I, 355.

В Молитовнику кн. Володимира маємо такий початок:

„Чинъ херотонія. сирѣчь сщныи оуставъ. бжствныя литургия”. І зараз же дається вказівка для священика: „егда ерѣи хочеть литургисати. и абие входя въ цркъвъ покланяние творить. гждь. на колѣну глше. тпръ. пречистому ти образу поклан. пслм. ді. ги кто обитаеть. пслм. кв. гъ пасеть мя нич : : пслм. н. помилиу мя бе по : :” Після цього (в сучасних служебниках на початку) читається: „стыи бе. прстая трце. оче нашъ. тпръ. помилиу нас ги помилиу н. млрдия источникъ отв. таж. ги. помл. ві. таж. мол. глть. ерѣи. за ся : :”

В давніх служебниках були ще спеціальні молитви, що їх читав священик: „за ся”, „за входящая в цркъвъ”, за „живыя и за мртвыя”. Ці молитви є і в Молитовнику кн. Володимира. Причім, „за ся” є дві молитви: одна на початку, друга в кінці; між ними дві інші молитви, згадані вище¹⁰).

Наведемо їх повністю за порядком, як вони є в пам’ятці, а для порівняння подамо ці ж молитви із служебника Антонія Римлянина XII ст.

Молитовник кн. Володимира:

Тажъ. мол. глть. ерѣи за ся : :

Влдо ги ісе хе бе вседержителю. не хотяи смрти грѣшникомъ. но обращение давъ. и показа намъ путь новъ и стъ. образъ прописавъ покаяния древнимъ блудникомъ. древнимъ разбоинникомъ. древнимъ мытоимцемъ. подавъ блудници источникъ слезъ. имъ же влдо и мене оуподоби. не поминаи моихъ бесчисленныхъ соблазнъ. но мимоведи моя прегрѣшения. единъ бо еси безгрѣшенъ милосердъ и премлствъ. каяся о злобахъ члвчскахъ. приемаи покаяние от всея твари. и хвалимыи непрестанно нбсныи силами. страшнъ съхъровимомъ. и серафимомъ. и от тѣхъ службою неизреченну приемаи. и пакы на земли собою жертву къ оцю принесе. закование приемаи. яко агня незлобиво. и своею кровью оощъ весь миръ. и повелѣвъ намъ недостойнымъ. твоя от твоихъ тебѣ приносити. ты и нынѣ влдо презря моя прегрѣшения. раздвижи оуста моя. исполни я твоего хваления. срдце же чсто съзжи въ мнѣ бе. и дхъ правъ обнови въ оутробѣ моеи. и прии мя держаща входити въ стлище твое. и възнести твоя от твоихъ. яко же предалъ еси стымъ своимъ оученикомъ. и мы от тѣхъ примимъ. таинъ твои обещани бывемъ. не по нашему недостойнству. но твоего ради млсрдия. омыи влдо гнусъ от дша моего. и скверну отъ плѣти моея. и всего мя. отинуудъ очисти.

Служебник Антонія Римлянина XII ст.

Мол. нерѣю за ся предъ служб.

Влдо Ги Бе вседержителю.

не хотяи смрти грѣшникомъ. въ обращения. давыи единочадымъ твоимъ Сномъ. и гсмъ нашимъ Іс Хсмъ. иже показа намъ путь новъ стъ. и образъ прописавъ покаянию. древнимъ блудникомъ. древнимъ разбоинникомъ. древнимъ мытоимцемъ. подавыи блудници источникъ слезъ. тмже влдо и мя оуподоби. недостойного. не поминая бесчисленныхъ моихъ съблазнъ. нъ мимо ведеи вси моя прегрѣшения. единъ бо еси безгрѣшенъ сы херовимомъ и серафимомъ. и от тѣхъ службою неизреченноу приемаи. и пакы собою на земли жертвою възнесъ. закование приемаи яко агня незлобиво. и своею кровью оощъ весь миръ. и повелѣвыи и намъ недостойнымъ твоя от твоихъ тебе приносити. тмже влдо презря вся моя прегрѣшения. раздвижи оуста моя и напълни твоего хваления. срдце чсто съзжи въ мнѣ. и дхъ правъ обнови въ оутробѣ моеи. и приими мя дързающа входити в стлище твое. и възнеси твоя от твоихъ и якоже предалъ еси стмъ своимъ апсмъ. и мы от тѣхъ примимъ. таинъ твои общаици съываемъ. не по нашему достоинству въ твоего ради млсрдия отъмыи гноусъ и скверноу от плѣти и всего мя отинуудъ ости сілою твоею невидимою. и дхвною десницею твоею. нѣс бо вещи оутаящися

¹⁰ В служебнику Антонія Римлянина XII ст. є пять таких молитов: „за ся” (три), „за входящая въ цркъвъ” і „за живыя и за мртвыя”.

сплюю твоею невидимою, и дховною десницею твоею, нѣс бо вещи оутаяшася от тебе, но вся обнажена предъ очима твоима суть, вѣдѣже влдо члвколюбче, як неиздѣланныхъ зрети очи твои, въ книгахъ твоихъ вся написана суть, тѣмъ же не вмѣни въ мерзость предѣстоанія моего, ни отврати лица твоего от мене, да не възвращюся посрамленъ съ стыдомъ от тебе, но сподоби мя поработати стмъ твоимъ таинамъ, яко подобае ти всяка слава чс : : (л. 2-4).

млтва, за входящая в црквѣ : :

Блгдтлю всѣхъ, и твари въсякая сдѣтелю, прими сия възходящая въ црквѣ твою, и комуждо еже на пользу от нихъ, и приведи я вся на свершение, и достойны створи чрствию твоему, блгдтью и щедротами и чловѣколюбиемъ единочадаго сна твоего, с нимъ же блгсв : : (л. 4).

млтва, за живыя и за мртвыя : :

Гди бе истинный, оуслышавши вся оуповающия на тя оуслыши мя грѣшнаго, и сподоби мя чстымъ срдцмъ, на всяко время тебѣ хвалу въздати за вся дша живыя и мртвыя, и о своихъ грѣсѣхъ кающася, тебѣ подобае всяка слава оцю и си : : (л. 46).

млтва, попови, за ся : :

Молю тя ги отими от мене безакония моя, да къ стни твоеи стѣи, чстою дшею достоинъ буду внити, га ради нашего іс ха сна твоего, с нимъ же тебѣ слава честь и поклоняние, оцю и сну и стму дх : : (л. 46-5).

от тебе, нѣ вся обнажена и обличена прѣдъ очима твоима соутъ, вѣдѣ же влдо, яко и несѣдѣланныхъ моихъ зрѣта очи твои, въ книгахъ же твоихъ вся написаются, тѣмъ не отвързи моего недостоянія, ни лица твоего отврати от мене, да не възвращюся смѣренни и посрамленъ, и стоуденъ от тебе, нѣ сподоби мя поработати стмъ твоимъ таинамъ, яко подобае : : 11).

Мол. за входящая въ црквѣ : :

Блгдтлю всѣхъ и твари всякую сдѣтелю, прими въ црквѣ твою, и коумоуждо еже на нихъ на пользу, приведи я вся на свѣршение, и достойныя створи чрствию твоему, блгдтию и щедрот : : 12).

мол. за живыя и за мртвыя : :

Ги Бе истинный, оуслышавши на вся оуповающая на тя, оуслыши мя грѣшнаго, и сподоби мя чстымъ срдцмъ на всяко время, тебѣ хвалу въздати за вся дша, за живыя и за мртвыя, и своихъ грѣхъ кающихся, тебе подобае всяка слава и чст : : 13)

Молю тя Ги, отими от мене безакония, да стны твоеи стѣи, и чстою дшею, достоинъ внити га ради ба іс ха, сна твоего, снимже тебе слава и чсть и по : : 14)

Після цих чотирьох молитов зараз же безпосередньо починається проскомідія. Тут немає молитов ні на вмивання рук, ні на облачення священнослужителів, як це є в теперішніх службениках¹⁵⁾. Отже, по закінченні молитов далі йде самий порядок проскомідії:

и поклонится, г. ждѣ, предъ тѣпезою глѣ, црю нбсний оу : : и взем просфору, и прекрстить крстообразно глѣ се : : 16).

В споминование творимъ за нашего іса ха, иже на таинѣи его ве-

11) Див. С. Муретов. Ор. с. 1—3.

12) С. Муретов. Ор. с. 4.

13) С. Муретов. Ор. с. 4.

14) С. Муретов. Ор. с. 4.

15) Цих молитов немає і в службениках XII ст. Див. Одинцов. Ор. с. 128. Е. Голубинский. Ист. русск. церкви. 1917, II, 417.

16) В службенику Антонія: „Принимимъ иерѣи отъ дьяконъ : : просфору : : и прекрѣстѣя ножемъ, и глѣ“. В службенику Варлаама: „Во сѣсоудохранилици, дьяконъ, хотя рѣзати проскоуру, прѣхрстить, тришды ножемъ, и рѣжа глѣ се“.

черѣ. и положь просфуру на блюдѣ дорнѣмь. рѣжа глть.¹⁷⁾ яко овча на заколеніе веденъ быс. в. ю страну рѣжа глть. и яко агнецъ прямо стригущему безъгласнѣ. г. юю страну рѣжа глть. тако не отверзаеъ оустъ своихъ въ смѣрениі своемъ. д. ю страну рѣжа глть. ссудъ его взятъся а родъ его кто исповѣсть. обрѣзывая около доры. и выимая агнецъ на руку глть. яко вземлетъся от земли животь его. приглашаеъ. аминь.¹⁸⁾ и положить възнакъ на руцѣ рѣжа от себе глеть. жретъся и закалется агнецъ бжиі въземляі грѣхы всего мира. аминь. и полага- гая агнецъ на дискосѣ глть. се полагаетъ агнецъ бжиі въземляі грѣхы всего мира. аминь.¹⁹⁾ и въземъ вино въ правую руку. а воду въ лѣвую. и въздвигъ обоє горѣ глть. съединеніе стго дха. аминь. и обоє вливая глть. единѣ от воинѣ копиемъ ему ребра прободѣ. и абие изидѣ кровь и вода. и видѣвъ и свѣдѣтельствова. яко истинно естъ свѣдѣтель- ство его²⁰⁾).

И показая перстомъ на потір и на предѣлежащии агнецъ глть. яко триє суть свѣдѣтельствующи. дхъ кровь и вода триє въ едино суть : : глть г. ждѣ. аминь.²¹⁾).

Як бачимо, проколення агнца не було. Слова „единѣ от воинѣ ко- пиемъ ребра ему прободѣ” промовлялись тоді, коли вливалось воду і вино. Далі звичайним порядком виймались частки з інших просфор: за Богородицю, за святих, за здоров'я і за померлих. Отже, далі чи- таємо таке:

таж просфуру. выимая. глть. прими ги приношение се въ чсть и славу. прстѣи гжи влдччи нашеи бци приснодѣви мрии. ея же млтвами спси дша наша таж.

Прими ги приношение се въ чсть и славу. стхъ нбснхъ силъ ми- хаила и гавриила іо. прдча. и стхъ верховних аплѣ петра и павла. ихъ же млтвами спси дша наша : :

Такоже и стму въ чсть : :

А се о сдравъи. прими ги приношение въ чсть и въ славу за раба своего. імрк. о здравъи о спснии. и о тпущении грѣхов такоже и за болящ.

А се за оупокоі. прими ги приношение се. за раба своего оусоп- шаго. імрк. о отпущеніи грѣховъ. волныхъ и неволныхъ. и покои дшу его въ мѣстѣ свѣтлѣ. идеже присѣщаеъ свѣтъ лица твоег : : ²²⁾).

17) В служебнику Антонія: „Въ споминание творим га нашего іс ха на таинѣ его вечери”. В служебнику Варлаама цих слів немає, а безпосередньо: „Яко овча на заколѣние...”

18) В служебнику Варлаама ці слова подаються за одним заходом, без розбивки: „яко овча на заколѣние ведеса. и яко агнецъ прямо стригущему безъгласенѣ. тако не отверзаеъ оустъ своихъ во смирении его. судъ его възятъся а родъ его кто исповѣсть. яко вземлетъся от земли животь его. ныня и прис : : В служебнику Антонія цих слів немає.

19) В служебнику Антонія: „И вынемъ агнецъ : : и положит на дискосѣ : :” В служебнику Варлаама: „прѣрѣзавъ крстмъ глть : : жретъся агнецъ бии въземляі грѣхы всего мира всегода и ныня и присно : :”

20) В служебнику Антонія немає цих слів. В служебнику Варлаама скорочено: „лѣя вино и воду в чашю : : копиемъ прободенѣ быс въ ребра своя. и изидѣ кровь и вода. и видѣвъ и свѣдѣтельствова. и истинно естъ свѣдѣтельство его. всегда и нын : :

21) В обох служебниках XII ст. немає цих слів.

22) В служебниках Антонія і Варлаама, за текстами Одинцова і Муретова, цього немає. Взагалі, треба сказати, в давніх служебниках головну увагу зверталось на першу просфору, призначену для агнца. Тому не дивно, що в деяких служебниках

В сучасних служебниках на закінчення священник бере частку й за себе, промовляючи: „Пом'яни, Господи, и мое недостойнство...” В Молитовнику кн. Володимира, як і в інших пізніших служебниках XII ст., цього немає, а починається кадіння з відповідною молитвою.

и посемь. дьякон. возмет каділицу. а поп и глѣ мол. сию над кадилом ::

В Молитовнику кн. Володимира:

Кадило приносимъ предъ ты ги бе нашъ. в вою благоуханія. вѣдо приими е на стѣмъ и мыслѣмъ своемъ олтари. и послѣ на ны мѣсти твоея бл҃гѣя и щедроты твоя даишь намъ рабомъ твоимъ. призывающимъ прѣстое імя твое. оца и сна и стго дха и нынѣ и присно и въ вѣкъ ::

Після молитви говориться далі:

И посем. дьякон. Вложи въ темьян. и покади въ олтар. таже. стѣя дары. глѣ се ::

О предположенныхъ чстныхъ дарѣхъ гви бу нашему помолимся ::²⁴⁾.

Священник не покриває дарів, як це є в наших сучасних служебниках, але спочатку читає молитву передпокладення:

В Молитовнику кн. Володимира:

поп. мол. сию таи. не покрывъ даров ::

В служебнику Антонія:

Кадило приносимъ прѣдъ ты ги бе нашъ. в вою благоуханія. еже приими вѣдо. на стѣи свои пренбсны мыслѣнны олтарь. и послѣ намъ мѣсти твоя бл҃гѣя и дажь намъ рабомъ твоимъ. призывающимъ імя твое. оца и сна и стго дха ::²³⁾.

В служебнику Антонія XII ст.:

Мол. нѣдъ хлѣбом. о предположенныхъ ::

про інші просфори не згадується. Але знов у деяких служебниках, як і в Молитовнику кн. Володимира, докладно описується й ця частина проскомидії. Напр., в служебнику XII ст., що його рукопис зберігається в Петерб. Дух. Акад. під ч. 518, після слів: „Яко триє соуѣ свѣдѣтельствующе...” далі читаємо таке: „А се проскомисая. внемлетъ прѣждѣ іс. тож. стмоу. тож. цркви”. І далі: „Ги ісе хе бні. приими жьрьтвоу сию. въ чсть і въ славу. стѣя бца. благовещение. ржство. въведение въ стая стѣхъ и положение ризе і пояса чстнаго оуспѣнія. и всѣхъ празкъ. і стѣхъ нбсныхъ силъ Михайла і Гаврила.

И стго. прѣдѣча крѣтя ю. і стѣхъ апсѣл. петра і павла. и всѣхъ апсѣл. и д. еуаг-листь імрк. таж стмоу цркви. А се за жив.

Ги ісе хе снє бни приими жьртоу сию въ чсть і въ славу стго імрк. за раба бия імрк. въ здравие. і въ спсєние въ от ::

А се за мъртваг. помѣни ги дшю оуспашаго. раба своего. імрк. і покої єго на мѣсте свѣтлѣ і дѣже присѣщаєтъ свѣтъ лица твоего ги. нынѣ. Див. С. Муретов. Ор. с. 7—8.

²³⁾ В служебнику Варлаама за текстом С. Муретова цієї молитви ми не бачимо, але в служебнику за рукоп. XII ст. бібліотеки Петерб. Дух. Акад. під ч. 518 ця молитва є в такому варіанті: „Кадило приносимъ предъ ты ги бе нашъ въ вою благоуханія. еже приносимъ вѣдо на стѣмъ пренбснѣмъ мыслѣнѣмъ твоємъ олтари. послѣ намъ мѣсть твою бл҃гѣі і дажь намъ рабомъ твоимъ призывающимъ імя стое твое. прѣбѣгоу мѣсть. яко остиа :: Див. С. Муретов. Ор. с. 10.

В сучасних служебниках ця молитва зберігається в змінєній формі: „Кадило тебѣ приносимъ, хрсте бже нашъ, въ вою благоуханія духовнаго, еже прїємъ въ пренбесный твой жертвенникъ, возъниспосли намъ благодать престаго твоего дха.” Подаємо текст за львівським служебником 1905 р.

²⁴⁾ Цього виголосу дякачо немає в обох служебниках — Антонія і Варлаама, але він є в служебнику за рукописом XII ст. 6-ки Петерб. Дух. Акад. під ч. 518: „І покади Поп. дары. глѣ :: О прѣдположенныхъ чстныхъ. свшєныхъ дарѣхъ гоу. боу. нашему. помолимся. ги ::” Див. С. Муретов. Ор. с. 7—8.

Бе бе нашъ. иже нбсьнымъ хлѣбъ. пи-
щу всему миру. за нашего бѣа. ха. по-
сла спса избавителя блгдѣтя. блгвѣща.
и стѣща насъ ты блгсви предъложение
се. и прими е въ пренебсьныи твой жер-
твенникъ. помяни же яко блгъ и члвклоу-
бецъ принесшая ихъ же ради принесоша.
и ны неосуужены сохрани. в послужение
бжтвенныхъ твоихъ таинъ. яко остися
и прославися. пречестно и веледѣпно
имя твое оца ї сн :

Бе бе нашъ иже нбсьнымъ хлѣбъ. и
пищу всемоу мироу Га нашего Іс. Ха.
пославши Спса избавителя и блгдѣтеля.
и блгвѣща. и стѣща насъ ты блгсви
предъположеніе се. и прими е въ пре-
небсьныи твой жертвѣникъ. помяни же
яко блгъ и члвклоубецъ. принесшая ихъ
же ради принесоша. и ны неосуужены
сохрани. въ слоуженіи бжтвенныхъ тво-
ихъ таинъ. яко остисъ :²⁵⁾.

Тільки аж після молитви передпокладення священник покриває дари. В Молитовнику кн. Володимира читаємо таке:

и поп. вземъ сѣнь поставляетъ на дискосѣ. гля. ставится сѣнь стго дха. дѣяк. амин. покрывая. дискосѣ. ги воцаріся и в лѣпоту ся облеч. амин : : потиръ покрывая глть. облечеса ги и въ силу препоясас. амин. и прекрстивъ обоє кадломъ. глть. дому твоему подобаєть стни ги в долготу дни : : и нынѣ и присно и въ вѣк : : и поклоньшеса предъ трапезою г. ждѣ. и речт. дѣякн. блгсви влдо.²⁶⁾.

Отже, покривається окремо дискос і чашу, але спільного покривання дарів (обох разом) не було, як це ми маємо тепер в служебниках з відповідною молитвою: „Іерей же покадивъ покровъ, сирѣчь воздохъ, о покрывая обоя, глаголетъ: Покрый насъ кровомъ крилу твоею...”

Цим, власне, кінчається проскомідія. Як бачимо, не було тоді ні відпусту, ані молитов перед літургією. Зраз же після закінчення проскомідії диякон звертається до священника благословити початок літургії, з звичайними, як і тепер, словами: „Благослови, владыко”. Священник (у давніх служебниках: поп) проголошує: „Блгсвно црствие...” А далі диякон звичайним порядком проголошує велику ектенію: „миромъ гу помолимся : : ”

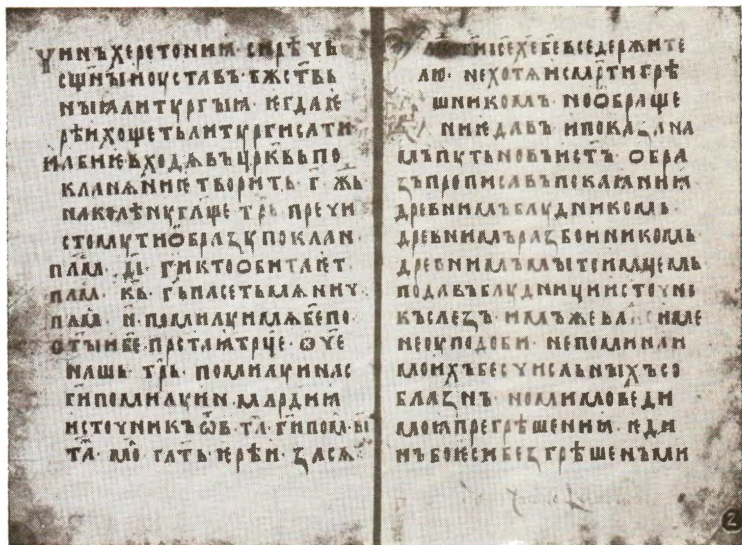
Слід відзначити той факт, що в Молитовнику кн. Володимира проскомідію звершує, згідно з 18 правилом Нікейського Собору, тільки священник, тоді як у деяких служебниках XII ст. вказано, що проскомісає диякон. Так, у Молитовнику читаємо: „и взем. просфуру, и прекрстить

²⁵⁾ Так само і в служебнику Варлаама. Див. С. Муретов. Ор. с. 6. Ця молитва цілком збереглася і в наших сучасних служебниках, з тією тільки різницею, що тепер вона має більш новоцерковнослов'янське мовне оформлення. Порів. сучасний текст. „Бже, бже нашъ, небесный хлѣбъ, пищу всему миру, гсда нашего и бга іиса хрста пославши спса и избавителя и благодѣтеля: благословяща и освящающа насъ, самъ благослови предложеніе сѣе и прѣими е въ пренебесный твой жертвенникъ. Помяни, яко благъ ѿ чловѣкоубецъ, принесшихъ, и ихже ради принесоша: и насъ неосууждены сохрани во священнодѣйствіи бжтвенныхъ твоихъ таинъ. яко святися и прославися пречестное и великолѣпное имя твое, оца и сна и стаго дха, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминъ”. Див. Літургікон сирѣчь, служебникъ содержащъ въ себѣ почину стѣя кафоліческѣя восточныя Церкве літургіи стыхъ оца нашихъ Іоанна Златоустаго, Василія Великаго, и Григорія Двоеслова, Папы Римскаго, Во Львовѣ, 1905, стор. 278. Також: Літургія иже во стыхъ оца нашего Василія Великаго. Варшава, 1926, стор. 196. Служебник. Тисненіе седмое. С.-Петербургъ. Синодальная типография. 1911, стор. 91—92.

²⁶⁾ В служебнику Варлаама: „и покрываетъ дары гля. гдѣ воцаріся в лѣпоту ся облече. а се покрывая чашу. облечеса гъ в силу. а се покади. домоу твоему подобаєть стни. и потомъ дѣяконъничи : : блви влдо”. В служебнику Антонія коротше: „и покрываетъ. стѣя дары гля. гъ вцрися. и посемъ. попь съ дѣякономъ поклонитася : : предъ трапезою. г. шдѣ. и речть : : дѣяконъ. благослови влдо”.

крестообразно гля се.” Це робить священник, як видно з цілого контексту, зараз же після читання молитов і „Царю небесний”; про диякона ніде й згадки немає, аж пізніше про нього згадується, коли він має кадити. В служебнику Антонія Римлянина XII ст. вже конкретно говориться, хто звершує проскомідію: „примь. иерѣи от дьяконъ. просфуру : : и прѣкрестя ножемъ. и глть.”²⁷⁾ Але в служебнику Варлаама Хутинського XII ст. читаємо зовсім інше: „во сьсоудохранильници. дьяконъ. хотя рѣзати проскоуроу. прѣхрестить. тришѣды ножемъ: и рѣжа. глть се : : ”²⁸⁾).

Зразки тексту Молитовника кн. Володимира.



Початок проскомідії.

Початок першої молитви.

Таке порушення правила щодо виконання обов'язків священнослужителями під час проскомідії пізніше викликало потребу дати про це чітку вказівку, яку ми зокрема знаходимо в Лаврському служебнику 1620 року: „Подобаеть вѣдати, яко діякономъ просфomisати възбранено естъ, стымъ иже въ никей первымъ съборомъ стыхъ и бгносныхъ оцъ. яко же речеса правиломъ. 18.тим.”²⁹⁾

Загальний висновок можна зробити такий, що чин проскомідії в Молитовнику кн. Володимира і в служебниках XII ст. до певної міри однотипний. Проскомідія не становить окремої закінченої частини, а лише

²⁷⁾ Див. С. Муретов. Ор. с. 5.

²⁸⁾ Там же, 6.

²⁹⁾ Божествыя літургія. иже въ стыхъ оцъ нашихъ, Іоанна Златоустаго. Василія Великаго. и Пржедшесенная. Въ Стой Великой Лаврѣ Печерской Кіевской. Лѣта Гня. А.Х.К. Стор. 36.

підготовчу частину літургії, безпосередньо вливаючись в неї. В усіх цих службниках більш-менш ті самі молитви і чин виконання проскомідії, з тією тільки різницею, що в одних службниках чин проскомідії подається трохи повніше, в других — коротше.

Молитовник кн. Володимира, як найдавніша богослужбова пам'ятка на слов'янському сході, в частині проскомідії має для нас велике значення своїми спеціальними молитвами, що читаються священиком перед проскомідією і що тепер їх зовсім немає в наших службниках. Це яскравий доказ того, що ці молитви ввійшли в ужиток з появою у нас християнства. Вони просякнуті глибоким релігійним змістом і спрямовані на високе піднесення людської моралі, як здійснення християнського ідеалу вічного життя. Тому молитви охоплюють і живих і мертвих. Священнослужитель покликаний Богом молитись за всіх, за „вся дша живыя и мртвыя”.

Але з усіх молитов найбільшого значення набирають так звані молитви „за ся”, тобто молитви, що їх священнослужитель промовляє за себе, благаючи Господа відняти в нього всі провини людські й сподобити з „чистою душею” стати до престолу Господнього. Ці молитви свідчать про високі вимоги до священика, як слуги Божого, про ту глибоку віру та щирість серця, з якими він має стати до святої євхаристії, цілком усвідомлюючи, що це він робить з волі Того, Хто „кровью осъщъ весь миръ”.

В Молитовнику кн. Володимира є багато ще інших молитов, яких тепер в службниках немає, зокрема чотирнадцять заамвонних молитов, але то вже залишиться об'єктом наших дальших студій над цією важливою для нас пам'яткою.



ДО ПИТАННЯ ПРО ДжЕРЕЛА „ІСТОРІИ РУСОВ” У СПРАВАХ ЦЕРКОВНИХ

Проблема джерел „Історії Русов”, мимо своєї особливої важливості, і досі залишається нерозв'язаною в історичній науці. Лише останнього часу почалися відповідні досліді. В цій статті хочемо спитися на питанні про деякі **можливі** джерела інформацій автора „Історії Русов” у справах церковних.

Зокрема, автор „Історії Русов” дуже вороже ставиться до т. зв. „розкольників”, себто московських старообрядців, які з кінця XVII століття почали селитися на півночі Лівобережної України-Гетьманщини. „Многочисленные акты ихъ или разнообразные толки — пишет „Исторія Русовъ” — не подходят ни къ какой сектѣ христіанской и ниже къ деистической, а суть онѣ одинъ бредъ мужичій, взятый изъ самого грубаго язычества и умноженный безумнымъ суевѣріемъ... Они (розкольники — О. О.) наполнили выходцами своими всю Польшу, Пруссію, Молдавію и Бессарабію”. Але „пострадали за нихъ одни помѣщики малоросійскіе, да и то мирскіе”¹⁾.

Останні слова, безперечно, вказують на **світський** стан автора. Так міг написати тільки дідич, до того ще дідич Новгородсiверського намісництва. Бо саме тут, на терені Стародубівського полку, „раскольничьи слободы” в XVIII столітті чимраз далі ставали великим економічним конкурентом місцевих дідичів, які платили їм за це одвертою ненавистю і в XVIII, і навіть у XIX столітті. Характерний запис знаходимо, між іншим, у щоденнику генерального хорунжого Миколи Ханенка, великого землевласника Стародубівського полку: „Нѣкоторые бѣглеы раскольщики — пишет він — подали (до Сенату — О. О.) челобитную, чтоб им позволено селиться на той сторонѣ Днѣпра у городка, так называемого Крукова (около Кременчуга), при котором будто имѣются земли пустыя. Но мы против того спорили, предлагаая между прочим, что нашим людям и от тѣх раскольщиков, кои поселены в Стародубовском и Черниговском полках, многія чинятся обиды” (16. X. 1749)²⁾.

Це була однастайна думка дідичів північного Лівобережжя, надто ж тих, що їх володіння були сумежні з розкольникими слободами. Відгуки цього знаходимо і в XIX столітті, приміром, у книзі суразького дідича Г. М. Єсимонтовського „Описание Суражскаго уѣзда” (1844 р.)³⁾. Відомий московський історик проф. М. П. Погодін у своєму щоденнику записав розмову з одним з Шираїв (Стародубівська шляхетська фамілія) у Москві: „Бесѣдовали о родинѣ Ширая Малороссіи. Теперь у нихъ — зауважує Погодін — не остануть и тѣни преннихъ правъ. Малороссы

¹⁾ „Исторія Русовъ или Малой Россіи”, Москва, 1846, ст. 222-223.

²⁾ Дневник Н. Ханенка, Київ, 1884, ст. 454-455. Див. там же, 459 (5, XI, 1749).

³⁾ Г. Єсимонтовскій, Описание Суражскаго уѣзда, I, Чернігів, 1845; II видання — Черн., 1882, ст. 239-240.

себя называют истинными россиянами, — прочих москалями. Москва была, следовательно, что-то особенное. Раскольниковъ называютъ тоже москалями. Мазепу любить”⁴). Як ця розмова споріднена з основними мотивами „Історії Русов”!

Але автор „Історії Русов” мав, очевидно, ще спеціальний інтерес до розкольників. Не дарма він аж тричі повторює оповідання про Мартина-мніха. Вперше „Історія Русов” згадує за нього в оповіданні про боротьбу руського духовництва проти Берестейської унії. В так званому „Окружному Посланні” уніятського духовництва, складеному, очевидно, самим автором „Історії Русов”, сказано: „Московское христианство, бывши намъ тоже единовѣрнымъ, заразилось съ давнихъ лѣтъ расколомъ Стригольщины... и ересію, недавно внесенною отъ армянскаго мниха Мартина, въ Константинополѣ осужденнаго, а въ Кіевѣ всенародно сожженнаго”⁵).

Вдруге про Мартина-мніха згадується в оповіданні про розкольників: „Въ началѣ XII-го вѣка одинъ бродяга армянской ереси, Мартынъ Мнихъ, разсѣваль бредни свои, подъ видомъ греческаго іеромонаха, въ сѣверной и восточной части Великоросіи, и многихъ заразилъ тамъ своимъ заблужденіемъ. Но когда приволокъся онъ съ такимъ умысломъ на границу Малоросійскую, то въ селѣ Рублевкѣ, въ окрестности города Опошні, взятъ подъ арестъ и отправленъ въ Кіевъ, гдѣ сужденъ онъ Митрополитомъ и всѣмъ духовнымъ соборомъ тамошнимъ и по приговору его, апробованному и утвержденному константинопольскимъ патріархомъ... сожженъ публично со всѣми сочиненіями своими, исполненными самыми вздорными бредней”⁶). У цьому оповіданні, зокрема, интересна згадка про с. Рублівку, бл. Опішні⁷).

Нарешті, третя згадка про злополучного Мартина-мніха зв'язана з фантастичним (і анахроністичним) оповіданням про ігумена Суханова (мова йде, звичайно, про відомого Арсенія Суханова, московського церковного діяча середини XVII ст., який виступав з обвинуваченнями проти українського духовництва). „Возвращавшійся изъ Палестины игуменъ Московскаго монастыря и іеромонахъ Сухановъ, путешествовавшій туда для поклонения въ Іерусалимѣ Гробу Господню и другимъ Святыямъ Мѣстамъ, посѣтилъ въ семъ же 1730 году Кіевъ, гдѣ принесли его во всѣхъ монастыряхъ съ отличными почестями, а проживалъ онъ болѣе въ монастыряхъ Печерскомъ и Софійскомъ. Поворотившись Сухановъ изъ Кіева въ Москву, изданнымъ отъ себя путникомъ, порицалъ многія замѣченныя имъ въ Палестинѣ и во всей Греціи излишества въ

⁴) Барсуков, Жизнь и труды М. П. Погодина, кн. I, СПб, 1888, ст. 153.

⁵) „Історія Русовъ”, 34. Мабуть, авторові „Історії Русовъ” була відома праця: А. Іоаннов. Полное историческое извѣстіе о древнихъ стригильникахъ и новыхъ... старообрядцахъ. СПб., 1795. Чи не був це псевдонім Олексія Мусіи-Пушкіна, тодішнього обер-прокурора Св. Синода (1791-1797)?

⁶) „Історія Русовъ”, 222.

⁷) Рублівка, колись сотенне місто Охтирського полку. (Див. Арх. Филарет, Историко-статистическое описание Харьковской епархіи, отд. III, М, 1857, ст. 265-271.)

Взагалі Опішня не раз згадується в „Історії Русовъ” (приміром, ст. 31 — м.м. Опішня і Котельва; ст. 147 — „въ лѣсахъ и байракахъ” між Опішнею й Будищами).

Можливо, що згадки про Опішню та її околиці стоять у якомусь зв'язку з фамилією Корицьких, яка дала кількох Опішнянських сотників і мала в другій половині XVIII ст. численні родинні стосунки в Новгород-сiверському намісництві (Ханенки, Ломиковські тощо). Див. В. М о д а л е в с к і й, Малоросійський Родословник, т. II, К., 1910, ст. 445; т. III, ст. 191; „Кіевская Старина”, 1896, VII-VIII, ст. 162).

обрядахъ и служеніяхъ церковныхъ и неблагочинія въ обителяхъ монастырскихъ, яко бы далече отстоящихъ отъ благолѣпій рускихъ и всѣхъ старыхъ преданій и обрядовъ благочестивыхъ христіанскихъ. А на малоросійское духовенство особо доносилъ **Святѣйшему Синоду**, что оно совсѣмъ исказило вѣру старую рускую и заразилось треклятою латинщиною римскою, и что оно безъ угрызенія совѣсти крестить младенцевъ, не погружая, а обливая ихъ водою, и не оплевывая при томъ всѣмъ клиромъ сатаны и всѣхъ дѣлъ его, а въ церквахъ, де, малоросійскихъ во время великаго посту отправляются пять разъ по пятиницамъ Страсти Христовы, съ полнымъ трезвonomъ и Евангельскимъ чтеніемъ, напѣвая по нотахъ римскимъ или италійскимъ съ приступкою отъ пѣвцовъ старшихъ, какъ бы на игрищѣ, и что, наконецъ, всѣ архіереи и архимандриты малоросійскіе, да и самъ Митрополитъ тамошній, имѣють на митрахъ своихъ кресты, уподобительные тѣмъ, каковы есть на коронахъ царей рускихъ, и къ нимъ они подбираются безъ ужаса и содроганія”⁸⁾).

Історичний Арсеній Суханов справді критикував деякі звичаї української Церкви⁹⁾. Але головне вістря його критики було скеровано проти багатьох обрядів і звичаїв **грецької** Церкви, що, мабуть, було добре відомо авторові „Історіи Русов”¹⁰⁾. Та найцікавіше те, що деякі закиди Суханова на обряди грецькі він переніс на українську Церкву.

Діставши повідомлення Суханова, Синод ніби то вимагав од „митрополита”¹¹⁾ (sic! — **О. О.**) Київського Варлаама Ванатовича строжайшого отвѣта и объясненія на всѣ пункты доносителей”. Відповідаючи на закиди Суханова, Варлаам Ванатович ніби то писав Синодові, що „запросы Суханова есть самый бред мужичій, истязаній и преній богословскихъ нестоющіе, и есть они порождение безтолковаго Мартына, мниха армянскаго, въ Великоросіи нелѣпые толки свои и расколы посѣявшаго, а въ Киевѣ за то осужденнаго и всенародно сожженнаго”¹²⁾).

Не аналізуючи тут усіх цих оповідань і обминаючи всю фантастику й всі анахронізми (приміром, Арсеній Суханов з середини XVII ст. перенесений в 1730-ті роки, а позбавлення Архієпископа Варлаама Ванатовича катедри й сану в 1730 році, факт цілком історичний, пов’язано з справою Суханова), а також деяку суперечливість у цих трьох оповіданнях, — придивимось трохи ближче до них, зокрема з погляду джерел та думок автора „Історіи Русов”.

Передусім автор „Історіи Русов”, видимо, знав „Соборное дѣяніе на еретика арменина, на мниха Мартына”, **антирозкольникський** фальсифікат першої чверти XVIII ст., створений, як це довела наукова критика, відомим Питиримом, архієпископом Нижегородським (або його помічниками). З 1718 до 1721 р., кілька разів, „Соборное дѣяніе” було видано окремою книжкою, а в 1721 році надруковано як додаток до

⁸⁾ „Історія Русовъ”, 235.

⁹⁾ Див. С. Бѣлокуровъ, Арсеній Суханов, М., 1891, ст. 270; В. Энгельгорнъ, Очерки изъ истории Малороссіи въ XVII в. I. Сношенія малоросійскаго духовенства съ московскимъ правительствомъ въ царствованіе Алексѣя Михайловича. М., 1899, ст. 271, прим. 121.

¹⁰⁾ Див. „Русскій Біографическій Словарь”, т. II („Алексинскій — Бестужевъ-Рюминъ”), СПб, 1900, ст. 308.

¹¹⁾ Варлаам Ванатович мав сан архієпископа.

¹²⁾ „Історія Русовъ”, 235.

відомої „Пращиці” Питиримової¹³). Між іншим, примірник „Пращиці”, видання 1726 року, знаходився в бібліотеці Новгородсiверського Спасо-Преображенського монастиря¹⁴), звідки його міг дістати автор „Історії Русов”.

А втім, можливе й інше джерело цих відомостей автора „Історії Русов”. Року 1804 у Петербурзі вийшла книжка відомого вченого, Євгенія Болховитинова, тоді архимандрита й префекта Петербурзької Духовної Академії, а згодом митрополита Київського, — „Разсужденіе о соборномъ дѣяніи, бывшемъ въ Кіевѣ 1157 года на еретика Мартина”. В цьому творі Євгеній намагався довести, що „Соборное дѣяніе” є справжній історичний документ, а не фальсифікат¹⁵). Якщо автор „Історії Русов” справді знав цей твір Євгенія (питання вимагає спеціального дослідження), то це могло б дати нам важливу вказівку для датування „Історії Русов”, а певною мірою, і для встановлення особи її автора.

Подруге, трикратна згадка „Історії Русов” про Мартина-мніха свідчить про безперечний інтерес автора, особи, як це доведено, **не духовного** стану, до церковних проблем і обізнаність його з церковно-полемічною літературою того часу. Автор „Історії Русов” чудово розумів величезну роль Церкви в історії України. Він — відданий син української Православної Церкви, і його дуже критичне ставлення до московських церковних порядків було безперечним виявом його національно-української ідеології. Він репрезентує стару історичну традицію, що негативно ставилася до греко-католицької Церкви, яку вважала за витвір **польського** уряду в його **антиукраїнській** політиці. Він, безперечно, зв’язаний з українськими церковними колами (навчання автора „Історії Русов” у Київській Академії безсумнівне) й близько до серця приймає їх інтереси, симпатії й антипатії, принаймні церковно-політичні та культурні (інша річ — питання догматичні й морально-побутові, де він — раціоналіст¹⁶) у дусі просвітньої філософії XVIII століття, а з другого боку, речник широких кіл світського громадянства з його критичним ставленням до морально-побутового стану духівництва, зокрема щодо монастирського землеволодіння¹⁷). Звідси й відгуки церковно-політичних відносин і подій другої половини XVIII століття (зокрема, в зв’язку з справою ліквідації російським урядом Греко-Католицької Церкви на Правобережній Україні й Білорусі в кінці XVIII ст.). Звідси й обізнаність з церковно-полемічною літературою того часу, так характерна для „Історії Русов”.

Далі дуже цікавий момент: це справа Варлаама Ванатовича. Як відомо, автор „Історії Русов” за одне з своїх джерел мав „Описаніе о

¹³ Е. Голубинскій, *Исторія русской Церкви*, т. I, вторая половина тома, М. 1904, ст. 688, 794-795. Є й інші думки щодо авторства цього фальсифікату.

¹⁴ (Філарет), *Историко-статистическое описание Черниговской епархіи*, кн. III, ч. 1, 1873, ст. 152.

¹⁵ Е. Шмурло, *Митрополитъ Евгений, какъ ученый. Ранніе годы жизни. 1767-1804*. СПб, 1888, ст. 329-337, 435. Див. Д. Абрамович, *Памяти Митрополита Евгения (Болховитинова)*, „Исторический Архив”, 1919, кн. I, Петроград, ст. 195.

Залишаємо тут на боці питання, хто був справжнім автором цього „Разсужденія” — Євгеній Болховитинов чи кандидат богословія Іван Лавров (див. *Elie Bog-schack, La legende historique de l'Ukraine. Istoriia Rusov*. Paris, 1949, p. 86-87).

¹⁶ Про це див. цікаву студію Проф. Б. Крупницького — „Beitraege zur Ideologie der „Geschichte der Reussen” (Istoriia Rusov)”. Berlin, 1945.

¹⁷ Див. „Історія Русовъ”, ст. 38-39 тощо.

Малой Росіи" Григорія Покаса (1751 р.). В цьому цікавому пам'ятнику української національної історіографії середини XVIII століття про Ванатовича сказано, що його „взято в Москву" й покарано за те, що він „желал и совѣтовал Малороссіи от Росіи отступить и тѣм здѣлать мятеж", чи за те, що оголосив про заповіт на користь цесарівни Єлизавети¹⁸⁾. Ми знаємо тепер **документальні** матеріали процесу нещасливого українського ієрарха:¹⁹⁾ вони досить далекі від тих версій, що їх подає „Описание о Малой Росіи". Але трагічна доля Ванатовича настільки схвилювала свого часу українське громадянство й викликала великі симпатії до цієї жертви московського самовладства, що в українській історичній традиції збереглася ціла низка більш-менш легендарних оповідань про причини цієї справи. Одне з них наводить „Історія Русов", яка пише: „А что касается до обрядовъ и правилъ Церкви Малороссійской и ея духовенства — писалъ Синодові Варлаам Ванатовичъ, — то суть они неизмѣнны и неповрежденны отъ самыхъ временъ введенія сюда религіи Христіанской греческаго исповѣданія, первѣе чрезъ Апостола Христова Андрея, потомъ чрезъ княгиню Ольгу и князя Владимира Кіевскаго, и они во всемъ согласны и по днесь со всѣми ієраршествами и народами греческаго исповѣданія, кромѣ послѣдователей Сухановыхъ, кои сами не вѣдять, что творять. По сему отвѣту Митрополитъ Ванатовичъ тотчасъ сысканъ въ Петербургъ, признанъ отъ Синода еретикомъ и возмутителемъ Церкви Россійской и, лишенный всѣхъ достоинствъ и самага сана, сосланъ въ вѣчную ссылку простымъ монахомъ..."²⁰⁾ Отже, мимо розходження (досить цікавого саме з погляду національно-церковних інтересів автора) в фактичних деталях подій, автор „Історії Русов" і тут стоїть на ґрунті української історичної традиції XVIII століття, яка вважала Варлаама Ванатовича за речника українського автономізму й мученика за українську справу.

Нарешті виявляється, що тут, як і в більшості своїх оповідань про події XVIII століття, автор „Історії Русов" спирався на певні історичні факти, хоч іноді й перекичував їх. Саме в 1726-1732 роках, у Петербурзі, в Синоді і в „Тайній Канцелярії", провадилося слідство з приводу доносу ієродіакона Макарія про „несогласія" в церковних обрядах українських і московських. Макарій, українець родом, побував у багатьох монастирях України (як Лівобережної, так і Правобережної) й Московщини, ходив навіть на Атон, щоб „видѣть, въ какой силѣ там состоитъ Церковь". Р.1726 він подав до Синоду „протест" „о несогласіи малороссійскихъ церквей съ великороссійскими", зокрема в чині Св. Літургії. „Вино для проскомидії употребляють бѣлое. Въ Службеникахъ Петра Могили и Іосифа Тризны напечатано, какъ въ униатскихъ, чтобы теплоты въ сосудъ вливать только одну каплю, и такъ дѣлають вездѣ въ Малороссіи. Въ Черниговскихъ Службеникахъ напечатано, что послѣ часовъ отворяють Царскія Врата; по прочтеніи

¹⁸⁾ М. Горбань, Нариси з української історіографії, ч. I. Новий список допису „Краткое Описание Малороссіи", Харків, 1923, ст. 14-15. Див. нашу працю „Григорій Покас та його „Описание о Малой Росіи" (1751 р.)" — „Науковий Збірник УВАН у США", I, Нью-Йорк, 1952, ст. 70.

¹⁹⁾ Л. Рыболовскій, Варлаамъ Ванатовичъ, архієпископъ Кіевскій, Галицкій и Малыя Руси, К., 1908. Ванатович був противником Теофана Прокоповича, який потім відіграв неабияку роль в його падінні. Див. И. Чистовичъ, Феоданъ Прокоповичъ и его время, СПб., 1868, ст. 292, прим. I, 371.

²⁰⁾ „Історія Русовъ", 235.

Евангелія також не затворяють їх; Евангеліє діакон самъ береть съ Престола и несеть тыломъ къ людямъ и входъ не показуєть, а священникъ не благословляєть входа. **Господи спаси благочестивыя** — не напечатано и не говорять. На перенесеніи Даровъ, діаконъ дискосъ не сєть не на головѣ, а предъ собою, и прежде всего говоритъ: **всѣхъ васъ православныхъ христіанъ**, а потомъ поминаєть великодержавныхъ. По Херувимской, Царскихъ Вратъ не затворяють и завѣсой не заслоняють. Діакон, входя и исходя, Престола не цѣлуєть и стоить всю Литургію по лѣвой сторонѣ священника". Крім того, Макарій писав, що „на утрени и на вечерни **Утверди Боже благочестивѣйшаго** никогда не говорятъ. **Бог Господь** — поють пять разъ. **Благословєнь еси Господи** — поють прежде **Хвалите имя**. Въ Молитвенникѣ Могилы, а также въ виленскихъ, кизелянскихъ (може, киселинскихъ? — **О. О.**) и львовскихъ, въ Символѣ Вѣры напечатано **истиннаго**, а въ нѣкоторыхъ: **насть для челоувѣковъ и нѣсть конца**". Синод доручив розглянути цей донос членові Синоду — Анастасієві Кондоїді, єпископові Вологодському, й після того наказав Київському архієпископові Варлаамові Ванатовичу й Чернігівському єпископові Іродіонові Жураковському „о всѣхъ тѣхъ противностяхъ изслѣдовать достовѣрно, и впредь въ своихъ епархіяхъ велѣть смотрѣть накрѣпко и весьма наблюдать, дабы никакого несогласія въ догматахъ Церкви Православныя отнюдь не происходило, но во всемъ исполняемо было непремѣнно по преданіямъ Св. Апостолъ и богоносныхъ отецъ. А буде что сомнительно, о томъ прислали бы свои доношенія обстоятельно, съ ясными показаніями, немедленно"²¹⁾.

Де ж миг автор „Історіи Русов" здобути свої інформації про українське церковне минуле й сучасне? Очевидячки, передусім з джерел літературних. Ми бачили вже це на прикладі оповідання про Мартина-мніха. Можна було б навести ще низку фактів спеціального інтересу та обізнаності автора „Історіи Русов" з історією української Церкви та з відповідною літературою. Зокрема, цікаво було б встановити джерело відомостей „Історіи Русов" про Макарія Токаревського, архимандрита Канівського (перед тим Овруцького), замордованого татарами р. 1678²²⁾. Питання це потребує спеціального дослідження, але зазначимо тут, що є підстави думати, що автор „Історіи Русов" запозичив ці відомості з I частини „Географическаго Словаря Россійскаго Государства" Л. Максимовича й Щекатова, яка вийшла в світ р. 1801, в Москві²³⁾. Це, між іншим, могло б уточнити час написання „Історіи Русов". Але не виключено, що відповідні відомості автор „Історіи Русов" здобув з перекладів тих джерел, правдоподібно через когось з переяславських церковних діячів, які р. 1785 перейшли до Новгорода-Сіверського, в зв'язку з утворенням там єпархії й відкриттям духовної семінарії (єпископ Іларіон Кондратковський, ігумен Варлаам Шишацький тощо)²⁴⁾.

²¹⁾ И. Чистовичъ, Феофанъ Прокоповичъ и его время, ст. 36 і прим. І на ст. 36-37; його-ж, Очеркъ исторіи Западно-Русской Церкви, ч. II, СПб., 1884, ст. 353-354.

²²⁾ „Історія Русовъ", 117. Див. М. Максимовичъ, Собраніє сочиненій, т. I, К. 1876, ст. 532-536.

²³⁾ Див. М. Максимовичъ, Собраніє сочиненій, I, 535.

²⁴⁾ Про це докладніше в нашій праці „Студії над «Історією Русов»" (зладжено до друку).

Про Іларіона Кондратковського — див. „Русскій Біографическій Словарь", том

Але, поза всяким сумнівом, багато відомостей про українські церковні справи автор „Історії Русов” запозичив з різних у с н и х інформаций. Отже, він, безперечно, близько стояв до церковних діячів того часу, як духовного, так і світського стану. Він міг багато чого довідатися про церковні відносини на Правобережжі від архимандрита Мелхиседека Значко-Яворського²⁵⁾ або від ігумена Варлаама Шишацького; про різні церковні відносини сучасності міг дізнатися через когось з своїх знайомих у Синоді, в Петербурзі; церковно-історичну й церковно-полемічну літературу (зокрема проти розкольників) міг дістати з бібліотеки Новгородсіверського Спасо-Преображенського монастиря) може через архимандрита Євстафія Пальмовського²⁶⁾. Й мимоволі згадуємо про те, що Опанас Лобисевич, імовірний автор „Історії Русов”, був другом Григорія А. Полетики, синодального перекладача, і приятелем О. І. Мусін-Пушкіна, о б е р - п р о к у р о р а С в . С и н о д а ²⁷⁾, відомого знавця українських старовинностей.

„Ибакъ-Ключаревъ” СПб., 1897, ст. 82-83.

Про Варлаама Шишацького — див. нашу розвідку в ч. III „Бюлетеня Богословсько-Педагогічної Академії”, Мюнхен, 1947, ст. 28-33.

²⁵⁾ Архимандрит Мелхиседек Значко-Яворський, колишній ігумен Мотронинського монастиря й борець проти польського національного гніту на Правобережній Україні, був згодом настоятелем Глухівського Петропавлівського монастиря (1781-1809) й членом Новгородсіверської Духовної Дикастерії.

²⁶⁾ Про нього — див. нашу розвідку „Андрій Леванідов” („Арка”, 1947, II-III, ст. 36. Мюнхен).

²⁷⁾ Див. „Археогрифическій Сборникъ документовъ, относящихся къ исторіи Сѣверо-Западной Руси”, т. II, Вильна, 1867, стр. 145-148. Про це докладніше в нашій монографії „Опанас Лобисевич (1732-1805)” (друкується). Див. ще наші статті: „Опанас Лобисевич (1732-1805)” в „Літературно-Науковому Збірнику”, ч. 3, Корієн-Кіль, 1948, ст. 3-10; „До питання про автора „Історії Русов” — „Україна”, ч. 2, Париж, 1949, ст. 71-75.

Взагалі цілком імовірно, що автор „Історії Русов” звертався по окремих питаннях до різних осіб (зокрема до духовних) так, як це робив, приміром, р. 1803 Опанас Шафонський, збираючи матеріали для одної своєї праці (див. „Кієвскія Университетскія Извѣстія”, 1886, X, ст. 147-149).

СТОЛІТНЯ БОРОТЬБА ГАЛИЦЬКОЇ ЗЕМЛІ ПРОТИ БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ 1596 РОКУ

Кожний об'єктивний історик не може заперечити того факту, що **унійні спроби Риму, з яких відомі в церковній історії, як найбільші, три унії — Ліонська 1274 року, Фераро-Флорентійська 1439 року і Берестейська 1596 року, — були зв'язані з насильствами і викликали боротьбу супроти себе з боку тих, кого силували до тих уній.**

В історії українського народу Ліонська унія не мала жодного значення. Флорентійська унія була незначним епізодом, який кінчився тим, що Київський митрополит — грек Исидор, активний учасник Флорентійського собору, змушений був залишити Київську митрополію й тікати до Риму, а пізніше ставленик через нього Римський на митрополічу Київську катедру м. Григорій Болгарин, якого прийняв і підтримував польський король Казимир IV, кинув уніятство і вернувся до православ'я, діставши р. 1470 благословенство на митрополію від Царгородського патріярха Діонісія. Але Берестейська унія 1596 року, що, як видно з самої назви її, сталася на українських землях і об'єктом своїм мала український і білоруський народи, залишила в історії нашого народу глибокі сліди.

350-ліття цієї унії не так давно було святковано, а папа Пій XII видав з приводу цього ювілею енцикліку, датовану 23 грудня 1945 року. В час святкування ювілею, коли писано було і говорено багато про величність події Берестейської унії та її всеукраїнське значення, **не було, однак, чути тієї історичної правди, що для Галицької землі 350-літній ювілей Берестейської унії був передчасним, на яких принаймні сто років, бо Галицька земля в XVII віці була православною і противилася унії та боролась з нею впродовж ста років так, як може ніяка друга з областей, населених православними українцями чи білорусами, в тодішній Польсько-Литовській державі.**

Цей факт, замовчуваний звичайно, треба частіш пригадувати, і пояснювати без фальшування історії, а совісно, — чому в Галичині так твердо і так довго не визнавали „величі” Берестейської унії, а ісповідували Православну віру і за неї боролись.

I

З усіх етнографічно-українських земель впливам католицького заходу найбільш, здавалось би, відкрита була віддавна дорога в Галицьку землю. І не тому тільки, що ця земля територіально найбільш висунута на захід, а головне тому, що Галичина від половини XIV віку увійшла в склад католицької держави Польщі, будучи окупована польським королем Казимиром Великим. Від того часу становище Православної Церкви в Галичині не могло бути сильним і твер-

дим. І хоч сам Казимир Великий з клятвою приобіцяв львов'янам, що „в старожитній вірі ніхто їм ніколи нічого чинити не буде”, одначе папа Бенедикт XII, довідавшись, що польський король Червону Русь підкорив і дав клятву людної її нічого не чинити у вірі й обрядах їхніх, — написав Краківському єпископу (29 червня 1341 р.), щоб той звільнив Казимира від даної клятви, щоб Казимир міг вільно діяти у відношенні до православного населення Галичини.

Правда, в цьому відношенні Казимир Великий був політично обережний, але від його вже часів почалась сильна колонізація Галичини католиками з заходу, поляками й німцями, а після нього продовжувалась дедалі все сильніше, вже як колонізація й католичення краю найбільш через напливові елементи, але поволі й через прозелетизм посеред української шляхти. Там, де не так давно католиків були одиниці, засновуються Римом вже єпископські катедри, спочатку, правда, тільки номінальні, в Галичі, Перемишлі (р. 1351), єпископи яких, як суфрагани, числяться і проживають при інших катедрах (в Німеччині, навіть в Англії).

Року 1375 вже й фактично відкриваються ці катедри (**М. Грушевський**. Історія України-Русі. т. 5, стор. 423-24; 426-27), при чому при відкритті католицької архієпископії в Галичі у православних українців віднято було соборну їх церкву під костел і наділено ту ж архієпископію маєтками й селами, відібраними від української православної катедри. Так ступнево Православна Церква в Галичині, від часу окупації Галичини Польщею, переходить на становище другорядної, тільки терпимої. Дійшло до того далі, що від початку XV віку і до р. 1539 Галицька або Львівська (пізніше) єпархія, де в часи Галицько-Волинської держави та й за часів польського короля Казимира була навіть митрополіча православна катедра, тепер, впродовж майже 150 років, не мала в себе єпископа. Більш того, намісників для адміністрування цією єпархією починає з половини XV віку призначати Львівський староста, замість Київського митрополита; від року ж 1509 намісників для православної єпархії призначає латинський Львівський архієпископ. Передаючи йому це право, король Жигмонт I, сам далеко не ревний католик, мотивував в своєму декреті передачу тим, що „схизматиків легче буде переводити й перетягати до католицької віри, або принаймні виправляти в їх блудах”... (**М. Грушевський**. т. 5. стор. 433). А скільки було вже тоді обмежень в правах православних українців в Галичині, з огляду на віру їх, і законодавчими актами, на зразок Городельського акту 1413 р., а ще більш фактично, на практиці, коли не допускалось православних до становищ урядових, до праці в певних цехах, обмежувалось в правах торгівлі, по селах закріплювалось і т. п.

При цих умовах життя, впродовж 250 літ ще до Берестейської унії 1596 року, треба дійсно дивуватись, як незломно в масі своїй українці в Галицькій землі держали православну віру, бо ж в різних утисках головну роль відігравав релігійний момент. І треба в пошані схилити голову перед цією стійкістю в вірі, яка була разом з тим і ознакою приналежності до української національності, а не шукати причин тяжкого положення свого народу в Галичині під Польщею все деінде.

II

Вже в час проголошення унії з Римом на Берестейському уніятському соборі в жовтні 1596 року, і одночасно протиакції цьому проголошенню з боку Берестейського православного собору, видна роль належала на православному соборі представникам Галицької землі.

З українських єпископів було на православному соборі тільки два (на уніятському шість разом з митрополитом), і обидва вони були з Галичини: Гедеон Балабан, єпископ Львівський, і Михаїл Копистенський, єпископ Перемиський; інших православних єпархій в Галичині й не було.

Хоч би як критикувати єпископа Гедеона в його поступованнях до Берестейського собору 1596 р. (участь в унійних переговорах, боротьба з Львівським братством), але факт той, що в час рішучий і відповідальний за долю Рідної Церкви і віруючого її народу, цей Галицький Владика не зрадив віри й народу. Він же відкривав православний собор в Бересті промовою, в якій казав: „Ми прив'язані кріпкою любов'ю до нашої матері, святої Божої Східної Церкви та до прийнятих від неї догматів і обрядів. В ній бажаємо бути до останніх хвилин свого життя і за неї готові ми і вмерти”.

Обидва Галицькі Владики, і Львівський і Перемиський, поклали свої підписи під соборною грамотою, в якій сповіщалося про позбавлення православним собором катедр митрополита і єпископів-відступників, архиєрейського сану і навіть духовного звання та обіцялось „під клятвою віри, совісті і чести за себе й нащадків наших не слухати цих, засуджених собором, митрополита і владик, не підпорядковуватись їм і не допускати їх влади над нами в областях Річипосполитої.” (Митр. Макарій. Історія Руськ. Церкви. т. 9, стор. 672).

Львівське Успенське братство мало в Бересті на соборі 1596 р. трьох своїх представників, які привезли з собою „Послання Львівського братства чинам Берестейського собору”. В посланні братчики повідомляють, кого вони послали і з якими завданнями. — „Повне право” послів у тім, „аби у всьому церковному переданні Східної Вселенської Церкви кріпко і неподвижно стояли, ні в чому не відлучались послушенства і влади Константинопольського патріярха і не вдавалися за відступниками до послушенства церкві папезській”.

Були також на соборі Берестейському православному представники від українського міщанства зі Львова, Галича, Перемишля. Чи хто з представників православної Галичини був на Берестейському уніятському соборі, нам не відомо; можливо, що в архівах Ватиканських таких представників вже знайдено.

III

Львівське Ставропігійне Братство Успіння Пресвятої Богородиці, після проголошення Берестейської унії королівським універсалом, а поставлення Української Православної Церкви в Польщі поза правом, — повело таку боротьбу проти Берестейської унії і в обороні православ'я, що його цілком справедливо треба поставити на чолі цієї боротьби в Галичині, а в цілій Київській митрополії на чолі всіх численних братств православних.

Література про Львівське Братство, починаючи від „Літописи

Ставропигіального Братства, по древнім документам составленної Діонісієм Зубрицьким", дуже велика; бібліотекарем Київської Духовної Академії А. Криловським була написана магістерська дисертація „Львовское Ставропигіальное Братство" (Київ, 1904 р.). Ми в статті можемо, очевидно, згадати тільки головні факти з протиунійної діяльності в XVII в. Львівського Православного Братства.

Засноване десь в половині ще XV віку, Львівське Братство, найдавніше на українських землях, незадовго перед Берестейською унією було зреформоване наданням йому в церковному житті широких прав і привілеїв східними патріярхами Іоакимом Антіохійським (з доручення Царгородського патріярха) р. 1586 і самим патріярхом Царгородським Ієремією II р. 1589. Вони не без підстав, ознайомившись на місці, вбачили в церковних тодішніх братствах ту моральну церковно-громадську силу, яка може рятувати Українську Церкву від занепаду, спричиненого головню системою роздачі в XVI в. єпископських катедр, архимандрій і т. д. в Православній Церкві польською владою („правс патронату", взяте з католицького заходу).

Користаючи з нового патріяршого „Уставу" (р. 1592 цей „Устав" признаний був королем Жигмонтом III), Львівське Братство розвинуло вже перед унією широку діяльність, а тепер, по унії, ще інтенсивніше її продовжувало.

В ділянці духовно-освітній вславилось Львівське Братство своєю школою і друкарнею. **Львівська братська школа** виховувала людей твердих в православній вірі, сильних борців і захистників Православної Церкви. Досить нам назвати такі імена вихованців Львівської школи, що увійшли, як історичні, до історії нашої Церкви в XVII столітті своєю працею на добро Церкви: митрополит Іов Борецький, вибраний на Київську катедру р. 1620 при відновленні православної ієрархії патріярхом Єрусалимським Феофаном; митрополит Ісаїя Копинський, р. 1620 вибраний на катедру єпископа Перемиського, а р. 1631 на митрополита Київського; Ієремія Тисаровський, вибраний Братством і народом на єпископа Львівського, після смерті єпископа Гедеона р. 1607; митрополит Сильвестр Косів, єпископ Мстиславський, а з 1647 року митрополит Київський; архимандрит Захарія Копистенський, знаменитий вчений і полеміст; Памва Беринда, теж вчений, що між іншими працями склав „лексикон словено-руський" та інші.

Друкарня Львівського Братства, набута Братством ще р. 1583, видала цілий ряд священних і церковно-богослужбових книг, праць полемічних проти унії і латинства, шкільних підручників та інших релігійно-морального змісту книжок. Видання Братства розходились не тільки в Галичині, а й по всіх українських землях, поза ними в Польщі й поза межами Польщі.

В церковно-організаційній праці в житті Української Православної Церкви Львівське Братство, маючи за уставом, наданим східними патріярхами, привілей „законного старійшества", мало величезне значення. Ще до унії, на Берестейському обласному соборі 1590 р., була постанова, щоб за взірцем Львівського Братства творились інші братства Київської митрополії. Так і було. Такі, теж видатні в нашій історії українські православні братства, як Київське Богояленське, Луцьке Чеснохресне, що були відкриті по унії, зразком своїм мали Львівське Успенське Братство. В самій Галичині і поза Галичиною Львівське

Братство, об'єднуючи духовні сили нації в боротьбі проти унії, протегованої польською владою і взагалі проти латино-польських насильств, розкинуло в XVII віці цілу сітку філіяльних своїх церковних братств. Такі братства були при церквах Богоявленській, Благовіщенській, Федоровській, Миколаївській — на передмістях Львова; далі по містах: в Перемишлі, Рогатині, Городку, Уличі, Гологорах, Кам'янці Подільському і інш.¹⁾

Організуючи філії і разом з ними збираючи необхідні матеріальні засоби, Львівське Братство дбало про будову церков, шкіл, шпиталів та ін. **добродійних установ.**

Львівське Братство зверталось з посланнями до інших братств і окремих осіб, закликаючи на подвиг боротьби з ворогами православ'я і підбадьоруючи в цій боротьбі. В цих посланнях малюється тяжке становище православних зокрема у Львові, як, напр., в посланні р. 1600 говориться про „ярмо єгипетської неволі“ для православних у Львові віддавна, особливо ж „після відступлення старших наших бувших духовних митрополита і владиків, усилюючи і нас з ними в той же образ відступлення, по послушенству їх притягаючи, которими бідами ми вже замучені і знищені“...

Львівське Братство приймало найактивнішу участь в боротьбі за привернення прав Православній Церкві, подаючи петиції до сейму, короля, висилаючи делегатів до Варшави, Кракова, виробляючи інструкції для православних послів на сейм; процесувалось за церкви з уніятами, вносило протести до „гродських книг“ і т. п.

Львівське Братство брало участь через своїх представників в церковних соборах XVII в., напр., в такому важливому соборі, як Київський собор 1640 р. при митрополиті Петрі Могилі.

Впродовж цілого століття по Берестейській унії Львівське Братство залишалось православним, і не було в ньому хитань у вірі, а в спробах до примирення й згоди православних і уніятів Львівське Братство не йшло на компроміси: на соборі в Києві в червні-липні 1629 р., який був підготовчим до спільного, з ініціативи короля Жигмонта III, з уніятами собору, призначеного до відбуття у Львові, — Львівські делегати були проти продовження засідань самого Київського підготовчого собору, а на спільний Львівський собор в жовтні того ж 1629 р. представники Львівського Братства зовсім не з'явились, і той спільний собор не відбувся.

Але і Львівське Братство, покинуте своїм єпископом, Іосифом Шумлянським, який р. 1700 відкрито прийняв у Варшаві унію, змушене було врешті до переходу на унію. Не відразу це сталося, бо ще 8 років боролось Братство, посилало делегатів до Варшави, зверталось

1) Цілком слушно проводять аналогію поміж Львівським Братством XVI-XVII в.в. в його організаційній, культурно-освітній, добродійній праці для українського народу і — Матірним Т-вом „Львівська Просвіта“ в XIX-XX в.в. (від 1868 р.), з тою, очевидно, різницею поміж церковним „Братством“ і світською „Просвітою“, яка виникала з переваги в житті XVI-XVII в.в. взагалі церковно-релігійного моменту, яким покривався тоді і момент національний. Гідне при цьому уваги, що в аналогії поміж Львівським Братством XVI-XVII в.в. і Львівською Просвітою XIX-XX в.в. може бути зазначене й те, що коли Братству доводилось боротись проти наступу латинства і безпосередньо і через унію, то й Просвіта не була в пошані в українського католицького клерикалізму (боротьба за Просвітою особливо в наші часи в Станіславській дієцезії, де духовенство греко-католицьке заклало в протипагу „Просвіти“ свої „Скали“; так, здається, називались ці установи).

за посередництвом до російського резидента у Варшаві, домагаючись, щоб польський уряд залишив Православному Братству у Львові „попередні права, привілеї і вольності“. Тільки ж єп. Шумлянський вдарив по непокірному братству з матеріального боку: він заснував, щоб підірвати фінансовий стан і діяльність Братства, нову друкарню Юр'євську, коли Братство головно з друкарні своєї черпало засоби для утримання своїх інституцій.

Так, під тиском єпископським і урядовим, здане тільки на свої сили, Львівське Братство змушене було погодитись на унію, що наступило 2 травня 1708 року.

IV

Другим історичним фактором, який діяв проти унії в Галицькій землі впродовж XVII віку, була українська православна ієрархія тої землі з підлеглим їй українським православним духовенством.

Ми вже вказували, що Галицькі Владики, Львівський і Перемиський, були єдиними з українських владик учасниками не-уніятського, а православного собору в Бересті 1596 р. І після собору вони ж: Гедєон Балабан, єпископ Львівський, і Михаїл Копистенський, єпископ Перемиський, залишились єдиними православними владиками на цілу Українсько-Білоруську Православну Церкву в Польщі, тоді як митрополит Київський Михаїл Рагоза, єп. Луцький Кирил Терлецький, єп. Володимирський Іпатій Потій, єп. Холмський Діонісій, архієп. Полоцький Герман і єп. Пінський Іона, — всі ці ієрархи пішли в унію, тягнули до неї в своїх єпархіях духовенство і вірних та дбали й про те, щоб наворотити на унію православних під православними владиками Галицької землі.

Ці Галицькі владики мали, з свого боку, обслуговувати тепер, по унії, не тільки свої єпархії, але й шість єпархій інших в Київській митрополії, бо польський уряд не дозволяв на висвяту нових православних єпископів на місця відступників, тим сподіваючись швидшого переходу на унію духовенства і вірних, що залишились без єпископів. Уряд не визнавав також за легальних єпископів владик Львівського і Перемиського, позбавлених Берестейським уніятським собором їх єпископських достоїнств, тільки ж не забороняв їм ієрархічних чинностей, боячись гніву народнього.

Чверть віку Православна Галичина була ієрархічним осередком, звідкіля могли православні українці й білоруси діставати священників в межах Польщі, — чверть віку, рахуючи від Берестейської унії й до 1620 року, коли поставлена була в Києві, нелегально з погляду польської рації стану, православна ієрархія для Української Православної Церкви в Польщі патріархом Ієрусалимським Феофаном. За цей час єпископ Гедєон Балабан, якому доводилось стільки мати посвячень, що він міг би, за виразом одного сучасника, „з волосся пострижених ним ставлеників виробляти повстини“, — упокоївся р. 1607. На осиротілу Львівську катедру Львівські братчики подбали скорше висвятити (в Молдавії р. 1638) Ієремію Тиссаровського. Р. 1610 помер і єпископ Перемиський Михаїл Копистенський. Тоді єпископ Львівський Ієремія Тиссаровський залишився єдиним єпископом і на Галичину і на всю Українську Православну Церкву.

Є згоди, що ніби Ієремія Тиссаровський обіцяв подільській вла-

ді перейти на унію, чому й зміг зайняти Львівську катедру. Але по висвяченні й обнятті становища видав він грамоту до пастви, в якій дав тверде приречення „не відступати від православної святої віри, від послушенства святіших патріархів константинопольських і всіма силами до самої смерті Церкві Божій служити, помножати, боронити”. Приречення своє дотримував до кінця свого життя, прослуживши на Львівській кафедрі 34 роки (помер 1641 р.).

Його наступник на Львівській кафедрі єпископ Арсеній Желиборський (17 листопада 1641 р.) теж був, по вислову Львівських братчиків, „муж боголюбивий і в благочестії сіяючий”. Наступник єпископа Арсенія єпископ Львівський Афанасій Желиборський також твердо держався православля.

І тільки згаданий вже єпископ Іосиф Шумлянський, ставленик польсько-уніятської партії, спочатку тайно (від 1677 р.), боячись гніву православних, а через 23 роки явно, в р. 1700, перейшов на унію, в зв'язку з чим не встояло, як бачили ми в православі й твердиня його в Галицькій землі — Львівське Ставропігійне Братство.

В Перемиській єпархії, коли помер р. 1610 Владика Михаїл Копистенський, то не було там жадного уніята. Одначе, польська влада, скориставши з смерті православного владики, обсадила катедру єпископом-уніятом. При відновленні православної ієрархії р. 1620 на катедру Перемиську був висвячений Ісаїя Копинський, але ж зайняти катедру в „Короні” було трудно. Взагалі Перемиська катедра, як видно з різних конституцій про неї сеймових і в дипломах польських королів, була в XVII в. предметом політичного торгу, хоч, згідно з „Пунктами згоди” 1632 р., ця катедра повинна була належати православним.

З православних владик на тій кафедрі особливо вшавився єпископ Антоній Винницький, який від 1650 по 1679 рік невтомно ділив свої труди й піклування про Православ'я в Галичині з Львівським Братством. Помічником його, коли він був обраний на Київського митрополита (р. 1663, проживав одначе в Галичині, а не в Києві), був єпископ Перемиський Юрій Гошовський.

Тільки в кінці XVII в. унія почала робити в Перемиській єпархії успіхи в зв'язку з тим, як і в Львівській, що катедру цю зайняв таємний уніят еп. Інокентій Винницький, який 23 червня 1691 року відкрито в Варшаві признав себе уніятом і від імени також пастви заявив приступлення до унії з Римом. Так Галицьку землю в ісповіданні нею Православ'я підточив єзуїтський план еп. Іосифа Шумлянського, з яким погодився й польський уряд, щоб впроваджувати унію не відразу, а потаємними ходами, підготовляючи до неї духовенство і вірних через єпископа на кафедрі — таємного уніята.

V

В оцінці історичної ролі Галичини в обороні нею Православ'я в XVII в. не можна оминути і того історичного факту, що Православна Галичина дала в XVII в. посеред українського православного чернецтва, в боротьбі його з унією, трьох найвидатніших ченців — стійких борців за православну віру. Це Іван Вишенський, Іов Княгиницький і Іов Залізо.

Ми не можемо тут докладно писати про їх життя і діяльність, при-

гадаємо основні дані. Іван Вишенський, чернець на Афоні, в роках 1605-1606 приїздив на батьківщину, на гарячі просьби з України, щоб підтримати братів в боротьбі з унією, але повернувся знову на Афон. Він вславився як полеміст, народний трибун-мораліст, в боротьбі проти унії, латинства, єпископів-відступників. Палкі його послання з Афону, числом до 20, викликали найсильніші враження в народі, скріплювали народ у вірі батьків, запалювали вогонь ревности по вірі, підтримували в неймовірно-трудному подвизі в боротьбі, при насильствах і переслідуваннях за віру. „Молю вас, дайте місце й кріпку основу православній вірі в серці вашому... Не прельщайтесь латинською лежею... Але в простоті та істині шестуйте, щоб потім царствувати вам во віки зо Христом, бо ні єдиною вірою, крім нашого православія, ізображенною, спастися не можем і не спасем”, — це головний зміст послань Вишенського — предтечі, як його називають, Сковороди і Шевченка.

Іов Княгиницький, теж чернець на Афоні, на початку XVII віку вернувся на батьківщину і тут до кінця життя свого подвизався на користь Православія, маючи на всю українську людність в Галичині вплив надзвичайний, як „муж праведний, непорочний і істинний”, аскет спочатку в Угорнику, а потім в заснованому ним Чеснохресному скиті, відомому під іменем Манявського скиту. По смерті Єпископа Гедео-на, Іов їздив по Галичині, приймав найближчу участь в справах єпархії, застерегав паству проти латино-уніятських спокус, переконував шляхту, духовенство, селян твердо триматись Східної Православної Церкви. Бував Іов і по українських монастирях поза Галичиною, повчаючи скрізь і наставляючи в тяжку добу боротьби з унією. Відомо, що в його Манявському скиті, посеред уніятського моря, православіє збереглося аж до кінця XVIII віку, доки ченці скитські р. 1783 австрійським урядом не були вигнані, і розсіялись по різних православних монастирях за кордонами Австрії.

Третій славний син Галицької землі — Преподобний Іов (Залізо), ігумен і чудотворець Почаївський, родом з Галицького Покуття з Коломийщини. Почавши чернечий подвиг в Угорницькому монастирі в Галичині, славно продовжував його на Волині, спочатку в Дубенському Чеснохресному монастирі (заснованому кн. К. К. Острозьким), де преподобний Іов 20 років був ігуменом, а потім в знаменитому Почаївському Успенському монастирі. Його звеличав ще більше своїми подвигами преподобний Іов Почаївський, який був ігуменом Почаївського монастиря до самої смерті. Упокоївся там р. 1651 столітнім старцем. Через вісім літ після смерті Іов Почаївський, від нетлінних мощей якого „багато людей, що мали різні недуги, цілення прийняли”, був р. 1659 канонізований православним Київським митрополитом Діонісієм Балабаном.

Р. 1628 о. Іов Почаївський був в Києві на соборі, скликанім митрополитом Іовом Борецьким, з метою обміркувати справи Православної Церкви в зв'язку з зростаючою унійною акцією. Всі присутні на соборі видали постанову: „твердо стояти в Православній Східній вірі, навіть не думати про відступлення до унії... і до того ж нахилили увесь православний народ”. Під цією постановою є підпис і преподобного о. Іова: „Іоанн Залізо, ігумен Почаївський”. („Іоанн” — це ім'я преп. Іова в схимі; це ж ім'я носив він до чернечого постригу з ім'ям Іова).

Почаївський монастир був твердинею православ'я на Волині, після кончини свого Преподобного Ігумена, ще 70 років. Тільки р. 1721 Почаївський монастир під тодішнім керівництвом, з приводу головним чином маєткових непорозумінь і спорів з сусідніми дідами, що змушувало ігуменів шукати захисту в папського нунція у Варшаві, перейшов на унію. Під час уніятської доби в житті Почаївського монастиря мощі преподобного Іова, ігумена Почаївського, були закриті. Повернено монастир православним було р. 1831; від року 1833 Почаївський монастир став іменуватись Лаврою. На річній відпуст в пам'ять церковну Преподобного Іова Почаївського (28 серпня ст. ст.) до Почаївської Лаври немало йшло прочан і з Галичини як за Російської влади, так і за Польської в XIX і XX в. в.

VI

І українська православна ієрархія Галичини XVII віку, і такі високі в цей час образи її подвижників в чернецтві, і сильного духа діячі, що провадили в XVII віці релігійно-національні і церковно-громадські справи Львівського Ставропігійного Братства з його філіями, як, очевидно, і всі ті церковні достойники, вчені богослови і політичні та військові провідники, що виходили з Галицької землі, а діяли поза нею в бурхливу добу нашої історії XVII в., — всі вони вийшли з українського православного народу Галичини, характер, традиції, почуття й погляди якого були утворювані і Рідною Православною Церквою в ряді поколінь і століть до Берестейської унії.

До згаданих в попередньому розділі імен додамо тут ім'я великого сина Галицької землі Гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного, що походив з української православної шляхти з-під Самбора. Вихованець Острозької Академії, Гетьман Війська Запорізького Петро Сагайдачний був тим, що українському козацтву, коли воно дійсно було, як кажуть наші історики-католики, „спочатку байдуже до церковних справ”, усвідомив його національно-релігійне покликання лицарськи боронити православну віру батьків, а тим самим і свою українську народність. І під захистом же Гетьмана Сагайдачного з Військом Запорізьким, супроти бажань і волі католиків і уніятів в Польщі, сталось відновлення р. 1620 Православної ієрархії, коли залишився тільки один православний владика нашої Церкви в Польщі єпископ Львівський Ієремія Тиссаровський.

Хочемо ствердити безперечність для нас того історичного факту, що коли Галицька земля сто років противилась унії, то таке становище її було, очевидно, ділом не окремих ієрархів, ченців, братчиків і т. д., а ділом дійсно всенароднім, що вожді в боротьбі проти унії, які, як сказано, виходили з народу, в народі ж, в його живій вірі, освяченій переданнями поколінь, черпали силу й опертя в тій національно-ідейній, а не для мирських вигід, боротьбі.

А тому, коли нам говорять про „патріотизм” вже перших уніятських владик, а про „темне просте козацтво” говорять, що цього патріотизму не розуміло, бо рекрутувалося з людей, що, „прогрішившись чим-небудь проти свого пана, втікали в світ за очі, аж доки не опинилися на Запоріжжі”, і тому було воно матеріалом легким до загітування його проти унії (о. Нагаєвський. Католицька Церква в минулому і су-

часному України. Філадельфія. 1950. стор. 38-39), — то від такої „історії” дуже далеко до історичної науки.

Львівський уніятський єпископ Лев Шептицький ще року 1761 писав папі, що на кресах Галичини „є багато людей остільки впертих, що не приймають з раціональністю правдивої віри... Другі до пограничних схизматиків звертаються в своїх церковних потребах та для ісповіді своїх гріхів”... (Головацький. Львовская русская епархия перед стома лети по донесенію, поданому до римской курії преосвященнішим Львом Шептицьким. Львов. 1860).

Року 1609 Львівське Братство через послів на сейм у Варшаві просило короля дати православним права, з яких користають поляки, а як король не погодиться, то нехай зрівняє їх в правах з армянами; коли ж не задовольнить і цієї просьби, то доручили просити зрівняти в правах з жидами. „А если би, боронь Боже, і так не хотело, як жидом вольності нам допустити, ради не маш: только вольного листу о перестя (переселення) до Волох набить просити”... Так ще в ті часи православні українці Галичини готові були переселитись з рідної землі через обмеження їх в правах і через переслідування за віру батьків...

Чи повернення, в умовах релігійної свободи, до прадідівської Православної Церкви багатьох українців-переселенців з Галичини, які під тиском соціально-економічних і політичних обставин змушені були залишати Рідний Край і керуватись до Америки, Канади, — не стоїть в історичному зв'язку з тим, про що 300 років тому подумували їхні прадіди, так обмежені тоді в свободі їхньої Православної віри?...

Джерела й література:

Памятники, изданные временною Киевскою комиссією для разбора древних актов, т. III, отд. 1 (Устав Львівського Братства).

Акты, относящиеся к истории южной и западной России, т. II (Устав Львівської братської школи).

„Летопись Ставропигиальнаго Братства, по древним документам составленная Д. Зубрицким” (переклад з польської мови — Журнал Мин. Нар. Просв. 1879-80 р. р.).

С. Т. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. т. т. I-II, Матеріали.

С. Голубев. Матеріали в „Чтеніях Общества летоп. Нестора”, кн. 5.

Митрополит Макарий. История русской церкви, т. IX-XII.

Филарет, архіеп. Черниговский. История русской церкви, т. IX-XII.

Проф. И. И. Малишевский. Западная Русь в борьбе за веру и народность. Пгр. 1897.

В. А. Беднов. Православная Церковь в Польше и Литве (по Volumina legum).

А. Криловский. Львовское ставропигиальное братство. Киев 1904.

Хойнацкий. Преподобный Иов, игумен Печерский.

С. Антонович. Короткий исторический нарис Почаївської Успенської Лаври. 1938 р.

А. С. Петрушевич. Сводная летопись. Львов, 1874.

В. Б. Антонович. Монографія по истории западной и югозападной России.

М. Грушевський. История Украины-Руси, т. VIII.

С. Грушевський. З історії релігійної думки на Україні. Львів. 1925.

Мирон (І. Франко). Іоанн Вишенський. Киевская Старина. 1889, IV.

Житіє і жизнь преп. отца нашего Іова (Княгининського) і о скончаніи его... в кратце списано. Зоря Галицкая, 1860.

Ф. И. Титов прот. Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII и XVIII в. т. I.

О. Левицкий. Основания черты внутреннего строя западнорусской Церкви в XVI и XVII в. Киевская Старина, т. IX.

И. Чистович. Очерк истории западно-русской церкви. СПб, 1882.

Добрянский А. История епископов трех соединенных епархий: перемишльской, самборской и саночкой от наивдвнейших времен до 1794 г. Львов, 1893.

ГЕТЬМАНИ І ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УКРАЇНСЬКІЙ ДЕРЖАВІ XVII–XVIII СТ.

Наші гетьмани — здебільшого люди барокової доби, побожні, перейняті глибоким релігійним чуттям; жертвенні й уважні до своєї Церкви. В цій відношенні вони так само віддають данину своїй добі, як і взагалі українці різних станів тих часів, що шанують Церкву насамперед за те, що вона молиться за наші душі.

Але стояти на чолі, бути головою нації означало й мати обов'язки супроти своєї Церкви. Церква була дуже важливим членом національного організму. Державні інтереси України наказували гетьманам підтримувати Церкву. Зрештою, це була традиція, започаткована славним гетьманом Петром Конашевичем-Сагайдачним, який не тільки відновив православну ієрархію, але й вписався до Київського Братства зараз же по його заснуванні в 1615 році „з усім військом запорозьким”, щоб заманіфестувати свою опіку над Православною Церквою, що переживала тоді найтяжчі часи свого існування.

Відновлення ієрархії, а перед тим запис у Братство — це був не тільки рятунок для Церкви, але й державний акт, що проголошував волю України до свого окремого, незалежного життя взагалі і на церковному полі зокрема.

Гетьман Богдан Хмельницький безперечно був великим патроном Православної Церкви. Ідучи разом з народом, він поставився різко проти унії, хоч і шанував, не переслідував окремих, відомих йому з доброї сторони прихильників католицизму. Так що унія на теренах, зайнятих козацтвом, на довгий час зникла. Керуючи революцією, неначе човном на бурхливому морі, він з самих початків повстання, яке носило не тільки національний, але й соціальний характер, не завагався видати монастирям універсал, яким підтверджувалося за ними як правне володіння земельними маєтками, так і право на працю селян, що проживали в тих маєтностях. Знову це був державний акт, яким покладено було міцні матеріальні підвалини для розквіту Церкви.

За Богдана Хмельницького висловлено було з повною силою тезу незалежності Православної Церкви, тобто незалежності її від Москви. Після переяславської угоди 1654 року стояв і далі курс на те, щоб Церкві залишатися під зверхністю царгородського патріярха і не брати благословенства від Московського патріярха.

Церковна політика наступників Богдана Хмельницького на гетьманстві здебільшого залежала від того, чи вони взагалі належали до державних мужів, що мали б на оці інтереси України, а не свою власну кар'єру. Ще Виговський в Гадяцькій умові 1658 року, згідно з якою Україна мала стати рівноправним членом польсько-литовсько-української федерації, домігся широких прав для Православної Церкви в ду-

сі традицій свого великого попередника Богдана Хмельницького: унія мала бути скасована в усіх трьох частинах федеративної спілки, а Православна Церква діставала рівні права з римо-католицькою; причім, православний митрополит і один єпископ діставали місце в спільному для трьох держав сенаті¹⁾).

В добу руїни з'являються діячі кон'юнктурального типу, майстри в пристосованні до тенденцій і бажань то Москви, то Польщі, і саме ці демагоги занедають і загально-державні інтереси України. Серед них на перше місце виходить гетьман Іван Брюховецький. Не поладнавши з духовенством, він не раз подавав думку, щоб митрополита прислали з Москви. Поїхавши до Москви в 1665 р., він не тільки поклав цілу Україну до ніг царя, але й домагався, щоб „въ Кіевѣ на митрополію святитель съ Москвы былъ посланный". А повернувшись із Москви, він же оголосив, що Москва збирається прислати митрополита-москвина, не вважаючи на те, що, мовляв, він, гетьман, обороняв старий порядок обрання митрополита вільними голосами з місцевих людей²⁾).

Програма гетьмана П. Дорошенка самостійної й соборної України „від Севська й Путивля до Перемишля й Самбора" так само є програмою його церковної політики. Цей визначний український державник, що твердо тримався національного компасу серед обставин хаосу й руїни, від широкого серця турбувався про забезпечення інтересів Православної Церкви на всій території, „поки язык народа руського засягає". А поруч з ним стояв київський митрополит Йосиф Нелюбович-Тукельський, що ревно підтримував і загально-державну і церковну самостійницьку політику гетьмана³⁾).

Доводиться дивуватися, що гетьман Самойлович, що за його часів почалася консолідація відносин на Лівобережній Україні, що, ведучи досить обережну національну лінію, стремів приєднати до гетьманату Правобережну і навіть Слободську Україну, в церковних справах зробив такий фатальний крок, як упідлеглення української митрополії московському патріярхові в 1685 році. І це робилося, очевидно, з приватних інтересів, щоб міцно посадовити свого родича, луцького єпископа князя Гедеона Четвертинського, на митрополичому столі в Києві. Новий митрополит був дуже непопулярний в міродійних духовних колах, і саме після відходу Самойловича в 1687 році почалися скарги і прагнення до незалежності від влади київського митрополита. Москва радо пішла назустріч Лазарю Барановичу, архієпископу чернігівському і іншим діячам, і чернігівська єпархія була безпосередньо підпорядкована московському патріярхові, а разом з тим і Києво-Печерська Лавра стала ставропігією того ж патріярха⁴⁾).

Цей фатальний крок з його наслідками Мазепі вже не вдалося повернути назад. Після смерті Четвертинського (1690) на митрополита було обрано Варлаама Ясинського, архимандрита Києво-Печерської Лаври. Це був кандидат гетьмана, і для нього Мазепа здобув, як еквівалент, звання екзарха московського патріярха.

¹⁾ Д. Дорошенко. Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу. Берлін, 1940, ст. 38.

²⁾ О. Лотоцький. Автокефалія. Праці Укр. Инст-ту. Варшава 1936, т. 30, 371.

³⁾ Д. Дорошенко. Там же, 38-39.

⁴⁾ О. Лотоцький. Там же, 389.

І все ж таки ніхто з гетьманів не грав такої ролі в житті української Православної Церкви, як Мазепа. Це був в повному розумінні цього слова і державний муж і меценат, що робив надзвичайно багато для поліпшення матеріального стану монастирів, духовенства, школи, що стояла під духовним проводом, і т. д. Мільйони золотих було видано на потреби Печерського, Братського, Межигірського, Густинського, Макошинського та ін. монастирів, на будову церков, дзвіниць, рєвракторій на чолі з собором св. Миколая в Києві, цієї перлини барокового стилю. А до того треба додати ще великі дзвони, срібні свічки, золоті чаші, митри, євангелії в золотій оправі та ін. Бабато жертвував гетьман на закордонні православні церкви в Греції, Палестині, Молдавії, Волохії, Сербії, Болгарії, Польщі й Литві⁵).

Саме за його часів Київ грав роллю своєрідного слов'янсько-православного центру завдяки тому, що в Київській Академії, піднятій Мазепою і матеріально і учбово на небувалу висоту, вчилися численні представники всіх православних націй європейського світу. Мазепа ж підтримував зв'язки майже з усіма патріярхами православного Сходу. Особливо ж турбувався він становищем Православної Церкви в Польщі, і в 90-х роках разом з митрополитом Ясинським він прикладав чимало зусиль, щоб притримати решту тамошніх православних єпископів і вірних при православії. Боротьба за луцьку катедру та її православного спочатку єпископа Жабокрицького скінчилася на користь унії тільки завдяки впертості московського патріярха Адріяна⁶). В загальному ж це часи широких впливів українського православ'я в світі.

П. Орлик, як гетьман після Мазеви на еміграції, стоїть здалека від життя Православної Церкви на Україні, але це дуже оригінальна постать в Православному світі, яку варто тут згадати. Ми не знаємо іншого гетьмана з таким зацікавленням щодо богословської проблематики. Перебуваючи в Салоніках, він багато часу віддає дискусіям про основні питання віри, ведучи ці дискусії то з грецькими православними достойниками і навіть з митрополитами, то з єзуїтськими пріорами і католицькими патерами. Він слідує за поточною богословською літературою і навіть дещо перекладає з чужих мов.

Його незацікавлення протестантизмом і симпатії до католицизму очевидні. Можливо, в цім позначився ще вплив його вчителя в Київській Академії Стефана Яворського, до якого Орлик ставився і в зрілих своїх літах з великим респектом. Але доводиться сумніватися, що він насправду перейшов на католицтво під час перебування в Вроцлаві в січні-березні 1721 року, як про це він сам ніби признається в довірочнім листі до патера-єзуїта Кадоша з 1722 року, знайденим І. Огієнком⁷). Дуже вірогідно, що ціле признання є попросту тактичним кроком в момент, коли допомога Ватикану і ордену здавалася йому дуже потрібною. Міродайним для нас мусить бути його Діярій, де він уже після Вроцлава виявляє себе православним, особливо під час перебування в Салоніках (1722-1734), де в нього був навіть духівник — мо-

⁵) М. Возняк. Бендерська комісія по смерті Мазеви. Мазепа. Збірник, т. I. Праці Наук. Ін-ту Варшава, 1938, т. 46, ст. 130-131.

⁶) В. Крупницький. Hetman Mazepa und seine Zeit, Lelpz. 1942, 78-79.

⁷) І. Огієнко. Варшавська збірка про Орлика. Зап. чина Св. Вас. В. Львів, 1935, т. VI, ст. 210-211.

нах з болгарського монастиря на Афоні. Переїжджаючи з Польщі в Туреччину через Галичину (1722), він ночує в одному бідному монастирі недалеко від Галича, де було тільки 5 монахів, які, хоч і примушені були до унії, жили, як виразно зазначає Орлик, згідно „*Salvis dogmatibus orthodoxis*”⁸).

Надзвичайно цікаво, що П. Орлик суворо і критично поставився до грецької церкви в тім її вигляді, з яким він познайомився на Балканах. Після розквіту української церковної культури під Мазепою його очевидно вразив мизерний стан грецької Церкви на Південному Сході. Він закидає грекам — духовним і мирянам, від вищого духовенства аж до нижчого, — грубість, ігноранцію, відхилив в обрядових справах, нерозуміння основних проблем віри, важливих догматів включно до перетворення („преосуществлення”). На його погляд, Православна Церква на Україні і в Польщі стоїть значно вище від грецької.

Нема сумніву⁹), що він був прихильником з'єднання церков — православної і католицької, але не примусової унії, як то сталося, мовляв, в Галичині, тільки вільного, непримусового з'єднання з збереженням особливостей кожної Церкви¹⁰).

Часи Скоропадського були часами занепаду і України і Православної Церкви. Доба Мазепи належала вже назавжди до минулого. Ще перед заведенням Малоросійської колегії (1722), яка приходила на зміну гетьману, повстав на початку 1721 р. Синод, що означав для України ліквідацію виборності її вищої ієрархії. Саме за Скоропадського скинутий був царем митрополит Йосаф Кроковський (1717-1718), і чотири роки катедра була незайнятою, аж поки не призначено було височайшим указом на ім'я Синоду Варлаама Вонатовича, але вже не митрополитом, а архієпископом.

Дехто закидає гетьманові Данилові Апостолу (1727-1734) заборону, яку висловлено було в царських „Рѣшительних пунктах” 1728 р. щодо права духовенства набувати нерухомі маєтності. Дійсно гетьман і старшина в додаткових пунктах (п.2) з 18 березня (ст. ст.) 1728 р. пропонував заборонити монастирям і взагалі духовенству набувати через купівлю дар і маєтності, як козацькі, так і взагалі державців недуховного стану, заступаючи при тім думку, що вклади в монастир і церкви можуть поступати й далі, але тільки грошима, — на що цар в „Рѣшит. пунктах” (п. 18) дав свою згоду. Але заборона набувати нові маєтності (та вона, здається залишалася на папері) не означала втрати старих, уже набутих, і гетьман все підтверджував своїми універсалами дотогочасний маєтковий стан монастирів і взагалі духовенства. Не забуваймо, що це вже були часи, коли з вільною землею в розпорядженні війська стало досить скрутно. Зрештою, гетьман міг виступати і як репрезентант старшини, що вбачала в духовенстві, а особливо в багатих на землю і підданих монастирях, свого конкурента.

Взагалі часи Д. Апостола, гетьмана так само богомільного і ревного будівничого церков, як і його попередників, включно до остан-

⁸) Діяріє гетьмана Пилипа Орлика. Праці Укр. Ін-ту. Варшава, 1936, т. 17, ст. 80.

⁹) Там же, 125.

¹⁰) B. Krupnyckyj. Philip Orlyk und die katholische Kirche. Jahrbuecher fuer Geschichte Osteuropas. Breslau, 1940, H. 3-4, S. 435-438.

нього, Івана Скоропадського, були виповнені хоч назовні і тихою, але впертою боротьбою проти російських впливів. На церковнім полі гетьман змагав до відновлення того стану, який був за попередніх гетьманів, а в першу чергу відновлення митрополії в Києві „по прежнему”, на що російський уряд відповів мовчанкою. Навпаки, цариця Анна в 1733 р. указала переяславській єпархії не підлягати вже київській архієпископії, а безпосередньо Синодові. Коли церква не підупала зовсім, то вона завдячувала це блискучому церковному адміністраторові Рафаїлу Заборовському, який з 1731 р. став Київським архієпископом. Для правового і матеріального забезпечення церкви, для упорядкування її внутрішніх відносин він зробив дуже багато, але національних моментів в його діяльності не видно: він не тримався старої української традиції і не шанував її особливостей¹¹).

В половині XVIII ст. поруч з реставрацією гетьманського уряду в особі Кирила Розумовського, прийшли деякі полегшення для Церкви. Головно в 1745 р. відновлено було митрополію. Призначений на митрополита в 1757 р. (22. X.) Арсеній Могильницький не був позбавлений певних симпатій до українських форм життя і прихильно ставився до старих українських церковних звичаїв, особливо до виборного права¹²).

Але з вступом Катерини II на російський престол прийшла остаточно ліквідація особливостей української Православної Церкви так само, як і всього того, що ще залишилося від колишньої автономної укр. державности. Цариця, що ненавиділа Україну і українців, рішила раз назавжди покінчити з українським сепаратизмом, хоч би де він зустрічався. Указом 1785 р. було секуляризовано монастирські і церковні маєтки, чим знищувалася матеріальна база існування церкви і тих численних культурних установ, що від неї залежали. На чолі церкви поставлено було слухняних виконавців царської волі. Церква перейшла в останню свою фазу існування (перед революцією 1917 р.) — централізації і денационалізації, і, як ознака часу на переломі XVIII-XIX ст., на чолі київської катедри вже з'являється — чужинець молдавинин Гавриїл Банулеско-Бадоні¹³). Знищення української Церкви, позбавлення її національних особливостей іде в парі з знищенням української державности.



¹¹) Див. мою монографію „Гетьман Данило Апостол і його доба”. Вільна Академія Наук. Авгсбург, 1948. ст. 158-171.

¹²) О. Лотоцький. Там же, 445.

¹³) О. Лотоцький. Там же, 447.

З ІСТОРІЇ ТИТУЛАТУРИ КИЇВСЬКИХ МИТРОПОЛИТІВ

(До боротьби українського православ'я з московським.)

Загально відомо, що стара українська Русь під натиском монгольської навали зі Сходу перемістила свій центр на Захід — з Києва до Володимира й Галича. Стара назва Русь лишилась при Галицько-Волинській державності з народом українським, зацпилась і задержалась, як власне ім'я в Галичині, Буковині й Угорській Україні, не затершилась навіть під шістсотлітнім періодом різних окупацій і донині.

Після падіння Волинсько-Галицької Руси, як держави, наші українські землі в складі Литви і Польщі затримують свою давню політично-державну й етнографічну назву Руси — земель руських.

Акція українського козацтва ідеологічно зросла з усвідомлення безперервного зв'язку і політично-державної традиції в ділах того ж самого Яфетового племені руського „за Олега монарха руського” і за козацтва — русько-українського. „Серцями і замислами козацькими не керуємо. Бог керує ними, і Він то тільки знає, на що захочує ті останки старої Руси та розширяє їх правницю і силу їх на морі й на землі довго, широко, далеко” — писали українські православні владдики в своїм меморіалі до польського уряду в 1621 р.¹⁾

Чи не цими ж мотивами свідомости етнічного переємства й політично-державної традиції старої Руси кермувався Б. Хмельницький, коли своїм універсалом від 1648 р. закликав звичаєм „славних і валечних Русов предків своїх” стати „за цілість своєї отчизни України²⁾”, а універсал від 14 жовтня 1648 р. до султана турецького підписав: „Богдан Хмельницький Гетьман Войска Запорозького і всіх Русей³⁾”, в унісон своїх сокровених замислів: „Бог судив мені бути єдиновладцем і самодержцем руським”, висловлених ним на початку 1649 р. Чи не в тій же площині зв'язку козацької України з старожитною Руссю мислив Самійло Зорка, що в промові на похоронах Хмельницького говорив: „До Тебе промовляю . . . Гетьмане славного війська Запорозького і цілої козакоруської України⁴⁾”.

Ідея генетичного зв'язку українського козацтва з Руссю була знама і чужим народам. Так, у звідомленні шведського посла в Чигирині з 1657 р. читаємо: „Право на всю давню Україну або Русь⁵⁾”. Освецим в своїм діяруші підносить справу диплому турецького цисаря Хмель-

1) І. В. Липинський „Z dziejow Ukrainy”. Ст. 190. 2. Возняк. Історія Української Літератури. Т. II. Ст. 244. 1921 р.

2) „Сказаніє о войні Козацькой з Поляками”. 1926. Арх. Ком. УАН. Ст. 51.

3) В. Липинський „Z dziejow Ukrainy”. Ст. 181, 524.

4) Там же. Ст. 654.

5) Арх. Ю. Рос. ч. III. Т. VI. Подаємо за І. Мазепою „Підстави нашого відродження”, ч. II. ст. 22. 1949 р.

вицькому на Князівство Руське. Про апробату ідеї князівства Руського з боку Порти згадує і Липинський⁶⁾.

Не випадково тогочасний посол польського союму Лещинський заявляв, що „Хмельницький монархію Руську хотів закладати⁷⁾”, а під час в'їзду Хмельницького під Різдва до Києва його величали: „Від Бога даним народо руського оборонець, збавитель із неволі лядської освободитель⁸⁾”.

Ще в часи Коліївщини ідея генетичного зв'язку українського народу з старими Русами була живою і дієвою, коли улюбленою молитвою в народі була: „Пречистая Діво-Мати Руського краю”...⁹⁾

Московія, що вийшла на історичний форум на добрій півтисячі років пізніше Руси-України, ще на початку свого становлення засвоїла традицію захоплення сусідніх земель. Знаючи про претсигеву вагу Руси-України та розкорінення її імені в широкому культурному світі, Московія поставила завданням скористати з нашого першества, вписатися у „спадкоємно-переємницькі права” по Київській Русі, відтиснувши Галицько-Волинський період Русі і литовсько-польський.

Акція „успадкування” Русі-України з боку Московії почалася ще тоді, коли політичне життя Північного Сходу зосереджувалось навколо Володимира на Клязьмі, коли виникла претензія володимирського князя Андрія Боголюбського вивести місто Володимир над Києвом. Значення Києва, як найстаршого міста на Русі, ніколи і ніким не заперечувалось. Київський князь був разом з тим і великим князем Русі. І хоч історія знає численні факти боротьби українських князів за Київ, та боротьба за нього все йшла, як за місто великого князя і митрополитичого престолу, як за перше місто, як столицю Русі. Пріоритет Києва над містами Київської Русі українськими князями був узнаний і неоспоруваний. Боголюбському значення Києва треба було підмінювати. З цією метою він спробував захитати престиж Києва, насамперед як міста митрополитичого престолу, висунувши проєкт відкриття, крім узнаної царгородським патріярхом митрополії всієї Русі з осідком тоді у Києві, — нової, цілком осібної митрополії — володимирської. Настановлений на єпископа безпосередньо патріярхом супроти волі митрополита всієї Русі, якийсь Теодор, що не визнавав цього митрополита за зверхника, з волі Боголюбського був висунений кандидатом на володимирського митрополита. Щодо цього владики, „злого, пронирливого и гордого лестца и лживого”, як каже літописець, пізніше зігнаного з єпархії, засудженого київським митрополитом і покараного на смерть, то в Іпатському літопису за Ермолаєвським списком значиться: „Давно владыки Володимирскіи бѣются, под послушенством святыхъ столиці Киевскія не хотят быти, право вѣрующимъ бѣды незносныя дѣют, як власне под сейчас, ниже зри¹⁰⁾”.

Патріярх Лука Хрисовберг у своїй грамоті до Боголюбського просив віддалити від себе єпископа Теодора й відіслати його до єпархі-

6) „Z dziejow Ukrainy”. Ст. 525.

7) Там же. Ст. 181.

8) Там же. Ст. 225.

9) С. Иваницкий. Переяславский епископ Гервасий и начало возсоединения униатов в западной или польской Украине (1757-1769). Ст. 199. Труды Подольского церк. истор.-археол. общества. вып. X. 1904 г.

10) Полное собран. русских летописей. Том II. Приложение, ст. 81.

яльного ростовського єпископа Нестора, чим підлеглість митрополитові всієї Русі була б відновлена, а щодо відкриття володимирської митрополії, то він писав: „отъяти таковой град (Володимир — В. Г.) от правды (юрисдикції — В. Г.) епископы Ростовския и Суждальския и быти ему митрополію не мощно есть то... ставим же по временом священным Митрополитом всеа Русі, еже есть от нас святія и великія церкви, ставим и посилаем тамо (в Русь — В. Г.); а не можем мы того сотворити, занеже яви съвѣршати свагаться с Божественными и священными правилами. Правила убо св. Апостол и Божественных отец кааждо митрополія и епископыа цели и непорушимо своя держати оправданія повеліли”¹¹).

Як бачимо, патріарх Лука, визнавши пріоритет Києва, як митрополитичого престолу, відкинув агресивні претенсії Боголюбського і назвав київського митрополита „священным Митрополитом всеа Русі”, в цей спосіб окреслюючи титул наших перших київських митрополитів¹²).

Титул київських митрополитів, з правами екзархату, мав лише неістотні модифікації в транскрипції, в основі лишаячись незмінним. Так, в грамоті патріарха Луки Хрисоверга (1162 р.) київський митрополит Теодор іменувався „всея Русі”, а в грамоті патріарха Германа (1228 р.) митрополит Кирил I названий „восяя орусі”¹³). Цього ж митрополита новгородський літопис під р. 1234-им називає так: „преставился блаженный митрополит всеа Русі Киевский, имении Кюрил”...¹⁴) і суздальський літопис називає аналогічно: „митрополит всеа Русі Кирил”¹⁵).

Церковний Устав Володимира Великого, як пам’ятка церковного права, називає київського митрополита також: „митрополит всеа Русі”.

Отже, як зауважуємо, київські митрополити були єдиними митрополитами на цілу Русь і носили неподільний титул „всея Русі”. Київський літописець першого митрополита з українців іменував просто „митрополитом Русі”¹⁶), однак не змінив суті титулу. А один з перших митрополитів, які ще жили до 1037 р. в Переяславі, під Києвом, на одному полемічному документі підписався: „Леон митрополит переяславський на Русі”¹⁷).

Таким чином, в усіх поданих документах титул київських митрополитів в’язаний з юридичною компетенцією митрополита на цілу Русь. В цій юрисдикції, власне, полягала сутність митрополитичого титулу, визначалося межі його церковної влади на цілу Русь. Тому титул перших київських митрополитів завше звучав: „митрополит всеа Русі”

¹¹) Макарий, „Ист. рус. церк.” т. III. Прим. (33) ст. 252.

¹²) Затримують на собі увагу закиди дослідників історії московської церкви в порушенні канонів патріархом Лукою, мовляв, канони дозволяли Боголюбському на відкриття другої митрополії у Володимирі. Однак, у випадку заложення пізніше галицької митрополії „всея Русі” у Литовсько-Руському князівстві, московські історики церкви категорично заперечували право на відокремлення чи розподіл митрополії, навіть, поминаючи факти, що Галицько-Волинська Держава і Вел. Кн. Литовсько-Руське становили окремі державні організми. Це заява ілюстрація „об’єктивності” науки історії московської церкви.

¹³) Макарий „Ист. рус. церкви”. Т. III. Ст. 337, прим. 370.

¹⁴) П. С. Р. Л. V. Т. I.

¹⁵) Сузд. лет. по Лавр. списку. Стр. 455. 1927 Лнгр. Изд. 2.

¹⁶) П. С. Р. Л. Т. II. Ипат. лит. Ст. 143.

¹⁷) Там же.

незалежно від фактичної резиденції митрополита: Київ, Переяслав.

Відповідно до титулу київських митрополитів і архимандрит Києво-Печерського монастиря носив титул „всєя Руси”. Цим титулом підкреслювалось вагу і значення цього архимандрита, як і його юридичну компетенцію. Так, преподобного Теодосія в житії, написаному преп. Нестором, названо не тільки ігуменом Києво-Печерської Лаври, але й архимандритом „всєя Руси”. Крім того, в житії преп. Авраамія Смоленського згадується про Теодосія Печерського, як колишнього архимандрита „всєя Руси”. В посланії св. Кирила Турівського до архимандрита Василя Києво-Печерська архимандрія названа „всєя Руси”. Епітет „всєя Руси” зустрічаємо також в Симоновому сказанні про заснування Печерської Лаври.

Отже, архимандрія Києво-Печерської Лаври в перших століттях носила титул „всєя Руси”. Боголюбський, як часовий завойовник Києва, рішив понизити київську митрополію через виведення Києво-Печерської Лаври з-під юрисдикції київського митрополита. Для цього він надав Лаврі права великокнязівської ставропігії. Діючи так, Боголюбський вдаряв по юрисдикції київського митрополита і одночасно підпорядковував згадану архимандрію собі. Правда, вірогідність копії грамоти Боголюбського на ставропігію Київській Лаврі в науці історії московської церкви зустрічає скептицизм, однак, вірогідність згадуваної підважувальної акції з боку такого агресивного політика, як Боголюбський, не викликає сумнівів.

Поминаючи мотиви пониження київської митрополії з боку Боголюбського, лишається незаперечним, що центром всього чернецтва на цілій Русі вважалася Києво-Печерська Лавра, а центром всього церковного життя в межах цілої Руси була катедр київської митрополії. Звідси випливає і титул як Києво-Печерської архимандрії, так і Київської митрополії: „всєя Руси”.

В цім місці мусимо внести поправку в твердження Митрополита Іларіона (Огієнка), що наші митрополити офіційно носили назву: „Митрополит Київський і всєя Руси”¹⁸). Насправді, титул цей був „всєя Руси” без „і”. На початках, поки наші митрополити жили в Переяславі, а від 1037 р. у Києві і не міняли своєї резиденції та поки єдність митрополії ніким не порушувалась, наші митрополити не потребували в своєму титулі, який указував на терени його компетенції і межі юрисдикції, сполучника „і”. Наш митрополит, як адміністратор єдиної нашої ієрархії на цілу Русь, очолював церкву один, а тому і не потребував в своєму титулі тоді ще безсенсового додатку „і”. Він був митрополит всєя Руси. Сполучник „і” в митрополичому титулі появився аж тоді, як митрополитів на Руси стало по кілька і як митрополити почали зватися відповідно володимирськими, московськими, галицькими, литовськими з додатком „і всєя Руси”. — Лиш пізніше появився сенс в сполучникові „і”. Року 1274 в імені церковного Володимирського собору київський митрополит Кирил III пише до вірних звернення, в якому його титул ще звучить: „Я Кирилл, смиренный митрополит всєя Руси”¹⁹).

Власне, значенням і вагою Києва з його традиційним і безспірним великокнязівським стільцем і митрополичим престолом та Печерською

¹⁸) Митр. Іларіон — Історія укр. літ. мови. Ст. 67. Вінніпер, 1950.

¹⁹) Е. Голубинский. Истор. рус. церкви. Том II. Половина I. стр. 68. М. 1900.

архимандрією всея Руси й можна пояснити вищезазначені удари суздальсько-володимирського князя Андрія Боголюбського по Києву.

Власне морально-політичний престиж і правна позиція Києва кидали володимирських князів на шлях боротьби в цілях перехопити державно-політичні і церковно-ієрархічні прерогативи Києва. Та безправна претенсія Боголюбського на цілу спадщину, пов'язану з Києвом, була гідно відбита.

Зазнавши поразки дорогою дипломатичною, Боголюбський, як широко відомо, став на шлях агресії й війни, огнем і мечем плондруючи в 1169 р. Київ, де населення до-ноги вибив, святині пограбував і спалив, чим і досяг своєї мети — поніження Києва.

Літописець з приводу нищення Боголюбським Києва малює таку картину: „и грабиша за два дни весь град Подолье и Гору и монастыри, и Софью и Десятинную Богородицу и не бысть помилования никому ни откуда церквом горящим, крестьяном оубиваемом, другим вяжемь, жены ведоми быша в плѣн, разлучаеми нужею от мужии своих, младенци ридаху зряще материи своих и взяша имѣнья множество, и церкви обнажиша иконами и книгами и ризами и колоколы изнесоша. . . и вся святыни взста бысть зажьже бысть и монастырь Печерскыи святыя Богородица от поганых. . . и бысть в Киевѣ на всих челоуѣцех стенание и туга, и скорбь не оутѣшима, и слезы непрѣстанныя”²⁰).

Про московських князів наступників володимиро-суздальських, Милюков писав: — „они, вероятно, не смогли бы развить никакой иной программы, кроме все той же старой, привычной, ставшей инстинктом: еще больше „примышлять” и копить, обманывать и насильничать — с единственной целью добиться как можно больше власти”..²¹).

Розгортаючи і здійснюючи в такий спосіб свою експансивну програму, Москва, коли уже вросла в силу, основним завданням своєї агресії поставила загарбання знаної в широкому світі єдиновірної України-Руси, що межувала з Заходом та візантійським колосом. Через Україну-Русь Москва здобувала собі дорогу до Заходу і одержувала можливість контакту з ним. Без руських земель Москва довгі роки була стиснутою між татарами і Литвою, ізольованою від світу. Звідси і випливали її стремління, визначити напрямні її зовнішньої агресії в бік старих руських земель, що становило сенс зовнішньої політики Москви довший час.

В цій аспекті питання привласнення чужого імені Русь відігравало для Москви колосальну роль. В умовах, коли реальної Руси Москва не могла досягнути, коли терени Руси були в інших руках, коли московське військо не в силі було захопити й закріпити за собою ту Русь, Москві на початок треба було вдовольнитися хоча б з привласненням імені „Русь”, а це ім'я уже відкривало можливість ставити теоретично питання права на „руські вотчини”: Київ, Галич тощо. Сюди підганялися й інші „вотчини”: Псков, Новгород, Полоцк, Смоленськ.

Ім'я „Русь” в'язало московську династію генеологічно з князями Київської Руси, воно творило моральний і уявно-правний підмурівок, давало Москві уявну історично-правну санкцію і підставу для дипломатично-політичного наступу, і для збройної агресії і для всіляких пре-

²⁰) Полн. собр. рус. лѣт. Том II. Ипат. лѣт. Стр. 545. Изд. 2. Спб. 1908.

²¹) Милюков Очерки по истории русской культуры. III ч. в. I стр. 29.

тенсій щодо руських земель. Це ім'я допомогало Москві трактувати себе як спадкоємницю Київської Русі і сприяло розбудові історично-філософських концепцій в сенсі унітаризму і „III Риму”.

В який же спосіб Москва осягла привласнення імені „Русь”?

З титулу перебування руських земель в складі Литви її князі іменували себе князями й господарями всея Руси, а Литовська держава почала зватися Великим Литовсько-Руським князівством. В основі користування Литвою з імені Руси все ж лежав певний титул посідання руських земель, нехай заснований на завойовницькій праві окупації. Москва змушена була, з причини мілітарної потужності Литви, шукати інших способів набуття права на ім'я Русь. Оскільки Москва ні правовим, ні завойовницьким титулом на ім'я Русь не розпоряджалася, вона просто вдалася до привласнення. А прецеденс був такий. На зламі XIII й XIV вв. на теренах Московії знайшлася одна особа, що задержувала за собою титул „всея Руси”. То був митрополит Київський, титулований і Константинополем за давньою традицією „всея Руси”. Сталося так, що в наслідок спустошення татарами Києва, Максим митрополит „всея Руси”, який лінією церкви лучив в одну православну єпархію і руські землі і московські, перенісся 1300 р. жити до Володимира на Клязьмі, порівнюючи спокійного міста, залишивши за собою традиційний титул київського митрополита „всея Руси”²²).

Цікаво, що сталося це за Галицько-Волинської держави, володарі якої цілком правно звалися „всея Руси”. Однак, київський митрополит обрав собі осідок не в Галичі, що було б цілком натурально, а перенісся в північну периферію своєї обширної митрополії. Пояснюється це релігійною толеранцією українсько-руських князів, яка, очевидно, гостро наставленому проти латинян митрополитові слабо імпонувала. Будь-що-будь, але прихильність митрополита „всея Руси” в московських теренах не могла північним князям, що змагалися між собою за першість, не сугерувати думки уподібнити свій титул до титулатури митрополита і слова „всея Руси” включити у великокнязівський титул. Першим з північних князів, що прибрав собі безправно цей титул, був тверський князь Михайл Ярославич, який перебував у заприяжнених стосунках з Київським митрополитом всея Руси Петром і став титулуватися „великим князем тверським і всея Руси”. Привласнення цього титулу саме тверським князем можна пояснювати, з одного боку, дружніми зв'язками тверських князів з литовськими, на яких і спирався у своїй боротьбі з московськими тверський князь. За останнім, згаданий титул визнавав і царгородський патріярх Ніфонт I, який, звертаючись до тверського вел. князя в роках між 1312-1315, називав його: „Богом прославленному й благочестивому синові духовному нашого смирення Михаилу,

22) Таке перенесення митрополичого осідку було антиканонічним, бо було проваджене без дозволу патріярха і царя. Патріярша апробата цього перенесення стала тільки 1354 року, вже по смерті митрополита Максима, і то з тим, що катедрою митрополита лишалася київська Софія, а Володимир був тільки резиденцією митрополита. Згідно з правом і канонами, за місце правного перебування або за domicil митрополита Максима вважався все ще Київ, чому ці митрополити аж до Іони († 1461) вважалися київськими. Що митр. Максим діяв неправдо, свідчить його спроба санкціонувати своє перенесення Божественною волею, для чого і вміщено в моск. Успенському соборі образ Максимівської Божої Матері, де Мати Божа подає омофор митр. Максимові. Цей образ м. Максим звелів написати ніби в знак чудесного ним видіння уві сні саме в час перенесення до Володимира.

великому князю всея Руси...²³⁾). Тверський монах Акиндин писав послання „великому князю Михайлу й честному самодержцю рускаго настановлення“²⁴⁾). Пізніше, московський князь Іван Калита, з'єднавши собі прихильність і підтримку дрібніших північно-східних князів, забив митрополита Петра, який навіть переніс свій осідок до Москви. Іван Калита, перемігши тверського князя, ясна річ, перебрав і його титул „і всея Руси“ та почав і собі користати з нього, ніби правно набутиим добром. Без сумніву, що титул „і всея Руси“ великим князем московським сильно заімпонував, бо багато містив в собі престижних моментів, збуджував асоціативні, в'язані величчю колишньої Київської Руси, аспірації, вивищував Івана Калиту серед інших князів і нічим не зменшував його ваги, супроти тверського суперника, робив його, принаймні, рівним з ним в очах сучасників. Так московські вел. князі привласнили собі титул „і всея Руси“ на довгі роки аж до Петра I, а літописці та московські книжники почали енергійно включати цей титул у свої спогади, сказання, послання, хронографи, житія святих, степенну книгу тощо.

Та ось розпочалася довга і затяжна боротьба за володіння руськими землями: поміж Литвою і Московією, боротьба, — що знайшла своє відображення насамперед в титулатурі великих князів литовських і московських, що прагнули іменуватися „і всея Руси“. У змаганні за право на руські землі і на титул „і всея Руси“ Москві йшло про нав'язання з політичною метою історичного контакту Московської держави з державою Київської Руси. Проблема цього контакту увійшла як основний лейтмотив до московської політичної програми на цілі століття. Справа в тім, що Московія, розбудована лише з XIV ст., на фоні старих європейських держав, що мали своє вікове ім'я, становила собою державу в пелюшках, без традицій, без культури, без слави і ґрунту в минулому, а тому і без належного пошановання й престижу. Ось так для Московії і виринуло завдання усанкціонувати себе в віках, а це можливе було тільки через фальшиве успадкування не тільки державних традицій, культури Київської Руси, але й через привласнення її імені.

Практично це завдання почали здійснювати не тільки державні, але й церковні репрезентанти Москви шляхом присвоєння собі і титулу „всея Руси“.

Кинемо жмут світла на те, яка точилася боротьба навколо титулу „всея Руси“ між московськими і київськими митрополитами.

Як тільки київський митрополит всея Руси в кінці XIII ст. осівся в московських теренах, руські землі на доказ негачії його видвигнули негайно галицьку митрополію (1303 р.), а згодом і литовську з київською катедрою всея Руси. Особливо важно є звернути увагу, що ці митрополити зараз же виступили з претенсією бути митрополитами всея Руси. І хоч часами, в наслідок демаршів Москви, патріарх їм відмовляв в цьому титулі, однак вони, супроти волі самого царгородського патріарха, вдавалися за посвяченням до Тирновського патріарха Євфимія, як це було з митрополитом Теодоритом. У Теодорита, Романа, Кип-

²³⁾ Рус. Ист. Библ. VI. ч. I №16 стлб. 147-148. Спб. 1908. Изд. 2. Цитуємо за П. В. Верховским — Учреждение Духовной Коллегии и духовный регламент. Стр. 12. Ростов на Дону. 1916.

²⁴⁾ М. А. Дьяконов. — „Кто был первый великий князь всея Руси?“ Подаємо за Пресняковым — Образов. великор. госуд. Стр. 109.

ріяна і інших, що іменувалися митрополитами київськими всея Руси, мали місце сильні комплікації з тієї причини, що рівночасно ставленики Москви також продовжували носити титул митрополитів київських і всея Руси, навіть, після остаточного зірвання з Царгородом і усамостійнення московської церкви, дарма що вони жили в Москві. Так, про першого московського митрополита по зірванні з Царгородом літописець записує: „В лѣто 1461 . . . преставися Іона митрополит Киевской всея Руси, марта 31”²⁵⁾. З цього випливає, як дорога була Москві історична перспектива в минуле, продовжена до Київської Руси.

Ще митрополит Олексій змушений був, з причини боротьби з київським митрополитом Теодоритом, порушити справу легалізації перенесення митрополичої резиденції до Володимира на Клязьмі. Олексієві загрожувала небезпека раз на завжди втратити Київ. Тому він разом з московськими вел. князями домагався перед патріархом усанкціонування лише перенесення митрополичої резиденції, залишаючи катедрою митрополита по давньому Київську Софію, в наслідок чого московські митрополити і продовжували називатися київськими і всея Руси. Подібне розв'язання справи цілком відповідало намірам як московського великого князя, так і митрополита. Інтереси змагання з Литвою за руські землі наказували Москві конче зберегти за московською митрополією вагу, значення і характер київської митрополії. В такий символічний спосіб Москва підтримувала зв'язок з Києвом, чим улегшувала собі підтримання московської легенди про свої права на Київську спадщину.

Тому в документі: „о пришествіи на Москву из Царяграда Святѣйшаго Іеремѣя”, що в'яжеться з „Уложеною Грамотою” про заснування московської патріархії, ми подибуємо вираз: „произволеніємъ . . . царя Федора Ивановича и твердымъ словомъ пресвятѣйшаго патріарха господина Іеремія константина града, **подаровали и дали святой престол Киевский всеа Росій** в чин патриаршеский . . . и собрашася мы митрополиты и архієпископы і епископы . . . возвысити на престолъ владимирскій и московскій и всеа Росій”. Оці слова: „подаровали и дали святой престол Киевский всеа росій в чин патріаршескій” свідчать, як штучно підтримують в Москві не тільки ідейно символічний зв'язок московської митрополії з київським престолом „всеа Росій”, а ще й підвищують його на становище патріархії, поводяться з цим престолом, правний доміциль якого перебуває в іншій державі, ніби з своєю власністю.

Рівною ж мірою ієрархічний зв'язок з київською катедрою був дуже корисний і вигідний для Литви, що включила в себе старі руські землі. Панування над Києвом, як адміністративно-церковним центром на Сході Європи, що й казати, відігравало вирішальну роль. Не дарма за Київ, як такий центр, і йшла довший час завзята боротьба поміж Литвою і Московією.

Відомо, як московський митрополит Олексій вирішив був 1358 року поїхати до Києва, щоб здійснити там свою митрополичу владу, яка спочивала на визнаному йому патріархом титулі: „всея Руси”. Його інспекція по епархіях Литви скінчилася тим, що великий князь литовський Ольгерд ув'язнив його, де йому загрожувала смерть. Тільки щасливим випадком митрополит Олексій спасся з в'язниці і втік до Мос-

²⁵⁾ Полн. собр. русск. лѣтоп. Т. IV. Новг. лѣтоп. 4, стр. 148.

кви в 1360 році, після чого уже до кінця життя свого протягом 18 років митрополит не появлявся більше в тих руських землях.

В свою чергу, литовський митрополит Роман, що був конкурентом Олексієві на митрополичій київській катедрі і носив титул „київський і всея Руси”, вважав себе правомочним, на взірць ще перших київських митрополитів, ревізувати всі православні єпархії на Сході Європи і відплатив Олексієві, здійснивши 1360 р. інспекційний приїзд до митрополії Олексія у Твері, де його, між іншим, крім єпископа, дуже мило прийняли.

Компетенції українського й московського митрополитів тяжко було в житті задовільно розмежувати. Причиною того був митрополичий титул з додатком „всея Руси”, і це поняття тлумачилося цілком довільно: звужено і зашироко. З огляду на великі литовські впливи на Московію за кн. Ольгерда, про що ми вище згадували, Ольгерд домагався, щоб митрополит київський і всея Руси був настановлений патріярхом з компетенцією не тільки в межах Литовсько-руської держави, але й у інших великих князівствах північного Сходу, крім московського. Він домагався митрополита на Київ, Смоленск, Тверь, Малу Русь (себто Галичину супроти Великої Руси Литовської — В. Г.), Новосіль, Нижній Новгород²⁶⁾.

Московські митрополити довго продовжували жити у мріях осягти владу колишніх київських митрополитів і на теренах руських земель, що входили в склад Литовської і Польської держав. Так, митрополит Фотій, в цілях здобути Київську митрополію, крім московської, обіцяв вел. кн. Литовському Витовту перенести свою резиденцію з Москви до Києва. Хоч дослідник Голубинський таку обіцянку з боку митрополита Фотія вважає за неімовірну, однак, в оточенні грамоті з приводу настановлення Цамвлака читаємо про це стверджуюче свідчення Витовта: „и мы не хотѣли были того приняти Фотія митрополита, и он нялся паки здѣ у нас быти, церковь строити, и приняли были есмы его на митрополію кіевскую”²⁷⁾. У боротьбі за право на Русь між Литвою і Московію титулатура митрополита відігравала мало чи не вирішальну роль. Так, московський вел. князь Василь II перед литовським вел. кн. Казиміром підніс явно нестійне питання, що ніби за старою традицією, ще від св. Володимира, настановлення митрополитів всея Руси належить до компетенції і узусу (практики) князів московських, а не вел. кн. литовських: „кого ми уподобаємо, той і буде у нас на всій Руси”²⁸⁾.

Та ось за сина згаданого Василя II — Івана III знову виринає гаряча суперечка між Литвою і Московією, в суті справи, за право митрополита на титул „всея Руси”. Сталося це за таких обставин. Послідовник митрополита Ісидора — Григорій, знаний під ім'ям Болгарина, незадовго до смерті був воз'єднаний з православ'єм царгородським патріярхом Діонісієм в сані митрополита не тільки литовського, але і всієї Руси. Згаданий патріярх Діонісій відрядив своїх послів до Києва, Новгорода і Москви з наказом прийняти Григорія своїм митрополитом, а митрополита, настановленого в Москві неканонічно, без згоди патріярха, звелів усунути. Коли посли з відповідною патріяршою грамотою

²⁶⁾ Е. Голубинский. История русской церкви. Т. II, пол. I, стр. 210.

²⁷⁾ Там же Т. II, пол. I, стр. 361-2.

²⁸⁾ М. Грушевський. „Історія України-Руси”. Т. V. ч. II, ст. 407

прибули до Москви, там постало велике замішання. Московський вел. князь Іван III по нараді з своїм митрополитом московським рішив ні за яку ціну не допустити Григорія в межі Московської держави, про що повідомляв архієпископа Новгородського Іону і просив останнього в спеціальнім посланні не визнавати Григорія за свого зверхника. В Москві звичайно вжили відповідних заходів, і Григорій туди не був допущений. Але тут є важніша справа для нас. Цікаво і повчально, що ця патріярша грамота, невігідна для Москви, безслідно зникла. Тому вчені стали здогадуватися, що така грамота, мовляв, взагалі не існувала, бо в посланні Івана III до новгородського владика про неї не згадується цілком; навпаки, Іван III наголошував, що попередник Діонісія — Симеон не дав Григорієві свого благословення і зовсім промовчав, що Діонісій не тільки поблагословив Григорія, але ще й послав свого посла до Москви з відповідною грамотою. З цього тексту послання Івана III виходить, що Григорій був просто-на-просто самозванець. Однак, історик церкви митрополит Макарій заявляє: „Что патриарх дал Григорию свою благословенную грамоту, не может подлежать никакому сомнѣнію”²⁹). Голубинський поділяє думку Макарія. На potwierдження цього наводить такі дані: про видачу згаданої грамоти Григорієві тоді ж писав митрополит Кесарії Філіпової Іосиф до московського князя Івана III. Подруге, за свідцтвом книжників-уніятів, грамота Діонісія Григорію існувала ще в XVIII в. Факт зникнення грамоти пізніше з ініціативи владущих кіл Москви є самозрозумілим і посилює лише думку про потребу дуже обережного і глибоко-критичного ставлення до історичних джерел і пам’яток, перейдених вправною рукою московського коректора.

Та, крім правної сторінки, боротьба між митрополитами за титул „всєа Руси” мала ще і найреальніше значення. Так, українці Литовсько-руського князівства скаржилися: „во всей митрополіи кievской строения нѣсть, а митрополитовѣ, пришедши з Москви о сем токмо пекутся, еже обрѣтше што красно в Софії себѣ взяти, тако же и дани от священников и иных христолюбцев собравши в Московскую землю з собою отнести... и се нынѣ Фотѣй митрополит все узорочіе церковное и сосуды переносит в Москву и весь Кіев и всю землю пусто сотвори”...³⁰)

Але попри цю полеміку сам патріярх Царгородський продовжує титулувати литовсько-руського митрополита Іосифа в своїм посланні від 1497 р. квітня 5: „боголюбивому Іосифу, брату і сослужителю, митрополиту кievскому и всєа Руси”...³¹)

Як протиставлення цілій Русі і титулу литовсько-руського митрополита кievського і всєа Руси, царгородські патріярхи мислили галицького митрополита з компетенціями в межах Малія Руси — себто Галичини і відповідно так його титулували. Це цілком збігається з титулатурою і галицько-волинського князя Юрія II, що звав своє князівство супроти прочої Руси (Білої, подільської, кievської — що була під Литвою) і „Малою Русею”³²).

Попередникові Іосифа в 1486 р. пишуть, титулюючи його: „отцю

²⁹) История русской церкви. Т. IX, стр. 38-39.

³⁰) Зап. НТШ. Т. 13, ст. 16. Бібліографія.

³¹) Макарій „Ист. Р. Церкви”. Т. IX, стр. 90.

³²) Л. Цегельський. „Русь-Україна та Московщина-Росія”. Ст. 64.

митрополиту Семіону ківському и всея Руси"³³). Згаданий Іосиф з вересня 1509 р. уже титулувався митрополитом ківським, галицьким і всея Руси³⁴). Наступник Іосифа Солтана, також Іосиф, потім митрополити Макарій, Сильвестер і Михайло Рогоза — всі носили титул митрополита „Киевского и галицкого и всея Руси"³⁵).

В 1641 році митрополит Петро Могила під актом обрання кандидатів на єпископа Львова, Галича і Кам'янця-Подільського підписався: „Архієпископ — Митрополит Київський, Галицький і всея Руси, рука власна³⁶). Подібно ж іменовано в акті обрання на митрополита Сильвестра Косова в 1647 р., де сказано: „Za metropolite naszego Kijowskiego, Halickiego i wszyskiej Rusi pasterza obralismy"³⁷). Обрання відбулося в митрополичій Києво-Софійській катедрі. По Переяславській умові патріарх московський Нікон змусив митрополита Сильвестра титулуватися митрополитом Київським, Галицьким „и всея Малыя Россіи" замість „і всея Руси"³⁸). А все ж традиція відрубності України-Руси від Москви була серед духовництва такою могутньою, що навіть відомий москвофіл, ніженський протопоп Максим Филимонович, що супроти титулу Косова — екзарха святого Апостольського трону Царгородського — з ласки Москви був призначений блюстителем митрополичого престолу у Києві, в імені духовенства зложив московському воєводі Шереметьєву такий протест: „коли буде на те воля великого государя, шоби відібрати у нас вольности і права і бути у нас митрополіту з Москви, а не по нашому вибору, то хай великий государ звелит всіх нас скарати, а ми на се не згоджуємось. Коли приїде до нас московський митрополит, то ми заперемось в монастирях і хіба нас з монастирів за шию та за ноги виволочуть, тоді тільки московський митрополит буде. . . Нам краще вмерти, аніж митрополита з Москви прийняти³⁹).

Цікаво, що не меншої сили свідомість відрубності панувала і серед москвинів супроти українців. Колишній терехтемирівський архимандрит, а пізніше володимиро-брестський єпископ Іосиф Курцевич в серпні 1625 р. потрапив до Суздаля в архієпископи. Трохи пізніше мешканці м. Шуя, складаючи скаргу на цього архієпископа, називали як його, так і священників киян „иноземцями". 1634 р. справа цього „иноземця" розглядалась на церковному соборі, де келейники архієпископа і багато інших „иноземцев", що прибули з ним з Києва, посвідчили, що архієпископ заборонив їм прийняти вдруге таїнство хрещення через троекратне занурення в воду. Тут же на соборі було признано, що сам Іосиф Курцевич до того часу не був хрещений в спосіб троекратного занурення в воду, як це увійшло в традицію в Москві. Отже, кияни для московського духовництва інакше не уявлялися, як „иноземцы" і неправдиві християни.

Року 1685, коли ківську митрополію таки підпорядковано московському патріархові, все ж митрополит Київський Гедеон титулувався Київським, Галицьким і всея Руси ще протягом трьох років і лиш 1688 р.

³⁴) Там же стр. 205.

³⁵) Макарій. „Истор. Р. Церквн". Т. IX, стр. 73.

³⁶) Там же стр. 209, 236, 624.

³⁷) В. Липинський „Z dziejow Ukrainy", ст. 135.

³⁸) Там же ст. 137.

³⁹) Шляпкин. „Св. Димитрій Ростовскій и его время". 1891. Стр. 245.

³⁸) Л. Ч. „Україна після 1654 р." — Зап. НТШ т. 30. ст. 56.

звелено було титулуватись митрополитом тільки Київським і Галицьким⁴⁰). Наступник Гедеона Варлаам 1691 р. уже писав челобитну з проханням „прибавить к титулу митрополита Киевского і Галицкого «і всея Малыя Россіи»”; цей додаток було відібрано московським патріархом Іоакимом⁴¹). Прохання Варлаама було полагоджено позитивно, і тільки за Катерини II уже назавжди з титулу митрополита Київського і Галицького скреслено було: „і всея Малыя Россіи”.

Згадуваний Варлаам старався триматися від Москви незалежно. Так, в посланні від 15 березня 1691 р. про настановлення архимандритом Серапіона Полховського він, ніби з метою продемонструвати своє негативне відношення до московських ієрархів, писав: „з волею королей польских и за благословением и вручением святѣйших четверопрестольных патриархов особливе св. патриархов Константинопольских власти митрополитом Киевским повинующимся образом антецессоров моих вручаю архимандрию в Слуцком князствѣ⁴²). Здавалося, Варлаам не поминав нагоди протиставитися Москві. Московський патріарх Іоаким дав розпорядження друкувати псалтир у Києві. Варлаам запитує, як друкувати: „аще по московски, то не обыкоша сіи людїе тако читати и не имут куповати, развѣ аще особый на то был монаршій указ и патриаршій всенародный, аще ли по кievскому, то можно ли поставитъ благословение Іоакима”⁴³).

Якщо сюди додати ще акцію уніятів, напр., „прелестные” листи Іосифа Шумлянського про переваги київських митрополитів над московськими патріархами, то доповниться загальна картина перманентно-активного спротиву української православної церкви московській, як зокрема в питанні митрополичої титулатури.

Цікаво згадати, що в лоні україно-руської церкви, супроти заложення московського патріархату, появилася ще в першій чверті XVII ст., серед вищих представників церкви, ідея створення патріархату київського. На жаль, це питання в літературі не висвітлене, але воно відіграло надзвичайну роль в системі боротьби з московською церквою. В 1624 році уже був приготований проект заложення київського патріархату.

Відомо, що і Мелетій Смотрицький над реалізацією згаданого проекту немало працював, він тримав з тією метою зв'язки з Іовом Борецьким, Петром Могилою, листувався з патріархом Кирилом Лукаріосом. Борецький і Могила співчували заходам Смотрицького. Зрештою, ідея заложення київського патріархату, супроти московського, хоч і перейшла в історію не зреалізованою, та вона виникла і підтримувалась лише в площині боротьби з Московією.

Ці сторінки з минулого ілюструють безнастанну боротьбу українського або київського православ'я з московським. Українське православ'я є настільки відмінне від московського, як і ціла українська духовність, ціла українська культура. Українське православ'я ще чекає на своє відродження під ясно голубим небом Руси-України, такою ж мірою, як і українська самобутність, українська державність.

⁴⁰) Шляпкин. „Св. Димитрій Ростовскій и его время” 1891Стр. 177.

⁴¹) Там же. Стр. 245.

⁴²) Шляпкин. „Св. Димитрій Ростовскій и его время”. 1891. Стр. 245.

⁴³) Там же. Стр. 193.

КУЛЬТ СВЯТИХ У ЦЕРКВІ ХРИСТОВІЙ

Церква земна й Церква Небесна

Свята Церква Христова не обмежена лише членами Її, які в даний час перебувають на землі. Видима земна Церква — це тільки частина великого містичного Тіла Христового, повноти Церкви, що сягає далеко поза межі часу й простору нашого фізичного світу. До містичного церковного Тіла належить і Церква Небесна, інакше — Церква Святих, або Церква Слави.

У Бога немає померлих; для Нього всі живі — і ті, що перебувають тілом і душею на землі, і всі ті, що, померши тілом, відійшли від земного життя (Мт. XXII, 32; Лк. XX, 38; 2 М. III, 6). То ж і після тілесної смерті людини **активне життя** її душі не припиняється, хоч і не має тієї повноти, яку osiąгне після з'єднання з тілом у загальному воскресінні. У Церкві Небесній продовжують своє життя душі праведників і святих, у сподіванні прийдешнього дня воскресіння і початку нового життя у Божому Царстві. Церква Небесна — основа й провіщення цього майбутнього вічного життя, де Бог буде все і у всьому (1 Кор. XV, 28).

Між Церквою на землі й Церквою Небесною завжди існує нерозривний зв'язок і єдність. Це, власне, і є підставою культу святих у Вселенській Церкві — одного з проявів Її містичного життя.

У наступних рядках ми коротко подаємо огляд Православного вчення про шанування святих; з'ясуємо його засади і прояви, а також порівнюємо з наукою інших християнських віровизнань.

Кого ми зараховуємо до Святих?

Уже в найдавніші часи Христової Церкви серед Її членів були такі, що своїм життям, активною вірою й любов'ю досягли високого ступня уподібнення Богові, як це й заповідав усьому людству Христос (Мт. V, 48). Живучи на землі, вони так високо підносились духовно над звичайним земним життям, що зливались во єдино з Христом, духом своїм були з Ним на небесах і святий образ Його випромінювали з усього свого ества. Це — основна риса святости, і її ми знаходимо у всіх святих, не зважаючи на те, що жили вони в різних обставинах і в різні періоди часу. Для них життя було — Христос, а смерть — надбання (Фил. I, 21). Для них не страшна була смерть, ані муки заради Христа і ближніх, бо вони знали, що це лише перехід до вічного життя у Божому Царстві. Їм була дорога справа ширення Христової віри на землі і спасіння ближніх, і цій справі вони служили всім, чим лише могли.

Такими були Апостоли Христові; такими були мученики за віру в перші три століття християнства і в усі дальші віки; такими були святі Отці і Вчителі Церкви, великі подвижники-ченці, гнані за віру,

а також і ті, що мали від Бога особливі дари (наприклад, дари зіцлення, пророцтва та ін.) і використовували їх не для власного добра й слави, а на славу Божу і на добро ближніх. Святі угодники і подвижники Божі завжди були в Церкві Христовій, у всі віки й у всіх умовах. Немало їх виховав у себе і наш побожний український народ протягом своєї історії з часу прийняття християнства.

Прославлення Святих Богом і Церквою.

Святість життя угодників Божих приймається Богом, „як приємні пахощі кадильні”, і, по відході з цього світу, праведники переходять до вічного життя у славі Христа, що з Ним вони жили духовно ще на землі. Вони одержують „насліддя нетлінне й непорочне та нев’януче, заховане в небі” (1 Петр. I, 4). Їхнє спасіння завершене і, хоч вони й стануть ще, з’єднавшись із тілом, як і всі люди, перед загальним судом Божим, але не на осуд, а на підтвердження їхнього оправдання. У Церкві Небесній вони живуть, як рівні ангелам і як сини Божі (Лк. XX, 36), сподобляючись участі у славі Єдиного Бога.

Але святі прославлені Богом не тільки на небесах. Немало з них удостоїлись прославлення Господом і на землі. Назовні це виявлялось чи то у збереженні їхніх тілесних останків у нетлінні, чи то в чудесах, що творились силою Божої благодаті через їхні мощі, чи то в духовній допомозі людям на землі, чи іншими способами.

Таке прославлення праведників на землі об’являється Церкві шляхом згаданих зовнішніх ознак, або, часом, просто загально існуючим у свідомості Вселенської чи помісної Церкви внутрішнім переконанням про прославлення праведника Богом, хоч зовнішні ознаки на те, через певні обставини, невідомі. Такі праведники зараховуються Церквою до сонму святих через акт канонізації.

Канонізація полягає в тому, що Церква, беручи до уваги всі відомі ознаки **прославлення Богом** даного праведника, **підтверджує** це для своїх вірних офіційним актом. Від того часу ми вже не молимося за спасіння душі цього праведника, а починаємо прохати **його** молитов за нас. Треба звернути особливу увагу на те, що Церква **не проголошує** святости праведника лише з власної ініціативи або на власне бажання і тим, нібито, забезпечує йому святість на небесах. Владу на це має тільки Бог, а Церква лише **підтверджує** **звершений факт** **прославлення** святого.

Імена святих, канонізованих Церквою, знаходять місце у церковних святцях. Церква призначає певний день для святкування їхньої пам’яті і прославлення. Це, майже без винятку — день смерті святого, що є днем народження його до вічного життя. Того дня відправляються або спеціальні служби святим, або до звичайних служб додаються тропарі, стихи й інші піснопіння й молитви до святих та на їхню честь. Узаконюється й шанування їхніх ікон та мощів.

Чи всі святі прославлені Церквою на землі?

Ні. Було немало таких праведників, що їх святість відома була лише Богові, а земній Церкві з волі Божої не була об’явлена. Всі вони, безперечно, увійшли у вічне життя і розділяють невимовну славу Божого Царства. Православна Церква, не знаючи їхніх імен та їхнього

життя **зокрема**, все ж і з ними не втрачає духовного зв'язку і згадує **всіх їх спільно** в неділю всіх Святих. Також і в молитвах своїх Церква, звертаючись до окремих відомих святих, кінчає прикликанням усіх святих — відомих і невідомих (див., наприклад, відпусти Православної Богослужби).

Зв'язок між Святими і Церквою Видимою

Переходячи від земного життя до небесного, святі не втрачають зв'язку із своїми братами, що ще на землі. Тільки раціоналістичний розум може припускати, що людська душа після смерті цілком ізолюється від землі і не знає життя на ній. Душа, звільнена від обмежень тіла, живе за зовсім іншими фізичними законами, ніж фізична людина, і обмеження часу й простору зникають для неї, хоч і не абсолютно (бо всюдисутність і всезнання має лише Бог). Православна Церква вчить, що святі бачать наше життя на землі, знають наші потреби, недостачі й болі та все, що тут діється; чують наші молитви до них.

У притчі про багатого і Лазаря (Лк. XVI, 19-31) говориться, що багач, потрапивши на місце страждань, просить Авраама послати на землю Лазаря, щоб повернути братів його, що ще жили на землі і вели негідне життя. Отож, коли навіть душа грішника бачить з потойбічного життя те, що є на землі, то тим більше бачить його праведники Божі. Апостол Петро, пишучи своє Послання незадовго перед мученичою смертю, каже: „**пильнуватиму, щоб ви й по моему відході мали це в пам'яті**” (2 Петр. I, 15). Подібних свідчень у Св. Письмі немало.

В чому ж полягає зв'язок святих із земною Церквою? — Згідно з вченням Православної Церкви, святі моляться за нас перед Богом і, виконуючи Божу волю, допомагають нам активно, хоч і невидимою силою.

Милосердя й любов — це одні з найголовніших чеснот християнських, і з життям святих, під час їхнього земного життя, вони нерозривно пов'язані. Чи ж можуть зникнути ці чесноти у праведників з їхньою смертю? Звичайно — ні, а навіть неминуче повинні зрости в силі й можливостях. Коли навіть грішник-багач відчув співчуття до своїх братів на землі і просив врятувати їх від його долі (Лк. XVI, 27-28), то скільки ж більшим повинно бути співчуття святих, яким ця чеснота **завжди** була властива! Вони широко бажають, щоб усі спаслися і розділили їхнє святе життя на небесах, а бачачи, як гріх відводить людей на землі від Бога і спасіння, благають Творця помилувати і спасти їх. І Святі приносять Богові молитви за всіх людей, як і зокрема за тих, що просять їхнього молитовного заступництва. В цьому немає нічого незбагненного для людського розуму, бо й ми ж на землі молимося один за одного і за всіх людей, а святі роблять те саме, лише маючи, як сини Божі, улюблені Його, більше сміливості і віри в свої молитви. Свідчення про молитви святих є в Апокаліпсисі: „... прийшов інший ангел і став перед жертівником, маючи золоту кадильницю; і дано було йому багато ладану, щоб він **з молитвами всіх святих** поклав на золотий жертівник, що перед престолом. І піднявся дим кадильний з **молитвами святих** з руки ангела перед Бога” (Апок. VIII, 3-4; див. — V, 8).

Крім своїх молитов, святі, виконуючи волю Божу, допомагають нам невидимо різними способами. Святі допомагають нам своїми яв-

леннями, остерігають перед небезпеками, опікуються храмами, монастирями, містами і християнами, що носять їхнє ім'я чи вибирають їх за своїх покровителів.

В цьому сенсі Православна Церква називає святих заступниками, молитвениками і покровителями людей. Одначе, Православна наука **не говорить**, що святі — це **посередники** між нами й Богом у ділі нашого спасіння. Єдиний Посередник — Христос Бог, а Його Хресна Жертва — єдине джерело нашого викуплення й спасіння. Ми шануємо святих не як вищих за нас по естwu і молимося до них не як до таких, що мають власну силу спасати. Таке шанування і призивання було б обожнюванням і вело б до звичайного поганського багатобожжя. Проти такого обожнювання гостро виступив Ап. Павло, коли, вражені звершенням ним чудом зцілення, мешканці Лістри хотіли принести йому й Варнаві жертви, як богам (Дії XIV, 11-18). Про це ж говорить і Апокаліпсис, де ангел забороняє Ап. Іоанові приносити йому поклоніння, яке належить тільки Богові (Апок. XXII, 8-9; XIX, 10).

Ми ж шануємо святих, як своїх друзів, своїх братів і рідних по тілу й крові, прославляючи їхнє життя на землі і благодать Божу, що через них явилась і являється. Таке шанування зовсім не заперечує першої заповіді Мойсеевої, а навіть підтверджує її, бо ми, шануючи святих, **разом з ними** ісповідуємо, що є тільки Єдиний Бог. Різницю, яку робить Православна Церква між поклонінням Богові і шануванням святих, ясно і коротко окреслюють прохання на молебнах. До Христа ми звертаємося так: „Ісусе, Сину Божий, **помилуй нас**“, а до святого: „Святий угодниче Божий... **моли Бога за нас**“.

Шанування мощів Святих

Як уже було згадано, Господь прославляє святих і на землі. Способи до цього різні, а один з них — прославлення через мощі, або тілесні останки праведників. Збереження тіл померлих святих у нетлінні — найчастіша форма такого прославлення. Церква знає дуже багато випадків, коли тіло праведника або частина його зберігалась нетлінні сотнями років. Дуже багато нетлінних останків святих зберігає наша Києво-Печерська Лавра та інші святині. Через мощі святих нерідко проливалась Божа благодать, якою зцілялись хворі та творились інші чудеса.

Православна Церква шанує мощі святих, як і їхні ікони, **не поклоняючись матеріальному**, бо це суперечило б Божій заповіді, а поклоняючись Божій благодаті, що проливається через матеріальне, і шануючи святу пам'ять праведників Божих.

Часточка мощів святих, згідно з Православним літургічним уставом, повинна бути в кожному антимінсі, що на ньому звершується на Божественній Літургії тайна Євхаристії. Без антимінсу не може звершуватись Літургія. Звичай цей походить з давньо-християнських часів, коли Богослуження відбувались на гробах мучеників.

Свідчення історії і Отців Церкви.

Історія Церкви та писання святих Отців стверджують багаторазово, що шанування святих було відоме вже в найдавніші часи і протягом усіх століть християнства.

Одне з найдавніших свідчень знаходимо в описі мук і смерті св. Ігнатія Богоносця, єпископа Антіохії, в 107 році. Вірні Антіохійської Церкви, що супроводили ув'язненого святителя до Риму, де він був замучений, оповідають, що в ніч після мученицької смерті єпископа, вони бачили його у видінні, як він стояв серед них і за них молився. Невелику частину його мощів, врятовану з місця мук, вони, як дорогоцінний скарб, забрали до Антіохії. Так само шанували й пам'ять та рештки св. Полікарпа Смирнського вірні його Церкви (155 рік). На гробах мучеників збирались християни перших століть для Богослужень. При тому вони вшановували й пам'ять святих, як про це згадує церковний історик Євсевій Кесарійський (*Praeparatio Evangelica*, кн. XIII, розд. 11).

У другому столітті, крім св. Ігнатія Богоносця, про шанування святих згадують: свв. Юстин Мученик, Іринеї Ліонський, Климент Олександрійський та ін.

Серед численних згадок у третьому столітті знаходимо свідчення Оригена, свв. Кипріяна Картагенського, Григорія Чудотворця та ін. Ось що пише, наприклад, св. Кипріан до папи Корнилія, що був тоді на заслання: „Пам'ятаймо взаємно один про одного, одним серцем і одним розумінням; завжди молилось один за одного кожний у своєму місці (перебування) і взаємною любов'ю полегшуймо наші тягарі й труднощі. І якщо один з нас . . . відійде звідси перший, нехай наша любов продовжується й перед лицем Господа; нехай наша молитва за наших братів і сестер не припиняється перед лицем милосердя Божого” (Посл. 57 до Корнилія).

У четвертому столітті про шанування святих пишуть, між іншими, Євсевій Кесарійський, свв. Гіларій, Афанасій Великий, Єфрем Сирин, Григорій Ниський, Григорій Богослов, Василій Великий, Іоан Золотоустий, Амвросій Медіолянський і багато інших.

Свідченнями про вшанування святих сповнені твори церковних письменників і дальших століть, а також найдавніші Богослуження, піснопіння, молитви.

Католицьке вчення про Святих. Погляди протестантства.

Римська Церква шанує святих і звертається до них у своїх молитвах, як і Церква Православна. Але з XIII століття, коли Західна Церква вже довгий час була відірвана від єдності з Церквою Вселенською, в ній з'являється вчення про **надобов'язкові діла святих та скарбницю святих**. Воно полягає в тому, що, нібито, святі за свого життя роблять так багато добрих діл, що для їх власного спасіння їх уже більше як досить. Отже, говорять католицькі богослови, виникає **надмір** добрих діл святих, і ці **надобов'язкові заслуги** їх, разом з хресними заслугами Спасителя, творять т. зв. **скарбницю святих**. З неї Церква, персоніфікована владою римського Папи, може брати певну кількість заслуг святих і давати тим християнам, яким власних заслуг не вистарчає, наприклад, великим грішникам. З цієї науки логічно виникла торгівля **індульгенціями**-грамотами, що ними людина звільнялася від своїх провин і одержувала, так би мовити, певну одиницю вартості для свого спасіння. Розрахунок — чисто земний, сухо-математичний, і нагадує скоріше торговельну операцію, ніж акт у людському спасінні.

Православна Церква не визнає цього вчення католицького богослов'я. Адже, насамперед, коли навіть допустити існування надобов'язкових діл святих, то все ж не зрозуміло, чому для спасіння людини не вистарчає скарбниці благодаті, здобутої хресною Жертвою Христовою. Хіба ж потрібно ще діл святих? З другого боку, і самі надобов'язкові діла святих — неможливі, бо ідеал християнської моралі — Богоуподібнення (Мт. V, 48) — це ідеал безмежний, до якого можна тільки наблизитись, але ніколи не досягти цілком (Филип. III, 12-16). І святі тільки **наближались** до цього ідеалу, нехай навіть значно більшою мірою, ніж ті, що навколо них, а тому й не могли зробити нічого надобов'язкового. Католицьке вчення зменшує значення для нас жертви Спасителя, робить святих значною мірою **посередниками** у нашому спасінні, прирівнює їхні заслуги до заслуг Христових, а тому, як суперечне з наукою Вселенської Церкви, воно, це вчення, відкидається православними.

Це нововведення Католицької Церкви, разом із широко розповсюдженою торгівлею індульгенціями й іншими відступленнями від науки християнства, викликало протест, що виріс пізніше у Реформацію та приніс розкол Західної Церкви. Протестантизм, заперечуючи католицьке вчення про надобов'язкові діла святих, перейшов, однак, до іншої крайності — відкинув шанування святих взагалі. Цей крок протестанське богослов'я намагається всіляко обґрунтувати, а тим, що тримаються вселенського вчення, закидає безпідставно „ідолопоклонство” та „поганство”. Чому? — Протестантизм, що в основі свій є християнством раціоналістичним (вагається приймати те, чого не можна зрозуміти виключно розумом), не може відчутти і збагнути містичного життя Вселенської Церкви і проявів його, одним з яких є зв'язок між земною Церквою і святим. Цим вони обмежують поняття Церкви лише до громади вірних на землі, заперечують єдність і безперервне життя Єдиного Тіла Христового — Його Церкви — і на шляху до свого спасіння, ідуть **самі**, відокремлено від великої християнської родини.

*

Свята Православна Церква, вільна від помилок католицизму й раціоналізму протестантизму, зберігає в чистоті вчення Вселенської Церкви. Між цим ученням — є й наука про шанування святих, що її Православна Церква проповідує і здійснює у своєму житті так, як це віддавна чинила Єдина Церква Христова.

ПЕТРО МОГИЛА, МИТРОПОЛИТ КИЇВСЬКИЙ

ВСТУП

Київський митрополит Петро Могила в історії Православної Церкви відомий, як автор Православного катехизиса, що був одобрений всіма східними патріярхами і прийнятий помісними православними Церквами. В історії Української Православної Церкви його ім'я вписане золотими літерами, як одного з найбільших основоположників і оборонців її. За великі його заслуги для українського народу і української Церкви він названий Великим Митрополитом Київським.

Митрополит Петро Могила жив при кінці XVI ст. і впродовж першої половини XVII ст., в період, що визначається інтенсивним наступом католицизму на Україну. Тоді саме католицький орден єзуїтів з гаслом „мета виправдовує засоби” ішов на схід і переважно підступом і насильством здобував нові території для римської церковної імперії. Православна Церква на Україні, в наслідок різних польських утисків на українську православну ієрархію і духовенство та духовно-моральної розкладницької праці польської клерикальної партії та єзуїтів серед провідної верстви українського народу, слабла і втрачала духовну монолітність, як національна помісна православна Церква. Занепадала віра в Бога переважно серед тодішньої провідної верстви, а тому вона легко змінювала своє віровизнання задля життєвих достатків і вигод. В 1596 р. була запроваджена унія, чим було розділено один народ на два табори, що залишилися ворогуючими між собою й донині. Це одна з трагічних сторінок нашої історії, що переповнена боротьбою, яка дуже часто досягала нехристиянських форм. А вкінці Православна Церква була позбавлена польською владою всіх прав на існування. Католицькі провідники починали святкувати перемогу над православ'єм. Вони уважали, що запровадженням унії з'єднали у вірі всі народи Польської Корони і, як католики, зробили добре діло для спасіння своєї душі. Та святкувати перемогу було завчасно. До католицизму привернуто тільки тих, що не були тверді у вірі і що відпали від Православної Церкви, згодившись на унію лише задля вигод світу цього. Православна Церква, як братерське об'єднання віруючих українців, не перестала існувати, а, навпаки, хоч кількісно зменшилась, але духовно кількакратно зміцнилась. Все літепле й холодне відпало, а залишилося лише гаряче. Цим поштовхом реформується українське церковне і релігійне життя. Глибоковіруючі „простакни” збираються тісніше навколо Церкви, церковних ставропігіяльних братств, чи творять нові, і чинять сильний опір унії, і кінець-кінцем перемагають її. Протиупинний православний церковно-релігійний рух очолюють такі визначні одиниці, як: князь Костянтин Острозький, віленський архимандрит Леонтій Карпович, киево-печерські архимандрити Нікифор Тур, Єлєсей Плетенецький і Захарій Копистинський та митрополит Київський Йов Борецький. Проте жодний з них не дорівнював своєму наступникові Петрові Могилі, що з свого походження був молдаванин. Він в 1628 р. стає архимандритом Києво-Печерської Лаври, а по смерті митрополита Йова Борецького — митрополитом Київським. Безперечно, він своєю ерудицією переважав своїх попередників і сучасників, і то не тільки на Україні, але й на цілому Сході. З вибором Петра Могилы на Києво-Печерську Архимандрію зароджується нова доба в історії української Церкви, яка в історію увійшла під назвою

могилянської доби. Вона залишила глибокий відбиток на цілому житті нашого народу, піднісши його на висококультурний рівень життя, і мала великий вплив далеко поза кордонами України.

Могилянська доба визначається такими подіями, як: заснування високих навчальних закладів, які дали для відродженої Церкви високоосвічені кадри духовенства та нові кадри працівників в царині української культури; повернення святинь, які були в руках уніятів і єзуїтів, та реставрація їх, як національних і церковних пам'яток; виправлення богослужбових книжок, між якими стали великі розбіжності, спричинені децентралізацією церковного життя, і над чим попрацювали самі єзуїти, щоб підірвати авторитет православ'я серед віруючого українського народу; систематизація церковних обрядів; видання церковної і релігійної літератури, а головне видання Трєбника і Катехизиса, який фактично став єдиним підручником віронавчання для цілої Православної Церкви.

Про Петра Могили існує кілька написаних монографій, чи окремих розвідок, які переважно вміщені в різних наукових збірниках. Однією з найбільших праць є двохтомовою монографією С. Голубєва. Та всі вони не в українській мові і з певними недоліками. Сучасні наші умови не дозволяють на видання окремої монографії. Для цього потрібні засоби на друк і час для опрацювання всіх матеріалів. Щоб хоч частково виповнити прогалину, я ставлю своїм завданням в цій праці по можливості всебічно подати життя і діяльність однієї з найвизначніших постатей нашої церковної історії — митрополита Петра Могили. Це роблю не лише для історичної пам'ятки, але і з бажання провести певні аналогії нашого сучасного з минулим. Хоч між періодом митрополита Петра Могили і нашим сучасним лягли століття, проте маємо дуже багато спільного. Як тоді, так і тепер наша Церква переходить певний етап свого відновлення, і ми щоденно зустрічаємося з питаннями, що також виникали в могилянську добу і були вдало розв'язані. Змінилися обставини, змінилися форми, але в суті залишилося те саме. З уваги на те, що журнальний розмір не дозволить вмістити цілої праці, я розділюю її на кілька частин. Старатимусь подавати окремими розділами, які будуть охоплювати собою певну цілість, чи то з періоду його життя, чи то з його праці. Таким чином, вони будуть окремими статтями. В цьому числі журналу зупинюся головне над родом митрополита Петра Могили. До цього мене спонукає те, що, вибираючи окремі факти з його діяльності чи то його роду, дехто припускає, що Петро Могила був т. зв. таємним католиком. Я думаю, що ознайомлення з його родом і звичаями, що в них він виростав і виховувався, дасть розв'язку багатьом сумнівам і відкине невідповідні здогади і припущення.

РІД МИТРОПОЛИТА ПЕТРА МОГИЛИ¹⁾.

Про рід митрополита Петра Могили до нас дійшло кілька легенд, головне записаних у польських гербовниках. Своїм змістом вони мають між собою багато розходжень. Тоді існував звичай серед європейської шляхти, що кожний шляхтич намагався нав'язати своє походження з визначною династією чи родом відомих героїв. Тогочасні хроністи, підешуючися до своїх панів, навмисне творили фантастичні оповідання про їх рід, а дуже часто виводили від мітичних постатей, за що діставали щедрі дарунки та ласку пана. Не минала більша чи менша подія в житті шляхтича, з нагоди якої писалися панегірики, що визначаються спритністю фантазії її авторів. Тому до цих легенд чи панегіричних відомостей ми повинні ставитися критично.

В польських геральдистів знаходимо легенду, що рід Могили починається від

¹⁾ Про рід митрополита Петра Могили багата матеріалами стаття д-ра В. Сенютовича-Бережного, надрукована в журналі „Наша Культура”, Вінніпег, 1953, ч. 8.

славного римського роду Цевол, який з Риму перемандрував до Візантії, а звідти до Молдавії чи Волощини. Таким чином Муцій Цевола був предком роду Могила²⁾. Про це також знаходимо у панегирикові лаврської школи, піднесеному архимандритові Петрові Могили, як вдячність за його турботи при організації цієї школи. Панегирик розділений на дві частини, і перед другою частиною поміщена картина римлянина Цеволи, як предка роду Могила. Цевола зображений в одязі римського воєяка з шоломом на голові і мечем в руці. Він стоїть лицем звернутий до неба, звідки дві руки подають йому хрест, скипетр і корону³⁾. Згідно з другою легендою, рід Могила починається з якогось роду візантійських імператорів⁴⁾. Також і про походження самого прізвища існує кілька припущень і здогадок. Спаский думає, що воно своїм філологічним змістом походить від слова *moilla*, як це у нас князі Холмські — від слова *холм*⁵⁾, а Несеніцький твердить, що воно походить від того, що їх предки були завзяті і хоробрі у боях і насипали могили понад Дунаєм над трупами своїх ворогів⁶⁾. Але найбільшій правдоподібності відповідає і найбільшій уваги заслуговує легенда у Палаузова, яку він взяв з Молдаво-Волоської Хроніки з кінця XV ст. Вона починається тим, що в час бою між мадярськими і молдавськими військами в 1486 році під молдавським воеводою Стефаном IV або Великим (був воев. 1458-1504) нагло був забитий кінь. В цей час недалеко від воеводи був герольд Пуріг. Він запропонував Стефанові свого коня; а що воевода був низький на зріст, він мав сказати: „Дозвольте, господарю, служити вам замість гірки“. Стефан, сівши на коня, сказав до Пуріга: „Із гірки зроблю тебе могилою“. Після того Пуріг не відходив від воеводи і при одній сутичці ворожих військ змагався з начальником мадярських військ Країутом і переміг його, а на доказ перемоги подав Стефанові його голову. Повернувшись з походу, молдавський воевода Стефан IV покликав до Сурави Пуріга і в присутності своїх бояр сказав: „Ти тимчасово був для мене гіркою, я підвищую тебе в могилу і відтепер ти будеш називатися цим прізвищем. В час бою ти віддав мені свого коня, я нагороджую тебе п'ятьма вотчинами. Ти приніс мені голову Країута, я поздоровляю тебе з становищем великого армаша і даю тобі в заміг доньку румунського парколаба, якого убили мадяри“⁷⁾.

Прізвище Козьми Могили вперше зустрічаємо в документах з 1491 року, які на початку цього століття віднайшов професор Onclula, директор Державного Архіву в Бухаресті⁸⁾. Далше зустрічаємо між підписами прізвище Могили, як чашника Молдавського на грамоті воеводи Стефана IV, виданій в 1499 році Дум' Брудул' на село⁹⁾, а також на грамоті молдавського воеводи Богдана, виданій в 1513 році хотинському парколабові Гринковичу на двоє сіл¹⁰⁾. А вже в 1534 році зустрічаємо Мойсея Могила в числі трьох претендентів на молдавське господарство, якого підтримував семигородський (трансильванський) воевода Стефан Майлот¹¹⁾. Чо-

²⁾ S. Okolski, *Orbis Polonus*, вид. в Кракові, 1641, том. II, стор. 229; K. Niestecki, *Herbarg Polski*, вид. в Bobrowicza, том. IV, стор. 448-449.

³⁾ Евхарістіріон або відячність, ясне превелебнїйшему в' Христ' его милости господину отцу кир' Петру Могила, воеводичу земель Молдавских, великому архимандритови святои великои лавры чудотворнои пещерскои кїевскои..., Київ, 1632. Про це див. в Чтеніи Имп. Общ. Истори. и Древн. Рос., кн. 6, стор. 77.

⁴⁾ Наша Культура, 1953, ч. 8.

⁵⁾ Журнал Московской Патриархии, 1952, ч. I, стор. 44.

⁶⁾ K. Niestecki, *Op. cit.*, том IV, стор. 449.

⁷⁾ С. Н. Палаузов, Румынскія господарства Молдавія і Валахія, Спб, 1859, стор. 76; С. Голубев, Київскій митрополит Петр Могила и его сподвижники, том. I, стор. 3-4.

⁸⁾ Наша Культура, Вінніпер, 1953, ч. 8.

⁹⁾ *Chronica Romanului si a episcopiei de Romanu. Compusa dupre documente nationali romane si streine, editie si inedite de Episcopulu Dunareil-de-Josu Melchisedek*, Bucuresti, 1874, Partea antea, стр. 159.

¹⁰⁾ B. Petriceicu Hajdeu. *Archiva istorica a Romaniei*, том. I, част. 2, ч. 315.

¹¹⁾ *Magazinu istoric pentru Docia supru redactia lui A. T. Laurianu, professor de Filosofie in Collegium national, Bucuresti, 1846, том. III, стр. 195-196.*

мусь В. Сенютович-Бережний у своїй статті подає, що він був вихідцем з Семигороду, чого не могло бути. Між роками 1546-1559 в потверджуючих грамотах знаходимо підпис Вьскала Могили, здається, сина Козьми, спочатку в званні хотинського парколаба¹²⁾, а пізніше як гостельника при молдавському воеводі¹³⁾. В цей самий період під роком 1542 зустрічається підпис Івана Могили, діда нашого митрополита Петра Могили. Іван Могила був хоробрим лицарем і прославився на Угорщині. В році 1563 він стає високим державним сановником — логофетом молдавським¹⁴⁾, який користувався великою пошаною воеводи Олександра Лопушано. За його адміністраційні здібності воевода Олександр доручив йому управління цілим господарством¹⁵⁾. Він одружився і мав четверо дітей: Маріану, Єремію, Григорія і Симеона, батька нашого митрополита. Про його жінку Марію В. Сенютович-Бережний говорить, що вона була з дому Петра Рарета з дому деспотів Стефанидів і була рідною сестрою жінки воеводи Олександра, але протилежно цьому С. Голубев твердить, що вона була рідною сестрою воеводи Олександра. На схилі своїх років Іван Могила залишив свою державну службу і прийняв чернецтво з ім'ям Іоанникія¹⁶⁾. Завдяки його популярності і високому становищу пізніше з роду Могили було кілька господарів Молдавії та Волощини.

Першим воеводою (господарем) з роду Могили був Єремія, що спочатку був маршалком Молдавії і послом воеводи Петра в Польщі. В 1595 році він здобув господарство. Фактично він був ставлеником¹⁷⁾ Яна Замоїського, канцлера Польської Корони, який своїм військом в 1595 році зайняв Молдавію. Про рік вступу на господарство Єремії Могили є деякі різнозвучності. В. Сенютович-Бережний подає, що він став господарем Молдавії в 1592 році. Про це також знаходимо згадку у Літопису Львівського Братства під роком 1593¹⁸⁾, але тут, здається, трапилась якась помилка. Знаємо, що Єремія став господарем Молдавії за посередництвом Польщі і складав присягу на вірність польському королеві під роком 1595. Не можна припустити в такому випадку, щоб він був поставлений Польщею в 1592 році, а присягу складав аж в 1595 році. Палаузов подає, що від 1591 року до 1595 року молдавським воеводою був Аарон, про якого маємо згадку і в вище згаданому літо-

12) Archiva istorica, том. I, част. I, ч. 16; Chronica Romanului, стор. 172 і 180.

13) Archiva istorica, том. I, част. I, ч. 115, том. II, част. I, ч. 283.

14) Ibid, том. I, част. I, ч. 115; E. Hurmuzaki, Documenta privitoare, том. II, част. I, ч. 417; Митрополит Євгеній (Опис. Києво-Соф. Собора, 1825, стор. 166) і Аскаченський (Київ сь древн. училищемъ-Академією, том. I, стор. 108) подають, що Іван Могила був князем (воеводою) Волощини.

15) Слово „господарство” означає „князівство”.

16) Єремія Могила у своїй грамоті Скульському монастиреві, перераховуючи своїх родичів, про свого батька говорить: „Іоаннъ Могила лагафетъ, иже въ иноческомъ житіі Іоанникіе нареченъ”. Грамота в Chronica Romanului, стор. 25. Але В. Сенютович-Бережний подає, що Іван Могила помер коло 1570 року, а Марія жила ще довго, і востаннє її ім'я зустрічаємо під 1614 роком, але, можливо, це була Марія, донька Єремії Могили.

17) Про це свідчить уривок з Zycie Jana Zamoyskiego, canclerza y hetmana wiel. koronnego в Zycia sławnych polakow том. II, стор. 192: Znaydowało się pod ten czas przy Zamoyskim dwóch wołoskich obywatelów: jeden Lukasz Stroicz, drugi Ieremiasz Mohilla. oba znaczni w swym narodzie. Stroisz był podskarbin, a Mohilla marszałkiem u Piotra woiewody, który z bolazni okrucienstwa tureckiego, porzucił panstwo i do kralu cesarskiego schronił się: ci oba wołoszczanie, będąc ieszcze przy dworze Piotra woiewody, niemalo posług krolewi czynili, przetoż za powszechna stanow zgoda, przywiliem szlachetstwa polskiego byli udorowani. Za czas Mohilla nie tylko znacznym pokrzewenstwem, ale i dobrze obszernoscia przewyszał Stroicza, przetoż za wiekszej czesci wołoszanow zadaniem, był woiewoda, od Zamoyskiego uczyniony, z tym iednak dokladem, aby sam krola o te provincia, iako holdaica polakam, uproszał. Uczynił to Mohilla i przysięga wiernosci przed krolew wykonał.

18) Літопис Львівського Братства зладж. Д. Зубрицьким в Журн. Мин. Народ. Просв. 1849, част. 62.

пису з року 1592. Дальше Палаузов говорить, що в травні 1595 р. Сучаву зайняв Стефан Х Різан, і коли він вийшов з Сучави на допомогу Михайлові Хороброму, господареві Волощини, Ян Замойський, використавши момент, зайняв столицю Молдавії. Єремія Могила був воеводою до 1606 чи 1607 року¹⁹), хоч за цей час він був змушений два рази втікати з Молдавії. В 1599 році Михайло Хоробрий, воевода Волощини, бажаючи здійснити мрії Стефана IV, задумав з'єднати Волощину і Молдавію в одне господарство. В бою під Сучавою він переміг військо Єремії Могили. Єремія з своїм військом втік до Польщі, а Михайло Хоробрий коронувався молдавським воеводою, але не на довго. В 1600 році Єремія Могила, діставши велику підтримку від кн. Михайла Корибута-Вишневецького, здобув перемогу²⁰) над Михайлом Хоробрим і повернувся на молдавське господарство. Але в 1602 році знову на молдавському господарстві був Стефан Томза, ставленик Туреччини²¹), але був коротко на господарстві. Єремія Могила знову з підтримкою Польщі повернувся на господарство і був на ньому аж до своєї смерті. Про дату смерті його маємо різні відомості. В. Сенютювич-Бережний подає дату 10 липня 1608 р., що майже спадається з датою смерті його брата Симеона Могили (24 вересня 1608 р.), але, виходячи з послідовності, ці відомості не відповідають дійсності. Симеон Могила став господарем Молдавії після смерті брата. Про це він повідомив в липні 1607 року Львівське Братство. В Літопису Братства з року 1607 про смерть Єремії знаходимо таке: „В кінці минулого чи на початку цього року помер молдавський господар Єремія Могила”. Єремія був одружений з донькою Томаша Чомортани Єлизаветою і мав трьох синів: Костянтина, Олександра, Богдана і чотири доньки: Раїну, Марію, Катерину і Анну. В часі свого вигнання Єремія набув маєток в Усті на Поділлі.

Григорій, другий син Івана, як подає Сенютювич-Бережний, ще в 1580 році став єпископом, а в 1587 або 1588 році був вибраний молдавським митрополитом. Він відомий в історії як прихильник унії з Римом²²), за що, здається, був усунений з митрополичого становища в 1589 і після того, як можна думати, з його підпису на грамоті Константинопольського собору з 1590 р. в справі російського патріяршества²³), проживав на спокої в Константинополі. Молдавським митрополитом був обраний в 1589 році Анастасій Кримка (чи Кримкович), який і був правлячим митрополитом.

Після смерті Єремії між родом Могили настала ворожнеча. Сини Єремії були малолітніми, а тому господарство зайняв його найменший брат Симеон, з чого була невдоволена вдова Єремії Єлезавета, бо хотіла, щоб воеводою був її син Костянтин.

Симеон Могила, батько нашого митрополита, спочатку був хотинським парколабом, а пізніше, здається, після вступу Єремії на господарство, став гетьманом і парколабом (головою міста) сучавським та начальником молдавських військ²⁴). Деякі історики твердять, що він був також господарем Волощини²⁵). Якщо це так,

¹⁹) Ibid., з р. 1607; Київская Старина, 1887, том. XIX, листопад.

²⁰) Про поразку Михайла Хороброго лист турецького султана до польського короля з 1600 р. див.: С. Голубев, Київській Митрополит Петр Могила и его сподвижники, том. I, стор. 41-43.

²¹) Е. Голубинский. Краткий очерк истории православных церквей — Болгарской, Сербской и Румынской, стор. 343; С. Голубев, Киевск. Митр. Петр Могила и его сподвижники, том. I, стор. 6.

²²) A. Theiner. Monumenta Polonie et Lithuanie, том. III, стор. 43-51, 91 sqq; K. Niesiecki, Herburtz Polski, том. IV, стор. 450; Е. Голубинский, Краткий очерк прав. церквей Болгарской, Сербской и Румынской, стор. 379.

²³) У вступі Никоновск. Кормчей л. 24 об.

²⁴) С. Голубев, Киевск. Митр. Петръ Могила и его сподв., том. I, додат. XIX, стор. 155; С. Н. Палаузов, Румынские Государства Валахия и Молдавия, стор. 46.

²⁵) Е. Голубинский в своєму спискові господарів Волощини подає, що Симеон

то це могло бути після перемоги господаря Волощини, Михайла Хороброго, і тривало не довше року. Можна також думати, що це було лише його спробою стати господарем Волощини за допомогою Польщі, але тому, що Волощина була підпорядкована Туреччині, і він, не діставши від султана права, мусів відступити іншому кандидатові. В першій половині 1607 року він став господарем Молдавії, але не довелося йому довго бути ним. Наступного року, як про це свідчить літописець МIRON, він був отруєний братовою жінкою Єлєзастею²⁶⁾. Симеон Могила залишив п'ять синів: Михайла, Гаврила, Петра, Івана, Мойсея.

Після смерті Симеона між його синами та синами Єремії зав'язалася боротьба за господарство. Бояри і народ розділились також на два табори. Спочатку була сильніша сторона Михайла, старшого сина Симеона, тому Костянтин, старший син Єремії, був примушений тікати з Ясс, але Михайло вислав погоню і пограбував його. Після цього випадку Костянтин намовив своїх зятів — Вишневецького, Потоцького і Корецького і за їх допомогою відібрав від двоюрідного брата господарство. Таким чином, Костянтин став господарем Молдавії не раніше 1609 року, а може навіть на початку 1610 року²⁷⁾. Народ був радий з Костянтинової перемоги, бо думав, що він буде наслідувати свого батька. Але він злегковажив тим, що тяжило над Молдавією і на що його батько звертав особливу увагу. Цим скористався трансильванський воевода Стефан Баторій і доніс султанові, що Костянтин не платить високій Порті данини, а при тому дає частину свого доходу тестеві Стефанові Потоцькому²⁸⁾. Перш усього Порта пригадала Костянтинові про його обов'язки, але коли він злегковажив цю пригадку, здається, надіючись на захист і допомогу Польщі, в 1611 році султан призначив господарем Молдавії Стефана Томзу, а Костянтин, не маючи відповідної сили, мусів залишити Молдавію. Наступного року Костянтин хотів відібрати воеводством Молдавське від Томзи і з підтримкою своїх зятів пішов на нього, але цим разом йому не пощастило, і він з цим Потоцьким і Корецьким були взяті до турецького полону²⁹⁾. Після кількох років неволі Костянтин повернувся в маєток свого батька в Усті над Дністром, де ще молодим помер.

Про інших господарів з роду Могила відомості різнозвучні. Після смерті Симеона Могили зав'язалася боротьба не лише між представниками роду Могила, але й інших родів, що колись були на молдавському господарстві. Влада турків над Волощиною і Молдавією, починаючи з початку XVII стол., з кожним роком збільшувалася. Тому, що претендентів на господарство було багато, з кожною зміною висока Порта збільшувала ціну на господарство. Султан давав свою згоду на канди-

Могила був господарем з кінця 1600 р. і до кінця 1601 р. Подібне знаходимо в „Чте-
ніи Имп. Общ. Истор. и Древн. Рос.“, 1877, кн. I. С. Голубев твердить, що він був
господарем, починаючи з 1601 р., але С. Палаузов про це нічим не згадує. Навпаки,
у своєму спискові господарів Волощини він подає, що Михайло Хоробрий був госпо-
дарем до 1601 року, коли то його підступом убито.

²⁶⁾ de Miron Costin, *Litopiseturii terel Moldavei IV*, стор. 260, також в de Mihail
Kogalniceanu, *Chronicele Romaniei seu Letopistele Moldaviei si Valahiei*... 2 вид. 1872.

²⁷⁾ Літопис Львівського Братства з 1610 року (Журн. Мин. Народ. Просв. 1849,
част. 62).

²⁸⁾ С. Н. Палаузов, *Румынские Государства Валахия и Молдавия*, стор. 105.

²⁹⁾ Літопис Львівського Братства з 1612 року (Журн. Мин. Народ. Просв. 1849,
част. 62); *Piasecki, Chronika*, стор. 335; *Woyciecki, Pomietniki do panowania Zyg-
munta III*, стор. 36-37; Султан з приводу Костянтина Могили писав в 1613 р. до
короля Польщі так — *Przeszly wolewoda... z boiarami ludzmi ziemi, ktorzy mu zle
radzili, ubogle poddane wiezyl mordowal u ubozel przeciwko woli u rozkazaniu nasze-
mu nauwyszzemu. Dla czego miejsce tego inszemu dali, a on wyzey przerzeczony woie-
woda, nam poddanym bedac z niektoremi boiarami swemi do krolewstwa polskiego
uciekł u tam mieszkal u zas znowu do tey ze woloskiej zieme chcal ia osiesc wszedł
był, ale za pomoca Boza u za sprawedliwym sadem Bozym nie wskazal u nie dokazal
tego czego chcial; owszem sam z kilku boiarrow dostal sie w rece“.*

датів, що були прихильні до Туреччини; а що рід Могил не користувався великим довір'ям у султана за тісні зв'язки з Польщею, кандидати у нього не діставали господарства, а коли кому і пощастило, то не міг він довго триматися на господарстві. Часто бувало і так, що після здобуття господарства відразу мусів вступити комусь сильнішому, а сам шукав притулку в сусідніх землях.

Другий син Єремії Олександр в 1615 році здобув господарство, але не на довго. В наступному році турки забрали його з матір'ю та меншим братом Богданом до Царгороду, де всі вони перейшли на іслам і додому не повернулися³⁰⁾. Другий син Симеона Гаврило був коротко господарем Волощини. Палаузов подає, що він був до 1617 року, але інші історики подають, що він був впродовж двох років в пізніших роках. Також господарем Волощини якийсь час був найменший син Симеона Мойсей³¹⁾, а пізніше був два рази господарем Молдавії, але не довго. Після всіх невдач він осів на Україні. Про інших господарів з роду Могил дійшли до нас різнозвучні відомості, а тому важко без окремої студії щось більш точне про них сказати. Але помилково подає В. Сенютович-Бережний про молдавського господаря Мирона (1627-1629), що він був з роду Могил. Про нього знаходимо в Літопису Львівського Братства Д. Зубрицького під роком 1627 таке: „молдавський бояр і польський шляхтич Мирон Барнавський родич Могил по жінці в цьому чи минулому році став господарем Молдавії”. Він давав грошову допомогу Львівському Братству, за що його ім'я було вписане на головній бані церкви св. Успіння, як її фундатора.

ПОЛІТИЧНІ І РЕЛІГІЙНІ ВІДНОСИНИ В МОЛДАВІЇ.

Які ж були тогочасні політичні і релігійні відносини в Молдавії? В час вступу роду Могил на господарство Молдавія була тим пунктом, де перехресувалися інтереси Польщі і Туреччини. Тому дуже часто господарство переходило від одного воеводи до другого і завжди здобувалося силою з збройною допомогою турків чи поляків. Рід Могил користувався підтримкою Польщі і воеводи з цього роду були послухні польським інтересам. На початку заснування Молдавського князівства в другій половині XIV стол. воеводи (господарі) мали себе признавати васалами, або данниками Польщі, що було впродовж півтора століття. З наступом турків на Балканські краї маленькі князівства одне за другим ставали звичайними турецькими провінціями. Молдавія, щоб не стати однією такою провінцією, на початку XVI стол. добровільно признала верховне керівництво турецького султана. Це признання полягало лише в тому, що воеводи платили данину високій Порті, а у всьому іншому князівство було незалежним. Але з бігом часу султани почали присвоювати собі право призначати нових воевод, а при цьому виникла можливість купівлі такого призначення, в чому бояри випереджували один одного. В наслідок цього князівство слабло. Польща, втративши Молдавію, не намагалася її привернути собі назад збройним шляхом, бо не бажала мати турків своїми сусідами. Своім завданням вона ставила мати певний вплив на Молдавію і тримати її як в найбільшій незалежності від Туреччини, що давало запоруку безпеки перед нападами турків.

Ще задовго до виникнення Молдавії, як князівства, її територію заселяли половці-кумани. В 1227 році вони прийняли християнство, і там була заснована окрема єпископія³²⁾. Прихід татар в 1241 році зруйнував куманське князівство, а з ним і єпископію. Нові поселенці, що вийшли з Трансильванії, були переважно поганями. Першу місійну працю між ними почали католицькі монахи францисканського і до-

³⁰⁾ Наша Культура, Вінніпер, 1953, ч. 8.

³¹⁾ Літопис Львівського Братства з 1624 року (Журнал. Мин Народн. Просв., 1849, част. 62).

³²⁾ Chronicon Belgicum ad a. 1227.

мініканського орденів. В 1371 році була відкрита окрема молдавська католицька єпископія в м. Серті³³⁾, до якої належало населення угорського і саксонського походження. Слов'яни, виходці з інших православних провінцій, належали до православної Церкви, яких спочатку обслуговувало духовенство з Галичини³⁴⁾. Пізніше був висвячений окремий православний єпископ для Молдавії, який з рішення Царгородського патріарха Антонія був екзархом і намісником митрополита Галицького³⁵⁾. В 1401 або в 1402 році була встановлена Молдавська Православна Митрополія, що спочатку була підпорядкована Царгородському патріарху, а в 1456 році перейшла до Охридської Архиепископії. Причина переходу невідома, але можна думати, що тут заважили рішення Флорентійського Собору, бо це сталося відразу після нього. Охридська Архиепископія була на той час *de facto* автокефальна і не погоджувалася на рішення Флорентійського Собору. Молдавська митрополія з уваги на домашні релігійні відносини приєдналася до Охридської Архиепископії. В XVII ст. за воеводи Василя Лупулі Молдавська Митрополія признала знову зверхність Царгородського патріарха.

Католицька Серетська єпископія з причини своєї нечисленности на початку XVI ст. була закрита³⁶⁾. Аж в 1853 році папою Григорієм XIII до Волощини і Молдавії був висланий відомий в той час проповідник єзуїт Антоній Поссевіно для праці серед маляр і саксонців, які відпали від католицької Церкви. Але наслідки цієї місії невідомі. Знаємо, що в цей час в Молдавії перебували два екзархи Царгородської Патріархії — Никифор і Діонісій. П'ять років пізніше в Молдавію був посланий єзуїт Станіслав Варшевицький, який мав там великі успіхи. Тодішній воевода Петро IV і митрополит Сучавський Григорій Могила виявили бажання запровадити в Молдавії унію з Римом і обмінялися листами з папою у цій справі. Але вже в 1589 році бачимо, що воевода перервав свої переговори з папою, а митрополитом сучавським став Анастасій. Митрополит Григорій відійшов на спокій і проживав в Царгороді. Про дальші унійні заходи в Молдавії невідомо нічого. Католицька пропаганда там не мала бажаного успіху. Вступаючи на молдавське господарство, Єремія Могила, враховуючи релігійні відносини того часу на Молдавшині, перед присягою на вірність польському королеві поставив передумову про забезпечення вільности грецького (православного) віроісповідання, про що мав би офіційно проголосити король, на що він погодився³⁷⁾. Таку поставу Єремії Могили та короля можна пояснити тим, що молдавани були вороже наставлені до католицтва, а воеводи, щоб триматися на господарстві, мусіли мати підтримку народу. Однак залежність Могили від Польщі та родові зв'язки з польською шляхтою давали надії для католицьких провідників приєднання Молдавії до унії з Римом³⁸⁾. Але їх надії і сподівання не увінчалися успіхом, бо найбільшим поборником унії був митрополит Петро Могила і не лише на Молдавії, але й там, де вона була вже запроваджена.



33) Reinalad, Annales Eccles, an. 1370, n. 7 sqq.; Teimer, Monumenta Hungariae, том II, стор. 99; його ж Monumenta Poloniae et Lithuaniae, том I, стор. 664 і 660 fin.

34) Ibid, том III, стор. 43 fin і 91; Е. Голубинский, Краткий очерк истор. прав. церквей Болгарской, Сербской и Румынской, стор. 372.

35) Acta Patriarshatus Constantinopolitani, том I, стор. 178.

36) Neher, Kirchlliche Geographie und Statistik, том I, стор. 153.

37) S. Okolski, Orbis Polonus, том II, стор. 230.

38) Інструкція кардинала Borghese з 1606 року єпископові Симеону (Relacye nuncioszow apostolskich i innych osob o Polsce, Paris, 1864, том II, стор. 100).

ВИНИКНЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОГО ЧЕРНЕЦТВА ТА ПЕРШІ ЙОГО ОСНОВОПОЛОЖНИКИ

Від самого початку існування Християнської Церкви євангельська наука про чистоту, вбогість та смирення мала дуже багато прихильників. Ці прихильники, що стреміли до духовної досконалості, не пориваючи зв'язків родинних, жили серед християнського загалу, подаючи йому приклад побожного й святого життя. Їх називали **аскетами**.

Тільки під час гоніння на християн деякі з них ішли в пустиню і там жили в повній самотності, віддаючись ревній молитві та старанному самозаглибленню. Вже цих самотніх пустельників (єремітів) звали анахоретами або монахами (від грецького слова — монахос — той, що живе самотньо). В перших початках кожний з цих побожних людей жив для самого себе, не маючи найменших турбот про інших або навіть про своїх найближчих сусідів, що іноді і недалеко перебували від його власної печери чи хижі¹⁾.

Імена цих перших монахів невідомі, і про них докладних відомостей Християнська Церква не має²⁾. Натомість в агіографічній літературі збереглися, може не зовсім докладні, але більш поширені відомості про перших подвижників Павла Фівейського і Антонія Великого, записані докладно в творах: „Vita Pauli“, написаному Блаженним Ієронімом, та „Vita Antonii“, що вийшов з-під пера оборонця чистоти православних догматів славного олександрійця Афанасія Великого³⁾.

Патристична література з першого твору зачерпнула відомості, що Павло із Фів понад півстоліття, від часів переслідування християн при царі Деції близько 250 р., мешкав в одній кам'яній печері майже в постійному подвигу молитви. Ніхто не міг його бачити, крім одного Господа Бога. Хліб йому, подібно як і Пророкові Іллі Фесвятинові, щодня приносили один гайворон, а при кінці його життя леви викопали йому могилу. Відкрився він лише одному Антонію, який потрапив до нього стежками, що були протоптані лише звірями⁴⁾.

З другого твору „Vita Pauli“ патристична література зачерпнула більш докладні відомості про подвижницьке життя Антонія Великого. Як і в багатьох пізніших описах чернечого життя, так і в цьому, за словами Д-ра Вагенмана, історична постать Антонія Великого дещо затемнена деякими легендами та чудесами. Не зважаючи на це, все ж до нас дійшли досить докладні дані про життя цього великого подвижника, який зробив великий вплив на своїх сучасників, піднісши ідеал чернецтва на недосяжну височину.

Преподобний Антоній Великий народився в Комі (середній Єгипет) близько 251 р. Був він сином заможних батьків-християн. На 20 році свого юнацького життя помічає він в собі якусь дивну і раптовну зміну. Одного разу на Службі Божій він чує слова св. Євангелії про багатого юнака: „Якщо хочеш бути досконалим, то піди продай усе, що ти маєш і роздай бідним, і прийди і слідуй за Мною“ (Мф. 19).

1) Кс. R. Archutowski. Historia Kościoła Katolickiego, st. 43.

2) Др. Юлій Вагенман. Ступні розвитку найдавнішого чернецтва, ст. 2.

3) Др. Фельтер. Початки чернецтва, ст. 4.

4) Др. Д. Фельтер. Op. cit. 6.

Почуті слова глибоко запали Йому в серце, і він твердо постановляє зробити те, що наказувала Йому св. Євангелія. Без будь-якого вагання і жалю він продає все своє майно, роздає його вбогим, а сам цілковито вирікається свого дотеперішнього життя, виходить з свого рідного села і оселяється в одного старенького аскета, що жив поблизу. Тут під його досвідченим керівництвом він провадить суворе аскетичне життя. Згодом він залишає свого духовного опікуна і відходить в пустиню для самостійного провадження аскетичного життя. Спочатку він живе в одній кам'яній могилі, потім замуровує себе в зруйнований замок; тільки час від часу його учні приносять йому трохи хліба. Так живе він 20 років в цілковитій самотності, далеко від людей. Однак спокій його був порушений іншими пустельниками, які, приваблені його славою, поселились близько біля нього. З бігом часу біля печери Антонія зібралося близько 6,000 учнів. Щоб належно нормувати життя такої кількості ченців, виникла сама в собі потреба жити за певними правилами, які з успіхом уложив один з його учнів Пахомій, про якого мова буде нижче⁵⁾.

При кінці свого життя Антоній втікає ще один раз далеко вглиб пустині і тільки для двох найвірніших учнів відомим стало місце його таємного перебування. Тут, далеко від світу і людей, він помер в 365 р. на 105 році життя.

Постать Антонія Великого в добу найдавнішого чернецтва не була звичайною і для того в патристичній літературі і навіть в популярних життях святих Йому присвячене належне місце. Мотив, що скеровує його з попереднього життя до аскетичного подвигу, потім далі від людей і світових скороминучих принад, — далеко в пустиню,— ґрунтується на давньому питанні, яке завжди і постійно не тільки цікавило, але й хвилювало людей: що мушу я зробити, щоб досягнути вічне блаженство?

Вже Сам Ісус Христос дав відповідь на це питання: бути вільним і залишитися вільним від цього світу. Апостол Павел дав також подібну відповідь: християнин мусить жити в переконанні, що він вже не належить більше до цього світу, бо він вже і в дочасному житті цілком належить Богові.

Бути вільним від світу — це теж відповідь, яку дає християнство за часів Антонія та й сам Антоній. Але яка ж різниця в цих відповідях? Ісус Христос і Апостол Павло думають про внутрішнє звільнення від світу, внутрішнє відокремлення від світу і навіть від всіх зв'язків, що людину з світом лучать. Тимто вони вимагають від людини життя в світі, але такого, щоб воно виглядало, неначебто людина не жила більше на цьому світі; вимагають так розцінювати це життя, начебто людина його не мала⁶⁾.

Антоній та його сучасники під звільненням від світу розуміють дійсну свободу від нього і справжню свободу від його пут. Тому вони вимагають дійсного зречення від будь-якої власності і повернення до цілковитої бідності; тому вони вимагають дійсного зречення від догодження власному тілу і цілковитої ціломудреності; тому вони вимагають зречення від власної особи, зречення від власної волі та абсолютної покорі Господу Богу. Шлях до цієї повної досконалості лежить через повне зречення від світу — аскетичність⁷⁾.

В основу появи аскетизму була подекуди покладена вже давно відома ідея дуалізму — духа і матерії, духа і тіла. Дух — добрий, **матерія і тіло** — злі. Звідси була подана необхідність перемоги тіла, щоб визволити дух від єднання з матерією. Для цього, на думку перших аскетів, мало ще зректись власності, подружнього життя і особистої свободи. Тіло мусить бути знищене, щоб визволити дух. Вже в II і III столітті існують аскети, які живуть в добровільній бідності і статевої стриманості; вони живуть тільки для молитви і почитання Господа Бога. Вони ще не

⁵⁾ Др. Ю. Вагенман. *Op. cit.* 3-4.

⁶⁾ Др. Йосиф Фукс — *Манастирське життя в III-IV. в., ст. 21.*

⁷⁾ Др. Ю. Вагенман. *Op. cit.* 6-7.

ченці, але є предтечами ченців. Їх дуже шанують в християнському світі, виявляючи їм велику честь і пошану, бо в такому суворому житті бачать доказ особливої й особистої Божої милости і сили та особистої харизми.

Але ці аскети, щоб стати досконалими, уникають світу, не уникаючи проте своїх християнських братів⁸⁾. Тому цілком зрозуміло, — чому саме Єгипет став батьківщиною чернецтва. Тут була можливість дійсно виконати цю втечу від світу, бо Єгипетська пустиня по обох боках долини ріки Нілу була ідеальним місцем, де можна було знайти повну самотність та віддалення від усіх людей. Отже, в цій Єгипетській пустині ми знаходимо перших християнських ченців. Пізніше ми бачимо їх сотні, тисячі, які йдуть сюди, щоб спасти свою душу, щоб провести своє життя в повній аскетичності, в повній самотності, підлягаючи найтяжчим труднощам життєвих умов. Це причина релігійного характеру, що мала вплив на початок чернецтва. Але, звичайно, не малий вплив на поширення чернецтва, помимо причин суто релігійного характеру, мали ще також причини економічно-соціальні. Відносини економічно-соціальні, в яких тоді перебувало населення Єгипту, залишало багато до побажання: високі податки в користь римської влади і війська, тісно пов'язані з тим надужиттям з боку власті імущих, велике безправ'я — все це витворювало постійну непевність існування, моральне пригноблення, що в результаті концентрувалося в гарячому бажанні втекти від світу цього. Однак, цей подекуди спонтанний рух втечі до пустині треба розглядати насамперед як рух суто релігійний, на який економічно-соціальні відносини мали тільки незначний посередній вплив. Авторитетні дослідники первісного християнського чернецтва, як, наприклад, цитований нами Др. Ю. Вегенман, та інші, твердять, що на походження чернецтва і на його характер зовнішні відносини не мали першорядного впливу. Чернецтво не виникло як соціально-революційний рух, і не було таким⁹⁾. І тому годі нам погодитися з твердженням сучасних матеріалістичних істориків, які в питанні виникнення первісного чернецтва цілковито відкидають причини релігійного характеру, намагаючись безуспішно довести, що на виникнення первісного чернецтва найголовніший і може навіть виключний вплив мали причини соціально-революційного характеру. Так, наприклад, у Великій Східній Східній Енциклопедії читаємо: „Чернецтво вперше повстало в Єгипті. Ідеї східного чернецтва знаходили прихильників в перших християнських громадах. В результаті придушення кількох повстань рабів і колонів в Римській імперії 3-4 вв. хр. ери відбувалася втеча з ненависної рабовласницької імперії загалу тих елементів, які втратили віру в успіх дальшої боротьби. Якщо на Рейні і на Дунаї невдоволені раби і селяни відходили до германських варварських племен, то на сході імперії вони знаходили схоронище в пустинях Сирії і північно східної Африки, які і стали найдавнішими осередками християнського чернецтва”¹⁰⁾.

І не тільки в Єгипетській пустині оселялися подвижники, але і в інших пустинях, як напри., скетійська, нітрійська, лівійська та інші. В усіх цих еремітичних оселях панує дух самотності; кожний робить те, що вимагає його дух; кожний живе сам собою, скрізь панує необмежений індивідуалізм, існує тільки власна воля і нічия інша. В аскетичних подвигах ці перші подвижники мають повну свободу, виконуючи ці подвиги з надзвичайним ентузіазмом. Так, наприклад, один приймає трошки хліба лише раз на тиждень, другий їсть лише твердий як камінь хліб, інший вживає лише неварену ярину, ще інший підтримує життя свого тіла лише травою, яку він вириває власними зубами з землі.

Багато з них не сплять цілими ночами, дозволяючи собі лише короткий сон; інші сплять сидячи, ще інші замурують себе на стовпах і так стоять на них роками,

⁸⁾ Др. Ю. Вагенман. *Op. cit.* 9.

⁹⁾ Др. Ю. Вагенман. *Op. cit.* 15.

¹⁰⁾ „Б. С. Э”. Том 40. Москва, 1938, ст. 23.

піддаючи своє тіло під нестерпну сонячну спеку або під страшні зливи дощу. Не тільки вищенаведеними обмеженнями в їжі і сні піддавали добровільно себе пустельники, але багатьом ще суворішим подвигам, щоб лише ослабити своє тіло та зміцнити свій дух. Звичайно, таке повне подвигів життя накладало на їх зовнішній вигляд своєрідну печатку суворости, а іноді навіть і здичавіння, але своїми душевними прикметами це були люди смиренні, наївні, а разом з тим і приємні. Взагалі це були міцні, загартовані індивідуальні характери.

З бігом часу цей високий індивідуальний аскетизм поволі приймає інші форми організованого життя в монастирському загалі т. зв. кінівії. Як уже згадувалося, слава Антонія Великого, як дійсно великого подвижника, пролунала далеко. Біля його оселі, де він мешкав самотньо понад 20 років, почали селитися сотні й тисячі інших людей, що, бажаючи спастися, шукали пустельничого життя.

В силу обставин Антоній став їх духовним керівником, духовним батьком; він дає поради, потішає і зміцнює в нелегких чернечих подвигах. З другого боку, подвижники шанують його як духовного батька, як **аву**, що має від Господа милість **більшої харизми**, що має навіть дар сам творити чудеса. Цілком природно, що така скупченість пустельників в одній місцевості викликала потребу зорганізувати їх загальне життя в монастирське, видати певні нормуючі правила, що й було підготоване належно Антонієм Великим та з успіхом довершене його учнем Пахомієм, великим основоположником і організатором спільножиттєвого чернецтва (кінівії).

Пахомій Великий народився в 292 р. біля міста Еснега у верхній Фіваїді і був сучасником, а подекуди і співподвижником Антонія Великого.

Будучи сином поганських батьків-коптів, він ще в молоді роки, в часі військової служби, зблизився з християнами, побачив їх високоморальне життя, на самому собі відчув діяльність християнського милосердя і під його впливом приймає св. хрещення і відходить в пустиню. Спочатку він, подібно до Антонія Великого, іде також до одного старця-аскета і перебуває під його мудрим керуванням. Потім залишає свого опікуна і поселяється як пустельник поблизу м. Табенізі, на східному березі Нілу. Тут він будує не тільки келію для себе, але будує ще цілий ряд одна від другої відділених келій для інших подвижників. Ці келії він обносить великою стіною, роблячи з них немов твердиню для охорони подвижників від зовнішнього світу. „Як вівиці в стаді вкупі зачинені, так також і Пахомій зачиняє своїх ченців, щоб їх захистити — в одно стадо, в одну мандру”¹²⁾.

Скоро ця „мандра” наповнюється також великою кількістю подвижників, що для багатьох бракує місця. Пахомій будує нову об'єднану монашу оселю, до якої приєднуються ще інші, і, таким чином, з розкиданих монаших осель непомітно під кінець його життя (помер в 384 р.), повстає дев'ять монастирів чоловічих і два жіночих.

Мешканці цих монастирів живуть спільним життям але суворі аскетичні вимоги не змінюються, вони залишаються в силі. В монастирях Пахомія ченці провадять суворе життя, в цілковитій бідності; вони замикаються від зовнішнього світу, уникають зустрічі з людьми, гамують пристрасті тіла, постять і моляться Господу, бажаючи Його про милосердя.

В порівнянні з подвижництвом індивідуальним життя в чернечій громаді має свої особливості.

„Форма життя не може залишитися без впливу на зміст життя. Ереміт не сміє журитися нічим і ні про кого, крім себе самого і свого власного спасіння. Натомість, мешканець монастиря є членом спільноти. А кожна спільнота ставить певні вимоги до кожного члена, і ці вимоги мусять бути безумовно виконані”¹³⁾.

¹²⁾ Др. Ю. Вагенман. Ор. cit. 21.

¹³⁾ Др. Ю. Вагенман. Ор. cit. 25.

Щоб життя ченців належно регулювати, Пахомій видав вперше відповідні правила, які до нього були невідомі¹⁴). Головними підвалинами правил Пахомія були: стриманість, смирення, відречення від всього земного, а особливо повне і беззаперечне підпорядкування **аві** (отцю) наставникові.

Життя ченців проходило в молитві і праці. Богослуження відправлялись два рази на добу — вдень і вночі. На голос труби або биля ченці в повній мовчанці йшли до храму на спільну братську молитву. Також і на працю виходили всі разом з настоятелем. Без благословення настоятеля ніхто не міг почати нової праці, ні навіть перейти з місця на місце. Виконана яканебудь праця за винагороду чи то в грошах чи натурою ніколи не належала тому, хто зробив, а усій братії монастиря. Ченці не мали жодного майна. Найскромніша пожива — хліб, овочі, ярина — приймалися лише раз на день. Всяка особиста власність була суворо заборонена. Одежа ченців була більше як скромна (чарна туніка, пояс, курйон-шапочка), вона вповні відрізняла їх від інших людей¹⁵).

Отже, правила Пахомія ставили певні вимоги до кожного ченця, як члена чернечої спільноти. Виконання цих правил обумовлене було повним послухом, повною покорою. Догляд над виконанням цих правил вимагав спеціальних контрольних органів з самих же більш впливових подвижників ченців, що мусіли бути мати належний авторитет в чернечому середовищі. Таким чином, повстал монастирська ієрархія з усіма прерогативами духовно-адміністративної влади. Супроти цієї монастирської ієрархії всіх інших членів обов'язував безумовний послух та пошана. Звичайно, на чолі монастиря стояв ігумен; першим обов'язком його було оберігати додержання усіма ченцями усіх обов'язуючих монастирських правил. Крім того, ігумен мав право не тільки наказувати, але мав також право й карати підвладних собі ченців.

Характерно, що останнім розпорядженням Пахомія перед його смертю був наказ, на прохання самих же ченців, про призначення собі заступника, як головного ігумена над всіма монастирями. Пахомій призначив не того, якого бажали ченці, але того, якого Пахомій уважав за найбільш гідного і за найбільш здібного¹⁶). Отже, як бачимо, авторитет нового ігумена підлягав не на вільному призначенні його особи, але на добровільному призначенні і упідлегленні всіх членів більшій харизмі.

Служба ігумена, що передавалася спочатку тому, хто був її гідний, дещо пізніше зробилася звичайною урядовою службою і могла бути передана й передавалася наступникові, який здобував особливий авторитет серед ченців завдяки саме цьому становищу.

Належить також відзначити, що кінівія — це дальший розвиток чернецтва в напрямку поширення християнства, бо ж християнство проповідувало, окрім любови до Бога, ще й любов до ближнього. Однак, цей другий ідеал не був до здійснення в пустельнім подвижництві і лише в кінівії, як спільноті людей, він міг належно розвинути. Хоч Пахомій Великий не охопив словами в своїх правилах заповідей любови до ближнього, не дав жодних розпоряджень про те, як один мусить помагати другому, але він створив таку організацію, в якій кожний турбується про інших і своєю працею старається для всіх¹⁷).

Заповідь любови до ближнього, як конечна вимога для кожного ченця, як головного моральна підстава спільножитного чернецтва, — стала особливо важливою за третього великого отця чернецтва Василя Великого.

Народився він в місті Кесарії Кападокійській (Мала Азія, близько 330—379) в статечній християнській, аскетично настроєній родині. Його батьки були ревними

¹⁴) Правила Пахомія були видані коптійською мовою, а пізніше перекладені на грецьку і латинську мови.

¹⁵) Журнал: „Распоряжения Высокопр. Серафима М. Г.” за серпень 1948 —ст. 48.

¹⁶) і ¹⁷) Др. Ю. Вагенман, ст. 28-29.

християнами, дід і бабка були ісповідниками Христа. Що дуже характерне, це те, що його п'ять братів усі були іноками, причому три з них — єпископами. Звичайно, що в такому близькому християнському середовищі Василій виховувався в належному християнському дусі. Але найбільш старанно виховувала його на ревного й побожного християнина його побожна бабка Макрина¹⁸⁾.

Батько Василя із професії був ритором. В його домі процвітали також світські поганські науки. Василій зростає в атмосфері ідеальної християнської релігійності і в атмосфері світської науки. Маючи намір підготувати себе до світського фаху ритора, він вчиться в найвищих атенських школах, де підчас цього довголітнього навчання він щиро заприятелював з св. Григорієм з Назіанзу. Підставою цієї приязні було взаємне заохочення до добра. Про ту приязнь св. Григорій пізніше писав таке: „Обидва ми мали ту саму мету, обидва ми шукали того самого скарбу, себто чесноти. Познайомившись ближче, ми разом і мешкали, і приязнь наша була вічною. Ми взаємно схиляли себе до побожного життя. Ми ухилялися від недобрих колег, бачачи, що легше піддатися злу, ніж робити добро. В місті ми знали лише дві дороги: одну до церкви, а другу до своїх вчителів”¹⁹⁾.

З цих слів Григорія з Назіанзу бачимо, що Василій Великий, будучи вже студентом, виявив усі чернечі прикмети. З Атен після закінчення студій він повертається додому і тут з запалом віддається громадській службі в Кесарії. Але скоро під впливом своїх побожних кривних і друзів він зрікається публічного становища і цілковито віддається на Службу Богові. Він багато подорожує: відвідує Сирію, Палестину, Єгипет, відвідує багато чернечих осель, докладно знайомиться з чернечим життям і за прикладом своїх братів ченців він теж стає ченцем. Але він не може бути пустельником-анакхоретом. Своєю вдачею він потребує жити спільно, в громаді з іншими людьми, що йдуть до тієї самої спільної мети як особистого спасіння так і праці для добра ближніх. Оселившись в провінції Понту з кількома іншими ченцями, він незабаром організовує цілу колонію еремітів, де головною особою був Василій Великий.

Під його особистим впливом розвивалося життя цих ченців. Будучи сам суворим аскетом, він вимагав суворого аскетизму від інших, але аскетизму, як такого, він ніколи не ставив в основу своїх подвигів. Вище від аскетизму він ставив позитивну сторону чернецтва: молитву, службу Богові, релігійні розважання-медитації, науку та працю.

Тут на прохання своїх співподвижників Василій Великий написав правила, себто устав монастирського життя. Ці правила згодом були прийняті майже всіма монастирями на цілому Сході. В своєму уставі св. Василій Великий робить обов'язковим для ченців чистоту, вбогість, послух та працю. На працю фізичну Василій Великий дивиться як на засіб до творення діл милосердя, як на засіб, що допомагає ченцеві виконувати заповідь любови до ближнього. Від своїх співподвижників Василій Великий вимагав студій і навіть, від кого можна було, наукової праці, дивлячись і на цю працю, як на засіб до добродійності. Цим самим Василій Великий в уклад чернечого життя вніс дуже характерну рису — обов'язок наукової праці.

Справді за стіни монастиря разом з книжками прийшла частина світу з усіма його дочасними потребами та турботами. Крім того, впровадження Васи́лієм Великим студій та освіти в монастирях було справою великого значення, на яку треба дивитися з як найбільшою повагою. Він зрозумів, що вся любов до Бога є недостатньою без любови до ближнього при одночасному практичному її здійсненні.

Це пізнання він впроваджує на ділі і творить з свого монастиря не спільноту аскетів, що лише випадково мешкають разом, а дійсну життєву спільноту, яка

¹⁸⁾ В. Марцинковський — Крещеніє взрослых и Православіе. New-York 3 (без року видання), ст. 17.

¹⁹⁾ Ks. R. Archutowski. Historia Kościoła Katolickiego. Hanower — 1946, ст. 39.

відчуває, що вона є міцно духовно сцементована. Брат мусить старатися не тільки про духовий добробут свого брата, але й про його тілесний добробут. Досконаłości не можна досягнути, коли людина турбується лише про своє власне спасіння, бо й своє власне спасіння можна досягнути лише тоді, коли людина турбується і про спасіння своїх братів. Тому Василій Великий наказує своїм устам, щоб кожний з них кожного вечора сповідався перед іншим братом за своєї діяльності, за своїх вчинків, грібих пороків, думок і почувань. Лише тоді, допомігши порадою і ділом, можна допомогти душі ближнього спастися. Таким чином, він більше цікавиться чернечим життям в спільноті, ніж життям пустинників, і в розвитку чернецтва робить великий крок вперед ще й тим, що заповідь любови до ближнього не обмежує лише замкненим колом мешканців монастиря, але й ширить серед інших християн поза стінами монастиря.

Правила Василія Великого наказували ченцям, щоб вони ніколи не відважувалися відкинути прохання людей із світу. В разі потреби чернець зобов'язаний допомогти ближньому, бо цього вимагає заповідь про любов до ближнього, і без її виконання він не може досягнути ані справжньої досконаłości, ані спасіння. Чернець не має потреби шукати людей, щоб їм помагати, але, навпаки, він мусить помагати людям, коли вони його знаходять.

І, врешті, коли чернець має обов'язок опікуватися про душі ближніх, це значить і про душі тих, що перебувають поза стінами монастиря, тоді він не може злегковажити завдання, яке церква вимагає від його членів. Якщо він в достатній мірі духовно озброєний і якщо церква закликає його до служіння як священника, то він зобов'язаний стати священиком. Так наказував устав Василія Великого, що й сам пішов цим шляхом.

Слава про його вченість і, що найголовніше, святість розійшлася широко, і його було покинано на архієпископську катедру до Кесарії. Як архипастир Василій Великий, міцно дбав про виховання і удосконалення духовенства. В своєму місті і єпархії він провадив велику харитативну діяльність: опікувався убогими й хворими, а під час голоду спроваджував збіжжя і енергійно боровся проти визиску торгівців. За цю свою повну любови до ближнього працю Василій Великий цілком достойно заслужив собі любов та признання своєї пастви, хоч не бракувало в нього також і ворогів, особливо серед аріян.

Непогамованою ненавистю палав до нього імператор Валент, фанатичний оборонець аріян. Але св. Василій Великий не побоявся його гніву, і коли з наказу імператора префект грозив йому вигнанням, то св. Василій Великий дав йому таку відповідь: „Твої погрози не роблять на мене жодного враження: я не лякаюся позбавлення маєтку, бо, крім книжок і цього одягу, що на мені, я нічого більше не маю. Вигнання я не боюся, бо вся земля є мені вигнанням, а небо — батьківщиною, муки і смерть мене не лякають: вони є для мене лише ласкою, бо з Творцем моїм з'єднають мене”. Коли префект, почувши це, з здивуванням зауважив: „Та ж мені ще ніхто так сміливо не говорив”, то св. Василій на це так відповів: „Бо ти ще не натрапив напевно ніколи на християнського єпископа”²⁰⁾.

Св. Василій Великий належить до найкращих проповідників. Його глибоко-богословські але прості своєю формою, проповіді є взірцем надзвичайної красномовности. З його творів найбільшим признанням, окрім даного ним устава для монастирів, прийнятого не тільки на сході, але і на заході, — вважається т. зв. *Нехаетеґон*, тобто виклад про шість днів творення світу, а також його славні гомілії. Залишився після нього також не менш вартісний від інших його праць — трактат „До молоді”, де він звертає увагу на багатство стародавньої літератури, подавши при тому вказівки, як

20) Кс. R. Archutowski. — Op. cit., 40.

належить користатись християнинові з творів стародавньої літератури. Отже, цілком справедливо Вселенська Церква назвала його Великим ієрархом і вселенським учителем.

Але й заслуги св. Василя Великого для всесвітнього чернецтва незаступні, бо він підготував чернецтво до великого завдання, яке воно мало ще виконати після нього. На василіянському уставі ґрунтуються все пізніше чернецтво, яке фактично стадії свого розвитку пройшло протягом 4-го століття, розвинувшись з пустинництва Антонія і кіновійного життя Пахомія в чернечу спільнотну громаду Василя Великого.

В и к о р и с т а н а л і т е р а т у р а :

Ks. Roman Archutowski. — Historia Kosciola Katolickiego. Hanower — 1946.

Др. Юлій Вагенман. — Ступні розвитку найдавнішого чернецтва. Тюбінген, 1929.

Др. Д. Фелтер. Початки чернецтва.

Др. Йосиф Фукс. Манастирське життя в 3—4 вв. Мюнхен.

В. Марцинковський. Крещение взрослых и Православие.

Митрополит Діонісій. Лекції по Патрології.

„1600 лет со дня смерти основателя общежительного монашества”. Журнал: Распоряжения Высокопреосвященнишего Серафима, Митрополита Германского. Мюнхен. Август, 1948.

Життя Святих. м. январь. Видання Подворья братства Препод. Іова Почаєвського. Мюнхен

Большая Советская Энциклопедия. Том 40. Москва, 1938. „Монашество”.

Святе Письмо Нового Заповіту.



КИЇВСЬКА ЛЕГЕНДА ПРО АПОСТОЛА АНДРІЯ У СВІТЛІ НАУКОВИХ ДАНИХ

В літопису „Нестора” читаємо: „Ондрею, учашю в Синоії й пришедшу ему в Корсунь увіді, яко іс Корсуні білиз устьє Дніпрское, восхоті пііти в Рим і проїде во устьє Дніпрское, оттолі поїде ко Дніпру горі і по приклячаю приде і ста под горами на березі. Завтра востав і рече ко сущим с ним учеником: „Відіте гори сія? яко на сіх горах возсіяєть благодать Божія, імаєть град велик биті і церкві многи Бог воздвігнуть імаєть”. Вшед на гори сія, благослові я, поставі крест... ідеже люсіже бисть Киев і поїде по Дніпру горі. І поїде в Словині ідеже нині Новгород... Іде в Варяги і приде в Рим... бив в Римі приде в Синопію”.

Це оповідання вважається в науковій літературі вигадкою літописця. Проф. Голубинський думає, що літописець склав його, бажаючи звеличити рідну церкву. Подібне оповідання про перебування ап. Андрія складене й для Новгороду — з тією-ж метою¹⁾. Проф. М. Чубатий вважає оповідання вимислом і обвинувачує літописця в незнанні географії²⁾.

Щоб оцінити легенду, треба подивитися на неї не з погляду сучасної географії, а спробувати відтворити, оскільки можливо, умови тогочасної комунікації, проповіді Апостола і, відкидаючи всякі прикраси, в'яснити, чи була можлива подорож св. Апостола до Риму через Київ, чи ні.

З життя св. ап. Андрія знаємо, що він проповідував у Малій Азії, Греції та грекам по берегах Чорного моря³⁾. За звісткою Іпполіта Римського, проповідував скитам, які жили у причорноморських степах. Не маємо звісток, як далеко вглиб краю заходив Апостол Андрій. Звістка про його проповідь грекам у Скитії дає підставу думати, що у Скитії Апостол Андрій проповідував народам, які говорили грецькою мовою. До таких народів, крім колоністів-греків, належали геліони, що мешкали на північ від скитів і говорили мовою, так наближеною до грецької, що греки їх розуміли⁴⁾.

Щодо кордонів території геліонів, то ми не маємо певних відомостей. Вони мешкали на північ до лінії лісів (далі на північ, ніж тепер)⁵⁾, а в околицях Києва стикалися з слов'янами.

В топографії старого Києва маємо кілька грецьких назв, які не можемо в'яснити впливом грецьких колоній. У літопису під 980 р. читаємо: „Володимир... обрився... межі Дорожичем і Капичем”⁶⁾. Порівняйте останнє слово з старогре-

1) Проф. Е. Голубинський. *История Русской Церкви*. Т. I. Часть I. Москва 1901, стор. 11, 19—34.

2) Проф. М. Чубатий. *История Украинской Церкви*. Зладжена за викладом проф. Д-ра М. Чубатого. Духовна семінарія в замку Гіршберг. 1946.

3) Проф. Е. Голубинський. *Ibid.* Стр. 19-34.

4) Геродот пише: „Геліони... народ, який живе в місті Геліоні на землі Будинів, говорить мішаною мовою — то скитською, то еллінською і поклоняється грецьким богам”...

5) В. М. Гвоздецький. Дворазове заліснення лісостепової зони схід. Європи. Четвертинний період. Вип. II. Київ 1935. стор. 20.

6) „Іпатський Список”. Видання Археогр. Ком. Стор. 58.

цьким "і капі" — печера. Півколом біля Києва в давнину були укріплені замки: Вишгород, місто Білгород, замок Звенигород і на тій самій лінії, на південь річки Красної, недалеко Дніпра, знаходилась сильна фортеця — Треполь⁷⁾, в перекладі з грецького — Тригород. Грецька назва відповідає змістом раніше наведеним назвам слов'янським.

За Дніпром жили „Поляни”. Ця назва походить не від „поле”, бо послі Хозар знайшли Полян „в лісі на горах над рікою Дніпрською”⁸⁾, а від грецького слова „і поліс” — місто. Поляни — мешканці міст. Тому скандинавські саги називають країну Полян „Гардаріка” — країна численних міст⁹⁾. У „Платському Списку” літопису під 862 р. читаємо: „Аскольд же і Дир... начаста владіти Польскою землею”... Під 885 р.: „І бі обладая Олег Деревляни, Поляни, Радимичи”...

Найцікавіша, однак, назва бога „Перун”. По новогрецьки „то піруні” — вилки¹⁰⁾. Греки бога з таким іменем не мали, але наш тризуб має в собі всі елементи блискавки Зевса. Згадаймо теж, що по-польськи „piorun” — блискавка.

У нашому фольклорі зустрічаємо сліди грецьких вірувань. Напр., байка про дідову дочку має в собі головні моменти грецького оповідання про Амору і Психе. Змінені тільки назви незрозумілих персонажів: Венера — мачуха, Психе — дідова дачка.

Греки вірили, що душа, виходячи на світ після перебування в підземному царстві, п'є воду підземної річки Лети й забуває все. В народній пісні співається:

Пустив би я, пустив би я, Та довго ти будеш. Ой напийся води холодної,	Дівчину забудеш. Пив я ** воду, пив холодную, Та не забуваю.
--	--

В іншій пісні (хлопець до дівчини): А як буду женитися,
То дам води напиться.

Маємо в околицях Києва ще кілька грецьких назв. Напр., „Хоривиця”, „Халеп'є”, „Китаїв” та інші. Можна думати, що біля Києва та в Києві ще перед слав'янами жив народ, що говорив грецькою мовою, а тому св. Апостол, проповідуючи грекам, дуже легко міг бути тут, або, будучи в Херсонесі, міг бути дуже добре про цю країну поінформованим.

Щождо самої подорожі до Риму ап. Андрія, то мусимо передусім взяти під увагу тогочасні шляхи. Доріг було мало, комунікація відбувалася головню водою. З Херсонесу до Риму можна було плисти Чорним, потім Мармуровим морями, Егейським морем до Істму, пішки перейти Істм і знову плисти Адріатицьким морем до Брундізіум. Плисти треба було близько берега, висідаючи в разі бурі на берег.

Треба пам'ятати, що в I віці перед та після Р. Хр. ці моря, а особливо Мармурове та Егейське, були повні морських розбійників і Гн. Помпей та Агриппа (родич Окт. Августа) провадили з ними великі війни.

На північ від Чорного моря до Балтики існувало кілька шляхів, про які знаємо дуже мало, а тому складоса враження, що землі між Балтикою і Чорним морем в ті часи були безлюдні, чого в дійсності не було.

Береги Балтики були часто відвідувані. На його південному березі знаходили дуже цінний в старовину бурштин, за яким плавали ще фінікійці та греки. Мешканці причорноморських грецьких колоній (не конче греки) ходили сухоходом.

⁷⁾ О. П. Стратегічні будови Київської землі. „Табор” ч. 20. 1933 р.

⁸⁾ „Патський Список”. Вид. Арх. Ком. Стор. 9.

⁹⁾ Проф. Е. Голубинський. Ibid. ст. 171. Сага про Олава. — Большая сов. энциклопедия, слово „Варяг”.

¹⁰⁾ Напр., — „вилки до сіна”.

Знаємо кілька таких шляхів¹¹⁾, один з них, напр., провадив Дністром—Бугом—Вислою.

Римські купці (теж в більшості не римляни) ходили кількома іншими шляхами. Один з них, напр., провадив річкою Грон до верхів'їв Висли, а далі Вислою до Балтики. (Проф. Шімен нараховує 5 шляхів.)¹²⁾

Серед купців не могло бути Венетів — кельтів, які мешкали в теперішній Франції над Океаном. Були вони славними мореходами¹³⁾; їх у I віці перед Р. Хр. розбив у морській битві Юлій Цезар. Сліди присутності кельтів над Балтійським морем дуже численні. Сама назва моря — кельтська (Balt-a)¹⁴⁾. Назва островів „Ру-яна“ (кельт. Rutaini, Ruteni), „Воллін“ (кельт. Volonium). Назва гирла Німана „Русс“, назва „Пруси“ (кельт. Prus-ia). Назва „Венеди“, якою фінські племена називають слов'ян, походить від кельт. „Veneti“ (назва спорідненого племені — „Venedi“) і свідчить про глибоку penetрацію кельтів у слов'янську масу¹⁵⁾. Російський вчений акад. Шахматов, спираючись головню на свідостві Тацита, якийсь час уважав (пізніше зрікся), що естонці кельтського походження¹⁶⁾.

Кельтів бачимо й у Києві. Назва „Почайна“ — кельтська (Pokio), „Боричев увоз“ кельт „Boricus“. Можливо, що й назва „Київ“ — кельтська (Kierius). Кельти прийшли на Україну ще перед I віком до Р. Хр., а остання їх еміграція припала б на 173 р. (після Маркоманської війни). Сліди кельтів дуже численні на Волині та в Галичині.

Над Чорним морем кельтів бачимо вже в IV віці до Р. Хр. (Певкини). Сліди їх маємо на узбережжі: р. Ятрань (Atranu), Уличі (ulucae), Тіверці (Tiverii), м. Сурож в Криму (кельт. Sur — біль) та інші.

Нема сумніву, що кельти знали одні про других, і передусім вони подорожували по бурштин, про що свідчить сама назва міста Каліш (кельт. Calisia) на схрещенні доріг на Балтику. Кельти знали шляхи над Балтику і Дніпром і Дністром, і з над Балтику до Галлії і Риму.

Як бачимо, ніщо не перешкоджає тому, щоб св. Апостол, якщо забажав цього, з Херсонесу міг проплисти до Києва, а звідтіля — над Балтику, а далі — безпечно до Галлії (про піратів тут не чути) і до Риму. Доказів цього ми не маємо, але можна припустити, що така подорож була можлива й цілком логічна.



11) Kaz. Tymieniecki. Ziemię polskie w starożytności. Poznań 1951. Мапка 14.

12) Dr. Emanuel Simek. Cechy a Morave za doby rímske. Praha 1923.

13) G. J. Caesar. C. de B. G. II-8

14) Alfred Holder. Alt celtischer Sprachschatz. Кельтські слова з алфавітетом.

15) Слово „veneti“ по-кельтськи значить „барати“. Про Венетів над Атлантикою пишуть: G. J. Caesar. C. d. B. G. II, 8-1: „...naves habent Veneti plurimas, quibus in Britanniam navigare consueverunt et scientia atque usu nauticarum rerum reliquos antecedunt; T. Livius. epit. 104: C. Caesar Venetos, gentes Oceano iunctum, navali proelio vicit; Про Венедів над Балтійським морем пишуть: Plinius, N. H. IV-97... quidam haec habitari ad Vistulam usque fluvium a Sarmatis, Venedis, Sciris... Tacitus. German. cap. 46: Veneti multum ex moribus traterunt; Ptolomaïos. Geogr. III, 5,7.

Про кельтське походження назви „Venedi“ пише ще Др. Lubor Niederle, Slovenske starożytnosti. Díl I-II, стор. 198.

16) Акад. А. Шахматов. Введеніє в курс Истории русского языка. Петроград, 1916' стор. 39.

УЧИТЕЛЬСЬКИЙ ПЕРСОНАЛ ВОЛИНСЬКОЇ ДУХОВНОЇ СЕМІНАРІЇ В 1905-09 РОКАХ*)

1. Ректором Волинської Духовної Семінарії за моїх часів (1905-1909 рр.) був архимандрит В і с а р і о н . Русява, здорова, велика, сильна людина, він був ще молодий: гадаю, йому йшов початок четвертого десятиріччя. Це був росіянин з Самарської губернії, кандидат богослов'я однієї з духовних академій. Як з вищим нашим начальником, з ним рідко доводилося стикатися особисто, хіба у якихсь виключних випадках. В цьому ж відношенні авторові везло, і тепер у пам'яті стає цілий шерег фактів, на яких міг я ближче пізнати ту людину.

Семінаристи, за пляном старої семінарії в Росії, весь час мали й писали письмові завдання з різних ділянок своєї науки. Якось одну з таких тем з філософії учень виконав на найкращу оцінку, і його „сочиненіє” пішло завдяки тому до ректора на перегляд. Ректор підкреслив гарні сторони роботи своїм підписом під високою оцінкою. Здавалось, і все Але незабаром учень, виїжджаючи на великодні ферії до батьків, пішов до ректора з письмовим проханням про дозвіл взяти з семінарської бібліотеки пару книг. Серед них був якийсь роман Достоевського. Ректор дав свій дозвіл, але зауважив: „В семінарії читаєш революційні книги, а до батька везеш твори Достоевського”. Це означало, що ректор звернув свою увагу на те, що відзначений учень у своїй роботі розбирав писання відомого революціонера Кропоткіна, але це не поспувало йому оцінки за поведінку, і пройшло спочатку без виклику його на положену в таких випадках догану.

Коли в січні 1907 р. в інтернатах семінарії поліція з військом зробила трус, а серед учнів було зо два десятки арештованих, ректор (а також інспектор інтернату своєкошних викладач Троїцький) спротивився звільненню з семінарії „кропоткінського теоретика”, що теж був серед арештованих, але другого дня був випущений. Кара обмежилась трійкою за поведінку, що на кінець року обернулася в неушкоджене „п'ять”. Ректор не хотів юнака пускати в світ з „вовчим білетом”, що робила саме зменшена оцінка за поведінку в шкільному документі.

Нарешті ректор мав стільки такту й мужности, що допущену з свого боку помилку у відношенні до учнів публічно ж відкликав і в той спосіб відразу ж зліквідував конфлікт, що на тому тлі зарисовувався.

Наведене й багато інших подібних фактів зберегли у мені добре почуття до тієї людини, хоч назовні архимандрит Вісаріон видавався, сказав би так, якимсь простакуватим і суворим.

Вже будучи в Америці, я довідався, що ректор архимандрит Вісаріон в ті часи друкував свої проповіді тут в Америці в виданні „Добрий

*) Уривок зі спогадів автора про Житомирську бурсу й духовну семінарію.

Пастирь", що виходив під редакцією прот. Л. Туркевича, тепер митрополита Російсько-Американської Православної Церкви.

2. Інспектором семінарії застав я ієромонаха Феофана, чорнявого, сердніх літ ченця. З ним не мав я жадних сутічок, хоч був він інспектором. В моїй клясі він нічого не викладав, тому нічого про нього не можу сказати тепер — ні доброго, ні поганого. Був він інспектором щось два роки, а по ньому прийшов Зосима, знаний мені ще з Житомирської духовної школи.

3. о. Зосима — тепер уже в семінарії архимандрит, а не ієромонах, знаний мені тепер не як викладач грецької мови, а лише як адміністратор. Тепер він не був „добрим", як колись у Духовній школі. Навпаки, його не любили — як „недоброго". Особисто я не мав з ним діла. Можливо, тим він до хлопців став „недобрим", що його під час поліційного обшуку в семінарії обілляли водою з шлангі, уламком столика вцілили йому в лице. Пізніше, вже будучи єпископом, він став однією з жертв большевизму в Росії. Він був родом з Архангельщини.

4. Червинський Іларіон Петрович — помічник інспектора. Він скінчив тільки нашу ж таки семінарію, волиняк. З чорною довгою бородою, високий, смаглявий мужчина, дістав він чомусь прізвисько від учнів „дракон". Характером, натомість, нічого драконівського він не мав. Навпаки, скоріше його можна було назвати м'якою людиною. За Польщі став на Волині священником. Не маю сумніву, що був переконаним і свідомим українцем.

5. Подібну вдачу мав другий помічник інспектора Яржемський Емануїл Семенович. Пізніше він був у семінарії викладачем, бо закінчив Духовну Академію. Як помічник інспектора, жив при інтернаті, хоч був жонатий і мав дітей. Він був сином волинського священика. Дуже добра людина, тому був чи не одним з тих, кого бурса любила. З ним ніколи ніхто не сварився, і він теж. Взагалі не знаю, як він виконував свої обов'язки: ті обов'язки вимагали „все бачити", а він якось умів так робити, що жив добре з тими, за ким мусів був слідувати. При большевиках залишався був увесь час у Житомирі й дуже бідував. Пізніше прийняв священство. Чи живе ще, сумніваюсь, хоч у мої часи був досить молодим. Свідомий українець.

6. Третій помічник інспектора Миколай Вукотич. Це був серб з Чорногорії. Стара Росія багато балканських слов'ян на свій кошт вчила, звичайно, з політичних мотивів, однаково, як і підавстрійських українців. Вукотич, один з таких, закінчивши в Росії Духовну Академію, залишився там на службі. З нього семінаристи любили кепкувати, бо він був якийсь не такий, як усі. Його не боялися. Він мав якийсь лист, писаний власноручно царем Олександром І, любив показувати його учням. Там було кілька рядків, писаних рукою царя. Вукотич зберігав його як реліквію. Цей вихователю наш оженився нарешті з однією підстаркуватою панною з роду Мусіних-Пушкіних і пізніше виїхав до Чорногорії. Він, мені здається, ні на кого з нас жадного сліду не поклав. Його вплив на учнів був рівний зерові. Ні зла, ні добра від нього не чули, бо, крім сербського патріотизму й російської лояльності, він нічим іншим себе не вирізняв. Взагалі він йшов за якогось дивака.

7. Копійковський Іван Іванович — надзиратель. Він був заїкою і якимось нелюдям. Пройшов перед моїми очима так, що

абсолютно не знаю, що про нього сказати. Здається, був він з походження українець, але чи був з симпатій і переконань таким, сумніваюсь.

Викладачів було в семінарії багато. Адже в нас було 14 відділів, тому майже з кожного предмету було два, бо годин викладових всі предмети мали багато. Кожного дня ми мали по 5-6 лекцій. З моїх учителів я краще пам'ятаю тих, що вчили мене, тобто викладачів II відділу, бо з ними особисто мав діло.

1. Святе Письмо Старого Заповіту викладав нам Петрушевський Михайло Григорович. З походження бух українець, здається, волиняк. Це була сувора людина, що дуже далеко від учнів трималася. Не був він злий, але не давав з собою жартувати. Вимагав, щоб учень учився й знав те, що він з екзегетики викладав. Проте, хлопці вміли його й обдурювати, так що не завжди кожний задовольняючи оцінку діставав за вивчену лекцію. Траплялось, що комусь вдавалось дещо прочитати з Біблії, з шпаргали, до неї вложеної, або якось інакше. Найстрашнішим для учнів було вивчення напам'ять окремих проповідницьких міст з Біблії. То ось ці уривки дехто вмів так собі пристроїти, що читав їх, стоячи перед викладачем коло катедри, а суворий педагог того не бачив. Учень читав згаданий уривок десь з вікна, дошки, стіни, де той текст виписаний був крейдою. Та взагалі це був добрий викладач, який умів тримати хлопців у руках і змусити учитися. Дисципліна на його лекції була зразкова, бо за найменше порушення тиші карав суворо.

За від'ємну сторону цього педагога вважаю його суворо витриману відчуженість від учнів. По революції 1917 року він жив деякий час у Житомирі, жив у біді. По остаточній большевицькій окупації був учителем в народній школі. Помер у старому віці перед другим приходом німців на Україну.

2. Другим викладачем Св. Письма був Володимирський Федор Стратониківич, син волинського священника. Молодий, мудрий викладач. Він вирізнявся серед інших тим, що своїх лекцій учив з власної книжки. Це було тлумачення Книги Премудростей Соломонових. Цілковито лисий, в окулярах, мовчазний, він робив враження дуже серйозної, але разом симпатичної і привабливої людини. Його боялися. З ним не встрявали в якісь балачки, але його всі любили й поважали. Не пам'ятаю, щоб він колись сварився, гнівався чи лякав учнів двійками, бо все в нього було в лекції й для лекції, які він гарно викладав. Мені особисто він видавався якимсь загадковим мудрецем. Правдоподібно, це треба було пояснити високим поземом його богословських і філософських трактувань, що їх нам викладав. Десь коло 1911 р. дістав ступінь магістра богослов'я (по закінченні Духовної академії діставали кращі студенти ступінь кандидата богослов'я) і викладав психологію, логіку та історію філософії, а ще пару років пізніше став директором Учительського Інституту в Житомирі. Незабаром по тому помер. І дуже я був опечалений, коли скоро по виході з семінарії довідався, що Володимирського нема вже серед живих. Помер він, на мою думку, десь на 50 році життя. Чи мав він українські симпатії, не знаю. Ані прихильності, ані неприхильності до того він ніколи не виявляв, а в своїх викладах суворо дотримувався теми викладу, що був далекий від сучасності.

Викладачами теорії словесности та історії літератури були Курди-

новський Захарій Григорович і Абрамович Петро Нікандрович. Перший з них провадив ще в одному відділі спів і теорію музики. Я слухав літературу в Абрамовича, спів і музику в Курдиновського. Обох їх знав, вони були переконаними українцями й добрими викладачами.

3. А б р а м о в и ч був молодий викладач. Він тількищо скінчив Духовну Академію. Син дяка. Виріши у самій гущі українського села, він та вся велика їх родина були переконані українці. Сам знав з дитинства біду, тому був дуже скромний, працьовитий, сумлінний і до того ж кликав учнів. Дуже кохався в книжці, тому багато набував книжок для своєї власної бібліотеки, та й нас заохочував любити книжку і вміти її використовувати. Виклади його не були якісь блискучі, але все заохочували до праці над собою. Поза лекційними викладами й писаними завданнями давав теми для писання рефератів, які читалися в літературному гуртку й обговорювалися на зборах. Саме в його гуртку я мав свій перший прилюдний виступ. Це був реферат на тему „Рудин”. Що я в ньому писав, я не пам’ятаю, але що я багато прочитав тоді про творчість І. Тургенева, то так, бо взагалі від малку мав нахил до того, щоб те, що я робив, зробити якнайкраще при моїх скромних силах, здібностях і знаннях, а читати про Тургенева є що. Звичайно, цей наш гурток працював тільки у рамках офіційного семінарського навчання, тому не могло бути тоді в такому гуртку чогось українського. Саме цей викладач в роках 1917-20 видавав у Житомирі журнал „Світець”, що одно число його колись було мені трапило до рук і зробило на мене найкраще враження. Зміст його був призначений пізнанню Волині. Він містив у собі статті з природи та історії краю, трохи тодішньої сучасності. Цікаво, чи зберігся хоч один примірник того гарного видання, що стояло на високому поземі — особливо як на ті страшні підбольшевицькі часи.

4. Викладач Курдиновський скінчив Духовну Академію. Я менше його знав, як учителя, бо він мене учив тільки співу. Але всі учні знали його з того, що він кожної чверті в шкільному році робив з літератури клясам, де викладав, „генеральні запити”. Всі мусіли як найстаранніше вчитися, щоб дістати добру оцінку на „запиті”, бо інакше він до чверті записував „двійку”, що могло вже пошкодити на іспиті при переході з класу до класу. І в нього вчилися, навіть лінохи перед тими „запитами” підтягалися. З переконань Курдиновський був свідомий українець, з чим не крився. Я вже згадував вище, що на могилі його доньки в Крем’янці був український напис з самих початків нашого віку, тобто ще до 1905 р. А такий напис тоді, здається, чи не єдиний у Крем’янці, дещо про людину мав свідчити.

Курдиновський на катедрі словесности й літератури замінив був Тихоновського, коли той був змушений на весні 1906 р. залишити семінарію за свої політичні (українські) переконання. Він дав був згоду кандидувати на виборах до І Державної Думи від опозиційних урядові кіл. До того часу Курдиновський провадив тільки лекції співу й теорії музики. По моему виході із семінарії, ще в 1909 р., був переведений до Полтавської семінарії. Яка була його дальша доля, не знаю.

5. Другим викладачем співу та ще латинської мови був уже згадуваний Троїцький. Росіянин, маленький на зріст, грішний на любов до чарки, він не заслужено був предметом постійної іронії з боку учнів, а можливо й педагогів. За малий зріст його прозвали „Курцій”, чому

він був більше знаний саме під цим прізвиськом, ніж як Троїцький. Як він учив, я особисто не знаю, бо викладав він на відділі першому. Маючи на увазі той факт, що учні завжди дуже скоро відзначають якісь дефекти викладача, як вони бувають у лекціях, треба гадати, що був добрим учителем. Йому, поза гріхом Бахуса, ніколи нічого не закидали. Бахус же часом приводив його до нас „під чаркою“. Був доброю й порядною людиною, як про це свідчить його поведінка під час трусу й арешту учнів в 1907 р.

6. Ш п а к о в с ь к и й Євгеній Степанович. Був латиністом на відділі другому семінарії; отже вчив мене. Був посереднім вчителем, людиною м'якої вдачі. Ця його влада дуже йому шкодила, бо була причиною того, що траплялося: його учні сторонніми запитами зводили на манівці від теми лекції, на чому лінюхи вигравали; викладач не встигав їх викликати і спитати, як уже кінчалась лекція; або не встигав нам розповісти щось з історії латинської літератури чи граматики. Отже, вчив він посередньо. Здається, сам він скінчив університет.

7. Грецьку мову в семінарії я слухав у Д о б р о у м о в а. Це був росіянин з Москви, здається, син одного з московських священників. Скінчив Московську Духовну Академію. Для нас був якоюсь загадковою людиною. Тримався від учнів дуже осторожний. Можливо, що він психологічно був далеко від натури учнів-українців, тому і не міг мати з нами якогось духовного контакту. Дуже однаковий завжди в способі себе тримати з нами, питати лекцію, давати свої пояснення з мови, — він все в одному місці аудиторії стояв, коли питав учня; однаково в тій самій руці тримав книжку Ксенофонта чи Гомера, другою перебираючи золотий ланцюжок від годинника. Однаково мав наперед витягнуту голову, похилену, наче в дугу запряжений, — за що дістав прізвисько „Пришиба“. Які він мав душевні якості, ближче я його не пізнав, хоч учився в нього чотири роки. Нас з ним ніщо не в'язало, крім розмов про стародавніх греків, їх мову, літературу, мітологію й т. п. Але що був він людиною з серцем, то мене в цьому переконав той же поліційний трус в семінарії, що про нього вже кілька разів я згадував і розповів. Він тоді вступався за учнів. Зокрема така деталь. Коли другого дня по трусі він прийшов до нашої класи і викликав мене, — я попросив його, щоб мене не питав сьогодні після вчорашніх переживань, що я їх перетерпів. Він на це уважив. В кожному іншому аналогічному випадку відмови він завжди записував учневі „двійку“, коли то не була документально стверджена хвороба. Російська революція застала його в Житомирі й там, здається, його поховали. Помер у нужді, як і деякі інші вчителі нашої семінарії.

8. Другим викладачем грецької мови був за моїх часів К и б а р д и н, що кінчив Духовну Академію. Його я пам'ятаю тільки з обличчя. Людина літ під 45, русьвий, він ніде і ніколи не фігурував, як герой подій. Останнє дає мені право твердити, що це була звичайна середня людина, яка не звертала на себе уваги ані своїми здібностями й заслугами, ані своїми нездібностями й дефектами. Був жонатий, мав ще малих дітей. З учнями не мав жадних конфліктів. Не було і нарікань на нього, як злого вчителя. Яка була його пізніша доля, не знаю. З національності був він росіянин.

9. Математики мене вчив М а н ь к о в с ь к и й Микола Іванович. Він мав університетську освіту. З походження був українець, волиняк,

але якийсь невдаха-людина. Дуже талановитий і гарний лектор, він разом з тим був дуже нервовим, тому нікудишнім педагогом. Тимто бувало, що лекцію він іноді зводив на дурниці, заставляючи якогось учня повторювати якийсь правило, якого той не знав, десятків разів. Нервовість його, правдоподібно, була наслідком того, що був матеріально зле забезпечений. Мав він цілу купу дітей, які вчилися по школах, за яких треба було платити, на що заробітку не вистарчало. Були вони, до того ж, хорovitі, якісь худі, можливо, туберкульозні. Тому гризся, хворів сам; хворіли діти, а одного його сина, учня одної з старших класів семінарії, за моїх часів ми й поховали. Не дивно, що він гриз і учня, який лекції не знав, або показав, що не слухає його пояснень. Разом з цим, коли на Маньковського приходила година спокою й внутрішньої зрівноваженості, — він так гарно умів з'ясувати лекцію з математики або космографії, що навіть найбільші лінюхи з поміж учнів його уважно слухали й захоплювалися.

10. В першому відділі семінарії математику викладав Добро-т в о р с ь к и й. Цей викладач був з походження українець, скінчив університет. Це був типовий з того часу інтелігент. Високий і великий будовою, він не був таким же психологічно. Навпаки, робив враження вчителя, якому потрібний був на лекціях ще й поліціант-вихователь. Мав освіту й знання, але добре не вчив, бо йому пустуни легко перешкоджали, а він не вмів собі дати з ними ради. Перешкоджали йому запитами, розмовами, взагалі порушенням дисципліни. Як людина — був доброї і м'якої вдачі. Таким він у мене встає тепер в пам'яті, бо різні історії на лекціях колись, що часто бували темами розмов поміж учнями в семінарії, дуже часто в'язалися саме з особою „Бадзігона”, як його прозвали були семінаристи.

11. Д а в и д о в и ч Феоділ Степанович. Викладав нам загальну історію. В очах учнів вважався за ученого латиніста, бо зробив був переклад з латинської мови на російську великого трактату про „Походження Св. Духа” Зарнікова. Викладав він досить цікаво, але не завжди умів лекцію провадити в належному тоні. Іноді зводив її на висміювання лінюха, що не вмів йому відповісти на поставлене питання. Зокрема він висміював свого власного сина, що був зі мною в одній класі. Був він українець, але, мабуть, більш етнічним, ніж з переконання. Волиняк з походження, повільний і розсудний, з переконання був він, безсумнівно, людиною консервативною. Як і переважаюча більшість старої тодішньої інтелігенції, був порядною людиною.

12. М е н ь ш о в Олексій викладав нам богослов'є. Це, власне, було кілька окремих курсів: основне, догматичне, моральне, порівняльне богослов'є. Ці курси читалися кілька років — кожне як окремий курс. Цей викладач написав свої лекції, які пізніше мало що зміняв і доповнював, натомість все більше з року в рік їх передруковував на гектографі — як окремі зошити-лекції. Тому за багато років повторювання їх, майже без змін, — він сам їх проказував майже слово в слово, як вірш. І ця обставина все була предметом жартів з боку пустунів. Чомусь вважали того старого викладача забудьковатим, тому траплялися випадки, що один учень з другого вставав відповідати. Викладач прослухував лекцію, записував оцінку тому, хто фактично лекцію відповідав, а тоді знов кликав того, кого вперше хотів питати. Той, що ховався, мусів таки показати свої справжні знання

й діставав те, що йому належало. А що питався викладач лінюхів все в першій половині години, то уникнути відповіді, дочекавшись кінця години, не давалось. Цей педагог, здається, не вмів сміятися чи гніватися, бо навіть і такі фокуси (поза тим рідкі) проходили в нього за таким серйозним тоном, наче б то все так і мусіло б бути. Виклади його були толкові змістом, але якісь конспективні й докучливо одноманітні. В них не відчувалось ні льоду, ні вогню, бо і сам він такий був. Зате знати їх вимагав напам'ять.

13. Р а ф а л ь с ь к и й Григорій Григорович. За моїх часів був нашим філософом. Він тоді викладав психологію, логіку й історію філософії. Я любив цього викладача і його лекції, хоч іншим товаришам він видавався нудним, млявим. Мені здається, що закид цей був безпідставним: учні живі, яких цікавила тоді більш життєва матерія, ніж філософія, просто не завжди були в силі в абстрактні сфери поринати, тому відривались від інтересу, навколо якого оберталася думка нашого учителя. Але добре пам'ятаю, що коли цей викладач прочитав якось усім нам публічну лекцію про Сковороду та його життя й науку, всі слухали її з великою цікавістю й довго поміж собою ділили враженнями. Лекція ця була надрукована незабаром у „Волинських Епархіяльних Відомостях”, (де взагалі друкували свої праці наші викладачі — як от Давидович, Володимирський, Меньшов, Рафальський та інші). Я там її читав пізніше вдруге теж з великим інтересом. Вважаю, що я особисто саме від Рафальського найбільше набув симпатії до філософії, якою пізніше кілька років займався, слухаючи виклади з цієї галузі знання в Психоневрологічному Інституті в Петербурзі. Рафальський був волиняк, походив з духовної родини, українець. Моя брошурка про Сковороду й стаття в Берлінському „Голосі”, та кілька викладів про українського філософа — це в певній мірі моя дань вдячності учителеві, що перший навчив мене полюбити здібність людини мислити. В 1909 р. Рафальський перейшов на працю повітового інспектора народних шкіл.

14. М а л а х о в Василь Осипович викладав нам історію Церкви. Це був росіянин, здається, з Витебську. Він дуже гарно викладав свій предмет, а також взагалі, як людина був симпатичним для кожного з нас, за що його любили учні й слухали охоче й уважно. З ним в учнів ніколи не було якихсь конфліктів чи непорозумінь. По революції й упадку семінарії став на Волині священником. Ця людина мені встает в пам'яті чомусь своєю гарною дикцією. Він мав якийсь особливий металевий голос, який вже пізніше, будучи студентом, я чув ще з уст професора анатомії й ембріології Рубашкіна.

Це всі мої семінарські вчителі. Але свої нотатки про мою Житомирську alma mater я вважаю проте не закінченими, бо не згадав ще про того, хто від нас, учнів, стояв найдалі й найвище в педагогічному шаблі, але хто фактично найбільше впливав на наше виховання і, в певній мірі, на нашу освіту. Це був волинський епархіальний адміністратор архієпископ (пізніше митрополит) Антоній Храповицький. Як епархіальний архієрей, він був начальником усіх духовних і парафіяльних шкіл Волині. Але докладніші мої спогади про митрополита Антонія Храповицького виходять уже поза межі цього уривку.

КИЇВСЬКА ДУХОВНА АКАДЕМІЯ В 1911 - 15 РР.

На церковнім З'їзді в Регенсбурзі в 1947 р. в дискусії по моїм рефераті на тему духовної освіти взяв був голос і проф. Г. Ващенко, теолог, вихованець Московської Духовної Академії. Він досить гостро напад на колишні духовні академії, повторюючи безпідставні закиди академіям.

З'їзд, у своїй більшості, з обуренням заарегував на це. „Неправда! Це хіба в Московській Академії”... — почув у відповідь проф. Ващенко.

Проф. Г. Ващенко, узагальнюючи явища, питоми хіба може Московській Академії, — кидає тіні на всі колишні духовні академії. Пан Ващенко вважав за потрібне робити подібні закиди пізніше в пресі. Ворожа нам преса підхоплювала — і представляла колишні духовні академії в найчорнішому світлі.

Як один з теологів, вихованців Київської Духовної Академії, вважаю за свій обов'язок хоч дещо відтворити з життя цієї Академії — з часу, коли я студіював у ній, і пролити на це життя правдиве світло, стараючись бути зовсім об'єктивним і „не мудрствувати лукаво”.

Вступив я до Академії в 1911 р., а кінчив науку в ній в році 1915. Цих 4 роки позначилися в Києві помітнішими подіями загально-політичними й суто українськими, культурно-національними; оце вони: вбивство Столипина, процес Бейліс-Ющинський, смерть і величавий похорон М. Лисенка, грандіозна українська маніфестація 14. 3. 1914 р., наближення до Києва фронту в 1915 р. Відгомін цих подій не міг не доходити до Академії, і ця остання безпосередньо чи посередньо відчувала їх впливи на собі.

У вересні 1911 р. гостила в Києві вся царська родина. Одного вечора, коли царська фамілія дивилася на „Царську Наречену” в оперному театрі, — Багров стрілом з револьвера вбив прем'єр-міністра й міністра внутрішніх справ А. Столипина, що мав тоді необмежену владу і що його гаслом було: „Найперше заспокоєння, а потім реформи”.

Те „заспокоєння” за нього, а особливо по нім, сягало у всі ділянки тодішнього політичного й громадсько-суспільного життя, а найперше у школи всіх типів, що студентство їх незадовго перед тим виявляло стільки симпатії до революційного руху й настирливо домагалось реформ. Міністерство освіти заходило коло перероблення програм в цілі підтримання монархічної ідеології, прочищувався склад професорів. Шкільна адміністрація та органи безпеки пильно стежили, щоб до шкіл не дістався дух лібералізму. Новоповстала в Києві чорносотенна студентська організація „Двоголовий орел”, на чолі з студентом Голуб'євим, вела безоглядну війну з більшістю прогресивно настроєного студентства. „Дух часу” просяк і до Київської Академії. З початком другого десятиріччя біжучого століття настали для неї важкі часи.

В 1908 р., за наказом Синоду, була переведена ревізія всіх тодішніх академії — Київської, Московської, Петербурзької та Казанської. В часі революції і професорський склад і студентство академії у своїй більшості стали по стороні прогресивних шарів суспільства і також домагались реформ в духовнім шкільництві всіх типів — академіях, семінаріях і духовних школах. Коли ж прийшло до „заспокоєння”, Синод узявся за „чистку” академії. Київську Академію ревізував Митроп. Антоній Хра-

повицький, тоді Архiepіскоп Волинський, консерватор і великий симпатик „Союзу Русского Народу”. Докладна його поревізійна записка Синодові була розторошуюча для Академії. Митроп. Антоній безоглядним способом розправився в ній з немилими йому професорами з прогресивної групи, дозволив навіть собі на вияви сарказму й кепкування з найвидастніших тодішніх професорів, як о. Глаголев, проф. Екземплярський та ін., цих благородних мужів, улюблених студентами Академії. Прогресивна професорська група дала гідну відповідь на цю записку-пашквіль, і брошура, видана ними, набрала широкого розголосу далеко, далеко поза Києвом. Прогресивні кола суспільства в Києві виразно стали по стороні зневаженої професури. Синод, властиво, Саблер, оберпрокурор його, — непохитно вів свою лінію.

Жертвами ревізії вже за моїх студентських часів стали найкращі професори Академії — Завітневич, Екземплярський, Скабалонович. Дамоклів меч висів і над професорами Рибінським, Кудрявцевим, Четвериковим та ін. Один за другим — залужені професори змушені були залишати свої катедри — на шкоду науці й великий жаль студентів. Замість їх приходили нові сили, — без належних професорських кваліфікацій, пересічні, сірі люди: Чернишов, Білоліков, о. Чекачовський, о. Фетісов. Не користалися вони симпатіями студентів, і виявлялось це між іншим в тім, що студенти бойкотували їх.

У 1911-12 р. р. Ректором Академії був єпископ Інокентій Яструбов, корінний росіянин; був справжній чернець, надзвичайно лагідної вдачі; — головним чином дбав про найбільш урочисті відправи Служб Божих; в життя Академії глибоко не вхлюдив. В 1913 р. він був призначений Синодом на правлячого Вітебською єпархією, і на його місце призначений був довголітній професор Академії — єпископ Василій Богдасьєвський, що за рік перед тим прийняв чернецтво і в сані архимандрита один рік був інспектором Академії. Єпископ Василій бу з походження волинянин, але українцем себе не почував; — великий науковець, доктор теології; як адміністратор — слухняне знаряддя в руках оберпрокурора. Він був останнім ректором Академії.

У Професорській Раді, очолюваній ректором, точилась боротьба між двома нерівними групами — консервативно-синодальною й прогресивною. Остання, хоч значно менша, упосліджена зверхньою церковною владою, — не здавала своїх позицій, — боролась за право Професорської Ради, бо ті права дедалі більше обкрюувались Синодом; боролась за достойних кандидатів на професорські катедри. Не було ні для кого секретом, що найгостріших форм боротьба ця набрала, коли вирішувалась справа кандидатури на становище професора історії — по проф. Завітневичеві. Висувалась кандидатура світлої пам'яті В. Біднова, тодішнього викладача Катеринославської Духовної Семинарії. Проф. В. Біднов в Синоді вважався українофілом і його не затверджено, на превеликий жаль київських українських кіл, й зокрема всього студентства Академії.

Між іншими професорами прогресивної групи мав неласку в Синоді й о. Глаголев, професор на кафедрі Св. Письма Старого Заповіту, гебреїст. Як експерт, він був запрошений на судовий процес Бейліс-Юшинський. Проф. Глаголев, будучи людиною кришталево-чесною, як знавець Талмуда, ідучи за голосом свого сумління, не свідчив на суді так, як хотілось інспіраторам процесу, скерованого проти жидів. Така постава о. проф. Глаголева — ще більше прихилила наші студентські симпатії до нього.

З професорів ніхто себе не виявляв українцем, хоч між ними були такі, що не крилися з своїми симпатіями до українського руху й давали можливість студентам науково опрацьовувати теми з українського життя — (проф. Завітневич, Мухин, Оксіук, Скабалонович і ін.). Проф. М. І. Петров знаний автор загального курсу історії української літератури, правда, російською мовою, але єдиного повного курсу на Україні — до появи „Історії Українського Письменства” акад. С. Єфремова.

Студентське життя Академії тих часів це вже не те, що його читачі знають з „Хмар” Нечуй-Левицького. Час брав своє, поміж „Воздвиженськими” були не лише вузько-лоби кар’єровиці, а й „Дашкевичі” мали вже більш викристалізовану ідеологію; не губились і не розливались у течіях панславізму, — а все більш і більш прозирали й вливались в українську стихію.

Академії комплектувались за такими засадами. До конкурсних іспитів на вступ до Академії мали право ставати тільки семінаристи з дипломами першого ступеня. Кожна Семінарія (а їх на всю 6. Росію було, якщо пам’ять мені не зраджує, до 60-ти) — за розпорядженням Синоду, висилала двох-трьох „перваків” на синодальні кошти, всі інші могли їхати на власні кошти до будь-якої академії. Зголошувалось до іспитів — до 150 кандидатів, а місць було лише для 50-55. Політика Синоду була така, щоб до Київської Академії попадала невелика кількість кандидатів з семінарій на Україні. А що академія наповнювалась головним чином „перваками”, висланими на Синодальні кошти, то кандидатів в Київській Академії з семінарій на Україні був незначний відсоток, (20% —25%). На моїм курсі було нас з Волни — 4, з Київщини — 2, з Полтавщини — 2, з Катеринославщини — 2; з Чернігівщини, Харківщини і Херсонщини — по 1-му; з „інородців” були — по одному: грек, армянин, грузин, болгарин, серб. З Росії були з усіх найдальших кінців її — Вятки, Пермі, Новгороду, Тули, Костроми, Самари...

Хоч нас, українців, була значна меншість, росіяни не були агресивними в стосунку до нас, більшість з них широ захоплювались Україною, зрозуміла річ, її красою, багатством, — і мали найсильніше бажання по скінченні Академії залишитись на Україні, може, навіть тоді ще не думаючи про ті привабливі додатки до державних пенсій — за „обрусеніє”. До суперечок гостріших у нас не доходило й Господь Бог беріг від дошоків і прислушників „власть імущим”, як то часто бувало навіть у вищих школах. Стосунки поміж нами були товарисько-приятельні.

Не зважаючи на те, що тенденція Синоду була — запровадити якнайгостріший режим в Академіях, щоб студенти їх мали якнайменше свободи руху, адміністрація нашої Академії не наважувалась заводити колишні поліційні порядки в Академії, і ми, студенти, мали повну волю. Мешкали ми в корпусі — бурсі, спальні були загальні, великі кімнати для праці — для студентів старших курсів — одна на 4, для молодших одна на 8-12. Маючи синодальні чи приватні стипендії, студенти мали всі вигоди. Річна стипендія виносила 300 руб., — у ті часи це неабияка сума. Тому не мусіли ми дбати про кавалок насущного, — було в що одягнутись, відповідне приміщення для праці, спання... Отже, мали ми всі можливості для нормальної праці.

На першій році навчання студенти-новачки ще не так заподадливо брались до навчання. Нас манив красунь-Київ. А далі — Дніпро, чудові парки, музеї, опера, театр Садовського, концерти... Бувало цілими годинами можна було милуватись казковими краєвидами з Володимирської гори, або з галерей навколо церкви св. Андрея. До театру Садовського, опери — цілими групами вибирались; а що в партері навіть студентські знижкові білети були для нас задорогі, то ми облягали галерії... Садовський, Литвиненко, Малиш-Федорець, Воронець-Монтвид, Донець Орішкевич — ще й тепер, як живі, в моїй пам’яті!

Мали ми свободу повну й під поглядом виконання релігійних практик і вчащання на Службі Божій; нас не змушувано, — і це виходило тільки на добре. Ми мали можливість учащати на Служби у всіх церквах київських, молитись там, оглядати їх невимовну красу й захоплюватись нею. І поки я особисто не брав участі в академічному хорі, я мав радість час-від-часу відвідувати Лавру й слухати там могучих лаврських співів трьохголосого (бас, тенор, альт) чернечого хору... У Св.-Володимирському Соборі не можна було відірвати очей від безсмертного образу Мадонни — архимистецького твору Васнецова і слухати досконалого виконання

співів хору Надеждинського. На день св. Андрія — не пропускалось Служби Божої в незрівняної краси храмі-соборі в пам'ять Первозваного. Ніколи не забути й Служб Божих — у нашій найдавнішій і найславнішій Св. Софії, особливо вечірніх відправ у ній, коли глибокий сумерк западав у ній, а на горнім місці, в світлі електрики, Божа Мати — Нерушима Стіна — полонила і ум і серце. А хор Калишевського! Його сопрана й баси! Звичайне „Величає дума моя Господа” — таке проймаюче, таке чаруюче ще й досі звучить у вухах! Солодкі спомини!

Звичайно, найчастіше такі бували ми на Службах — у своїм братському св. Богоявленському монастирі, що був у центрі всіх академічних забудовань.

Тут завше правив Ректор Академії в асисті студентів-священників і монастирських ченців. Проповідували дуже часто професори Академії — священники й світські. Відправи тривали довго. Монастирь завше ущерть був повний богомільців — не тільки з Подолу, а й з усіх кінців розлогого Києва.

Хор академічний за моїх часів мав тільки славу колишнього — за Кошиця. Не було таких диригентів. Правда, як я вже був на 4-му курсі, обняв диригентуру тоді ще студент-новак П. Козицький, що виявляв не аби-які здібності. Поза Веделем і Бортнянським, він залюбки користався з церковної музики — сучасної: Чайковського, Чеснокова... Стеценко, Леонтович — тоді ще були незнані... П. Козицький пізніше вибився на першорядного музику. Тепер він на Україні один з славніших композиторів.

Студенти, хто хотів, належали до проповідницького гуртка. Студентів проповідників радо вітали у всіх київських церквах, а зокрема в церквах на Подолі.

Академія, як навчальна установа, жила своїм окремим замкнутим життям. Тільки один раз на рік в день св. Івана Богослова (9. Х.) відбувався в конгрегаційній залі — в приміщенні, побудованому за гетьмана Івана Мазепи — акт, де бували Митрополит, Генерал-Губернатор і вся вища урядова „знат”. Один з професорів виголошував науковий реферат, хор виконував дві-три церковні пісні, читався звіт з діяльності Академії за попередній рік, і на цьому усе кінчалось.

Зрідка відбувались публічні наукові зібрання, де провадилися диспути, у зв'язку з представленими науковими працями для здобуття ступенів магістра або доктора. За моїх часів — ступінь д-ра теології здобув проф. Рибинський.

Студентство поза мурами Академії збірно, масово ніде себе не виявляло й не виступало, але кожен з нас мав повну можливість брати участь в різних студентських організаціях. З такої „свободи” студенти багато користали.

Лекції професорів відбувались в аудиторіях у тому ж будинку, де ми мешкали. Кожного дня було 5-6 лекцій до полудня. Не було примусу обов'язково вчати на лекції, тому на лекціях кращих професорів аудиторії були переповнені; на викладах слабших професорів — пустою світлою, — з обов'язку — по двох-трьох мусіло бути. До усних іспитів готувались ми по друкованих курсах або по скриптах, літографованих самими студентами.

Поза лекціями студенти найбільше присвячували часу на писання праць, по три семестрових на кожному курсі і кандидатську працю на останнім, 4-м курсі. Семестрові праці були переважно компілятивні, кандидатська праця — завжди вимагала чогось опертого на глибшим вивченні джерел.

Умовини для праці були ідеальні. Фундаментальна бібліотека, що поповнювалась від часу заснування Києво-Могилянської Колегії, нараховувала десятки тисяч томів, — і між ними немало т. зв. „білих круків”. Була окрема студентська бібліотека, що набувала всі найновіші видання з усіх галузей науки, а найбільше з філософії й літератури. Професори радо служили своїми приватними бібліотеками. До того були ще університетська бібліотека й пребагата міська публічна бібліотека, лаврська, софійська та ін.

Однак не були ми пустельниками, анахоретами. Знаходили ми час на товариські гутірки, співи в години „перерв”; раз-два на місяць до опери чи театру, на концерт; мали гарні знайомства. „Академісти” були бажаними гістьми в інтелігентних київських родинах, а особливо священних (о. о. Рибчинського, Браїловського, Шараєвського, Потехина, Прозорова)...

Впродовж мого чотирьохлітнього перебування в Академії — ні одного разу не бачив я в мурах студента на підпитку. Неписані закони студентської етики, що глибоко ввійшли в життя, не дозволяли на це.

В Академії серед студентів не було жадних політичних угруповань. „Двогловий орел” не мав тут своїх adeptів, хіба може хтось з наших студентів потайки до нього належав, бо інакше такого студента не шанували б в Академії.

Не творили якоїсь організації й студенти-українці, однак своє національне „я” виявляли. Студентська бібліотека пренумерувала всі періодичні та неперіодичні українські видання. На похороні Лисенка майже всі українці-студенти брали участь. В березневі шевченківські дні відбувались в Академії збори, ніби таємні, з рефератом і співом „Заповіту”. Можливо, що адміністрація й знала про це, але вважала за найкраще закривати очі. Багато наших студентів мали знайомства з видатнішими українцями того часу в Києві, між іншим з Нечуй-Левицьким, вже тоді стареньким дідусем. Його твори поширювала поміж нами — студентами — його кривнячка з родини напів-української й напів-російської священика о. Прозорова. У більшості ще „нікодими” в стінах Академії, вихованці її дещо пізніше виявили себе як свідомі українські патріоти — на різних становищах — під час визвольного зриву і в пізніші часи.

Наближався 1915 р., що на нього, за висновками о. проф. д-ра Тітова, — припадала 300-та річниця Київської Духовної Академії. Почали вже готуватись до цього знаменного ювілею. Але раніш прийшов 1914 р., Київ опинився у смузі південно-західного фронту. До весни 1915 р. в Академії йшла майже нормальна праця. З весною фронт почав зближуватись до Києва. В кінці червня відбулись останні іспити. Я одержав диплом Кандидата богослов'я (по-теперішньому магістра богослов'я). Прощальний товариський обід... Одногослосно ухвалили: всі ми кандидати богослов'я випуску ювілейного 1915 р. — зберемось, хоч би де ми були, ра 25 років у своїй Alma Mater...

У літі 1915 р. Київ почав евакуватись, Академія також...

У 1918 р., будучи в Києві, я заглядав до Академії. Якось сумно в ній було. А в 1919-1922 рр. Академії не стало. Вона, що мала за собою 300 років, була похована большевицькою владою. Але я вірю — оживе слава України, оживе й слава Київської Академії.

Так хочеться дожити до тих щасливих часів, коли можна буде хоч глянути — або тільки довідатись про відроджену Київську Духовну Академію на вільній Україні, а тоді й очі спокійно закрити...



ДОКУМЕНТИ

ПЕТРО КАЛНИШЕВСЬКИЙ І КИЄВО - ВИДУБЕЦЬКИЙ МОНАСТІР.

(Два неопубліковані документи).

Щедра допомога українським Православним церквам та монастирям була давньою традицією Запорозької Січі та її старшини й козацтва. Але останній Кошовий Отаман Запоріжжя Петро Іванович Калнишевський особливо відзначився своїми пожертвами та фундаціями для Української Церкви. Він бо поставив власним коштом три великі церкви: у Лохвиці (р. 1763), у Києво-Межигірському монастирі (1768 р.) і в Ромні (1770 р.). Відомо також, що Калнишевський надіслав коштовні пожертви до церкви в Єрусалимі¹).

З великою пошаною ставився Калнишевський і до Києво-Видубицького Михайлівського монастиря. Сліди цього збереглися в монастирському архіві. Подаємо тут два **неопубліковані** документи: лист Калнишевського до Видубицького ігумена Якова Воронківського²) з дня 28. X. 1767 р. і відповідь Ігумена Кошовому з дня 12. XI. 1768³).

Як відомо, Петро Калнишевський помер **року 1803**, в Соловецькому монастирі, куди його заслав російський уряд після знищення Запорозької Січі р. 1775.

Олександр Оглоблин.

I.

Высокопреподобнѣйшій Господинъ Видубицького Монастиря

Ігуменъ Іяковъ

Мой всегдашній благодѣтель.

По прибытіи въ Сѣчь Видубицького монастиря отъ Вашего Высокопреподобія для испрошенія на оный Видубицькій монастирь отъ доброхотовъ милостинного подаянія присланного иеромонаха Спиридона зъ сотрудики обещаль я въ оный Видубицькій монастирь къ всегдашней монастирской Вашего Высокопреподобія поездки пару

1) Н. Полонська-Василенко, До історії повстання на Запоріжжі 1768 року. — „Науковий Збірник” УВАН у США, I, Нью-Йорк, 1952, ст. 93.

2) Яків Воронківський, катедральний писар Київської Митрополії, згодом ігумен Києво-Видубицького монастиря. Збирав матеріали до історії цього монастиря й склав короткий нарис її, що зберігався в монастирському архіві.

3) Лист Калнишевського — оригінал з **власноручним** підписом Кошового. Лист Воронківського — відпис. Обидва документи були в нашій збірці рукописів, де, крім того, були ще 2 „подорожні” р. 1767; видані з Січі Запорозької на проїзд до Києва, з підписом Кошового (не автентичним) й печаткою Запорозької Січі.

лошадей. Которіе*) при семъ въ монастырь къ Вашему Высокопреподобію посылая, приемомъ оныхъ не отректи и не оставленіи въ богомолческихъ молитвахъ Вашего Высокопреподобія покорнѣйше прошу. В протчемъ съ моимъ доброжелательствомъ и уклономъ пребыть имею

Вашего Высокопреподобія
моего всегдашнего благодѣтеля
покорній слуга
Петръ Калнишевскій.

1767 года, октября 28 д.
Сѣчь Запорожская**).

II.

Велможній и Высокородній Господинъ Войска Низового Запорожскаго
Кошевій Атаманъ,
Высокомилостивій Государь и благодѣтель.

По милостивому Велможности Вашей на Выдубицкую убогую Святаго Архангела Михаила Кіевскую обитель призрѣнію, посланіе з бывшимъ въ Сѣчѣ іеродіакономъ) Лаврентіемъ в ту Выдубицкую обитель пара лошадей въ той обитель получени, и по благонамѣренію Вашей Велможности в поездку употребляются, тоєю Велможности Вашей высокою милостію обитель и я много одолжени, много ж то есть сторицею Велможности Вашей вседаровитій Господь Богъ да воздасть, о томъ и о многолѣтномъ Велможности Вашей здравіи благость Его святую молимъ и молишь не престанемъ, при достодолжномъ нашемъ высокопочитаніи пребывая.

Въ чистомъ тако:

Велможности Вашей
Высокомилостивого Государя и благодѣтеля нашего всѣхъ благъ
усердно желающій Богомолецъ и покорнѣйшій слуга
Кієво В(идубецького) Свято Михайлова монастыря
Игуменъ Іаковъ зъ братією.

1768 года, ноября 12 д.
№ 452.



*) На маргінесі дописано рукою Калнишевського: „с іеродіакономъ”.

**) Лист написаний писарським почерком. Але підкреслені в тексті слова писані власною рукою Петра Калнишевського.

На документі вгорі напис (іншим почерком):

„№ 278. Получено 1767 года ноября 29 дня”.

Це, звичайно, дата одержання листа в Кієво-Видубицькому монастирі.

РЕЛІГІЇ СВІТУ В 1953 РОЦІ

зокрема релігії населення США.

The Information 1953 Please Almanac*) of the „New York Herald Tribune Edition”

ГОЛОВНІ РЕЛІГІЇ СВІТУ

Релігії	Північна Америка	Південна Америка	Європа	Азія ¹	Африка	Океанія ²	Разом
Християн всіх, з них:	128.467.527	91.677.138	441.383.109	25.374.305	28.911.430	26.171.973	741.985.482
а) Католиків	74.561.995	89.412.040	215.363.295	8.857.842	14.194.448	18.951.281	421.340.901
б) Православних	1.208.157	112.447.669	8.106.071	8.106.071	5.868.089	7.220.692	127.629.986
в) Протестантів	52.697.375	2.265.098	113.572.145	8.410.392	8.848.893	193.014.595	193.014.595
Юдеїв	5.185.000	597.850	3.505.800 ⁴	1.247.200	723.500	44.000	11.303.350
Магометанів	32.600	139.156	3.866.000	251.227.347	60.359.000	75.000	124.890
Зороастрианів				124.890			315.699.103
Шинто				25.000.000			25.000.000
Таоїстів	15.000	17.000	12.000	50.000.000	1.200	8.000	50.063.200
Конфуціанів	85.000	95.000	50.000	300.000.000	7.500		300.289.500
Буддистів	165.000	135.000		150.000.000		52.000	150.300.000
Гінду	10.000	275.000		255.030.506	300.000	100.000	255.715.506
Примітивні	50.000	1.000.000		45.000.000	75.000.000	100.000	121.150.000
Інші, або ніякі	76.540.873	9.803.856	82.491.091	160.559.732	12.639.370	5.363.027	347.397.969
В с і х	210.551.000	103.740.000	531.308.000	1263.564.000	177.942.000	31.914.000	2.319.019.000

¹) Включено з Індонезією, але без Філіппін. ²) Включаючи Філіппіни. ³) Включаючи всіх, які належать до сінагог чи не належать. ⁴) Включаючи азійський СРСР і Турцію.

подає, серед інших, таку статистику населення земної кулі за її релігійним поділом. (Див. табл. побіч.)

Натомість „Британська Енциклопедія” подає, що тепер на земній кулі нараховується 2.367.000.000 людей. З цього числа припадає 425 мільйонів католиків, 196 мільйонів протестантів, 128 мільйонів православних, 315 мільйонів магометанів, 300 мільйонів визнає Конфуція, 255 мільйонів визнає різних індійських релігій і 11,5 мільйонів юдеїв (Газета „Америка”, число 125 за 1953 рік).

Щодо окремих релігійних об'єднань в США, ми знаходимо в названому альманасу такі дані:**)

I. Баптисти. Вони поділяються на такі групи:

American Baptist Association	286.691
American Baptist Convention	1.554.304
Free Will Baptist	400.000
National Baptist Convention, U.S.A., Inc.	4.467.779
National Baptist Convention of America	2.645.789
National Baptist Evangelical Life and Soul Caving Assembly of U.S.A. (1950)	56.674
National Primitive Baptist Convention of the U.S.A. (1950)	79.000
Primitive Baptists (1950)	72.000
Southern Baptist Convention	7.373.498
The United American Free Will Baptist Church	78.350

II. Католики і православні:

Armenian Apostolic Orthodox Church of America	130.000
Greek Orthodox Church (Hellenic) (1952)	1.000.000
Polish National Catholic Church	265.879
The Roman Catholic Church	29.241.580
Rumanian Orthodox Church (1952)	50.000
The Russian Orthodox Church Outside Russia	55.000
The Russian Orthodox Greek Catholic Church of North America (1950)	400.000

*) 1953: Information Please Almanac. New York Herald Tribune Edition. Macmillan.

**) Всі числові дані подаємо за 1951 рік. Дані за інші роки подаємо з зазначенням року.

Armenian Apostolic Orthodox Church of America	130.000
Greeck Orthodox Church (Hellente) (1952)	1.000.000
Polish National Catholic Church	265.879
The Roman Catholic Church	29.241.580
Rumanian Orthodox Church (1952)	50.000
The Russian Orthodox Church Outside Russia	55.000
The Russian Orthodox Greeck Catholic Church of North America (1950)	400.000
Serbian Eastern Orthodox Church (1947)	75.000

III. Лютерани:

American Lutheran Church (1950)	715.640
Augustana Evangelical Lutheran Church	465.062
Evangelical Lutheran Church (1950)	825.466
The Evangelical Lutheran Joint Synod of Wisconsin and other States	311.477
Lutheran Church — Missouri Synod (1950)	1.674.901
Lutheran Free Church (1949)	59.860
United Lutheran Church in America	1.925.506

IV. Методисти:

African Methodist Episcopal Church	1.166.301
African Methodist Episcopal Zion Church	728.160
Colored Methodist Episcopal Church	392.167
The Methodist Church	9.065.727

V. Пресвитеріани:

Cumberland Presbyterian Church (1952)	81.086
Presbyterian Church in the U.S.	702.266
Presbyterian Church in the United States of America (1950)	2.364.112
United Presbyterian Church of North America	219.027

VI. Інші:

Apostolle Overcoming Holy Church of God	75.000
Assemblies of God	318.478
Buddhist Churches of America (1950)	73.000
Christ Unity Science Church, Inc.	682.172
The Christian and Missionary Alliance (1950)	52.935
Christian Reformed Church	155.310
Church of Christ Scientist (1952)	3.006
Church of God	121.706
The Church of God	54.560
Church of God (Anderson, Ind.)	100.814
Church of God in Christ	323.305
Church of the Brethren (Concervative Dunkers)	186.358
Church of the Nazarene	235.670
Churches of Christ	1.000.000
Congregational Christian Churches	1.241.477
Disciples of Christ	1.792.985
Evangelical and Reformed Church	735.941
Evangelical Mission Covenant Church of America	51.850
The Evangelical United Brethren Church	720.544
Federated Churches (1936)	88.411
Religions Society of Friends (Five Years Meeting)	68.612
Independent Fundamental Churches of America (1946)	65.000

International Church of the Four Square Gospel	64.109
Jewish Congregations	5.000.000
Latter-Day Saints Church of Jesus Christ of (1950)	1.111.314
Latter-Day Saints, Reorganized Church of Jesus Christ of	126.453
Mennonite Church	58.330
Pentecostal Assemblies of the Word, Inc. (1950)	50.000
The Protestant Episcopal Church (1950)	2.417.464
Reformed Church in America	187.256
The Salvation Army	227.821
Seventh Day Adventists	245.974
Spiritualists, International General Assembly of (1947)	150.000
Unitarian Association American	79.901
United Pentecostal Church, Inc. (1950)	100.000
The Universalist Church of America	63.975

Як видно з наведених даних в Альманаху, українці приєднані до росіян і поляків.

Подав Л. К.



РЕЦЕНЗІЇ

Прот. С. Гаюк. **Наша Небесна Заступниця** (Бесіди на свята Богородиці). Генеральне Церковне Управління У.А.П.Ц. у В. Британії. Лондон, 1953. Стр. 1-24.

Бесіди складено на такі свята: Різдво Пресвятої Богородиці; тема: „Мати Божа вчить нас християнської чесноти терпіння”. — Покрова Пресвятої Богородиці; тема: „Мати Божа наша Небесна Заступниця і наша Покрова”. — Введення до храму Пресвятої Богородиці; тема: „Про християнське виховання дітей”. — Стрітіння Господне; тема: „Як нам наблизитися до Господа”. — Благовіщення Пресвятої Діви Марії; тема: „Вчімося від Матері Божої християнської чесноти — смирення-покори”. — Успіння Божої Матері; тема: „Про християнський кінець дочасного життя”. Кожна бесіда закінчується Величанням, що співається на дане свято.

Проповідь — це обов'язок кожного пастиря. Автор „Бесід” це підкреслює в післяслові до книжечки, кажучи, що пастир завжди мусить пам'ятати слова Богомудрого Ап. Павла: „Горе мені, якщо я не проповідував би” (1 Кор. 9, 15). Сама ж проповідь не є власною наукою проповідника, а тільки виконанням повеління Сина Божого Його Апостолам і їх наступникам: „Ідіть же, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх додержувати всього, що Я заповідав Вам” (Мт. 28: 19, 20). Тому кожна проповідь мусить бути належно опрацьована проповідником перше, ніж буде виголошена на казальниці.

Українська православна гомілетична література, на жаль, не дає для нашого пастирства достатньо тих збірників проповідей, що могли б бути для них не тільки підручниками, але й зразками для наслідування. Які проповіді має тепер український православний священник? Найбільш поширені в Канаді й С. Ш. А., не з греко-католицьких джерел, це проповіді митрополита Василя Липківського. Але дуже часто їх було виголошено з приводу подій і обставин на Україні, що або належать до історії, або навіть невідомі американським слухачам, а тому ці проповіді, хоч глибоко змістовні й натхненно-красномовні, для сучасного проповідництва вимагають деякої ревізії. Другим важли-

вим джерелом готових матеріалів для казань є видання Високопреосвященнішого митрополита Іоана, що зробив велику прислугу для православного духовництва своїми конспектами проповідей на Євангельські теми рядових неділь. Це велика поміч для проповідника, хоч вимагає від нього власного опрацювання теми. Також багато проповідей міститься в православній періодичній літературі, але їх тяжко знайти. Отже, поява цих „Бесід”, писаних гарною мовою і популярно викладених, має бути радісним і цінним дарунком автора нашим проповідникам.

Прот. Г. Павловський.

„Служба на П'ятидесятницю або День Св. Троиці.” (Зелені Свята). Лондон, 1952. Стр. 1-24.

Генеральне Церковне Управління У.А.П.Ц. в В. Британії в минулому році розпочало, з благословення Блаженнішого Митрополита Полікарпа, видавати серію церковних служб на великі свята. Ця серія видається окремими книжечками невеличкого формату і є лише перевиданням цих служб з лінійних видань Церковного Управління в Еслінгені, що були видані ще в Німеччині в 1946 р.

Приймаючи під увагу недостачу українських богослужбових текстів по наших парафіях, цей почин Генерального Церковного Управління треба лише привітати. Однак бажаним було б, щоб ці служби були перевидані не в скороченому вигляді, як це робило Церковне Управління УАПЦ в Еслінгені, бо в той час умови були винятково тяжкі: не було ані українських друкарень, ані паперу тощо. Тепер, коли наша еміграція перебуває в сприятливіших умовах, подібні богослужбові тексти треба видавати повністю, нічого не скорочуючи, як це є в церковно-слов'янських текстах, друкувати черенками щонайменше двох розмірів, щоб легше було орієнтуватися. Також треба пильнувати найважливіші справи — однозгідності текстів. Ось, напр., в книжечці з службою на П'ятидесятницю на ст. 10 і 12 ми зустрічаємо один текст відомого ірмоса на честь Богородиці: „Радуйся Царице, Преславна Мати Діво, бо нікий

здібний і красномовний язык не може вітйствуавати, щоб оспівати Тебе належно, і всякий розум не в силі Твоє різдво зрозуміти. Тому ми одноголосно Тебе славимо."

На ст. 24 цієї ж книжечки ми бачимо інший текст: „Радуйся, Царице, славо дів і матері! Бо ніякі рухливі і красномовні уста не можуть так красиво говорити, щоб Тебе достойно прославляти, і ніякий розум не в стані Твої родини зрозуміти. Тому ми одногласно Тебе славимо".

Цей ірмос підчас відправ на Зелені Свята повторюється кілька разів — чи як катавасія, чи як задостойник. Вірні до нього зникають, тому створюється прикрє враження, коли вони чують той самий піснєспів на честь Богоматері в двох різних редакціях.

Так само на ст. 12 текст Причасного: „Дух Твій благий наведе мене на землю праву", а на ст. 24 цей самий Причасний звучить дещо одмінно: „Дух Твій Благий наведе мене на путь просту". Крім того, на нашу думку, Еслінгенські лінотинні видання в жодному випадку не можна перевидавати без відповідної мовної корекції. В цих виданнях дуже тяжка мова, штучний стиль, які не допомагають зрозуміти краще богослужбові тексти, а ще їх в багатьох місцях затемнюють. Ось, напр., в сідальному по кафізмі ми зустрічаємо такі слова на ст. 5: „виконання обіцяння й предложення". Це ж дуже тяжка форма з нагромадженням однакових не зовсім відповідних для співу закінчень. Чи ж не краще вже було сказати: „виконання обітниць і предложення". Або в цьому ж сідальному подібуюмо такий вираз: „неботаємники". Це ніби мало б бути в зрозумілій народній мові. Але що це значить годі легко зрозуміти.

Або в іншій катавасії на ст. 7 читаємо: „Царю царів, Який від Якого Єдиний Слове...". В цій катавасії говориться про найважливіший і найтрудніший догмат нашої віри — Св. Троицю, і коли богослужбові тексти хоч дещо допомагали вірним зрозуміти цей найтрудніший догмат, то подібні кострубаті переклади „Який від Якого" і т. д. не вияснять, а, навпаки, затемнять і те, що могло б бути яснішим і зрозумілішим. Або яке ж із двох слів вживати: свято чи празник? Так, у вже згадуваному сідальному на ст. 4. читаємо таке: „Посвяточне й кінцеве свято святкуємо о світло...". Поминувши те, що й тут сама форма невідповідна, ми на ст. 23 зустрічаємо і слово „празник": „Світло відсвяткуймо, вірні, попразничний і останній празник, тобто П'ятидесятницю — виконання і здійснення

обітниць; бо в цей празник зійшов на землю вогонь Утішителя у вигляді наче б то язиків...".

Проф. І. Огієнко в свій час в місячнику „Рідна мова" дав обгрунтоване авторитетне внясення, що слово: „свято" має глибокий релігійний зміст та більш відповідає окресленню дня Божого, дня святого, ніж слово: „празник", тобто „праздний день", „порожній день", яке поширене в російській мові.

Це тільки побіжні наші зауваження. А коли б ми докладно розглянули тексти, в свій час видавані в Еслінгені, то таких недоладностей, що конче треба вилучити з церковного ужитку, можна знайти більше. Якщо окремі служби може навіть і надавалися б для перевидання, то хіба лише після докладної перевірки компетентними комісіями, бо переклади богослужбових текстів — це діло Божє, а всяке діло Божє за заповітом св. Ап. Павла, треба робити без всякого „небреження", а з найбільшою увагою і посвятою.

Прот. С. Гаук.

J. D. A. Barnicot and J. S. G. Simmonds. Some unrecorded early-printed Slavonic books in English libraries. Oxford Slavonic Papers, t. 2. 1952. Str. 98-118, 8 tablic*).

Маємо перед собою каталог опублікованих слов'янських перводруків всього 21; вони знаходяться: 20 на терені Англії (з них 14 в Bodlejanie in Oxford, 2 в Trinity Coll. in Oxford, 2 в British Museum, 1 в Christ Church in Oxford і 1 приватна власність), а один в бібліотеці університету в Упсалі в Швеції. Друковано ті книги в Могилеві, Москві, Острозі, Венеції й Вільні. Десять із згаданих книжок мають вказівку про місце й дату друку, одинадцять не мають таких даних, точніше висловившись: 9 без зазначення місця й дати друку, одна має поданим місце друку, але брак дати; одна, навпаки, має дату, але не має місця друку. Серед тих книжок маємо „азбуки", „часослови", „молитовники", „календар" і „граматики". Час друку: по одній книжці з років 1596, 1601, 1626, 1641, 1649 і 1650, дві книжки з 1598 р., три з 1618 р. З поданих 21 книг тільки три знаходяться також в каталозі Каратаєва (Описаніє словяно-русских книг, изд. II, С. Петербургъ. 1882).

Найбільшу трудність зробило авторам усталення місця й дати друку книжок, які тих даних не мають на собі. За допомогою порівняння черенок, прикрас, заставок і водних знаків вони встано-

*Tęki historyczne, T. VI. Nr. 1-2. 1953.

вили, що: одна книжка була надрукована в Києві, п'ять — у Вільні, одна — в Острозі, одна правдоподібно могла бути надрукована або в Острозі, або в Вільні. Можливий час друку, на думку авторів, міг бути в роках 1577-1644; при цьому на рік 1577 припадає одна книжка, поміж 1575-1601 роками теж одна, поміж 1592-1601 роками — дві, поміж 1593-1601 роками одна, в 1609 році одна, в 1620 році одна і в 1644 році одна. Важче усталити дату друку двох інших книжок. Одна з них, правдоподібно, надрукована Іваном Федоровичем, друкарем московським, але поза Московю, тобто після його втечі з Москви. Але чи він друкував її в Заблудові, чи в Острозі. — важко усталити. Коли прийняти, що книжку ту надруковано в Заблудові, то час друку її належить віднести на рік 1569 (приблизно); коли ж прийняти за місце друку її Остріг, то час друку її належить віднести до років поміж 1583 і 1591. Остання книжка, надрукована на папері з водним знаком; і орнамент має подібний до орнаменту на „Часослові“, надрукованому в р. 1602 в Острозі, — найправдоподібніше видрукована в Острозі поміж 1605-1612 роками.

В другому додатку до своєї праці (ст. 117-118) автори викладають дуже цікаві результати своїх студій над Острозькою Біблією. До того часу в науці панував погляд, що Острозька Біблія мала два видання: одне з 1580 року, друге з 1581 р. Автори на підставі дуже скрупульозних дослідів приходять до висновку, що маємо діло тільки з одним виданням. Ту Біблію друковано досить довго, і в процесі друкування окремих аркушів виконувало її коректу. Звітні в окремих примірниках є певні різниці в тексті, а також в датах і колофонах (12. липня 1580 і 12. серпня 1581 року). Наведені аргументи викликають повне довір'я, і, правдоподібно, в науці твердження авторів про одне лише видання Острозької Біблії закріпляться.

До речі буде нагадати про один примірник Острозької Біблії, що, здається, загинув. Свого часу мені розповідав (десь в роках 1922-26) с. п. Адам Волянський (псевдонім: *Soplica*), бувший кустош Музею Чапських у Кракові, що перед першою світовою війною один примірник Острозької Біблії мав у своєму посіданні граф Ходкевич у Млинові. Примірник той мав цікаву передмову-вступ, якої не зустрічаємо в інших примірниках Острозької Біблії. За словами п. Волянського, Петербурська Академія Наук пропонувала Ходкевичеві 3.000 рублів за дозвіл передрукувати ту передмову-вступ. Ходкевич не погодився на те. Після війни Волянський, як і автор цього, — шукали за тією Біблією, але,

на жаль, її не знайшли. Треба побоюватися, що вона загинула в завершлі першої світової війни.

Обговорюючи Г р а м а т и к у (ст. 111), видану у Вільні в р. 1618 (місце і дата подані на друку), автори стверджують, що граматика та має шерг орнаментів, що є ідентичними з орнаментами Острозької Біблії. На тій підставі висловлюють припущення, що частина друкарського матеріялу Фіодора дісталася з Острога до Вільна. Твердження правдоподібне, але, на мою думку, сумнівне. Знаємо про те, що після переходу з Острога до Львова Фіодор заставив свій старий друкарський варст в Ізраєля Якубовича. Знаємо також про те, що цілий свій друкарський матеріял Фіодор продав до закладу свого сина, який той заклад разом з матеріялом продав пізніше в руки Братства (Ставропігія). В пізніших навіть виданнях Братства, бо у XVIII віці, ще бачимо матеріял Фіодора в ужитку. Подруге, — як Остріг, так і Дермань були власністю князів Острозьких. Вони теж (скоріше Василь Константинович) були основоположниками друкарень в обох тих місцевостях. Друкарем у Дермані був Іван Федоров. Згідно з студіями проф. Огієнка¹⁾, то є Іван Федорович Тростянецький, який разом з Дем'яном Налинайком був учнем нашого Фіодора, вітката з Москви. Трудно припустити, щоб як власник обох друкарень, а разом і основоположник тих друкарень, так і учень Фіодора, Тростянецький, погодився на вивіз матеріялів фахівця, коли б частина матеріялу того залишалась в Острозі. Скоріше, на мою думку, належить їти інакшою стежкою: треба вивчити, чи у виданнях Братства Львівського є орнаменти з Острозької Біблії. Коли вони є, — питання розв'язане. Коли їх там нема, — питання й далі відкрите. Більш правдоподібно, що у Вільні зробив хтось орнаменти на зразок орнаментів Острозької Біблії і ті нові вжито при друку Граматики 1618 р. Адже подібне явище зустрічаємо і на терені Кракова. Бачимо там чільну картку Статутів дієцезії Луцької з 1519 р., друковану в Hieronima Vitoria, а опубліковану І. Савіцьким²⁾. Таку саму картку чільну опублікував К. Пекарський³⁾ з друкарні Унглеровської. На друках Фіола бачимо впливи Нюрнберзькі і т. д. Здається, що те останнє припущення буде більш правдоподібно.

І. Гоффман.

¹⁾ Ohienko I.: *Dermans'ka drukarnia. Warszawa. 1925. Drukar-Wolyniak Iwan Trostianeckij. „Duchowna Besida”* Nr. 12. 1925. Warszawa.

К. Н. Николаев. „Восточний Обряд”.
ІМКА-ПРЕС, Париж. Стр. 1-322.

Польський уряд, враховуючи динамічне зростання національного відродження на т. зв. „Кресах східних”, а зокрема на Волині, докладав всіх зусиль, щоб спинити це стихійне відродження, як явище з точки погляду державної рації, відосередкове і загрожуюче для цілості Польської держави.

Опановуючи при допомозі своєї адміністрації не тільки політичне, але і економічно-культурне життя населення цих земель, польський уряд намагався опанувати також і духовне життя, поволі підпорядковуючи собі Православну Церкву. Через опановану Православну Церкву польський уряд сподівався духовне життя українського і білоруського народів повести шляхом своїх інтересів, що кінець-кінцем мали привести до абсолютної колонізації населення цих наших західних земель.

В перші роки державного життя Польща не почувала себе ще зовсім у силі, і до того ж вона змушена була рахуватися ще з думкою західного світу. Тимто зростання національної свідомості на церковному секторі Польща намагалася здержати з допомогою проросійськи наставленого духовництва чужої народові ієрархії та численної зайшлої російської еміграції, що силою втиснулася в церковне життя Православної Церкви в Польщі.

Роками ця московська еміграція, іноді з участю несвідомих обмосковлених місцевих людей, була відповідним знаряддям в руках польського уряду і з надзвичайним завзяттям, як тільки могла, спинала шляхотні намагання українського і білоруського народів бодай до духовного незалежнення себе від російського панування в межах своєї Церкви та забезпечення себе від сподіваної колонізаційної акції.

З бігом часу, вже приблизно в 30 роках, коли Польща, інспірована своїми націоналістичними проводирями, змінила тактику свого поступовання у відношенні до своїх громадян, приналежних до Православної Церкви, ставши явно на ґрунт колонізації Православної Церкви, то тим самим і впливи російської еміграції в церковному житті значно зменшились. Так що навіть самому авторові рецензованої книги К. Н. Николаеву

довелося залишити межі Польщі і виїхати до Югославії, де в ту пору перебувало „гро” російської еміграції.

Перебуваючи в Югославії К. Н. Николаев почав писати в закордонній російській пресі свої статті про унійну акцію, про „східний обряд”, про становище Православної Церкви в Польщі тощо. Всі ці статті він зібрав і перевідав в окремій книжці в Парижі під заголовком, наведеним нами спочатку.

Книжка присвячена пам'яті московського патріарха Тихона, з двома передмовами; має 12 розділів з різними підзаголовками, закінчення, словник власних імен, в книзі загадуваних, та докладний список джерел.

Обговорюючи взаємовідносини Риму з російською державою, в межах якої було чимала кількість польських римокатоликів (особливо після першого і другого розділу Польщі), автор висвітлює те історичне підґрунтя, на якому повстав т. зв. російський католицизм. Він об'єктивно стверджує, що в Росії цей рух не міг запустити глибокого коріння через різні важливі причини, стверджуючи, що в Росії було „не більше двох соток свідомих католиків, не рахуючи тих, які перейшли в католицизм в різних місцевостях Імперії, будучи побуджені до того зовнішніми причинами, найчастіше всього через шлюби з католиками” (ст. 69). „Таким чином, — каже автор, — увесь католицький рух в Росії коріння не мав і поважних результатів не приніс. Окремі випадки дійсного і широкого переходу в католицизм не мали жодного значення, а часто були лише звичайною „дворянською дурью”. (ст. 69)

І оцей останній вираз автора був єдиним виразом, яким він в досить делікатній і навіть поблажливій формі знецінює ідею і місіюні можливості російського католицизму. А щодо діячів російського католицизму та цілого ряду католицьких священників росіян, як: Леонид Федоров, Алексей Зерцанінов, Іван Дейбнер, Евстафій Сусалев, Глеб Верховський, Трофим Семякний, Владимир Абрикосов, Діодор Колинський та багато інших духовних і світських діячів російського католицизму, — він не обмовився ані єдиним словом осуду. Більше того, навіть про діячів католицького т. зв. „східного обряду”, що під впливом Римської Курії і за підтримкою польського католицького кліру повстав в поверсальській Польщі, а саме про таких діячів і пропагаторів цього обряду, як Єп. Лозинський, Єп. Пшездецький, Єп. Шльонжек, кс. Урбан та інші, — автор говорить стримано і дуже обережно. Николаев не приховує

2) Sawicki J.: Concilia Poloniae III. Synody diecezji łuckiej i ich statuty. Warszawa, 1949. Tabl. I.

3) Piekarski K.: Pierwsza drukarnia Floriana Unglera 1510-1516. Chronologia druków i zasobu typograficznego. Krakow 1926.

своїх симпатій, коли в кількох місцях свого твору пише про французького єзуїта, спочатку священника, а пізніше єпископа, голову заснованої в 1925 р. при Східній Конгрегації т. званої „Комісії про Русія” Михайла Д'Ербіні.

Натомість, коли він говорить про унійних діячів українців чи то діячів „східнього обряду” чи навіть діячів старої галицької унії, він виявляє свою очевидну ненависть. Для окремих українських національних діячів і взагалі для українців, що боролися за свої національні права і відмосковлення Православної Церкви, він не має іншої назви, як „українські сепаратисти”, „українські шовіністи” і т. д. К. Н. Николаєв замовчує про російське засилля в Православній Церкві, про погодження російського духовництва і ієрархії польського уряду, про ганебне вислуджування багатьома з них перед поляками наперекір національним інтересам українців і білорусинів, що в результаті дало ревіндикаційну насильну акцію на Волині з масовим нищенням православних святинь на Холмщині і Підляшші тощо.

Він явно злорадствує, що на ці землі не допускалося священників з Галичини і що туди не простягалася юрисдикція митроп. Андрея Шелтицького, особу якого в новоунійній акції „східнього обряду” було майже цілком зігноровано.

В даному разі Рим був зручно ошуканий своїми дорадниками як з боку поляків, так і з боку росіян, які безперечно мали визначні впливи на Римську Курію через Східну Конгрегацію, згідно Комісію „Про Русія”.

Ми цілком погоджуємося з К. Н. Николаєвим, що стан Православної Церкви в Польщі був винятково тяжким, що в двадцятому сторіччі творилося явне насильство польським урядом і латинським кліром над душами православного населення і що передвоєнна Польща мала вироблені пляни „на знищення Русі”, але не помилимося, коли додамо „на маргінес” книжки К. Н. Николаєва, що в цій ганебній акції польського уряду і латинського кліру не другорядну допоміжну роль відіграли російська Православна Ієрархія, змосковщене духовництво та безліч російських діячів типу Николаєва. Згадані російські чинники всіх своїх сил уживали на боротьбу з національним відродженням поневолених православних українців і білорусів, що стреміли стати повними господарями своїх національних церков.

В останньому, заключному розділі, написаному вже не в Югославії, а в Німеччині, К. Н. Николаєв приділяє багато уваги Українській Православній Церкві в усій нашій діаспорі, не виявивши на-

лежної стриманості і такту у відношенні до ненависних йому „українських шовіністів” чи то церковних, чи то світських*).

Отже, хоч у книзі К. Н. Николаєва нагромаджено велику кількість матеріялу і фактів щодо „східнього обряду” і зокрема насильного форсування його в Польщі, проте вона безперечно страждала багато на своїй вартості, бо в українського читача, який цікавиться такого роду працями, можуть повстати серйозні сумніви щодо об'єктивності автора і вартості його твору.

Прот. С. Гаюк.

Путь моей жизни. Воспоминания Митрополита Евлогия. ІМКА-ПРЕС. Париж, 1947¹⁾.

Митрополит Евлогій Георгієвський (1868-1946) належав до видатніших ієрархів Російської Православної Церкви. Значна частина його церковно-громадської діяльності була тісно зв'язана з українськими землями: він був ректором Холмської Духовної Семинарії, а пізніше єпископом і архієпископом Холмським, з 1914 р. — архієпископом Волинським аж до евакуації з Добровольческою армією закордон.

Митр. Евлогій був членом 2. і 3-тньої Державної Думи та був головним ініціатором закону про утворення Холмської губернії. Поляки називали це „четвертим розділом Польщі”. Митр. Евлогій був, поза тим, членом церковних соборів — Всеукраїнського й Всеросійського.

З тих причин спомини митроп. Евлогія мають багато цікавих матеріалів, які кидають світло на відношення російського єпископату до проблем українського церковного життя. Аналіз „Споминів” під цим поглядом і становить ціль цієї нотатки, залишаючи громадсько-політичну сторінку діяльності автора.

Митрополит Евлогій — син бідного священника Тульської губернії, кінчив Московську Духовну Академію. Згодом

*) Автор беззастережено використав брошуру Ранєвського про УАПЦ, яка є винятково злослівною і наклепницькою брошурою про Українську Автокефальну Православну Церкву та її чільних діячів.

о. С. Г.

1) Хоч може трохи запізно обговорювати книжку, спогади митроп. Евлогія, що вийшла сім років тому, але важливо згадати тепер, як про історичний документ, що свідчить про тодішній українсько-російські церковні взаємовідносини.

Прим. Ред.

був призначений в досить молодім віці (на 29-ім році життя) на посаду ректора Духовної Семінарії в Холмі. Ні сам номінат, ані будь-хто інший з педагогічної корпорації Володимирської Духовної Семінарії, де він був тоді інспектором, не знали, де був Холм: всі були переконані, що в депеші була помилка, і треба читати Ковно...

Автор подає свій погляд на Холмщину: «Холмщина прилягає до польської етнографічної границі. Населення її — малороси... При з'єднанні уніятів було зроблено багато помилок. Не рахувалися з народною душею. Вмішалася адміністрація: губернатори, поліція... Стали народ наганяти до православ'я. Багато парафій переходило фіктивно; деякі чинили опір... Релігійне й народне життя Холмщини було складне... Населення Холмщини — прекрасний народ із зламаною душею. Польща й католицтво у формі унії заглушили первісну стихію народного життя й зламало душу народу, його мову й цілий уклад його життя» (ст. 95).

Візитуючи парафії, єп. Євлогій відвідував школи. «Діти говорили по-польськи... Докоряю їм, чому не говорять по-російськи, а вони відповідають: та ж ми в Польщі... Я розмовляв з учителями, з старими, з молоддю; всіх переконував: будьте руськими, будьте православними, пам'ятайте предків, не ламайте себе... Давав директиви: говорити по-російськи, вчитися російських пісень, відновлювати російські звичаї» (ст. 139). «Я близько знайомився зо всіма сторонами народного життя, спрямовуючи його на православний загально-російський шлях» (ст. 211).

Під час першої світової війни архієпископ Євлогій був призначений керувати церковними справами в Галичині. Цікаво навести тут погляди автора на українські справи, а зокрема на Галичину, де йому довелося тоді працювати. «Русофільський рух в Галичині й на Підкарпатті має свою історію. Він повстав, як протипага українському рухові, що його створив проф. Голуховський в Австрії, який стремів одірвати Малоросію від Росії; він же створив і саму назву *Україна*... Штучно створена ж особливо *галицька мова*» (ст. 254).

Над своєю діяльністю в Галичині на полі навертання уніятів на православ'я в часи першої світової війни автор затримувється дуже коротко й, можна це відчутти, з неохотою. Діяльність та викликала незабаром депешу від Верховного головнокомандуючого в. кн. Миколая Миколаєвича. В депеші стояло: «Пропоную жадних насильств не робити». Автор застерігається, що на нього

«впав одіум арешту Митрополита А. Шептицького». «...тим часом, — каже він, — я ніякого відношення до арешту не мав» (ст. 260).

В особистій розмові Верховний головнокомандуючий зазначив авторові: «Я не співчуюю створенню окремого управління церковними справами в Галичині. Війна — річ не певна; сьогодні так повернеться, а завтра — інакше» (ст. 261).

Автор подає одну деталь, досить характеристичну для тодішніх настроїв і взаємовідносин. Урядили 6-го грудня у Львові з нагоди царських іменин урочисту архієрейську службу Божу. Архієпископ Євлогій послав до Почаєва дияконів по архієрейські ризи. «Чекаю день, другий — ніхто не приїздить. Генерал-губернатор умовляє: облачайтесь в уніятські ризи, відправте, принаймні, молебень і поблагословіть військо. І ось я в католицькій мітрі з стрічками, в червоній мантиї, з високим посохом правлю молебень... Після обіду приїхали з моїми ризами з Почаєва» (стор. 262). Затримали посланців у дорогі навімисне, (як з'ясувалося пізніше), щоб приїхали, коли все скінчиться. Характерний випадок. Генерал-губернатор боявся дратувати місцева населення занадто яскравими російсько-православними маніфестаціями.

Відступ російської армії припинив і діяльність архієп. Євлогія в Галичині, про що він сам висловився так: «Оглядаючись назад, признаю, що треба було б діяти обережніше» (стор. 281).

На Всеросійському Церковному Соборі 1917 р. архієп. Євлогій був головою відділу: Богослужбів, Проповідництва і Церковне Мистецтво. Там між іншим обговорювалося справу перекладу богослужбових книг. Проф. Кудрявцев висловив думки, які поділяло багато членів: «Я нічого не маю проти перекладів, але хто буде перекладати? Коли Шекспіра перекладати трудно, — то для богослужбів треба бути не лише поетом, але ще святим поетом» (стор. 297). Справа перекладів була відкинута. «Українці обурювались, — пише автор. Вони домагались перекладів, дарма, що це було неестетично. Іх не турбував виголос: „Грегочи, Дівка Непросватанная“, замість: „Радуйся, Невесто Неневестная“. Було ясно, що докладу про переклади не можна було вносити на Загальне Зібрання Собору. Сам факт обговорення перекладів викликав нарікання. Один єпископ докоряв мені, що я ніби-то, щоб догодити українцям, згодився обговорювати справу, яку він уважав за виключену» (стор. 297).

Архієп. Євлогій також брав участь в працях Всеукраїнського Церковного

Собору.

«На Україні, — пише він, — в мгли революційних настроїв повстало стремління до автокефалії, до незалежності від Москви церкви... Від передсоборних зібрань враження тяжкі... Стрижені, поголені українські військові священники з рушницями... Злі обличчя... Революційні промови в душі сепаратизму. Крики до митрополита Платона (головуючого): „Ви хочете задушити Україну! Ми не допустимо!“ На Собор з'їхалися люди, зовсім не придатні для такої поважної й трудної праці... З першого ж дня почалися розмови, щоб нікого з старих ієрархів не вибирати головою, а наймолодшого. Вибрали єп. Пімена Балтського... То була лагідна людина, яка шукала популярності... Від самого початку Собор стояв на непримиренному становищі у відношенні до Російської Церкви. Крики: „Геть з Москвою!“ „Звільніть від московського панування!“ лунали на Соборі» (стор. 308).

Після гетьманського перевороту архієпископ Євлогій, — з доручення Московського патріарха, перепроводив вибори київського митрополита (після забитого більшовиками митроп. Володимира). «Виборців було душ 200. За митрополита Антонія (Храповницького) стояло все російське населення й українці-централісти; за єп. Димитрія Уманського — самостійники» (стор. 312).

Праці Всеукраїнського Церковного Собору продовжувалися й після гетьманського перевороту. «На Соборі боролися дві партії — українська й російська. Міністром ісповідань за гетьмана був В. В. Зінковський, поміркований українець. Він тримався непримиренно у відношенні до української крайньої групи й мусів податися до демісії... Його місце заступив Лотоцький, ярий українець... Боротьба за автокефалію тривала. Я стояв за єдину неподільну російську церкву, визнаючи, однак, що де в чім перед українцями треба поступитися. Мої противники-українці на мене гостро нападали. Кінець-кінцем ми перемогли: Лотоцький був звільнений. Я сказав тоді на Соборі: впад міністер, впала й автокефалія, тепер будемо спокійно працювати. Ці слова роззлили українців» (стор. 313).

Наведені погляди митроп. Євлогія безсумніву є поглядами і тієї впливової частини російського єпископату, що брала тоді активну участь в церковно-громадському й політичному житті й повинна була орієнтуватися в політичній ситуації. Зокрема автор мав до цього вимову нагоду, будучи в той же час членом Державної Думи.

Так думали ті ієрархи, які мали тво-

рити церковну політику Російської Церкви, які мусіли були розв'язати безліч пекучих питань з церковного життя в часи революції, які мусіли були шукати нових форм церковного устрою... „Єдина неподільна російська Церква“ — це була занадто примітивна розв'язка проблеми. Зрештою, навіть на еміграції представники Російської Церкви розкололись. Автор був на чолі одного з відламів, що взаємно себе поборювали.

В описаних умовах трудно було сподіватися, щоб російська ієрархія зайняла в українських церковних справах яке-будь прихильне становище.

Б. Р.

Friedrich Heyer: *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945.* — Verlagsgesellschaft Rudolf Mueller. Koeln-Braunsfeld. 13 cepi: Osteuropa und der Deutsche Osten. 1953. Стор. 260. 16x24 cm.

Книга складається з таких розділів: 1. Огляд становища Православної Церкви на Україні перед падінням царату. — 2. Спроби організувати Українську Автокефальну Церкву в Українській національній державі (1917-1920). — 3. Православна Церква в УССР. — 4. Православна Церква на Західній Україні під Польшею. — 5. Православна Церква в Німецькому Райхскомісаріаті України. — 6. Православна Церква на Україні після перемоги Советів. — Окрім того — передмова автора, показчик літератури, показчик місцевостей і власних імен та пояснення до мап. П'ять мап.

Перше враження від побіжного перегляду цієї книжки в українського читача не на користь її. Вона оперта майже виключно на німецьких джерелах і авторах, отже аргументи не може відбити душі України, життя й стремління Української Церкви, хіба лише чужі погляди на неї, часто до України ворожі. Можливо, це пояснюється тим, що Захід не має наших видань. Інакше ми не можемо собі з'ясувати такого факту. В показчику літератури знаходимо, наприклад: O l e k s a n d r L o t o c k i j: *Simon Petlura*. Warszawa, 1936 — показано, а того ж Лотоцького: *Autokefalla. Zasady autokefalli polською мовою і та ж сама праця поширена в двох томах українською мовою, видана 1935 р. в тій самій Варшаві, — не показана. S. R a n e v s k i j: *Ukrainska Autokefalnaja Cerkov*, видана в Jordanville (ЗДА) 1948 р., фігурує в показчику, а Дм. Дорошенка: *Православна Церква в минулому й сучасному*, видана в Берліні 1940 р., не фігурує. Книга Архiep. Нестор: *Сму-**

та в Києві і мучеництво митрополита Володимира в 1918 р., видана в Харбіні 1937 р., є, а книги д-ра Арсена Річинського: Проблеми української релігійної свідомості, виданої у Володимирі Волинському 1933 р., нема. В покажчику є „Церковная Летопись” з Лозани, 1945 р., а нема „Елпіс” з Варшави, „Церква і Нарід”, „Православна Волинь” і „Духовний Січ” з Кременця, що виходили по кілька років у Польщі. В книжці є посилання на акти Німецького управління, а нема згадки

про зложену на підставі офіційних документів Церковного Управління УАПЦ в Луцьку, — працю Сенєх-а „Українська Православна Церква в часі другої світової війни 1939-1945 р.” Мюнхен, 1946 р., або протоколу громадських діячів м. Холма про УАПЦеркву в Генералгубернаторстві Варшавським під час другої війни, надрукованого десь у 1948 р. в кількох числах „Нового Шляху” у Вінніпегу.

Отже, книга вимагає значних доповнень. Л. Л.



ОГЛЯД НАУКОВОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Подаємо огляд літератури про Православну Церкву англійською і німецькою мовами, що появилася за останнє десятиріччя. У приготуванні цього огляду ми користувалися головню каталогом бібліотеки Union Theological Seminary в Нью-Йорку. Це перша спроба дати такий огляд українською мовою. Але ми цілком свідомі того, що тут бракує ще багато навіть цінних праць, а тому будемо вдячні за всі зауваження і доповнення.

При цьому подамо кілька зауважень щодо літератури про Православну Церкву англійською і німецькими мовами. Самий факт, що обидві мови не належать ні до одного православного народу, свідчить про те, що мета цієї літератури виходить далеко за рямці внутрішніх потреб Православної Церкви. Частина написана православними богословами, але більша частина таки написана західними богословами і вченими, які не належить до Православної Церкви. В творах останніх дуже часто зустрічаємося з помилковими твердженнями чи висновками в обговоренні того чи іншого питання в житті Православної Церкви. Це найчастіше трапляється тому, що дуже часто східна релігійна традиція не береться до уваги, або і свідомо обминається. Правда, багато дехто з сучасних західних богословів намагається це зрівноважити. Багато дехто прийшов до висновку, що Захід має далеко більше спільного з Сходом, ніж це вважалося раніше попередниками. Але тяжко збагнути глибини життя, в якому ніколи не доводилося бути. Головною метою цієї літератури є поінформувати західний англо-саксонський світ про Православну Церкву, а це головню для потреб екуменічного руху, щоб всі були одне, як і Христос Один і Одна Його Церква.

Загальна література про Православну Церкву.

Makrakis Apostolos. Memoir on the Nature of the Church of Christ, переклад D. Cumming. Christian Brotherhoods Zealots of Orthodoxy and John the Baptist. Нью-Йорк, 1947, стор. 168 (правосл.).

Автор — відомий грецький богослов і філософ. В цій книжці він намагається вияснити одне з питань сучасного християнства — чому християнське життя стало таке літєпле і чому так багато невірних та еретиків між християнами. В центрі розв'язки цього питання ставить правдиве розуміння Христової Церкви. В першому розділі зупиняється над природою Церкви, як Єдиного Містичного Тіла Христового. В другому розділі пригадує кожному християнинові про його майбутнє життя, а з тим і про усьачне, земне, яке повинно бути у вірі, добрих ділах і в Божому страху. В дальших розділах говорить про Таїнства Церкви та її внутрішнє життя.

Seraphim митрополит. Die Ostkirche. W. Spemann Verlag. Stuttgart, 1950, стор. 339 (правосл.).

Ця книжка написана трьома авторами. Митрополит Серафим написав про догматику Православної Церкви, приділяючи особливу увагу Таїнствам та святості ікон. Під його редакцією вийшла ця книжка. Священник Василь Легенфельд написав короткий історичний нарис розвитку православ'я в цілому, а також різних національних церков зокрема. Про Українську Православну Церкву згадав лише, як факт без свого коментаря. Богослов Іван Четверіков, бувший професор Київської Духовної Ака-

демії, написав про духове життя Православної Церкви. Ця частина (другий розділ) найкраще опрацьована, де автор обговорює не лише доктрину Церкви, але і символіку її. Загальною провідною думкою книжки є поворот до отців Церкви і до патристичного віку.

Bashir Antony, archbishop. *Studies in the Greek Orthodox Church.* Місце видання і року не зазначені, стор. 341 (правосл.).

Автор — сирійський православний єпископ. Книжка складається з трьох частин. В першій частині автор подає короткий розподіл історії на періоди всіх православних церков, але автор користувався старими методами в цій діяльності. В другій частині подає пояснення про християнське православне богослуження та круг православних свят року. В третій частині поданий православний катехизис. Ця книжка дуже побажана для членів Православної Церкви, народжених в Америці.

French R. M. *The Eastern Orthodox Church.* Hutchison's University Library. London, 1951, стор. 186.

Книжка дуже цікава своїм змістом. Автор розділяє її на дві частини. В першій він в детальності описує історичний шлях православ'я, розділяючи на окремі періоди: від Константина до Халкедонського Собору; розділення на східну і західну Церкву; прийняття християнства слов'янами; Москва, як перемісниця слави Візантії і православ'я та рабство. В другій частині автор звертає увагу читача на внутрішнє життя Православної Церкви: в богослуженні, в чернцтві і в почитанні ікон. При кінці він зупиняється над цікавим і важливим для нас питанням — народ, православ'я і новий час.

Tyciak Julius. *Oestliches Christentum.* Verlag J. Schnell'sche Buchhandlung. Warendorf Westf., 1947, стор. 86, 2-ге видання (катол.).

Автор — католицький богослов, який вже довгий час цікавиться східним християнством. В цій маленькій книжечці він звертає увагу на містику Сходу в літургії, в іконографії та східний погляд на зло і добро. Але найбільше його цікавить містерія подвижників східної Церкви.

Tyciak Julius. *Zwischen Morgenland und Abenland.* Bastion Verlag. Duesseldorf, 1949, стор. 166 (катол.).

В цій праці Ю. Тіцяк стиліше зупиняється над питанням про взаємовідносини між Сходом і Заходом. Його погляд, звичайно, західний.

Zernov Nicolas. *The Church of the Eastern Christians.* Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1944, стор. 114 (правосл.).

Ця книжка написана в дусі єдності Христової Церкви. Метою цієї книжки є познайомити західний світ з суттю православ'я, а цим улегшити розв'язку багатьох питань єкуменічного гучу. В першій частині автор виявляє питання розподілу Церкви на західно і східно, а в дальших розділах зупиняється над аналізом життя Православної Церкви в богослуженні, в Таїнствах та про науку її і участь в житті духовенства і мирян. Другу частину присвячує питання християнської єдності в минулому, теперішньому і майбутньому.

Fritz Karl. *Die Stimme der Ostkirche.* Evangelische Verlagswerk. Stuttgart, 1950, стор. 175 (євангел.).

Автор — євангельський пастор. Написав цю книжку більше з спостереження при зустрічі з православними в час його пастирської праці та в час, коли був військовим полоненим в СРСР (1945-48). Книжка дуже цікава своїм змістом. Карл Фріц, проаналізувавши питання церковного розподілу, дає короткий нарис історії Православної Церкви, а далі зупиняється над питанням внутрішнього життя східного християнства. У висновку закликає протестантських богословів приділити більшої уваги внутрішньому життю і традиції Сходу.

Церква східних слов'ян.

Amman Albert M. *Abriß der Ostslavischen Kirchengeschichte.* Tomas Morus Presse. Wien, 1950, стор. XVI-748 (катол.).

Автор є професором слов'янської церковної історії в папському Східному Інституті в Римі. Під терміном „Східно-слов'янська церква“ він розуміє церкву українців, білорусів і росіян. Особливо греба відзначити, що систематика опрацювання дуже добра. Книжка складається з трьох частин. В першій частині автор подає період між 945-1451 роками, період розвитку християнства в Старій Русі та розділ Київської Митрополії. В другій частині автор зупиняється над питанням виникнення Московської Митрополії і здобуття автокефалії Російською Церквою, а також говорить про Галицько-Волинську Митрополію. В третій частині автор аналізує життя Православної Церкви східних слов'ян до кінця другої світової війни. Як і треба було сподіватися, в цій книжці червоною ниткою пробігає питання взаємовідносин між Римом і східними слов'янами. Книжка відбиває римську політику у відношенні до східних слов'ян.

Fedotov Georg. The Russian Religious Mind. Harvard University Press. Cambridge, 1946, стор. 438 (правосл.).

Ця книжка написана відомим російським церковним істориком. Він дає характеристику християнства на Русі, в час, що його він називає київським періодом. Фактично це характеристика розвитку релігійної думки українського народу. Однак, я відношу цю книжку до цього відділу з уваги на те, що автор має на увазі розвиток релігійної думки не лише на етнографічній (сучасній) території України, але й інших релігійних центрів східних слов'ян.

Церква Балканських слов'ян.

Obolovsky Dmitri. The Bogomiles — A study in Balkan Neo-Manichaenism c. op. XIV-317-карта (правосл.).

Богомолізм — це дуалістична ересь, яка розвинулася в Болгарії та пізніше поширилася і в інші сусідні землі. Основником цієї ереси був св. Богоміль в X стол. Автор розділяє свою працю на дві частини. В першій він дає нарис виникнення богомолізму і його розвиток. В другій спосіб розповсюдження богомолізму в сусідні землі. Автор частково оправдує балканських істориків, які твердять, що богомолізм виник, як релігійний рух, передусім на основі націоналізму слов'ян проти Візантійського імперіалізму.

Православна Церква і протестантизм.

Benz Ernst. Die Ostkirche. Verlag Karl Albert Freiburg, Muenchen, 1952, стор. XII-421 (протест.).

Автор — протестантський богослов, професор церковної і догматичної історії в Університеті в м. Марбург. В цій праці він поставив своїм завданням дати нарис з історії різних напрямків протестантської думки про Православну Церкву, починаючи від Лютера і до сучасних лідерів екуменічного руху. Спеціальну увагу автор приділяє царгородському патріархові Кирилові Лукарісові, який був прихильний до ідеї протестантизму. Книжка видана дуже добре і справляє гарне враження.

Візантійська Церква.

Every George. The Byzantine Patriarchate. Society of Promoting Christian Knowledge. London, 1947, стор. 212.

Ця книжка охоплює важливий період в історії Візантійської Церкви (451-1204). Автор подає Візантійську імперію як приклад християнської держави. Візантійське мистецтво, як основу європейського мистецтва. В перших розділах

автор аналізує розвиток Візантійської Церкви та виникаючі ереси. В останніх трьох розділах він зупиняється над питанням виникнення розділу Церкви та про наслідки його.

Papadopoulos Theodore. Studies and Documents to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Brussels, 1952, стор. XXIV-507.

Ця книжка містить критичні матеріали про період Візантійської Церкви під окупацією турків. В першій частині автор аналізує причини, що привели до нового еклезіастичного режиму в Церкві. В другій частині знаходимо цікаві відомості про патріарха Кирила V (1748-1757) та контрверсію про перехрещення. В третій частині вміщено передрук документу цього часу грецькою мовою, що знаходиться в Британському музеї.

Православна Церква в Польщі.

The Orthodox Eastern Church in Poland. London, The Polish Research Center, 1942, стор. 49.

В цій брошурі невідомий автор інформує англомовний світ про те, чого історично і не існувало. В першій частині він дає короткий нарис Польської Православної Церкви впродовж 4 століть, починаючи з 15 століття. В другій частині аналізує відносини Церкви і уряду та життя Церкви в XIX і XX століттях.

Російська Церква.

Berdyayev Nicolas. The Russian Idea. Geoffrey Bles, London, 1947, стор. 225.

Авто — відомий російський богослов. В цій книжці він дає характеристику російського духового життя, починаючи від 17 ст. і реформи Петра I і до жовтневої революції. Особливої уваги заслуговує питання релігії і інтелігенції.

Fedotov G. P. The Treasury of Russian Spirituality. Sheed & Ward, London, 1952, стор. 501.

Це — збірка матеріалів про подвижників Русі і нової Росії. Тут знаходимо життя і частину проповіді св. Теодосія Печерського, життя і вчення св. Сергія, св. Ніла, св. Тихона, св. Серафима. Небуденним є вміщення життя Авакума, який виступив проти реформи патріарха Нікона і був основником старообрядщини. При кінці вміщено життя Іоана Кронштадського та уривок з щоденника св. Александра Еліханінова.

Zernov Nicolas. The Russians and Their Church. Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1945, c. op. 193.

Автор дає короткий нарис розвитку Церкви в Росії впродовж століть від хрещення і до XX століття. Звичайно, автор не робить різниці між релігійним життям українців, білорусів і росіян, а зводить до одного і неподільного.

Bolshakoff S. Russian Nonconformity. Westminster Press, Philadelphia, 1950, с. оп. 193.

Ця книжка цікава спеціально для тих, хто цікавиться сектознавством в Росії. Але в цій книжці автор зводить до одного всі релігійні рухи в Росії, які не погоджувалися з державою впродовж століть. Тут є також коротка згадка і про Українську Церкву. Цю книжку треба читати з великою обережністю з уваги на те, що автор все занадто спрощує і схиляється до протестантизму.

Curtiss John Shelton. Church and the State in Russia — The Last Years of the Empire 1900-17. Columbia University Press, New York, стор. 442.

Сама бібліографія свідчить про те, що автор досить багато присвятив часу для цієї праці. В першій частині він дає короткий нарис історії Російської Церкви до 1900 року. В другому розділі аналізує відношення Церкви і держави, її економічне становище та релігійне виховання. В двох дальших розділах аналізує рух революційних мас в 1905 році, боротьбу лібералізму і консерватизму та період між 1908 і 1917 роками, як період Распутіна.

Румунська Церква.

Beza Marcu, The Rumanian Church. Society for Promoting Christian Knowledge. London, 1943, с. оп. 64.

В цій маленькій книжці автор подає короткий нарис розвитку Румунської Церкви з глибини своєї давнини і до XX століття. Книга складається з 10 розділів, між ними є цікаві питання впливу передхристиянського поганства, на християнський світогляд та існуючий дуалізм в церковному житті, що є майже спільне для всіх південних слов'ян.

Сербська Церква.

French R. M. Serbian Church Life. Society of Promoting Christian Knowledge, London, 1942, стор. 64.

В цій маленькій книжечці автор ставить своїм обов'язком дати читачеві картину сербського церковного життя. Коротко згадано про історію Сербської Церкви та її структуру. Головну увагу автор звернув на звичаї та вірування.

Martyrdom of the Serbs. The Serbian Eastern Orthodox Diocese for the United States of America and Canada. Chicago, стор. 301.

Ця книжка містить багато документів про переслідування Сербської Православної Церкви в Боснії, Хорватії і Герцоговині, що почалося в 1941 році. Це ще один документ трагедії християнства. Українська православна еміграція, а головне духовенство і монахи на тій території зазнали тяжкого переслідування разом з православними сербами.

Українська Церква.

Bilon Peter Very Rev. Ukrainians and Their Church, переклав свящ. С. П. Симчич. Regional Branch of the U. O. L. Johnstown, 1953, сторінок не подано.

Автор, відомий священник Української Церкви в Америці, в цій маленькій обсягом книжечці має на увазі дати інформацію і історію Української Церкви для молоді, що народилася в Америці. Та не тільки для української молоді, народженої в Америці, вона цікава й для історика. В першій частині автор дає документ організації Церкви в Америці та причини її. Діалог між двома українськими священниками — православним і католицьким, лягає в основу церковного життя в Америці. В другій частині автор дає короткий нарис історії Української Церкви від прийняття християнства і до нинішнього дня. Наприкінці подано короткий катехизис.

Церква в СССР.

Anderson Paul B. People, Church and State in Modern Russia. The Macmillan Company, New York, 1944, стор. 240.

Автор в цій праці намагається знайти розв'язку такого скомплікованого церковного життя і відносин між Церквою і урядом в СССР. Особливо цікава аналіза легального існування Церкви і в той же час вільність антирелігійної пропаганди.

Bolshakoff Serge. The Christian Church and the Soviet State. Society of Promoting Christian Knowledge, London, 1942, стор. 75.

В цій книжці С. Большаков ставить питання про християнство в Росії перед революцією і після неї. В першій частині він подає розвиток християнства в Росії до революції. В другій частині зупиняється над питанням відносин між Церквою і державою після революції та про безбожницький рух.

Casey Robert Pierce. Religion in Russia. Harper & Brothers, New York, 1946, стор. 198.

Ця книжка містить в собі лекції, прочитані автором в 1945 році. Автор, можливо, більше звертає уваги на соціологічні рухи, ніж на церковно-релігійні, як потреби душі. Кожний його розділ має своє окреме питання і розв'язку. В першому розділі він ставить питання структури Російської Церкви від Петра I до Миколи II. В другому розділі питання соціальної важливості сект та віра інтелігенції. В третьому розділі автор обговорює питання впливу Маркса і Енгельса на маси та відношення революційних лідерів до релігії і антирелігійна пропаганда. В четвертому розділі автор аналізує взаємовідносини Церкви і советського уряду в роках 1917-44 та діяльність патріархів Тихона і Сергія. В двох останніх розділах автор зупиняється над питанням впливу другої світової війни на відношення советського уряду до Церкви та відношення мас до релігії.

Curtiss John Shelton. The Russian Church and the Soviet State. Little Brown Co. Boston, 1953, стор. 387.

В першій третині праці автор аналізує існування Церкви в перші роки безбожної влади в кількох аспектах, а головне підкреслює церковну революцію та опір Церкви безбожній владі. Коротко згадує і за Українську Церкву, але той матеріал, що він використовував, поклав свою відбитку, як на самому описі, так і на висновку. В дальших розділах автор зупиняється над питанням життя Церкви після знищення видимого існування, а в кінці легалізація Церкви та відношення патріарха і генералісімуса.

Timasheff N. S. Religion in Soviet Russia. Sheed & Ward. New York, 1942, стор. 171.

Автор є асистентом при кафедрі соціології на Фордгамському університеті.

Своїм завданням ставить подати читачеві інформації про життя Церкви в СССР на основі свого власного спостереження та як висновки з советських публікацій в цій ділянці. Він подає причини конфлікту між Церквою і державою і цілковите знищення видимого існування Церкви, а вкінці причини нової релігійної політики большевиків.

Christentum in der Soviet Union, за редакцією **Wilhelm de Vries**, Kemper, 1950, стор. 238.

Ця книжка містить праці шести професорів Папського Східного Інституту в Римі. В перших двох працях проаналізовано відносини між Церквою і державою в період самодержав'я і большевизму. Інші вісім праць присвячені сучасному стану. Вони трактують про моральний стан Церкви, методи переслідування її, склад духовенства, про навчання діялєктичного матеріалізму в школах, як противаги християнству. Праці добре опрацьовані, але з погляду інтересів католицизму.

Major Portion of the Proceeding of the Conference of Heads and Representatives of Autocephalous Orthodox Churches in Connection with Celebration of 500 Years of Autocephalcity of Russian Church, 8-16 July 1948. YMCA Press. Paris, 1952. с op. 250.

Ця книжка містить переклади доповідей і перебіг конференції різних представників Православних Церков з нагоди 500-ліття автокефалії Російської Церкви двохтомного видання Московської Патріархії. Доповіді і дискусії в справі єкуменічного руху вміщені повністю, як також вміщено повний опис переходу нарад і висновки. Вступні статті з історії Російської Церкви подано в скороченні.

Т. Міненко.



ДЕЩО З БІБЛІОГРАФІ

А. К Н И Ж К И.

Прот. С. Гаюк: Наша Небесна Заступниця. (Бесіди на свята Богородичні). 1953. Лондон.

Very Rev. Peter Biloni: Ukrainians and their Church. 1953. Johnstown, Pa. Ст 42.

Митрополит Ляріон: Поділ Єдиної Христової Церкви. Вінніпег. 1953. Стор. 383.

С л у ж б а на П'ятидесятницю або

День Св. Тройці. Лондон. 1953. Стор. 24.

Олександр Повстенко: Золотоверхий Кнів. Gold Topped Kiew. Washington D. C. MCMLIV. 22x28 cm. Стор. 32. 1-й зошит..

Микола Вайда: Великий пробудитель Закарпаття. В пам'ять 150-літнього ювілею народження о. Александра Духновича. Філадельфія, Па. Стор. 48.

Ювілейний К а л е н д а р Рідна Нива на звичайний рік 1954 Укр. Прав. Церкви

в Канаді. Вінніпег. Стор. 334.

Episcopia Ortodoxa Romnia din America. Calendarul Solia. 1954. Стор. 192.

Ю. М. Луцки: Старо-церковно-словянська мова як мова релігійного культу. Old-church-slavic as a religious cult language. Вінніпег, 1953. УВАН. Стор. 32.

Митрополит Іларіон: Візантія й Україна. До джерел української Православної віри й культури. Наукове Православне Богословське Товариство. Вінніпег, 1954. Стор. 96.

Die Hebraismen in der altkirchenslavischen biblischen Sprache. Von Metropolit Dr. Ilarion (Ivan Ohijenko), Winnipeg. Sonderdruck aus: Muenchener Beitrage zur Slavenkunde. Festgabe fuer Paul Lera — herausgegeben von Ervin Koschmieder und Alois Schmaus. Isar Verlag, Muenchen, 1953.

Б. Ж У Р Н А Л И.

Рідна Церква. Орган Української Православної Думки. Видає Церковне Управління Української Автокефальної Православної Церкви в Мюнхені. Виходить раз що два місяці. Адреса: Muenchen 8, Aulingerstr. 17/IIr.

Церковні Вісті. Орган Української Автокефальної Православної Церкви в Австралії. Місячник. Адреса: 13 Hillview St. Lakemba, NSW. Sydney.

Вістник. The Herald. Український релігійний дво-тижневик у Канаді. Вінніпег, Ман.

Відомості. The Church News. Ген. Церк. Управління УАПЦ в Б. Британії. 70 Lansdowne Rd., London W. 11.

Дзвін. Місячник. Видає Братство Св. Покрови в Аргентині. Адреса: Hermanidad Santa Virgen, Casilla de Correo Central 160, Buenos Aires.

Віра і Культура. Місячник української Богословської Думки й Культури. Адреса: 101 Cathedral Ave., Winnipeg, Man. Canada.

Листок Генер. Церк. Ради УАПЦ в Бразилії. Адреса: Rua Sao Francisco, 277. Curitiba — Parana. Brasil.

Наша Віра. Орган Української Автокефальної Православної Церкви в Південній Америці. Двотижневик. Адреса: Direccion-s. Olleross 4114, Buenos Aires, Argentina.

Благовісник Генеральної Церковного Управління УАПЦ у Франції. Publication trimestrielle. Edition Franco-Ukrainienne «Iltromada».



ПУБЛІКАЦІЇ УПЦ В ЗДА

Видавництво Української Православної Церкви в ЗДА протягом 1953-54 рр. випустило такі видання:

Український Православний **Календар** на 1953 р., стор. 160.

Український Православний **Календар** на 1954 р., стор. 164.

Українсько-англійський православний **Молитовник**. Два рівнобіжних текстів. Зміст: Молитви ранішні. Молитви вечірні. Скорочений катехізм Православної Східної Церкви. Божественна Літургія св. Іоана Золотоустого. Пасхалія. Коляди і пісні. Стор. 160.

Требник, частина I. Зміст: Таїнства Хрещення і Миропомазання. Таїнства Сповіді й Причастя. Таїнство Шлюбу. Чин загального молебня й молитви на різні випадки. Похорон: Літія, Парастас, Чин похорону мирян, Чин похорону дитини, Чин похорону на Великодньому тижні. Освячення й Благословення. Стор. 264.

Проф. І. Власовський: Як відбувалися Собори в давній Українській Православній Церкві. Нью-Йорк, 1954. Стор. 32.

О. Кобець: Христова ялинка. Оповідання. Стор. 29.

В. Шпаківська: Мамо — хлібця! Песа з часів голоду 1932/33 рр. Стор. 14.

Граматка. В додатку: Про важливість і необхідність молитов за живих і мертвих. Скор. Панахида за в Бозі спочилих.

Лістівки англійською й українською мовами рівнобіжно: Різдво Господа нашого Ісуса Христа — Великдень — Різдво Христове: колядки з нотами.

Н О Т И.

Стеценко: **Панахида.** Стор. 24.

Українські **Канти і псалми.** Стор. 24.

о. Г. Павловський: **Вічна пам'ять.**

о. Г. Павловський: **Отче наш.**

Я. Яциневич: **Милість спокою.**

Достойно є, архиєрейське вхідне.



ЛІТОПИС УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

Другий Собор Української Православної Церкви в США

В дні 15-18 жовтня 1953 р. відбувся в Клівленді, Огіо, Другий Собор Української Православної Церкви ЗДА. Собор проходив під головуванням Високопреосвященного Митрополита Іоана. Діючим головою був Архiepіскоп Мстислав. В складі президії були: Архiep. Генадій, гість — Архiep. УАПЦ Ігор, митроф. прот. В. Каськів і митроф. прот. А. Іванишин — від духовенства, пп. М. Секута і С. Коцюба — від мирян. Секретарі: прот. А. Кість, о. Б. Желехівський, бр. О. Воронин і бр. П. Тепер.

Розглянувши і поладнавши ряд актуальних церковних питань з життя Церкви характеру внутрішнього, Собор порушив ряд питань широкого значення, загально-православного й загально-українського національного, а саме: 1. Підкреслюючи почуття своєї органічної єдності з Вселенською Православною Церквою та загального тяжкого становища релігійного життя в світі, -- Собор закликав цілий Український православний народ до суворого дотримання Св. Православної Віри та життя в страхі Божому й народних традицій. -- 2. Вказав на необхідність для цілої Церкви і Нації Української пам'ятати мучеників за віру і Україну в молитвах, для чого покликав вірних до збудування Церкви-Пам'ятника, спільного для всіх тих, що положили душу в боротьбі з безбожним більшовизмом. -- 3. Привітав присутність на Соборі Архiep. Ігоря, представника УАПЦ в Америці, молитовне поєднання УПЦ в ЗДА з УПЦ в Канаді та закликав їх до дальшої співпраці в напрямі об'єднання всіх українських православних церковних громад на еміграції в Єдиному Духовному Проводі православних українців поза Україною. -- 4. Як засіб до досягнення поставлених завдань Собор вказав зокрема на необхідність а) поширення релігійної служби вірних УПЦ в ЗДА, що живуть малими скупченнями, б) готування кандидатів священства, в) поширення діяльності Науково-Богословського Інституту, г) забезпечення видання Богослужбових книг та релігійної літератури, зокрема підручників для навчання релігії. Крім того, серед церковних головніших справ Собор затвердив ухвалу Конференції Духovenства УПЦ, що відбулася напередодні Собору, про заснування Пенсійної Каси Духovenства УПЦ в ЗДА.

Перший Собор УПЦеркви в Австралії.

В дні 26-29 грудня 1953 р. в м. Мельбурні відбувся перший у цій країні Собор УПЦеркви. Президія Собору оголосила „Діяння Собору в окремому комунікаті, з якого довідуємося, що Собор відбувся з благословення Високопреосвященного Ніканора, Архiepіскопа Київського і Чигиринського, Митрополита УАПЦ в Європі, і під проводом Преосвященного Сильвестра, Єпископа Лубенського.

В „Діяннях” значаться такі головні точки: 1. УАПЦерква в Австралії є частиною Св. Української Православної Церкви, що повстала на Україні при Св. Рівноапостольному Великому кн. Володимирі. -- 2. Автокефальний устрій цієї церкви проголошено на Україні державним законом 1. І. 1919 р. та potwierджено Всеукр. Церк. Собором у Києві 14-23. X. 1921р., а канонічно очолено 10. II. 1942 р. з благословення Блаженного Діонісія, Митрополита Варшавського і всієї Польщі. -- 3. Підлягаючи цьому Соборові, УАПЦерква вважає себе пов'язаною з Єдиною Соборною і Апостольською Вселенською Православною Церквою та незмінно зберігає догматичні й канонічні основи її буття. -- В справах загально-церковного характеру, що їх вирішення має обов'язувати цілу УАПЦ, Церква в Австралії постанови свої передає на затвердження Собору Єпископів УАПЦ. -- 5. На осиротілу по смерті Архiep. Іоана катедру Австралійсько-Новозеландську Собор одностайно обирає Преосв. Сильвестра, Єп. Лубенського, надаючи йому титул Мельбурнського й Австралійсько-Новозеландського та синівськи просить Священний Собор Єпископів обрання це затвердити. -- 9. Цілування братне посилає Церквам Сестрам УПЦ в ЗДА, УПЦ в Канаді та всім українським громадам і запевняє про незмінне бажання творити спільно з ними Єдине Тіло Святої Української Автокефальної Православної Церкви під одним ієрархічним проводом.

Новий Митрополит УАПЦеркви

Після смерті Блаженного Митрополита Полікарпа об'язки Голови Собору Єпископів і Свящ. Синоду Української Автокефальної Православної Церкви на еміграції в Європі перебрав Віпреосвященний Архiepіскоп Ніканор, який був обраний на заступника Митрополита на Соборі Єпископів у Мюнхені в 1947 р. У зв'язку з цим Канцелярія Свящ. Синоду УАПЦеркви перенесена з Парижу

до Карльсруге в Німеччині, місця постійного осідку Митрополита Ніканора.

Науково-Богословське Товариство в Канаді.

З днем 16 січня 1954 р. в Канаді повстало Науково-Богословське Товариство. Того дня був затверджений митрополитом Канади Іларіоном статут цього Т-ва. Ціллю Т-ва є допомагати студіюванню, плеканню й ширенню богословського православного знання серед українського народу в Канаді, а також силами всіх своїх членів працювати над зростанням й зміцненням УПЦ в Канаді. Згідно з статутом, членами Богословського Т-ва можуть бути священники і вірні УПЦ в Канаді й з-поза Канади. Члени діляться на дійсних і прихильників. Дійсними членами можуть бути ті, що мають богословську освіту, або працюють над вивченням богословських питань; всі інші — прихильники. Президію Т-ва на 1954 р. обрано в складі: голова — Митрополит Іларіон, заступник голови — о. др. С. В. Савчук і секретар-скарбник о. прот. Г. Метюк. Згідно з п. 5 статуту Т-ва, місячник „Віра й Культура“, що почав виходити від листопада м. р. в Вінніпегу під редакцією Митрополита Іларіона, нададі редактуватись колегією в складі прот. Г. Метюка, прот. С. Геруса і др. Ю. Мулика-Луцка.

Видано лекції для Недільних Шкіл

Майже у всіх парафіях УПЦ в ЗДА існують Недільні Школи для християнського навчання дітей. Навчання в них провадять підібрані парафіяни, головню з-поміж народжених в Америці, під керівництвом місцевих священників. І хоч наші громади скрізь оточують ці школи широкою опікою, школи все терпіли від браку підручників, зокрема з православної релігії. В минулому році завдяки напегатливій праці о. Степана Симчича, настоятеля парафії Байон, Н. Дж., та його дружини, довголітньої фахової вчительки п. Симчич, за вказівками та плянами Шкільної Комісії Недільних Шкіл при Науково-Богословському Інституті та з ініціативи й коштами Духовної Консисторії УПЦ в ЗДА, видано на гектографі серію лекцій числом 176, за якими значна кількість наших шкіл і провадила уже в минулому році навчання релігії. Лекції поділено на 4 класи, 44 лекцій кажна клася, українською і англійською мовами кожна. Лекції застосовані до відповідного віку й розиткового позему дітей і присвячені головню вивченню Нового Заповіту та початків історії Української Православної Церкви. До лекцій додано пояснюючі образки з опи-

суваних подій, а також для вчителів — плян навчання, питання для перевірення знань дітей та методичний покажчик загальний і для кожної лекції окремо — для вчителів. Ця друга частина тільки англійською мовою. Редакцію англійської половини перепровадив о. С. Симчич, української частини А. Котович, член Н.Б.І. В дальшому передбачається лекції видати друком. Звертатися в справі їх замовлення й набуття належить на адресу Духовної Консисторії УПЦеркви в ЗДА.

Архів-Бібліотека при Консисторії УПЦ в США в Бавнд Брук

Архів-Бібліотека при Консисторії в Бавнд Брук, Н. Дж., започаткований 1951 року восени, в останній час став скоро зростати як числом набутих книжок, нот, документів та інших речей, так і їх вартістю. На 1 липня 1954 р. Архів-Бібліотека нараховував кругло 3700 томів і течок різних книг і документів, а серед них деякі дуже рідкі, як, напр., фотознімки протоколу 1. засідання мирових делегацій України й Росії, підписаного 30. V. 1918 р. в Києві; журнал „Громада“, видаваний М. Драгомановим у Швейцарії; Віленський Служебник 1617 р.; „Історія Малороссії“ в п'яти томах Миколая Марковича, вид. 1843 р.; „Лѣтописное повѣствованіе о Малой Россіи“ Ал. Ригельмана, вид. 1847 р. і т. п. Архів-Бібліотека також набув уже своїх постійних доброчинців, які систематично передають йому свої використані книги (Архiep. Мстислав), завішають перед смертю (Василь Гришко, Алентавн); передають також книги спадкоємцями померлих (п-ні Палажій, о. Лев Кушнір, о. І. Палій); дещо набувається за гроші.

Конференція представників УПЦ в ЗДА і УГПЦ в Канаді.

В дні 9 і 10 лютого 1953 р. відбулася у Вінніпегу зустріч представників Української Православної Церкви в ЗДА і Української Греко-Православної Церкви в Канаді. Американська Церква була заступлена Архiep.-кандидером Мстиславом і секрет. Консисторії прот. Лешишиним, Канадійська Церква — Митрополитом всеї Канади Іларіоном і Консисторією Канадійської Церкви. Зустріч ствердила потребу сталого контакту поміж названими Церквами, форма якого і була пізніше устійнена на спеціальній конференції Єпископату й представників Консисторій обох Церков, що відбулася в днях 14-16 серпня 1953 р. у Вінніпегу, в Канаді. На цій конференції обидві Церкви прийшли до повного порозуміння й прийняли відповідні по-

станови їх спільного життя та координації діянь. В цій конференції взяли участь Митрополити Іоан і Іларіон, Архiepіскопи Михаїл і Мстислав та представники Консисторій обох Церков: Американської — митроф. прот. Л. Веселовський і прот. Д. Лещинин, Канадської — прот. Є. Грицина, митроф. прот. Г. Митюк і прот. Д. Стратійчук.

Владика Митрополит Іоан у Бразилії.

В місяцях червні і липні ц. р. Владика Митрополит Іоан відбув візитаційну подорож до Бразилії, де відвідав кілька парафій, що від 1928-30 років ще знаходяться в духовній юрисдикції Митрополита УПЦ в ЗДА. Це була перша така архієрейська подорож по парафіях Української Православної Церкви в тому краї, і тому залишила по собі велике й глибоке враження серед вірних Церкви.

Інавгурація

Науково - Богословського Інституту

Дня 11 квітня 1954 року відбулась інавгурація Науково-Богословського Інституту УПЦ в ЗДА. Формально Інститут почав існувати з дня 6. II. 1952 року, коли на Раді Митрополії винесено ухвалу про заснування цього Інституту й затверджено проект його Статуту та покладено першу його Дирекцію на чолі з проф. В. Завітневичем. Інститут зараз же після цього приступив до праці, організувавши „Комісію для видання богослужбових книг“, секції „Музичну“ і „Неділних шкіл“, розпочавши працю коло видання Требника українською мовою, що недавно вийшов дру-

ком. Крім того, появились друком деякі видання, з них найбільше — „Віра і Знання“, збірник праць Інституту.

На урочистій інавгурації вступне слово виголосив Митрополит Іоан. Доповіди прочитали: проф. П. Ковалів „Релігія в світлі сучасної науки“ і проф. В. Завітневич „Формування світогляду українського народу“. Після того відбувся великий духовний концерт. На інавгурацію надійшли численні привітання від інституцій і окремих осіб.

Церква-Пам'ятник у Бавнд Брук, Н. Дж.

Думка про пам'ятник на символічній могилі тим, хто життя своє віддав за Україну, вже довгий час турбувала українську громадськість. І тільки в Америці ця думка починає здійснюватись, згідно з постановою Другого Собору Української Православної Церкви в ЗДА з дня 15-17 жовтня 1953 року про побудову в церковному православному осередку в Бавнд Брук, Н. Дж., Церкви-Пам'ятника в пам'ять дідів, батьків і всіх мучеників за Українську Церкву, за волю та державність, а також про створення там православного українського релігійного осередку. Уже провадилось збирання грошей. Виготовлено проект церкви-пам'ятника, і незабаром має розпочатись сама будова. Проект, виготовлений архітектором Ю. Кодаком, передбачає під церквою успальницько-пантеон на 52 місця, де спочиватимуть останки визначних людей української еміграції. Уже пороблено потрібні заходи перед владою про дозвіл заснування православного загального кладовища (цвинтаря) поруч церкви-пам'ятника.

ПОДІЇ З СВІТОВИХ ЦЕРКОВ

150-ліття Лондонського Біблійного Т-ва

Дня 7 березня 1804 р. в Лондоні поставило перше Біблійне Товариство, що поставило собі за цілє поширення в світі Св. Біблії. Товариство скоро зростало й тепер являє собою союз 24 національних біблійних Товариств різних країн. За 150 років праці цей Союз видав Св. Письмо 1064 мовами і говірками світу в 1.200.000.000 примірниках. В наші часи щорічний наклад і розповсюдження Св. Письма сягає 25 мільйонів примірників. Українською мовою Св. Біблія ціла вперше була видана саме цим товариством в році 1903 у Відні, в перекладі Куліша, Пулюя й Левицького. Біблійне Товариство тепер готує нове видання Біблії українською мовою.

—ОО—

НЕКРОЛОГИ

6. VI. 1953 р. помер у Монтевідео, в Уругваї, на 76 році життя **архiepіскоп Миколай** (Соловій). Архiepі. Миколай походив з Кобилляцького пов. Скінчив Полтавську гімназію й Московський університет. За фахом лікар. 1923 р. одвідов, прийняв чернечий постриг і був хіротонізований на вікарного єпископа Тверського. В 1924 р. виїхав до Америки. В січні 1952 р. офіційно вступив до УАПЦ і на протязі не повних двох років був керуючим Південно-Американською єпархією УАПЦ.

22. X. 1953 р. помер у Парижі Блаженіший Митрополит УАПЦ на еміграції **Полікарп**. — Митроп. Полікарп (Сикорський) народився 20. VI. 1875 р. в с. Зеленьках в Каневському повіті, в родині

священника. Учився в Уманській Дух. Школі й Київській Дух. Семінарії, а також прослухав курс юридичного факультету Київського університету. Від шкільних років брав активну участь в українському визвольному русі і у визвольній боротьбі. 27. VII. 1922 р. прийняв чернечий постриг і відтоді ігумен кількох православних монастирів у Польщі. 10. IV. 1932 р. хіротонізований в єпископа, вікарія Луцького. 11. VIII. 1941 підвищений в архієпископа Луцького і Ковельського з дорученням йому керувати Луцькою єпархією, бо тоді ж Волинська єпархія була поділена на Луцьку і Крем'янецьку. Від 24. XII. 1941 р. декретом Митрополита всієї Польщі Діонісія — призначений Тимчасовим Адміністратором Автокефальної Церкви на звільнених землях України й Митрополитом УАПЦ на еміграції.

7. XI. 1953 р. помер у Сідней, в Австралії архієпископ Іоан (Данилюк), правлячий владика УАПЦ Австралійський і Новозеландський. Лише 7. IX. 1952 р. був хіротонізований у Парижі, а в Страсний четвер 1953 р. прибув до своєї єпархії. Родом з Черновесів у Буковині. Народився 1. VIII. 1896 р. Скінчив теологічний ф-т Чернівецького університету 1926 р. і того ж року був поставлений у священника. 1940 р. виїхав у Польщу, в 1946 р. в Німеччину, 1949 р. прибув до Канади. 1950 р. прийняв чернечий по-

стриг і введений в сан архимандрита. Перед прийняттям єпископської катедри був настоятелем парафії в Отаві в Канаді.

Померли священники

5. VII. 1952 р. **св. Філіп Галицький**, у Чикаго. Народився 18. V. 1890 р. в Буквині. Помер на 24 році священства. Похований в Честер, Па.

2. X. 1952 р. **св. Степан Мосійчук**, у Шерон, Іла. Народ. 7. I. 1894 р. в с. Коршів Колом. пов., в Галичині. Прийняв священство 1932 р.

30. VIII. 1953 р. **прот. Петро Мельничук**, у Вернон — Канада. Народ. в с. Смержеві, пов. Броди, 28. I. 1889 р. Помер на 31-му році священства.

21. IX. 1953 р. **прот. Лев Кушнір**, в Арнолд, Па. Народ. в с. Косів, пов. Чортків, 1875 р. Служив Церкві від 1911 р.

5. II. 1954 р. **св. Іван Палій**, у Філадельфії, Па. Народ. 11. X. 1881 р. в с. Богданівка, пов. Скалат. Помер на 35 році священства.

18. III. 1954 р. **прот. Іван Лехицький**, у Філадельфії, Па. Народ. 20. VI. 1897 р. у с. Фредрополі, пов. Перемишль. Помер на 12-му році священства.

6. II. 1954 р. **прот. Андрій Лисенко** у Порто Алегре, в Бразилії, настоятель Св. Троїцької парафії в тій же місцевості.

З М І С Т

Слово Митрополита Іоана.	3
Від Редакції.	4
Пантелеймон Ковалів. Віра і знання.	5
Прот. М. Овчаренко. Випадковість чи цілеспрямованість. ..	11
Дмитро Чижевський. Початки і кінці нових ідеологічних епох.	13
Вадим Щербаківський. Дещо про українську дерев'яну церкву.	22
Володимир Січинський. Перша друкована українська книга. Євангелія Тяпинського 1562 року.	28
Пантелеймон Ковалів. Чин проскомідії за служебниками X-XII сторіччя.	37
Олександр Оглоблин. До питання про джерела „Історії Русов” у справах церковних.	46
Іван Власовський. Столітня боротьба Галицької землі проти Берестейської унії 1596 року.	53
Борис Крупицький. Гетьмани і Православна Церква в Українській Державі XVII-XVIII ст.	63
Василь Гришко. З історії титулатури київських митрополитів. (До боротьби українського православ'я з московським).	68
Олександр Воронин. Культ святих у Церкві Христовій.	80
Тимофій Міненко. Петро Могила, Митрополит Київський.	86
о. Прот. С. Гаюк. Виникнення християнського чернецтва та перші його основоположники	94
Юрій Перхорович. Київська легенда про апостола Андрія у світлі наукових даних.	102
Андрій Холмський. Учительський персонал Волинської Духовної Семінарії в 1905-09 роках.	105
Прот. Ф. Кульчинський. Київська Духовна Академія в 1911-15 рр.	112
Документи. •	117
Релігії світу в 1953 році.	119
Рецензії.	122
Огляд наукової літератури.	129
Дещо з бібліографії.	133
Публікації УПЦ в ЗДА:	134
Літопис Української Православної Церкви.	135
Події з світових церков.	137
Некрологи.	137

CONTENTS

Fore word by Metropolitan John.	3
From Editor.	4
Panteleimon Kovaliv. Faith and science.	5
Rev. M. Ovcharenko. Casualness or teleology.	11
Dmytro Chyzhevskyy. Beginnings and endings of ideological epochs	13
Vadym Shcherbakivskyy. Some facts on the Ukrainian wooden temple.	22
Volodymyr Sichynskyy. First printed Ukrainian book — Tiapinsky's gospel	23
Panteleimon Kovaliv. The order of proskomide in liturgical books of X-XII century.	37
Olexander Ohloblyn. More on question of sources to „Istoria Russov” in matters of Church	46
Ivan Vlasovskyy. Century Struggle of the Galician territory against the Berest union of 1596.	53
Borys Krupnyckyy. Hetmans and Orthodox Church in XVII-XVIII century.	63
Vasyl Hryshko. Concerning the history of the title of Kyiv Metropolitans (On struggle of Ukrainian Orthodoxy).	68
Olexander Voronyn. Worship of saints in Church of Christ.	80
Tymofij Minenko. Petro Mohyla — Metropolitan of Kyiv.	86
Rev. S. Hayuk. The origin of christian monachism and its first founders.	94
Yurij Perkhorovych. Kyiv legend on Apostol Andrew.	102
Andrew Kholmskyj. The Volhynia Theological Seminary in 1905-1909 years.	105
Rev. F. Kulchynskyy. The Kiev Theological Academy in 1911-1915 years.	112
Docyments.	117
The religions of the world.	119
Reviews.	122
Survey of scientific literature.	129
Obituaries.	133
Publicatios of the Ukrainian Orthodox Church in USA.	134
Chronicle of the Ukrainian Orthodox Church.	135
World Churches: importet events.	137
Necrology.	137



Виконано в друкарні Української Православної Церкви в ЗДА.

P. O. Box 876, So. Bound Brook, N. J. — U.S.A.