

**UKRAINIAN EVANGELICAL ALLIANCE OF NORTH AMERICA**

---

From the History of Religious Thought in Ukraine  
by Prof. Michael Hrushevsky  
President of Ukrainian Academy of Sciences

---

Михайло Грушевський

**З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ  
НА УКРАЇНІ**

1962

---

Вінніпег, Канада — Мюнхен, Німеччина — Детройт СПА



UKRAINIAN EVANGELICAL ALLIANCE OF NORTH AMERICA

From the History of Religious Thought in Ukraine  
by Prof. Michael Hrushevsky  
President of Ukrainian Academy of Sciences

Михайло Грушевський

# З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ДУМКИ НА УКРАЇНІ

Друге удосконалене видання

1962

Вінніпег, Канада — Мюнхен, Німеччина — Детройт, СПА

From the History of Religious  
Thought in Ukraine  
by Prof. Michael Hrushevsky  
Ukrainian

Aus der Geschichte der religiösen  
Gedanken in der Ukraine  
von Prof. Michael Hruschewsky  
Ukrainisch

Це друге поправлене і доповнене видання  
вийшло в редакції  
д-ра Дмитра Куликовського.

Це друге видання книжки вийшло старанням Українського  
Евангельського Об'єднання в Північній Америці.  
Книжку можна набувати, пишучи на адресу:

Ukrainian Evangelical Alliance of North America  
Rev. W. Borowsky, Exec. Secretary  
22146 Kelly Road  
East Detroit, Mich., U.S.A.

## ПЕРЕДМОВА ДО II. ВИДАННЯ

Головна Управа Українського Євангельського Об'єднання в Північній Америці чується щасливою, що, нарешті, по довших зусиллях може перевидати цю працю нашого, найбільшого історика. В ній він порушує науково, безсторонньо та авторитетно найбільш занедбану, а часто й багатьма свідомо ігноровану, сторінку духовного життя значної частини українського народу.

Про історію написання цієї книжки ми знаходимо вияснення в місячнику «Віра і Наука», ч. 8-9. з 1935. р., який виходив у Коломії. Воно написане співкопом Української Євангельсько-Реформованої Церкви — Василем Кузьовим у статті п. з. «М. Грушевський, а євангельська справа». Там він пише:

«Українське Євангельське Об'єднання в Північній Америці вже давніше носилося з думкою зладити наукову працю про історію та значення євангелизму (протестантизму) на Україні. Користаючись з переписки з проф. М. Грушевським, я написав йому про ці наші заміри, а рівночасно просив його, щоб він поручив нам когось з компетентних осіб, що зайнялася б цією працею. На те я одержав від проф. М. Грушевського відповідь такого змісту.

«Тема книжки про релігійний світогляд настільки цікава для мене, що я сам з охотою написав би її, якби мав трохи більше часу. Тут, на еміграції, не бачу, кому б можна її доручити; напишу до свого молодшого брата, професора київського університету, чи не мав би він часу». (Віден, 15. квітня 1922.)

Таки погодившись особисто взятися за це діло, проф. М. Грушевський пізніше писав: «Праця, якою я думаю послужити і теперішньому релігійному рухові в нашім народі, втратила б на вартості, коли б з'явилася в видавництві строго конфесійнім, як праця, замовлена певною віроісповідною організацією, а не як об'єктивний і свободний голос дослідника українського життя. Як людина освічена й серйозна, Ви, я думаю, оціните ці мотиви, які виходять з того, що я вважаю релігію важним соціальним фактором, тому осуджує всяке легке поводження з нею. З цього становища я оцінюю релігійний рух і рад би послужити йому. Але форма, в якій я міг би послужити йому, звичайно, інша, ніж та, в якій йому може послужити

хтонебудь із проповідників Українського Євангельського Об'єднання. Отже, не маючи нічого до закинення їх методам, подиктованим їхнім становищем, я вважаю, що й вони повинні зрозуміти ті пориви, які мені диктус мое громадське чи ідеологічне становище. Вони зовсім не випливають з легковаження релігійної справи». (Баден, 4. жовтня 1923.)

Зміст цього листа я навмисно наводжу, бо він є яскравою ілюстрацією поглядів і мотивів, якими керувався проф. М. Грушевський, коли брався за свою наукову працю, яку назвав «З історії релігійної думки на Україні».

Ми нічого не думаємо додавати до цього вияснення. Воно говорить само за себе. Ми віримо, що ця книжка буде великим надбанням для багатьох її читачів, а особливо для читачів з нової еміграції з Наддніпрянщини, що не мали дотепер нагоди з нею познайомитися.

Тут хочемо з признанням відмітити, що появу цього другого видання ми в великій мірі завдячуємо матеріальній допомозі добр. Михайла Козака з Торонто, Канада. Мовес — стилістичне й правописне опрацювання тексту книжки, нове впорядкування всього її матеріалу перевів, як рівноож і доглянув самий друк книжки і коректуру його д-р Дмитро Куліковський з Мюнхену, Німеччина.

Володимир Боровський

Детройт, 22. листопада 1960. року

#### ВІД РЕДАКТОРА

У кінці «Передмови до II. видання» Шан. Читач прочитав про те, що мовне опрацювання цієї книжки було звірене підписаному нижче. Вважаю на цім місці за необхідне пояснити, як причини самої потреби мовою редакції даної і покищо єдиної у своїм роді наукової праці найбільшого нашого вченого історика, так рівноож з'ясувати і самий зміст виконаної нами праці над текстом її в тій формі, як він був поданий у I. виданні з 1925. року.

Автор написав свою цю працю і видав її у I. пол. 20. pp. ц. стол. Проф. М. С. Грушевський у тих часах, що настали були після знищень I. Св. Війни і особливо після буревійних літ наших Визволюючих Змагань, якими він у першій їх половині і керував, проживав на еміграції. Цілком сталого лісця свого прожитку він не мав, однаке найдовше стражувався у післявесній Австрії, бував у ЧСР та в Німеччині. Життя у цих державах у тих повоєнних літах не було ще стабілізоване взагалі, а зокрема для наукової праці, то чим більш було воно несприятливим для наукової праці чужинця-емігранта. Проте наш великий історик не вакуав: його поди-вугідна енергія почала і тут вибиватися у політ.-журналістичній, літерат.-науковій та науково-організаційській чинності.

Бувши інспірованим, як бачимо із згаданої «Передмови», до написання історично-наукового твору з галузі розвитку релігійної думки на Україні

їні супер-інтендантом Укр. Євангельського Об'єднання в Півн. Америці, списком Василем Кузьовим, проф. М. С. Грушевський, не дивлячись на надзвичайно тяжкі умови, що працю написав і видав її під фірмою Українського Соціологічного Інституту, однак із головних організаторів якого він сам і був. Книжка під назвовою «З історії релігійної думки на Україні була годі вийшла у Львові з друкарні Наук. Т-ва ім. Т. Шевченка у 1925. році.

Та обставина, що автор її був відділений від Галичини кордонами чужих держав, а сама Галичина була тоді окупована ворожкою Польщою, міжнародня ж пошта ще не функціонувала цілком регулярно, кажемо, ця обставина і була головною причиною того, що видання книжки в мовнім відношенні, щодо розміщення матеріалу та, напр., портретів у тексті вийшло просто нездобувальним. Відрізаний кордонами від друкарні, автор був позбавлений майже всіх можливостей: особистого нагляду за друком, коректури його та подання пасляжих інших вказівок у зв'язку з працею. Тим то весь процес технічного видання книжки був опинився виключно в руках друкарні, яка його виконала, як уміла, але, на жаль, недобре.

В результаті цього та ще й інших причин текст I. вид. книжки був надзвичайно багатий на полонізми, архаїзми, московізми, а особливо на провінціалізми, які сьогоднішня українська література мова не терпить. Усі вони, по можливості, успієні і заступлені регулярними формами. Був ще й об'єктивний момент, що диктував потребу пропедагування тексту I. вид., — це факт певних розвоювих змін, які сталися в українській мові в бігу останніх 36-ти літ від часу написання книжки починший день. Деякі ці зміни взяті в увагу і застосовані у новім виданні.

Опрік того, ми мусіли напово впорядкувати весь книжковий матеріал. Справа у тім, що з причини недостачі часу і вказаних уже причин проф. М. С. Грушевський у поспіху подав був друкарні матеріал не цілком викінчений. Згодом він його ще доповнив, позиціючи VII. розділ та написавши цілій ряд приміток, пояснюючих певні слова в тексті. Але, коли ці доповнення були додані друкарні, книжка була вже видрукована. Вихід із ситуації був той, що доповнюючий матеріал умістили в кінці книжки, дк «Пояснення». Готуючи книжку до II. вид., ми цей додаток, натуральна річ, зліквідували, рознісши його на відповідні місця в тексті: або як примітки під текстом або ж як закінчення VII. розділу, згідно з указівкою автора.

Нарешті, мусимо ще сказати кілька слів, щодо портретів у тексті книжки. В I. виданні портрети розміщені так, що ні один із них не знаходиться на своїм місці. В II. вид. цей дефект усунено і портрети поставлені на відповідні місця, а крім того ми додали ще портрети таких європейських реформаторів, як: Мартин Лютер, Вікслер, Цвінгл та Кальвін, про яких є згадка в тексті книжки.

Отже, метою нашою було спричинитись до покращання праці сл. пам. проф. М. С. Грушевського при нагоді її II. видання. I, якщо ця мета була досягнена, хоч би в головних її обрисах, Редакція почуватиметься в повні задоволенюю свою працею.

30. травня 1961. р.

Д-р Дмитро Куліковський

## ЗМІСТ

Передмова до II. видання . . . . .	5
Від Редактора . . . . .	6
Зміст . . . . .	8
1. З передісторичних глибин . . . . .	9
2. Розселення . . . . .	13
3. Передхристиянський релігійний світогляд . . . . .	17
4. Останки старої релігії в українській селянській обрядовості . . . . .	22
5. Християнізація Руси . . . . .	31
6. Християнізація села . . . . .	44
7. Обставини релігійного життя на Україні в XIV.—XV. вв. i ріжні течії в нім . . . . .	50
8. Реформація та її відгомін на Україні . . . . .	62
9. Українське відродження XVI.—XVII. вв. i його релігійна ідеологія	77
10. Могиллянська церква . . . . .	87
11. Поступові й реакційні течії в Українській церкві XVII.—XVIII. вв.	93
12. Друга половина XVIII. в. Григорій Сковорода . . . . .	104
13. Від Сковороди до Кирило-Методіївців . . . . .	112
14. Тарас Шевченко i Кирило-Методіївці . . . . .	122
15. Релігійні шукання в українських масах у XIX. віці . . . . .	135

### ПОРТРЕТИ:

Ян Гус, Мартин Лютер, Іван Віклєф, Йоган Кальвін i Ульріх Цвінглі (стр. 59), д-р Франц Скорина (стр. 61), Григорій Савич Сковорода (стр. 107), Іван Котляревський (стр. 117), Тарас Григорович Шевченко (стор. 123), Панько Куліш i Микола Костомаров (стр. 129) та Михайло Драгоманов i Трохим Зіньківський (стр. 159).

### З ПЕРЕДІСТОРИЧНИХ ГЛИБИН

Приблизно в тім самім часі, коли християнська віра стала ширитись у північносхідних володіннях Римської держави, на східнім та північнім побережжі Чорного й Озівського морів, наші предки пробивались теж туди, — до сонця, до моря, до цивілізації.

Перед тим вони сиділи далі на північ, мабуть, у краях горішнього Дніпра, в сусістві племен фінських, литовських та германських. Як довго вони там жили і звідкіль туди прийшли — цього не можемо знати. Індоевропейська родина<sup>1)</sup>, до якої входили своєю мовою наші старі племена, належала до тих мандрівників, непосидючих, неспокійних рас, що були ферментом людства й що ім рід людський завдячує свою культуру й цивілізацію. Ці раси зчаста міняли свої оселі, входили в стичність з найріжнішими расами й культурами, дуже легко пристосовувались до ріжких фізичних і економічних обставин, зручно переймали культурні й цивілізаційні набутки від культурніших народів і так само легко наділяли своїм добром менш культурні народи, що, приймаючи їх мову, зливались, звичайно, з ними без останку. Фізична неоднотайність індоевропейських племен, а в тім і наших, залишилась показником такого вливання ріжких рас до індоевропейської родини.<sup>2)</sup> В її мові й культурі знаходимо: — з одного боку, певні спільні прикмети, що лишились, як наслідок колишньої мовної та культурної однотайності цієї родини; — з другого боку, ріжні подібності з іншими культурами, наприклад, з найкраще нам відомим старим по-

<sup>1)</sup> Індоевропейською родиною звуться народи, що заселяють Европу й передню Азію до Індії (Гіндустану) і говорять подібними, спорідненими мовами спільногого походження. Ця родина поділяється на такі головні групи: Західня — старинні греки, римляни, кельти, пінішні народи німецькі (або германські), романські, як — французи, італійці, еспанці та англосакські, як — англійці й американці та інші; Північносхідня — слов'янини й литовці, і Полуднєвосхідня (або арійська) — це народи: індійські (Гінду) та перські (або іранські).

<sup>2)</sup> Фізичне змішання виявляється: в неоднаковім кольорі волосся й очей, в барві тіла — темний або яскній, в ріжнім зрості, в формі голови тощо.

бутом семітським і месопотамським.<sup>3)</sup> Розуміється, що бувають подібності просто припадкові: вони існують у господарстві, в техніці та в словесності ріжких людських рас і часто зовсім незалежно від якогонебудь запозичення. Але деякі з подібностей, завважених у народів іndoевропейських, з іншими культурами, неприпадкові і походять, очевидно, з старих взаємин цих народів (і наших племен спеціально) з народами інших рас та культур.

Це тичиться і мітології, релігії та словеності нашого народу.<sup>4)</sup> В них знаходиться багато такого, що, очевидно, належить до спільніх поглядів indoевропейської родини на природу чи до вколишній світ. Воно знаходить собі подібності в мітології германських і литовських народів — з одного боку, і в віруваннях іранських та індійських — з другого. Святі санскритські (Веди) й іранські (Авеста) не раз дають дуже цікаві, близькі подібності до наших старих обрядів, молитов та пісень. До таких спільностей належить, напр.: образ неба — то яснопогідного, то грізного в громі й блискавиці, лк найвищої світової сили, пана й владики всього сущого; або святе, предвічне дерево життя, оспіване в наших колядках: у ньому живуть птахи, що творять світ, і від нього походять усі користі, якими живе людське господарство. Наш мед, цей чудодійно животворчий напій, що відповідає індуській сомі, і який під впливом пізніших чорноморсько-дунайських вражень, переходить в образ вина. Огонь і вода, як могутні святителі й чистителі життя, якими благословиться й охороняється від впливів злих сил усяка дія — чи при весіллі, чи на початку нового господарського року, чи при похороні небіжчика і под.<sup>5)</sup>

<sup>3)</sup> Семітські народи — це: хинішні жиди (свреї), сирійці, араби та станиці — вавилонянини, асирійці, халдеї, фінікійці. Головним огнищем старої семітської культури була Месопотамія (долина рік Тигра й Ефрати).

<sup>4)</sup> Мітологію звуться оповідання про богів і героїв.

<sup>5)</sup> Треба сказати, що новіші дослідники українського фольклору (народних переказів і народної словесності) досить стримані в виводах таких іndoевропейських паралель (паралелі й аналогії — це подібності до наших переказів у переказах інших народів). У 1860.—70. рр. майже кожний поетичний образ українського фольклору виводився дослідниками з іndoевропейської мітології, як, мовляв, спільної нашому народові з іншими іndoевропейцями. Йому підшукувалися аналогії у Ведах, Авесті чи в грецькій письменності і тлумачились, що той образ наші предки привнесли з праобразівщиною. Найяскравішим представником такого тлумачення був харківський професор О. Потебня (найбільший з українських філологів) у рахунках своїх працях. Пізніше, у 1880.—90. рр., перевагу взяла т. зв. теорія літературних запозичень, найвиднішим представником якої у нашій літературі був М. Драгоманов. Вона налагала на те, що подібності між фольклором українським та іndoіранським найчастіше походять із впливів західноевропейської літератури та фольклору і що якраз

Але, з другого боку, бачимо в нашім фолклорі також яскраві подібності з переказами й культами семітів. Вони можуть походити з пізніших, чорноморських стичностей або й з ще раніших впливів. Такі, напр.: образи зміїв, з якими борються світлі ества або доброчинні багатири; животворчі джерела, стережені цими зміями, і взагалі ріжні мітологічні та фантастичні образи, переховані в наших казках, знаходять собі дуже реальні подібності в повістях вавилонських та староегипетських.<sup>6)</sup>

Деякі подібності можуть вказувати і на колишні північноазійські впливи, наприклад, мотив створення світу звіром або птахом, що поринає під воду і приносить звідтіль перші грудки землі. Цей мотив<sup>7)</sup> зустрічається однаково в північній Азії, в північній Америці, у народів фінських та в полудневих і східніх слов'ян. Він поетично оброблений в наших славних колядках про створення світу, що здавна звернуло на себе увагу мітологів. Орієнталісти вказували в поезії українській, східнотурецькій та монгольській ріжні подібності, які можуть відбивати в собі впливи буддійські<sup>8)</sup> й хінські, а походити могли б не тільки з часів пізніших, але й з перед нашого розселення на півдні. Часи християнської ери<sup>9)</sup> були епохою великого поширення політичних і культурних впливів Китаю в західній Азії, в т. зв. Східнім Туркестані, і проміння цих впливів безпечно сягали окопиць Каспійського моря та Уралу, а може ще й далі на захід.

---

у них треба шукати передусім джерел таких подібностей. Вони, значило б, пізніші, бож саме західноєвропейське джерело наповнилось змістом орієнタルним (орієн탈ний, східній — так звуться у приложенні до європейських переказів їх головно арабські, перські та індійські джерела) найбільше в часах хрестоносних походів, і то не так безпосередньо із індуських джерел, як скоріше з їх жіздівських і арабських відгомонів. Але в 1900. рр. знову бере перевагу погляд Потебні, з останніх часів його творчості, що, мовляв, заскорі зриклися тлумачення мітологічного (мітологічне тлумачення у нас — із старих, колишніх спільніх, індіо-європейських вірувань) на користь літературного, званого ще історичним. Дослідники української легенд (легендою звуться оповідання про побожні речі, особливо ті, які не містяться у Св. Письмі) такі, як О. Косач-Пчілка (рідна сестра М. Драгоманова), волинський фолклорист М. Коробка — повертають до мітологічних тлумачень, тільки обережніших, ніж колишні. Такого обережнішого мітологічного тлумачення не цураються і я в огляді української усної словесності у моїй «Історії української літератури», до якої далі відкликуюсь.

<sup>6)</sup> Фантастичні образи — це образи, видумані людською уявою, і кілька прикладів їх можна бачити у моїй «Історії української літератури», Т. I.

<sup>7)</sup> Мотив — це простіше оповідання, тема — це сполучення мотивів, отже, складніше оповідання.

<sup>8)</sup> Буддійські — це індійські оповідання, зв'язані з релігією Будди.

<sup>9)</sup> Християнська ера — звуться час від Різдва Христового.

Перед своїм переселенням до теперішньої України наші предки займали один із глуших кутів тодішньої Європи, мало приступний для світових культурних течій, тому їх культурний та соціальний розвиток<sup>10)</sup> поступав повільніше, ніж їх подуднівих та західніх сусідів із тієї ж самої індоевропейської сім'ї: іранських орд, які кочували в східноукраїнських степах, опиравчись о Чорне море, та германських племен, що опирались о море Балтийське. Слов'янські племена, мабуть, стояли в культурній та політичній залежності від них і цивілізаційний розвиток наших предків, мабуть, теж значно лишався позаду від тих країн уміщених сусідів. Проте ще перед своїм переселенням на південні Слов'яни були вже вийшли на культурний рівень, який приблизно відповідав рівневі германських племен у їх русі на захід і південь.<sup>11)</sup> у I. ст. перед Христом. Є без сумніву, що вони вже тоді знали металі, хоч обходилися найбільше деревом, каменем та кістю або рогом. Жили з примітивного хліборобства<sup>12)</sup> і з молочних продуктів одомашненої худоби, що теж належить до вищих форм господарства. Знали ріжні ремесла в їх примітивних формах. Відносини родовоплемінного комунізму вже відступили були перед патріархальною родиною<sup>13)</sup> так, що відгомони старших родових і родинних форм, які ще й тепер виразно зачиваються в українськім весільнім обряді, вже для тих часів були більше залишками минулого, ніж відбиткою сучасності.

Погляди на природу — і релігійні уявлення того часу характеризуються магічним способом думання. Природні й космічні сили не уявлялись людині ще у виразно індивідуалізованих втіленнях,<sup>14)</sup> до яких нас привчили були щойно більш розвинені мітологічні системи. Уява не йшла поза поетичні образи певних природних явищ з незначними початками антропоморфізму (уявлення в людських образах) таких, як: сонце, вітер, мороз, огонь, дощ, урожай тощо. За допомогою певних молитов, обрядів та макіпуляцій: огнем, запаленим приписаним способом, водою, зачерпненою з певними словами й обрядами, рослинами, зірваними з закляттями, ритуально приготованими стравами тощо, людина вважала можливим впливати на ці сили, диктувати вро-жасві, приплодові своєї родини, ловам, звірові і т. д. У великім ужитку були, як нехібні способи скріплення таких магічних

<sup>10)</sup> Соціальний розвиток — громадський чи суспільний розвиток.

<sup>11)</sup> Примітивне хліборобство — найпростіше й найдавніше хліборобство.

<sup>12)</sup> Племінний комунізм — це спільне владіння й господарення племен; патріархальна ж родина — це така, якою править батько.

<sup>13)</sup> Індивідуалізовані втілення — це уявлення у людській подобі.

засобів, танці, походи, хороводи, супроводжені магічними викликами й приспівами; деякі рештки їх ще й нині можна помітити між народніми обрядами.

Був досить розвинений культ померлих предків, яких ховано з ріжними обрядами тому, щоб запобігти їх небезпечним магічним силам, і під час усіляких річних свят та трапез гощено й годовано їх святочними стравами. Подібну увагу й пошанівок проявлялося ріжним таємним істотам, щоб перебували: в лісах, скелях, джерелах, будинках (ци хатні істоти поєднувалися, очевидно, з образами предків). Ці істоти відплачували за пошанівок помічкою й ласкою.

Все це — примітивні форми релігійного думання, які повертуються і в інших іndoевропейських народів, як західніх (Греців, Римлян, Кельтів і Германів), так і східніх (Литовців, Іранців та Індоарійців), в їх водних, лісових і пільних дуках, в арійських «пітарах»-предках тощо. Тільки в нас вони не розвинулися яскравіше і ті свої примітивні, ледве зазначені риси понесли ген далеко аж до недавніх часів, ставши одним із складників того народного християнства, про яке говоримо далі.

## РОЗСЕЛЕННЯ.

Українське переселення на південь було наслідком двох чинників. З одного боку, розмноження людності, якій ставало тісно в північних лісах, та стихійний потяг<sup>14)</sup> до теплішого й багатшого підсоння гнали північні народи так само в століттях передніх, як і пізніших. З другого боку, це переселення стояло в зв'язку з рухом на південь німецьких племен, а саме — народів східньогерманської, готської групи, що мешкала в сусістві слов'янських народів над Вислою, і яка в II. в. по Христі, в зв'язку з загальним розселенням германських племен, почала рухатись на південь у напрямі Чорного моря.

Деякі східнослов'янські племена, мабуть, були політично залежні від Готів, інші ж використовували похід останніх на південь для свого власного поширення.<sup>15)</sup> Не може бути сумніву, що й перед тим ріжні слов'янські ватаги й коліна, у зв'язку з колонізаційними заворушеннями в українських степах, не раз

<sup>14)</sup> Стихійний потяг — несвідомий.

<sup>15)</sup> Деякі слов'янські історики, базуючись на словах тогочасних латинських письменників, домірковувались, що і сама готська мандрівка на південь стала під натиском слов'янських племен.

виривались і заганялись досить далеко в цім напрямі. Готський же похід дав притоку до більшого, масового слов'янського руху. Цьому тісному зв'язку останнього з готським розселенням завдачусмо й найстаршу історичну згадку про появу наших племен у чорноморських сторонах. З готських епічних творів долетіла до нас вістка про боротьбу готських ватажків з антськими під час гунського натиску в останній четверті II. в. «Антами» звались якраз наші племена, що тоді займали чорноморське побережжя від Дону до Дністра, а потім, коли наддністрянські Слов'яни пішли на Дунай, антське розселення присунулось до самого Дунаю. Так готська традиція дас нам змогу зорієнтуватись у цій дуже важливій події нашої історії.

Це переселення було, дійсно, великою епохою в культурнім розвитку наших племен. Вони присунулися близче до тієї східземноморської культури, від якої досі до них долітали тільки далекі відгомони. Тут безпосередньо стикнулися з культурою грецькою (краще сказати — гелленізованою)<sup>16)</sup> та романізованою людністю чорноморського побережжя і балканських країн. На чорноморськім побережжі вони ще застали грецькі колонії, як: Тира, Ольбія, Херсонес, Теодосія, Танаїс і інші. Правда, ці містагороди були дуже потерпілі від ріжних степових бур, а в тім числі і від готських нападів. Вони були переповнені ріжним варварським народом і культурне життя в них не було високе, але тим приступніше воно було слов'янським, антським переселенцям, і все таки було для них високою школою культури в порівнянні з тим, що вони мали на своїй батьківщині.

За Дунаєм, у балканських сторонах, куди вони доходили, як учасники ріжних походів, і не раз лишалися надовго або й навісігди, — вони там попадали між романізовану людність, яка щойно тільки тоді починала розчинятися слов'янською іміграцією.

А треба сказати, що ця ж грецька й римська стихія в тім часі і в тих сторонах була й сама густо розміщана ще й іншими культурними домішками. Дуже сильні були тут малоазійські впливи: тутешні міста стояли в тісних зв'язках з Малою Азією і тамошніми культурами, як релігія Мітри та ріжні варіянти дуалістичної іранської доктрини.<sup>17)</sup> були тут добре відомі. Чимало було громад жидівських і ріжних юдаїстичних сект, як «учителі Є-

<sup>16)</sup> Гелленізованою, гелленістичною звуться культура, що перейнялася грецькими впливами; романізованою або романськими народами звуться ті, що прийняли культуру римську.

<sup>17)</sup> Іранська дуалістична доктрина — це така наука віри, яка сприймає світова життя, як боротьбу двох одінчих і рівних собі сил: доброї і злой, ясної і темної.

дного Бога», відомих у Боспорі (теперішня Керч). Мали своїх прихильників і культу египетські. Саме в той час над тим усім почало брати гору християнство в ріжних своїх течіях (як відомо, напр., серед Готів воно було прийнято у формі ариянській).<sup>18)</sup> Пізніше, з викристалізуванням Ісламу, арабський каліфат присунувся під Кавказькі гори й став поширювати свої впливи<sup>19)</sup> понад Каспієм та Волгою. Нарешті, ріжні кочові орди, що мандрували з Центральної Азії, приносили певні елементи культури й релігії також і звідтіль. Таким чином, слов'янські переселенці, які втискалися до міст, шукаючи безпосереднього зв'язку з цим барвистим і привабливим для них життям або пускалися у воєнні чи купецькі мандрівки, знаходили тут для своєї думки й почувань, зокрема для своєї релігійної думки дуже ріжноманітний матеріал культурний, літературний (головно, розуміється, в усній формі) та соціально-політичний, і безсумнівно, вони набиралися цієї мішанини цивілізацій з пожадливістю й ненаситністю варвара-неофіта.

На жаль, від цих передових стежок українського походу безпосередньо не дійшло до нас нічого: чорноморсько-дунаївська «антська» колонізація розвіялась під новим кочовим натиском IX., X. і XI. вв., а залишки її загинули пізніше до решти. Тому ми на можемо стежити на місці за тими цікавими комбінаціями<sup>20)</sup> слов'янської культури й релігії з цим чорноморсько-дунаївським матеріалом, комбінаціями, що мусіли творитись на тих передових позиціях серед пересельців не тільки найдальше висунених, але й найбільш, без сумніву, рухливих, перейнятливих і піддатних впливам того матеріалу. Ті комбінації можемо лише відгадувати з ріжних відгомонів, які звідтіль заletіли до українського запілля, між тут північноукраїнську колонізацію, що не зазнала в такій мірі тих степових бур, — у нинішній Чернігівщині, північній Київщині, Волині й Галичині.

Через південніших пересельців VI., VII. і VIII. вв. туди теж долітали чорноморські впливи, але в формах припізнених і дослаблених. Туди ж потім стала відступати чорноморська й степова українська людність, коли життя в обставинах VIII.—X. вв. ставало для неї на півдні цілком нестерпним. Проте дещо з того перенесеного або переданого з півдня на північ щасливим припадком для нас збереглось. Стрічаючи в новішім фольклорі або в відгомонах старших пам'яток ріжні мотиви, образи, вирази і на-

<sup>18)</sup> Ариянство або унітаризм — християнська секта, що не вважає Сина Божого і Духа Святого одвічними і рівними Богові Отцем.

<sup>19)</sup> Іслам — магометанська релігія, а каліфат — держава.

<sup>20)</sup> Комбінації — сполучення.

зви чорноморсько-балканського походження, ми здогадуємося, що це залишки того колишнього чорноморсько-дунайського на-  
бутку. Мало з нього дійшло до сільської хати північної, лісової  
України, яка одна нам переховала останки того старого укра-  
їнського життя. Ще менше з нього збереглося на протязі цілого  
тисячоліття. Мусимо міркувати, що життя українських чорно-  
морських та дунайських міст, про які ще пам'ятають наші лі-  
тописці з кінця XI та поч. XII. вв., повинно було бути без по-  
рівняння яскравіше і дужче зафарблене всілякими екзотични-  
~~ми запозиченнями~~<sup>ми запозиченнями</sup>, витворами гелленістичної творчості й орі-  
ситальню фантазії, ніж те північне хліборобське життя, відго-  
мани якого перед собою маємо. Не багато воно навіть могло з  
нього перейняти й затямити. Тим то цінніше те дещо, що воно  
нам з нього таки передало.

Наша, напр., назва «колядди» походить від латинських «ка-  
ленд», новорічних свят, очевидно, була перейнята в зустрічах  
з романізованою людністю і від неї ж прийшли ті уривки рим-  
ських «сатурналій», новорічних забав, якими значилися ті свя-  
та: переходи замаскованих із дому до дому, їх гра, танці й всі-  
лякі жарти, які вони при тім витворяли. Вони заховались у на-  
шім колядуванні, в водженні кози, в замаскованих іграх, у тан-  
цях, які й досі справляються подекуди колядниками, як ось на  
Гуцульщині. Наша назва «береза» для провідника колядницької  
ватаги відповідає балканському (болгарсько-румунському) сло-  
ву «бреза», «брезая» — замаскований, яскраво прибраний, і, прав-  
доподібно походить від тих же сатурналій. Подекуди помітні й  
сліди новорічної свинки, яку римським звичасм кололи на са-  
турналії.

Літнє свято «русалій», згадане в наших старих літописах і  
досі додержане народнім календарем та від якого пішли наші  
русалки, само походить від балканського свята «розалій», — свя-  
то рож, присвячене душам померлих предків. Це запозичення  
відбилось і на характері того народного свята, який довго не  
був зрозумілим, аж доки не викрилось його балканське похо-  
дження.

Таке саме, очевидно, походження і поетичних мотивів, з'я-  
заних з Дунаем, як рікою рік, символом ріки та води взагалі  
наших пісень. Роздумуючи над цим, ми розуміємо, чому у ве-  
личальних піснях молодецька дружина, вибираючись на служ-  
бу до другого пана, пускається не іншою дорогою, тільки «до-  
лі Дунаєм під Царгород».

<sup>1)</sup> Екзотичні запозичення — чужосторонні запозичення.

Уявляємо собі ту обставину, в якій зродились усі ті без ліку звороти, зв'язані з виноградом, вином, винним цвітом та виноградними кетягами, так мало знаними в північній Україні, але так популярними в наших старих піснях.

Розуміємо, де складались ці улюблені піснями малюнки: широкого поля, вкритого незчисленними стогами й копами, а з високих верхів сокола, що споглядає на море, оглядає кораблі та веде розмову з дунайським «низом».

Це далекі, припадком заховані, порозріжніовані останки тієї широкої хвилі: вражень, образів та поетичних, релігійних і політичних ідей, яка влилася до українського життя з тих передових позицій українського розселення, що доступили «моря й сонця» та повними грудьми набрали тут повітря з широкого культурного світу.

Воно запліднило новими мотивами українське духове життя, світогляд і творчість та охоронило їх від однобічності. Тому й візантійська ортодоксія, <sup>22)</sup> до якої княжий київський уряд захотів з політичних мотивів загнати слідом український народ, не могла опанувати цього громадянства, перед яким була розгорнулась така широка перспектива ріжких вір, моральних і догматичних систем, у яких відчувалось йому, хоч і не дуже свідомо, людське, — вселюдське.

Українське народне життя не прийняло ортодоксії і залишилось назавжди при певній духовій і релігійній свободі, — ширшим погляді на віру й мораль.

## ПЕРЕДХРИСТИЯНСЬКИЙ РЕЛІГІЙНИЙ СВІТОГЛЯД

Для пізнання релігійного світогляду українського народу з-перед християнізації маємо три категорії джерел. Одна — це найстарші вісті чужоземних письменників-сучасників про релігію українських племен; сюди ж можна прилучити також згадки в договорах Руси з Греками в Х. в., переховані в наших літописах, бо укладалися вони, очевидно, Греками відповідно тому, що останні знали про релігійні погляди Руси. Друга — це згадки наших писаних пам'яток із християнських часів, де принагідно згадуються старі релігійні обряди або називаються іменами давніших богів; такі згадки маємо в київських літописах, в проповідях, які докоряли людям за заховування старих перед-

<sup>22)</sup> Візантійська ортодоксія — церковна наука Візантії, ухвалена урядом.

християнських обрядів, та в поетичних прикрасах «Слова о Полку Ігоревім». Третя — це нинішній або недавній народній обряд, у деяких місцях ще й тепер дотримуваний з великою докладністю, а в інших — записаний в досить свіжім стані в минулім столітті. Кожна з цих категорій має свої сильні й слабі сторони і сама по собі не може дати образу релігійних поглядів української людності взагалі, а зокрема того її північного розселення, яке, перетривавши колонізаційні завірюхи, видало з себе нинішній український народ. Комбінуючи ж відомості всіх трьох категорій, можна все ж таки виробити про це бодай приблизне поняття.

Найстарша характеристика походить із VI. в. по Хр. від грецького історика Прокопія і говорить про південне розселення. Прокопій цікавився Словенами й Антами і дас такий начерк їх релігійних поглядів: «Вони визнають владикою единого бога, що посилає блискавку. Жертвуєть йому коров та всяку іншу жертву. Якоєсь фатальної долі, яка б мала силу над людьми, вони не признають: коли хтось бачить перед собою видиму смерть — у хворобі чи на війні, він обіцяє за своє життя богові жертву, якщо не загине, і, спаслисся, жертвує обіцянє, думаючи, що тією жертвою врятував собі життя. Шанують річки, німф<sup>23)</sup> та деяких інших божеств, жертвуєть їм усячину, і з тих жертв ворожать собі».

Щоб відповідно оцінити цю вістку, треба мати на увазі те, що вона говорить про чорноморське розселення, яке прожило не одне вже століття поруч гелленізованої та романізованої людності, отже, мабуть, і не одне засвоїла від неї; подруге, що таке говорить письменник-візантієць, який звик думати християнськими ідеями і поганські явища прирівновати до близче відомої йому грецької мітології. Взявши в увагу ці застереження, можемо з його характеристики вийняти наступні вказівки:

Ці чорноморські українці вважали проявами найвищої світової сили небо з його явищами, особливо з громом-бліскавицею. До вколишній світ уявлявся їм заселеним ріжними божеськими істотами — «даймонія», як зве їх згрецька Прокопій. В їх світогляді переважали магічні ідеї: чогось фатального, непохитного не уявляли собі, як поганські греки, але за помічно жертв, як їх зве Прокопій, себто релігійно-магічних відправ, вважали можливим впливати на якібудь явища. Зокрема Прокопієві було відоме ритуальне споживання худоби. Він також чув, що словени й анти ворожатають із «жертв», себто з ріжної поживи, яку

<sup>23)</sup> Німфи — божеські істоти у греків, що, на їх думку, жили у лісах і ріках, як наші русалки.

вони з певною магічною процедурою споряджали для тих таємних сил, що наповнюють довколишній світ.

Звістки пізніших грецьких та арабських письменників з кінця IX, та з X. вв. мають ту слабку сторону, що їх при бажанні можна прикладати і до українців і до варягів, яких тоді було багато в руськоукраїнських дружинах. Вони, напр., оповідають про цю «Русь», що вона ніколи не піддається ворогам, а в останній біді сама себе забиває, бо вірить, що хто був невільником на цім світі, буде ним і по смерті (Лев Діякон). Араб ібн-Фадлан, описуючи похорон багатого руського купця, оповідає, що разом з ним спалено одну з його невільниць, яка в передсмертній екстазі<sup>24)</sup> казала, що бачить небіжчика, свого пана, «в гарнім зеленім саді» (раю) і що він кличе її до себе, і т. д.<sup>25)</sup>

Так звані норманісти, які виводять цю стару Русь від варягів-норманів, з теперішньої Швеції, остерігають, що, як у загадках договорів з київською Руссю, так і в оповіданнях нашого старого літопису про поганську віру, якої трималися в Києві в X. в., теж треба рахуватися з можливими впливами варяжської дружини. Та цих впливів не треба перебільшувати, бо, хоч у X. в., дійсно, бачимо варягів на ріжких високих становищах Київської держави, проте глибшого впливу на місцеве культурне життя вони не мали. Тому й згадки договорів та літописів, до яких переходимо, належить уважати відбитком релігійного світогляду таки української Руси X. в., а саме — її вищих і місцевих верств.

При умові Руси з Греками в 944. р. хрещена Русь зобов'язувалась на заховання трактату присягти «перед Богом» у київській церкві св. Іллі, а Русь нехрещена — «перед Перуном» по такій формулі: «Аби вони (коли не додержать) не мали помочі ні від Бога, ні від Перуна, аби не захистилися своїми щитами, аби були порубані своїми мечами, (були побиті) стрілами й іншою своєю (власною) зброєю і були невільниками в цім і майбутнім віці».

В умові 971. р. на переступника кидаетсяся клятва в таких виразах: «Нехай підпадем під клятву від Бога, якому віrimo, Перуна і Волоса, бога худоби! Нехай будемо золоті, як золото (так пожовкнемо) і своєю зброєю нехай будемо посічені (присяга складалася на золотих окрасах і зброй).

<sup>24)</sup> Екстаза — крайнє схвилювання, захват, під час якого людина не тяжить себе.

<sup>25)</sup> Докладніші звістки в «Історії України-Руси», т. I. 315. і далі. Новіші праці зо слов'янської мітології: A. Brückner, Mitologia Słowiańska, Kraków, 1918. V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, Helsinki, 1922.

В літописнім оповіданні про панування Володимира Великого в Києві перед охрещенням вичисляються такі головніші ймення старих богів, що були відомі літописцеві: Перун, Хорс, Даждьбог і Стрибог. Ці ж ймення також вичисляються і в згаданих уже проповідях проти поганства. Крім того, в них згадуються релігійні трапези «законні» на честь Рода і Рожаниць, є там і молитва огніві, якого звуть Сварожичом і т. под.

Один із пізніших літописців з XII. в., наводячи мітологічний грецький уривок про Гефеста і його сина Геліоса, пояснює, що в цих предків Гефестові відповідав Сварог, а Геліосові (сонцеві) — Даждьбог.

«Слово о Полку Ігоревім» називає сонце «Великим Хорсом», вітри — «Стрибоговими внуками», свій руський народ — «Даждьбоговим», а його ворогів, половців, — «бісовими дітьми».

На підставі цих вказівок деякі дослідники укладали староруську мітологічну систему — український Олімп,<sup>26)</sup> подібний до грецького або германського, але з цим треба бути обережним. Ми не повинні спускати з ока те, що всі ці вістки походять із пізніших часів та від книжних людей, які підганяли спогади про старих богів під біблійні або історичні взірці. А це показує, що ті образи, якими наші предки уявляли собі ріжні природні явища, не набрали були індивідуалізованих форм, людських подоб, і тому такі вирази, як «діти», «внуки» тощо, були, властиво, лише поетичними образами. Тих богів, правда, вже уявлювано в формі ідолів у людській подобі, напр., літописець каже, що вел. кн. Володимир Великий поставив у Києві дерев'яного ідола Перуна за срібною головою і золотими усами; згаданий ібн-Фадлан оповідає, що руські купці молились дерев'яним ідолам з вирізьбленими лицями, подібними до людських. Деякі дослідники догадувалися, що то були новинки, які запроваджувалися під варяжськими впливами. Може й так! У кожнім разі антропоморфізм, уявлювання богів у людській подобі, не встиг був по-глибітись перед християнізацією. Адже ми не знаємо в нас ні однієї певної богині, а божеські образи невтральні і так само нема в нас ні однієї певної генеалогії,<sup>27)</sup> бо те, що літописець називає Даждьбога сином Сварога, він робить тільки, підкладаючи світські ймення під грецьке оповідання.

В основі згаданих образів, очевидно, лежав образ неба-світу-сопиця, спільній всім індоєвропейцям той «єдиний бог», про якого

<sup>26)</sup> Олімп — гора у Греції, що уявлялася, як місце пробутку богів; цим словом означується також усі громада богів або і релігійна система.

<sup>27)</sup> Генеалогія богів — подас споріднення їх між собою, як батьків і дітей, братів, чоловіків і жінок.

пише Прокопій. Здогадуються, що він мав ім'я Сварога, якого літописець покладав батьком сонця-Даждьбога. Це ім'я зв'язується з індусським пнем «**свар**», що значить небо, сонце і сонячне світло. Огонь уважається його сином або потомком — «Сварожичом». Сонце, як божество, носить імена Хорса і Даждьбога. Перше ім'я, правдоподібно, наближується до іранського імені сонця *Khorshēti*, а ім'я Даждьбог тлумачиться, як бог-помічник (розуміється, всього доброго). Виявляючи себе громом і блискавицею, як громовик, воно зветься Перуном (литовський Перкунас, у західніх слов'ян — піорун-гром, гром). Це ім'я походить від діс слова *пра ти - б и ти*: отже, бог, що б'є. Спостереження Прокопія, що того «єдиного бога» шанувано передусім, як громовика, відповідає, дійсно, особливому поважанню Перуна в Києві в X. в., засвідченому ріжкими джерелами. Тому немає потреби вважати нашого Перуна, як українізованого варяжського бога Тора, як це роблять деякі норманісти, бо не тільки це ім'я, але й образ його — свійські. З християнізацією він покривсь образом св. Іллі.

Відміною сонця-Даждьбога вважають і «скотього бога» Велеса або Волоса, аналогічно, як у греків Аполона і в латинців Марса, що теж сполучали в собі образ сонця й функцію опіки над худобою. Це досить правдоподібно і відповідає цьому й те, що автор «Слова о Полку Ігоревім» називає великого поета Бояна «Велесовим унуком», маючи при цім, мабуть, на думці грецький взірсьць «Аполонового нащадка» або щось подібне. В пізнішій християнізованій мітології цьому образові відповідає св. Юрій, весняний «син божий».

Отже, це «боги» у властивім значенні, себто сили добрі, благодійні. Наше слово «Бог» відповідає санскритському *Chàga* — ба-гач і подавець добра та іранському *vaga* — бог; цей же пень маємо в таких словах, як багатий, збіжжя (збожжя) і в негативній формі — убогий. Полящається неясним, чи цим добрим богам відповідали сили лихі й ворожі людському родові в старім світогляді? Сюди найбільш підходив би Стрибог, якого виводять із *стристи нищти*, отже, *нищитель*, бог негоди: так у «Слові о Полку Ігоревім» вітри звуться «Стрибожими внуками». Істоти нижчого порядку мали назву «бісів», але не знати, чи в тім лежало поняття злого, чи те поняття з'явилось аж щойно з християнізацією, яка, тому що «біси» були силами поганськими, зв'язала їх з своїм сатаною та з його злими ангелами.

/ Про богослуження грецький письменник X. в. оповідає, що київські купці, перепливши Дніпрові пороги, звичайно жертвували на острові Хортиці під великим і особливо поважаним дубом.

живих птахів, хліб, м'ясо і хто що мав. Про птиць кидали жеребки, чи їх зарізати або пустити живими. Митрополит Іоанн, що правив при кінці XI. в. в Києві, в своїм «Правилі» згадує про недовірків, які все ще «кладуть жертви бісам, болотам і криницям». А так звана Церковна Устава Володимира між провинами, підлеглими церковному судові, вичисляє такі випадки: «коли хтось молиться під клунею, в лісі або при воді». Спеціальних храмів для відправ і молитов не видно, а згадки про храми чи «капища», які стрічаються в деяких писаних XI—XII. вв., очевидно, повторюють утерті вирази, запозичені від греків. Не загадується ніде про окремих священиків для тих відправ і безсумнівно, що їх таки й не було. Арабське джерело IX. в. натомість наводить таку молитву, яку східні слов'яни (українці) вимовляють під час жнів. Вони беруть у кірці просо, підносять його в напрямі неба й кажуть: «Господи, Ти давав нам страву, дай же її й тепер подостатком!»

Як бачимо, оці відомості старих джерел доволі скупі й розшаршені і в більшій частині належать версті вищій, міській, київській. Вони доповнюються відгомонами старих вірувань, які залишились в українськім селянськім обряді, що, навпаки, походить від людности селянської. Коли їх вийняти з-під деяких християнських наверстувань, тоді вони значно збагатять наші поняття про старий релігійний світогляд наших предків.

## ОСТАНКИ СТАРОЇ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ СЕЛЯНСЬКІЙ ОБРЯДОВОСТІ

Річний обіг сільського життя в нас ще донедавна (а подекуди й досі, бодай у фрагментах) становив дуже цікаву систему обрядів і відправ: молитов, магічних актів і трапез-жертв, якою давній українець підтримував і управильняв свої відносини до довколишнього світу: до тих сил, що ним правлять, до свого людського оточення і до тих поколінь, які відійшли і яким він завдячував своє існування. Ця система обрядів і відправ, що випливала з його релігійного світогляду, становила колись, у повнішім вигляді, його, так би сказати, річний круг богослужження. З цього кругу в приватнім житті селянина заціліли головно акти домашнього, родинно-господарського характеру. Відправи ж колективні були почаси притягнені кругом церковним і християнізувалися: а їх рештками залишились різні церковні процесії, громадські свячення, паастаси, обходи ґрунтів і подібне. Те, що сюди не ввій-

шло, почасти було знищено духівництвом за поміччю цивільних властей, почасти заховалось — в невеличких фрагментах,<sup>28)</sup> в по-колінних організаціях села (парубоцькій і дівоцькій громаді), в таких корпораціях, як, скажімо, колядницькі дружини, подекуди в ріжних колективних відправах, які місцями дотягли до фольклорних записів і под. Загалом же річні колективні відправи<sup>29)</sup> потерпілидалеко більше, ніж приватні, родинні: це треба пам'ятати, якщо хочемо відтворити старий релігійний круг.<sup>30)</sup>

Початок цього кругу відповідає римським «брумаліям»<sup>31)</sup> і можливо, що він дечим і поживився від того «зимового» свята, буйно й весело святкованого в балканських сторонах. Початок і кінець свят цього періоду, кінця старого і початок нового року зазначили свята Воведення і св. Миколая під час християнізації. Але значну частину обрядів, очевидно, притягло до себе поволі даліше свято «Корочуна», покрите християнським Різдвом.

Звечора на Воведення подекуди ще святять воду передхристянським обрядом: беруть воду в такім місці, де сходяться три води, цю воду переливають через полум'я, яке, мабуть, бралось від «живого огню», наново здобутого обрядовим тертям (в теперішніх описах обрядів Воведення я не знайшов цієї процедури добування нового огню, але вона відома при деяких інших святах). Отак перепущена через огонь вода вважається цілющою, магічною і її вживають на хвороби й вроکи. Худобу того дня та-кож обкурюють на охорону від відьом, мастьять коровам вимена, щоб давали багато молока і под.

Рано пильнували «полазника» (в сербській мові «полазити» — це «відвідати»): з того, хто перший прийде до хати і з чим прийде, ворожать успіх або нещастя в новім році (на щастя, мабуть, умисне заводили до хати щось із худоби, що вважалось щасливим, або проробляли якусь іншу церемонію на щастя, як це доволі часто практикується під теперішній новий рік). Це одна з форм ворожіння, що на ріжні способи практикується в цих днях. У нас тепер найбільше відомі ворожіння парубків і дівчат про судженого на Катерини й Андрія, але є тих ворожінь і прикмет в ці дні загалом дуже багато.

<sup>28)</sup> Фрагменти — не цілій твір, лише його уривок.

<sup>29)</sup> Колективні відправи — відправи, що виконувалися не одицем, а гуртом.

<sup>30)</sup> Далі я подаю найбільш характеристичне; всіх же, що цікавляться обширішим матеріалом, відсилаю до своєї праці — «Історія української літератури», т. I., ст. 144.

<sup>31)</sup> Брумалії — зимові свята (брума — зима), що ними починалось святкування нового року.

Мусіли в тих днях бути також відправи для небіжчиків-предків (повір'я, що на Воведення Бог пускає праведні душі на землю подивитись на своє тіло — тому, мовлять, і свято зветься «видінням»; так селяни тлумачать слов'янське слово «введеніс»). Можливо, що в зв'язку з тим стоять деякі ритуальні страви і напої, приготувовані в днях Варвари, Сави і Миколая, 4.—6. грудня ст. ст. Варснія пива на св. Миколая в наших піснях зараховується до тих святих звичаїв, якими тримається світ: від того, що нинішні люди «святим Миколам пива не варять, кум до кума вечері не несе (на Різдво), «святим Відорщам свічі не сучать», — приходить кінець світу.

Оминаючи деякі інші залишки старої обрядовості, що подекуди ще тримаються при цих днях, переходжу до «Корочуна», теперішнього Різдва (стару назву тлумачать, як свято дня, що поступає-прибуває). В римськім календарі тут наступали по собі свята: сатурналій (богам урожаю), календи (новий рік) і воти (відправи на добро в новім році), вони потім скомбінувались з християнськими святами Різдва, Нового року (Василя і Маланки) і Йордану. Наши старі відправи, зв'язані з приростом дня і з прибуваючою силою сонця, поспілтались з ріжними обрядами і мотивами римськими та християнськими, але, не вважаючи на ці пізніші додатки, первісна система магічних відправ, жертв і молитов виступає досить ясно. З огляду на велике багатство того обряду я виберу з нього тільки важливіше для нашої теми.

Головну роль в цій обрядовості відограє «багата» вечеря, яка: маніфестує багатство й щастя дому, служить жертвою родовій природнім силам і яка показом свого багатства має приворожити добробут та успіх на новий рік. Дім для цього має бути приведений до повного ладу, всі члени його мусять бути в повному зборі, ніщо з господарства не повинно бути поза домом, у чужих руках. Зрана добувається новий огонь, ним запалюється вогнище з дерева, приготовленого для цього відповідним способом. На цім огні варяться обрядові страви, дуже ріжноманітні (тепер 9 або 12 страв), у яких мають бути вжиті продукти ріжних галузей господарства: поля, городу, саду, пасіки, рибальства, а давніше — поки не було заведено християнського посту — очевидно, також м'ясна та молочна пожива. Поки поспіває приписаним порядком приготувана («законна») трапеза, господар приготовляє обійстя, а часом і все господарство, включно з полем, до «тайної» (інакше — святої) вечери. Сам або з родиною обходить усі будівлі, обійстя, часом і поле з ріжними церемоніями: наприклад, стайні обсипають диким маком, зарубують пороги, щоб ніщо во-

роже не переступило їх, дірки в лавах затикаються, щоб замкнулися роти ворогів тощо.

До хати приносять снопи збіжжя і сіно. Сніп — «дідух», первісно мусів бути той самий обжинковий сніп, що при закінчені жжив з пошачою, при певних співах і молитвах був занесений до двору; його приносять із скову, щоб, прийнявши нову силу від «багатої» вечері, засіяти поле своїм святим зерном на новий урожай. Ставлять його на святім місці хати — «на покутті» на підстеленім сіні з ознаками поваги. Це предмет божеський, як весільний хліб, тому мав теж ім'я «раю», як і він. На столі й під столом стелять сіно, збіжжя, кладуть господарське знаряддя, частини від плуга, ярмо тощо і магічні охоронні зілля (часник). На столі розкладали напеченого хліба, кутю, калачів, приповідаючи ріжко та творячи магічні акти: наприклад, кудкудачути, щоб кури неслись, ревуть і мекаютъ, щоб худоба велась тощо. З кожної страви набирають потроху, домішують борошна, солять, і господар несе те худобі поїсти, благословить її хлібом або маже медом. Худоба того дня дістасє кращий харч, бо в ніч святої вечері вона розмовляє з Богом, і плаче перед ним, якщо не має їсти.

Перед початком вечері господар виходить зо стравою на подвір'я і з ріжними магічними рухами й молитвами закликas всі ворожі й супротивні сили до вечері. Тепер це закликання має охоронне значення: супротивні сили, не прийшовши на святу вечерю, не мають приходити й до господарства цього дому; давніше це мало характер гощення цих сил. Пристуваючи до вечері, до якої засіли не тільки члени дому, але й бідні й бездомні люди, яких годиться запросити, господар молиться за всіх неприсутніх і кличе до трапези душі померлих. Для них ставиться на вікно кутя й сита з меду, розкладають по кутках ріжну поживу, лішають непоміті ложки й миски, щоб душі могли покушувати, чого захочутъ. Сідаючи, годиться продмухати місце, щоб не присти якоїсь душі, бо вони в великім числі збираються на цю «тайну вечерю».

По вечері, яку й далі супроводять ріжні магічні акти та ворожиння, розносять страви до близьких рідних, кумів, баби-повитухи. Це одно з важливих і святих зобов'язань супроти роду: поділитись з родом святою вечерею; вище вже було сказано, яке значення надається дотриманню цього обряду.

З вечора першого дня свят починають свої обходи колядники, танцювальники, машкарники. В цих обходах, дуже ріжноманітних, є кілька цікавих для нас елементів:

«Веселення дому» радісними піснями і накликання на нього багатства, щастя й успіху через оспіування, наче б дійсного, того жданого багатства, слави й щастя у фарбах якнайяскравіших, в образах гіперболічних (перебільшених).

Магічний танок «кругляк», що й тепер сповняється подекуди (наприклад, на Гуцульщині) з надзвичайною повагою, як святий обряд, на забезпечення домові й господарству багатства й здоров'я.

Ходження маскованих та переодягнених з козою: правдоподібне сполучення римського новорічного обряду з власним «полазником» — козою, що приносить урожай («Де коза ходить, там жито родить, де коза туп-туп, там жита сім куп» тощо).

Ходження з плугом і засівання збіжжя на новий рік провадилось з таким же значенням, як і тепер.

З новорічних звичаїв звертають на себе увагу деякі обряди, зв'язані з огнем. Сміття, що не виносилося з хати від святого вечора, «щоб не винести з ним разом і долі», на новий рік палять і димом підкурюють овочеві дерева. Цікаві також заходи для збереження врожаю садовини: дерева мажуть тістом або перев'язують, а неплідні страшать: господар стукає сокирою дерево, ніби збираючись рубти його, але хтось з родини, ставши за деревом, проситься іменем дерева й обіцяє родити; господар годиться почекати, і по цьому дерево чимнебудь перев'язують.

Круг весняних обрядів розпочинається вигляданням і викликанням весни. Це спостерігається ще й тепер у слабих залишках у дитячих та дівоцьких грах і забавах, але мало колись поважне значення. Від Благовіщення, коли «відчиняється земля і рушиться вода», будиться всяка живина, і господар вигонить на волю всю свою худобу — починаються обряди вегетаційні, призначені на викликання буйного росту, вегетації в природі. Залишки цих надзвичайно старовинних церемоній, значення яких розкривається з порівняння з відправами в ріжких примітивних народів (особливо австралійських), уціліли головно у великородніх грах: під формою великородніх забав молоді заховалось те, що духівництво не викорінило, як поганство. Хороводи й танці, залишки яких бачимо тут, мали метою розбудити й піднести сили природи, продуктивну енергію породу й поросту. Земля знову очищується вогнем, він відганяє мороз і смерть. Містична церемонія <sup>22)</sup> похорону Коструба, мабуть, стоїть у зв'язку з цим проганянням зими. Церемонні ж обливання або кидання до води, що практикуються в цім часі, в ріжких формах і при ріжких нагодах, по-

<sup>22)</sup> Містичний — таємничий.

дібно, як і в інших примітивних народів (напр., у американських індіян), разом з ідеєю очищення містять натомість мотив розродження, плодючості й щастя.

У великоміні звичаях, зв'язаних з «дорогою» (свяченім), цікаві залишки заклинань і благословень, подібних до різдвяних, таке ж наділення святочною стравою членів роду і поруч того знову величне свято померлих: приношення на гроби великоміні, ньої страви, оплакування недавно померлих, ріжні відправи на честь предків. Так само, як на свята новорічні (різдвяni), і тепер обходили людей ватаги «волохобників» з подібними величаннями, віщуваннями багатства й щастя в житті, особливо молодшим членам родини: парубкам і дівчатам. Це стояло у зв'язку з весняними паруваннями молоді, що приходило у весняних і літніх грах і забавах, а закінчувалось осіннім періодом весіль.

Коло свята св. Юрія (Юрай, Урай, Рай), патрона худоби й пастухів з одного боку, вояків, іздиців, ловців — з другого, уціліли ріжні залишки свят розбудженої природи, розпочатого веснування і відкриття восиного сезону. Юрій «відмикає небо» на дощ, на росу. Він по полю ходить, хліб, жито родить. Роса того дня має цілошу силу на всякі хвороби. Господарі викочуються по засіву на всі чотири сторони, щоб викликати буйний урожай. Поля обходять цілою громадою, тепер у формі церковної процесії, давніше, мабуть, вегетаційним хороводом і танцями. Вищеньський накликав викоринити цей «праздник діяволський на поле» ізшедших сатані офіру танцями і скоками чинити». Правдоподібно, цей обхід своїм близьким завданням мав забезпечення рясних дощів: на це вказують дівденно-слов'янські лісні, співані при таких обходах — вони наказують хмарам проходити небом так, як процесія проходить полями, та «протікати» на збіжжя й вино. Після обходу ще й тепер відбуваються трапези на полі: їдять і п'ють цілий день, споживаючи при тім рештки великомінного, а дещо з того закопують на полі з відповідними примівками на врожай.

Другий бік цього свята, коло якого групуються теж різні церемонії — це початок скотарського сезону. Худобу очищають живим, новоздобутим огнем, годують великомінім свяченім, виганяючи, притріпують свяченю вербою, пастуха обливають водою тощо. У зв'язку з цим стоять повір'я про цей день, як свято звіринини, що стоїть під управою св. Юрія; він «пасе» її, призначає поживу. Того дня звірята «з одного гнізда» сходяться і розмовляють, а потім розходяться світами. Але на цих проявах свята, менше важливих з погляду старого релігійного кола, не будемо зупинятись.

✓ Велике весняне свято померлих, що відправлялося десь коло того часу, з одного боку, прийняло на себе ріжні подробиці згаданого вищо балканського свята «розалій» з ріжними воєнними забавами й церемоніями. З другої сторони, воно підпадало ріжним змінам, пов'язавшись з християнським святом П'ятдесятниці, і тепер від нього мало що лишилось. В одній старій легенді маємо образ цього свята «русалій» з київських часів: волочаться ватаги музик, перебраних і замаскованих, що вигравають на бубнах і сопілках. Поминальні трапези в'яжуться з танцями й воєнними забавами. З святом померлих сплітаються відправи й жертви духам, що живуть у полі й збіжжі: їм і досі подекуди справляють обіди в полі, кладуть хліб на межах, сліди худоби поливають молоком тощо. Лишились сліди ритуальної трапези, подібної до різдвяної. Поруч того молодь справляла ріжні обрядові гри й забави, зв'язані з паруванням: таке, наприклад, пускання дівчатами вінків на воду, — вінок перейме переемець-суджений тощо.

Подібний характер мали й літні відправи, що потім розбились, пов'язавшись з святами П'ятдесятниці, Івана Купала, Петра й Павла, і сильно затратили свій колишній вигляд. Як на Юрія, обходять поля. Вода й роса знову вважаються особливо цілющими в ці свята. Знову качання в росі, ворожіння на воді, на красу й щастя. Особливо яскраво виступають обряди, зв'язані з очищеннем огнем («огненне скакання» на Купала, проти якого виступав Вищенський). Вірування в особливу силу рослинності в ці дні виявляються в повір'ях про цвіт папороті тощо.

¶<sup>4</sup> З цими свята, з літнім поворотом сонця, кінчачеться сезон вегетаційних обрядів: усіх тих хороводів, ігор, процесій, що мають на меті підносити продукційні сили природи. Серія відправ, які полишили сліди при ріжніх церковних святах місяця липня (Курика, Гаврила, Іллі, Пантелеїмона), має характер більш охоронний: їх завдання — забезпечити врожай від супротивних сил, від нещасливого припадку. Це свята на честь вітру, близкавиці, грому, властиво, пильнування, щоб чим не образити, не спровокувати ці небезпечні сили, отже — маніфестації «культу негативного»,<sup>55)</sup> як це називають історики релігії. По них — свята врожаю: посвячення для вживту й жертви нової ярини (городини), садовини й збіжжя, теперішні церковні свячення зілля й садовини на Маковіїв і Спаса, жертвування залишків збіжжя

<sup>55)</sup> «Культ негативний» — в культі або в релігійнім обряді дослідиники релігій розрізняють сторону позитивну — відбудування відправ і служб, та сторону негативну — стримування від таких учників, які можуть образити Божу силу і тим накликати нещасти.

на полі: «Волосові на бороду» (що потім переходить у бороду «Ількові» або «Спасові» — «Спасова борода») — обряд, спільній слов'янському й германському світові. Свята обжинкові — святочне внесення вінків із збіжжя й снопів на подвір'я і радісна трапеза на честь нового врожаю: того обжинкового «раю» — «дідуха», що на другий рік має засіяти поле наново.

Осінь приводить з собою, з однієї сторони — весільний сезон: сватання, заручини, весілля, з другого боку — ріжні празники й трапези, які тепер пов'язались з храмовими святами, але давніше справлялися незалежно від них. Маємо вістки про трапези на честь Рода і Рожаниць<sup>31</sup>, з ліпшого хліба, сиру і «добровонного вина», вони під християнськими впливами перемінені на честь Богородиці. По аналогії їх та ріжніх столів, які й досі ставляться в цім часі громаді й бідним на ріжні інтенції (за чиесъ одужання, щоб дитина жила тощо), можна думати, що ці осінні місяці — сезон сільського багатства, визначалися здавна такими родовими, а пізніше — сусідськими та громадськими гостинами.

На кінець жовтня велике свято померлих (тепер Дмитрова субота). Господиња готове якнайбільше страв — тих, що «любили діди»: по полуничі або під вечір відбувається обід, з кожної страви відкладали потроху до окремої посудини, що разом з ложками ставили на покутті. Ставили також воду й вішали рушник, щоб душечки мали не тільки що поїсти, але й чим помитись.

Перед Воведеннем кінчається господарський сезон: від Воведення до Благовіщення не можна рушити землі, — тому жінки глину на зиму запасають перед Воведенням. Так само не можна трудити води, не годиться бити праником білля на воді тощо. Деякі господарські роботи мусять бути також покінчені до того часу: природі мусить бути відпочинок. Річний круг скінчився.

До цього огляду річних відправ, щоб не продовжувати цього розділу, я додам тільки дещо з інших обрядів.

У весільних відправах, дуже архаїчних, з-під нинішньої християнської термінології й обрядовости ясно виступає старий родовий обряд передавання дівчини її родом родові молодого в певних «законних» формах, з благословення «старости» роду, що на кожну нову стадію церемоній уділяє таке благословення своїм скіпетром — палицею. Сонце, місяць, зорі закликаються на промоторів родового свята. «Райське дерево» — гільце, світове дерево життя в мініатюрі<sup>32</sup>) виступає, як символ живої сили нового подружжя (слово «рай», ірій, вирій і поняття, з ними зв'язані, старі

<sup>31</sup>) «Рід і Рожаниці» — покровителі роду і родини у старих віруваннях.

<sup>32</sup>) «Архаїчний» — той, що заховує останки старого життя, дейніде вже пережиті і забуті. Термінологія — сукупність назв, прийнятих для озна-

від християнізації і незалежні від неї в своїй основі). Вода — символ парування і розмноження, супроводить усі стадії одруження, включно до кроплення молодих при вступі до нового осідку й обрядового умивання після «комори», що виглядає, як залишок старого укладання подружжя «коло води» без складного нинішнього обряду. Переводжування молодих через огонь в дозорі з двору молодої до двору молодого вважається подекуди й дотепер актом настільки важливим, що без нього шлюб не має повної сили. З другого боку, рішальним актом уважалось обрядове обмінювання хлібів сватами і благословення хлібом. Хліб не просто жертва, він сам свята річ — фетиш або бог («святий коровай»), що стверджує і благословляє подружжя; діжа, в якій він розчиняється, і віко, що його накриває, під час таємничого «росту», грають тому також дуже важливу роль у весільних церемоніях, як принадлежності цього домашнього бога. Так само огнище — піч, який молода, приходячи до свого нового дому і роду, перш над усе подає в жертву курку. Поріг, що відмежовує житло родини від чужих, неприязніх сил, і сволок, що держить над нею захист, — усі ці принадлежності домашнього життя дуже цікаво виступають в символіці весільного обряду, як найважливішого святочного акту родового життя і сільсько-гospodарського побуту.

Дуже цікаві прояви примітивного думання заховались також у похороннім обряді: напр., обрядові поклики до мертвого, щоб вернувся, проби його оживити, охоронні заходи, щоб забезпечити живих від будь-яких шкідливих учинків з боку померлого, не перешкодити його повному зітлінню тощо. Але над усім цим немає тут місця зупинятись докладніше. Хочу лише звернути увагу на деякі загальні риси цього старого релігійного світогляду, як він відбивається в цій обрядовості, по можливім відчищеню її від пізніших християнських додатків і змін.

Мітологічне думання його не визначається ні силою ні яскравістю. Релігійні образи не скристалізувались. Догматична сторона слаба.<sup>36)</sup> Натомість досить розвинена поетична символіка й моральна сторона релігійного почуття. Святочний, цебто піднесений релігійний настрій, виявляється перед усім, в оживленні колективного почуття, солідарності роду — що з занепадом родового укладу заступається сусідством і громадою, а християнська мораль дає нові ідеї, переносячи цей обов'язок святочної щедроти й учинності на людей убогих, церковних

чення певних речей. Промотори — ті, що служать відправу. Мініятора — зменшений образ.

<sup>36)</sup> Догматична сторона — виклад головних основ (догм) віри.

тощо. З другого боку, з розкладом роду почуття морального обов'язку концентрується в рамцих патріархальної родини, що стала господарською одиницею, розвивається сильна й імперативна мораль родинна.<sup>37)</sup> У цім вплив нових форм господарства — панування в нім рільництва. Під його впливом із старої обрядовості до нас дійшло головне те, що найтісніше зв'язалося з хліборобським господарством, цінувалося з цього становища, і через те найліпше витримало натиск нових релігійних понять та скомбінувало їх з собою.

Переходимо тепер до них.

## ХРИСТИЯНІЗАЦІЯ РУСИ

Повернімось ще до чорноморського розселення. Вище було зазначено, що між гелленізованою та романізованою людністю, особливо по містах, служба в найманіх полках, що їх заводили собі ріжні володарі, купецькі подорожі і навіть воєнні, суходільні морські напади на сусідні краї, від самого початку українського розселення давали багато нагоди знайомитись з ріжними релігіями й сектами. По римсько-візантійських містах панувала офіційна ортодоксія.<sup>38)</sup> Готи тримались аріянства. З малоазійських міст напливали колонії вірмен з їх конфесією, дещо відмінною від офіційної візантійської. Між ріжними вільними й невільними переселенцями з передньої Азії були поширені ріжні дуалістичні секти іранського походження (так звані маніхейські та павлікіянські). Не бракувало, певно, і несторіян, що загніздилися в Перськім царстві. З південного Кавказу успішно поширювалось магометанство. Юдаїзм був прищеплений дворові й аристократії Хозарської орди, що якийсь час тримала під своїм впливом або й зверхністю східні частини нашого розселення. Ці ріжні доктрини, більше або менше свідомо, втягали в коло своїх впливів та кожж і наших людей. Відома літописна легенда про посольство до Володимира від ріжних вір.<sup>39)</sup> жидівської, магометанської, рим-

<sup>37)</sup> Імперативна мораль — рішучі накази і заборони певних учинків.

<sup>38)</sup> Ортодоксія — правовірність, вірування згідно з церковними наказами. «Візантійську добу» прийнято рахувати з VI. в., бо перед тим «Візантія» звалася ще «Східним Римським цісарством», але я називаю візантійським грецький світ і з-перед VI. в.

<sup>39)</sup> Легенда про посольства, заведена до літописної повісти, оповідає, що ріжні церкви й релігії присилали до вел. кн. Володимира Великого своїх послів, вихвалюючи свою віру та заохочуючи до наї Володимира; в кожнім разі подробиці ІІ видумані.

‘ської і грецької, незалежно від своєї фактичної вірності чи не-  
вірности, лишилась відгомоном ріжних заходів коло притягнення  
до своєї віри нашої людності. Дійсно, маемо вістки про місію  
католицьку до вел. кн. Ольги, про побут на дворі Володимира  
відомого місіонера Войтіха Адальберта тощо. Але найбільшу  
енергію і запопадливість коло защеплення Русі своєї віри виявив  
уряд візантійський, сподіваючись тим способом не тільки зробити  
кінесь нападам Руси на візантійські землі, але й узяти її саму  
під свої впливи, і в тім мав успіх.

Можна думати, що такі заходи робились уже під час перших,  
відомих нам, переговорів, у 830. рр., та про них не маемо нія-  
ких подробиць. Але, що при переговорах, поведених з Руссю  
після головного нападу її на Царгород у 860.. р., була вислана  
місія з релігійними завданнями, це нам відомо напевно. Здогадно,  
але не без правдоподібності, її ототожнюють з місією св. Кирила  
до Хозар, про яку оповідається в так званій панонській легенді  
про Кирила та Методія. Певно в кожнім разі знаємо, що візан-  
тійський двір не пошкодував засобів, ні багатих дарунків у золоті  
та ріжних дорогоцінних візантійських виробах для «руської стар-  
шини», і місія осягнула визначні успіхи: не тільки укладено  
з Руссю корисні для Візантії трактати, але й охрещено багато  
старшин (при цім оповідається легенда, не раз повторювана  
в церковній літературі при ріжних оказіях: щоб переконати своїх  
руських слухачів у святості християнської віри, грецький про-  
повідник на їх очах вложив евангеліє в розпалений огонь, і коли  
книгу потім вийнято з огню цілою, це чудо зробило таке вражен-  
ня, що багато Руси охрестилось; маемо цю легенду, подану на ві-  
зантійських мініяторах). Для охрещених наставлено епископа,  
себто положено початок Руській церкві. Стільки кажуть сучасні  
тим подіям візантійські джерела.

На місці про це не лишилось, сливе, ніякої традиції,<sup>40)</sup> хібащо  
цеясна пам'ять в згаданій церковній Уставі Володимира про по-  
чатки київської ієрархії<sup>41)</sup> за часів патріярха Фотія — сучасника  
тієї місії 860. р., та християнська церква на гробі київського кня-  
зя-Аскольда. Що діяльність місії розвинулася в Києві, і що тут  
мав пробуток поставлений нею епископ, у цім майже немає сумні-  
ву. Але в Києві не лишилось пам'яти про це. Знаємо тільки, що  
в перший половині X. в. в Києві було вже чимало християн у ви-  
щих тутешніх колах: серед дружини й княжого двору. Бачили  
ми, що трактат з Візантією 944. р. окремо рахується з християн-

<sup>40)</sup> Традиція — пам'ять, перекази.

<sup>41)</sup> Ієрархія — тут мається на увазі вище духовенство, але ієрархія  
взагалі — це вищі суспільні ступені.

ською частиною «Руси» й кладе для неї окрему процедуру за присяження трактату в київській церкві св. Іллі, окремо від Руси нехристиянської. Вел. кн. Ольга, що скоро потім стала регенткою Київської держави, вела зносини з католицьким німецьким двором і православним візантійським у церковній справі, і в тодішній емуляції<sup>42)</sup> церкви східної й західної прилучилася, зрештою, до східної грецької. А її онук і вихованець Володимир, поставивши своїм завданням скріпити свою княжу владу повагою і близком Візантійської імперії, рішив положити основою свого княжого авторитету теж візантійську церковність, якою підкреслювала свою святість і божеське походження влада імперії. За її прикладом він зробив візантійське християнство державною релігією Руси й наказав своїм підданим христитись.

Як бачимо, візантійська церковність мала змогу здобути собі до того часу прихильників і вірних не тільки на чорноморській побережжі, але й у головніших центрах північної України. Проте з перших 150—160 літ після Фотісової місії ми нічого не знаємо про цю Руську церкву. Перші принагідні вістки про руського архієпископа в Києві походять щойно з часів по смерті Володимира — хоча джерела, дуже близькі до нього часом, говорять у дуже сильних виразах про його енергійні заходи коло християнізації Руси й організації церкви. Київський літопис, який так величав ці його заслуги, про київську митрополію починає говорити тільки від заснування Ярославом нової київської катедри св. Софії та його заходів коло розвитку освіти й книжності, після закінчення усобиць, що виникли після смерті Володимира.

Така маломовність про початки Руської церкви того самого літопису, який так багато приділяє місця саме церковним справам у пізніших часах, виглядає дуже дивно і дослідники ламали собі голови, шукаючи правдоподібного пояснення цієї мовчанки. Висловлювались здогади, що, мабуть, у перших початках Руської церкви були якісь обставини, неприємні для царгородського патріярхату і його ставленників на Русі. Патріярхат стримів до того, щоб поставити Руську церкву, себто Київську митрополію, в повну й абсолютну залежність від себе, і це йому в другій половині XI. століття вдалося цілком, як бачимо. Отже, деякі дослідники здогадувались, що коли це патріярхатові вдалось, тоді з київського літопису, під впливом митрополитів греків та їх прихильників, повикреслювано все, що говорило про інакше становище

<sup>42)</sup> Емуляція церкви східної і західної: від другої половини IX. в. церкви грецька і латинська одна перед другою стараються притягнути під свою владу слов'янські й ріжкі інші народи, закидаючи при цім противній стороні неправовірність.

Руської церкви в часах попередніх. Однаке цьому здогадові протииться те, що в літописові в цілості лишився якраз факт, який дуже промовисто говорить про змагання до ієархічної незалежності від Царгороду батька династії і прославленого патрона церкви вел. кн. Ярослава: розумію поставлення собором місцевих спископів у 1051. році з його волі митрополитом Іларіона.

Так чи інакше, початки київської митрополії лишаються нам невідомими близьчес. Пізніше в церковних колах виводили її по простій лінії від Фотієвої місії 860. р. Так говорить згадана Володимира Устава, але той текст її, що тепер маємо, походить з часів пізніших (не раніше XII. в.). Сучасні, певні відомості про київську митрополію маємо, як сказано, тільки від часів Ярослава, і від того часу бачимо її майже без перерв усе в тісній залежності від Царгороду. Патріярхи присилають на київську митрополію своїх людей, найчастіше греків або зовсім «отречених», не питуючись ні епископів, ні князів. Кілька разів київські князі казали місцевим спископам святити на митрополитів їх вибранців, але такого права від патріярхату вони не здобули (здастесь, що таки не дуже його й домагались), — аж тільки в митрополії галицькій, або так званої «Малої Русі», заснованій на початку XIV. віку, входить у звичай посылати до Царгороду своїх кандидатів.

Це мало своє значення. Присилання митрополитів-греків, що навіть місцевої мови не знали і не розуміли, дас найліпше поняття про тісну й повну залежність нової Руської церкви від старої Візантійської. Не зважаючи на велику віддалу і дуже утруднені зносини, особливо від того часу, як орди знову залягли чорноморські степи, Українська церква через це обсаджування її митрополитами-греками, і взагалі при наповнюванні разом з тим ріжними грецькими церковниками, протягом яких чотирьох століть лишалась у тіснім зв'язку з царгородським престолом і церковним життям. Послушно й сліпо йшла вона з офіційною церковною доктриною і практикою та дивилася на світ очима Царгороду (розуміється, мова йде про церковні верхи українські — так само, як царгородські: і там і тут були свої опозиційні й неправовірні течії, але цим разом говоримо про офіційні міродайні церковні сфери). Наши старі літописи зазначили тільки один випадок, коли українські епископи хотіли відстояти щось з місцевої практики, відмінне від царгородської. Це було питання про дотримування посту на той випадок, коли велике свято припадає на середу або п'ятницю.

Царгородська практика казала в такім разі постити, українська обстоювала звільнення від посту. Печерський монастир, най-

більше вогнище українського аскетизму,<sup>43)</sup> боронив цю місцеву практику; суспільність — так само — до князів включно. Але митрополит і його партія обстоювали практику царгородську, і з цього приводу вийшли суперечки й конфлікти, які доволі сильно схвилювали церковні й книжні кола. Єпископи греки, щоб не дразнити суспільноти, на якийсь час, здається, дали цьому питанню спокій, але згодом царгородська практика таки була переведена в життя.

І це знову подробиця характеристична. Суперечка про піст — така дрібна в собі — це найбільш голосна і властиво едина дискусія в питаннях віри й практики, яку нам донесла з офіційних ієрархічних кіл наша стара література. З того можемо міркувати, як мало самостійності взагалі виявляла «Руська церква», себто її ієрархічні офіційні кола: як загалом послушно й покірно йшла вона за царгородською доктриною і практикою, яку їй подавали царгородські ставленники-митрополити. Уся мета її уваги ієрархії була звернена на те, щоб допровадити до можливо докладного й пильного слідкування за царгородським взірцем.

Це ж були часи поділу Східної й Західної церкви. Саме тоді, як з Царгороду висилалась перша відома нам місія на Русь, за патріярха Фотія, переходив перший глибокий розрив, «схизма» між римською курсією і царгородським патріярхатом. У рік смерті Ярослава — коли Руська церква формувалась остаточно, розрив став довершеним фактом: він був сконстатований і проголошений безповоротно. Одним з особливих старань митрополитів-греків і всіх їх вірних помічників, від цього часу особливо, стало: затримати Руську церкву і її вірних по стороні Царгороду й не допустити ні до яких хитань, ні до якого наближення до Риму. Підстави для побоювання чогось такого були. Впливове становище на Русі варягів-католиків (по них латинська віра тут в XI.—XII. вв. так і звалась *«вірою варяжською»*); тісні зв'язки київської династії з католицькими дворами — польським, угорським, німецьким та іншими; живі зносини українського міщанства з католицькими містами (особливо німецькими), все те не могло не викликати в ієрархічних колах певної тривоги щодо вірності Руси Царгородській церкві, після того, як та так різко розірвала з Латинською і підпала її анатемі.<sup>44)</sup> Візантія тоді, від Ярославових часів почавши, все нижче-унадала під ударами турків, повага її розліталась, вона мусіла благати помочі в като-

<sup>43)</sup> Аскетизм — поборювання фізичних потягів постом, молитвою і вмисливим томленням тіла, втіканням від усікої втіхи, вигоди й присмоктності.

<sup>44)</sup> Анахтема або анатема — церковна клятба, проклін, відлучення від церкви.

лицьких дворів та хитро маневрувати, щоб викликані її благаними хрестоносні походи не поклали кінця їй самій — що таки й не оминуло її, як знаємо, на початках XIII. століття, за часів Романа. У слов'янськім світі, який лишився під впливом Візантії, у зв'язку з цим помічались часті хитання в бік Заходу, і з візантійського становища доводилося побоюватись, що так, як свого часу Володимир з політичних мотивів скріплення своєї влади пошикував у візантійській державності, церкві й культурі, — так котрийсь з його нащадків захоче звернутись по те ж до німецької імперії, або до папи, що в тих часах старався грати ролю не тільки релігійного, але й церковного провідника Європи. Відома річ, що Ярославів син і наступник на київськім престолі, Ізяслав, вигнаний з Києва братом у 1070. рр., звернувся за допомогою спочатку до свого швагра, Болеслава польського, потім до імператора Генріха IV. і, нарешті, до славного папи Григорія VII., а той уже готовий був прийняти Русь під свою політичну й релігійну зверхність та збирається вислати туди місію. Тільки тому, що він не перевів цієї справи досить енергійно, епізод цей пройшов без поважніших наслідків.

Патріархат царгородський і його представники на Русі: митрополити і всякі духовні греки, що працювали на Русі, мусили рахуватись з такими можливостями в повній мірі, тому особливу увагу звертали на розвій конфесійної свідомості і релігійної виключності серед своїх вірних, а особливо на релігійне, а з ним і взагалі на духовне відчуження Русі від Заходу. Релігійна полеміка<sup>45)</sup> і проповідь конфесійної виключності стали їх заняттям. Взагалі ці грецькі духовні не багато лишили по собі у нас літературної спадщини, а серед того, що від них маемо, полемічні писання займають головне місце. Усе, що до нас дійшло з релігійної полеміки, походить майже виключно від греків, чи з усією повністю, чи з усякою правдоподібністю.

Ця полеміка і ті поучення, які ці греки давали своїм вірним, незалежно від ріжниць у тоні — часом дуже різкім, часом більш стриманім і тактовнім, загалом визначаються великою непримиренністю і нетolerанцією. Їх провідна гадка — що тільки в грецькій ортодоксії чоловік може спастися, «а хто в іншій вірі — чи в латинській, чи в вірменській — таким не бачити вічного життя», як висловився один з них, Теодосій Грек, як думають, письменник, що працював у Києві в XII. столітті. Невеликі ріжниці, які відріжняли грецьку ортодоксію від латинства чи від вірмен-

<sup>45)</sup> Релігійна полеміка: писання против інших релігій, що доводять їх помилки; релігійна або конфесійна виключність — це ворогування до всіх інших вір.

ської конфесії, під їх перами витягаються до можливо найбільших розмірів. Особливо, з огляду на обставини, займаються вони вичисленням ересей латинської церкви. Остерігають своїх вірних від якогонебудь зближення до латинників. Непобожним ділом називають мішані подружжя з католиками, так часто практиковані українськими князями, а навіть їсти або пити з однією посудиною з латинником не дозволяють: коли латинники були у біді й просили їсти, пити, вони велять дати їм, але в їх посудині; коли б не мали своєї — дати їм, у крайності, в своїй, але потім ту посудину вимити й освятити молитвою!

Українські духовні були зобов'язані йти за цією проповідлю релігійної виключності і від них теж не раз виходили подібні гадки. У життєписах київських святців, що увійшли потім до складу «Печерського Патерика»,<sup>46)</sup> оповідається, напр., про одного печерського святця з кінця XI. в., що його відвідав раз княжий лікар, і, довідавшись з розмови, що то чоловік вірменської віри, печерський святий дуже загнівавсь, що той «іновірний і нечестивий» споганив своєю присутністю його келію і його руку, яку взяв був, щоб зміркувати його хворобу!

Але суспільність українська не приймала цієї проповіді виключності, і ширші духовні кола, очевидно, теж не в силі були витримати в такім ригоризмі. Той самий Теодосій докоряє киянам за релігійний індиферентизм:<sup>47)</sup> що вони з похвалами відзываються про інші конфесії, ігнорують конфесійні ріжниці та позволяють собі такі вислови, що «і цю віру й ту Бог дав». У київськім літопису XII. в., написанім безсумнівно духовною особою, читаемо легенду про хрестоносців і німців, що наложили головами за визволення Єрусалиму, яких прирівнюються до святих мучеників. Митрополит Кирил (русин з роду), заохочуючи короля Данила побачитись з угорським королем, намовляє його такими словами (в Галицькім літопису): «Поїдь до нього, адже він християнин!» тощо.

Отже, проповідь ортодоксальної виключності на українськім ґрунті не осягнула того успіху, якого дійшла потім на ґрунті Московськім. Очевидно, широкий культурний контакт з світом східним і західним і знайомість з ріжними релігійними доктринах перешкодила цьому.

Не багато більше зробила візантійська ієрархія на нашім ґрунті в своїх обов'язках «державної церкви», взятих нею на себе перед урядом, що організував цю церкву й віддав їй її

<sup>46)</sup> «Патерик» («отечник») — збірник оповідань про святих отців церкви.

<sup>47)</sup> Ригоризм — пильна увага для вимог і критиків, індиферентизм — навпаки: байдужість.

провід. Нема сумніву, що вел. кн. Володимир пересаджував на Русь візантійську церкву, як складову частину візантійської державності, і візантійський ієрархії, призвичасний до такої ролі у себе дома, зовсім натурально було повести таку ж тактику офіційної церкви й на Русі. Вона дивилась на візантійського імператора, як на зверхника Руси, на руських князів — як на його підданих васалів.<sup>48)</sup> Як візантійський імператор був протектором і фактичним зверхником церкви в Візантії, така ж роль, на їх погляд, припадала руським князям у їх володіннях: це було не тільки їх право, але й обов'язок. У всіх випадках ієрархія відкликалась до їх опіки й помочі, накликала до ріжніх розпоряджень чи репресій в інтересах церкви, а за те признавала за ними право голосу й директив в церковній адміністрації, а за собою обов'язок усяко підтримувати авторитет влади, як богоустановленого інституту, повагу князя, як божого помазанника. Духовенство запроваджує молитву за князя в церкві, наказує вірним молитись за цього в молитві домашній, непошанування влади вважає непобожністю. Ріжні, перекладені з грецького й оригінальні, писання, складані в їх дусі, наказують «боятись свого князя всією силою, мати страх і любов до властелів». «Не кажи», як то кажуть звичайно, «це ж такі люди, як і ми, і від людей родяться», повчає вірних одно з таких писань.

Але знову ж — тільки епігони<sup>49)</sup> цієї ієрархії на ґрунті московськім мали приемність бачити вже защіпленим суспільноті цей побожний страх перед князем і царями, як істотами надлюдськими.

У християнізації суспільства в тіснішім розумінні візантійські духовні та їх учні найголовнішу увагу звертали на викорінення залишків поганської віри та обряду, на засвоєння обряду християнського, на виконування християнського богослуження, прописів щодо посту, поміркованості й законного подружжя — в тих колах людності, розуміється, які стояли в сфері впливів цієї державної церкви. На сучасну людину робить прикре враження це завзяття її до форми, придалеко меншій увазі для питань християнської моралі, гуманності<sup>50)</sup> й любові, які первісна християнська доктрина висувала, як підставу християнства. Для розуміння цього напрямку церковної політики треба мати на увазі, що в цих віках, по скінченні великої боротьби за ікони, Візантійська церква<sup>51)</sup> взагалі переживала часи певної яловости,

<sup>48)</sup> Васали — володарі, підвласні іншому володареві.

<sup>49)</sup> Епігони — потомки, слабіші продовжувателі.

<sup>50)</sup> Гуманність — людяність.

<sup>51)</sup> Боротьба за ікони — це боротьба проти надмірного поважання свя-

внутрішнього збідніння і з тим — переваги форми над моральним і культурним змістом та хворобливого розвою монашого аскетизму коштом ідей солідарності та соціальності.<sup>52</sup>) Громадянство, рівнобіжно з тим, підувало все більше культурно, і супроти цього, під впливами аскетичних течій, у візантійських церковних колах усе більш закорінюється й поширяється погляд, що правдиве християнське життя таки й неможливе «в мірі». За ним треба йти до пустелі, до манастиря, і що тільки до монахів треба прикладати й вимоги християнського життя в усім їх ригоризмі, супроти ж мирян треба вдовольнятись мінімальним: принаймні поверховим дотримуванням церковного обряду та дисципліни. Чернецтво в цих часах шириться, справді, надзвичайно: женуть туди людей не тільки аскетичні погляди, але й тяжкі умови життя. До тих, що лишалися «в мірі», головним побажанням ставало, — щоб вони спомагали манастирі, ці оази правдивого християнства.<sup>53)</sup>

Та ж політика ще безоглядніше прикладається до таких новонавернених варварів, як наші предки. Це «нове стадо Христове» не дуже годують догматикою. Як вишу, правдиву форму християнського життя, поручають йому «ангельський образ» і — чернецтво; від мирян же не вважають можливим вимагати багато понад зовнішні докази їх покори «ігу Христовому»: дотримування сакраментів, свят, богослуження, посту й милостині — особливо для церков і манастирів.

Вимоги ці ставились не тільки задля спасіння душі, але й в ім'я громадського та політичного виховання також. Цією дорогою «нові люди» прилучались не тільки до «Христового стада», світової церкви, але й до громади культурних народів, виходили на рівень християнської суспільноти, культурного пожиття і політичного доброго ладу, законодавцем яких уважався «Новий Рим» — Царгород. Щоб зрозуміти імперативність цих вимог, мусимо їх рівняти не до нинішніх церковних правил, до яких нинішнє громадянство таке поблажливе, вважаючи становище супроти них приватною річчю окремої людини. Їх треба прирів-

тих образів, що ширилася особливо монахами. Протягом більш як століття, у VIII. і IX. стт. ця боротьба «іконопоклонників» та «іконоборців» надзвичайно хвилювала грекський світ і не раз виявлялася в дуже різких формах; перевагу взяли в ній монахи.

<sup>52)</sup> Аскетизм і соціальність: аскетизм радив утікати від людей, від родини і громади, щоб не підпадати їх спокусам, та дбати виключно про свою душу. В цім аскетизм був противний солідарності і соціальності: піклуванню про добро загалу і про поліпшення життя взагалі.

<sup>53)</sup> Оазами звуться живі й родючі кутики в пустині; подібно цьому, такими оазами спасенного життя серед грішного світу в очах аскетів тих часів були тільки монастири.

няти до сучасних умов доброго тону, вихованості й культурності, яким нинішня людина підпорядковується так абсолютно. Церковні вимоги тодішній людині ставила не тільки церква; їх ставила їй, і держава, і соціальне становище, і почуття своєї гідності.

При тім деяке побажання нової релігії, нової моралі, мусіло бути таки в самім громадянстві, незалежно від політичної кон'юнктури,<sup>54)</sup> що висунула нову державну церкву. Родовий устрій, у якім виросла стара мораль і релігія, упадав до решти, а з ним і вонитратили свої підстави. На його місце життя не давало чогось нового конструктивного. Після безконечних, тяжких, грубих, кривавих усобиць, в яких виростала Київська держава, відчуvalась потреба в чомусь новім, моральнім і чистім, що відсвіжило б атмосферу й ублагороднило б життя. І ось у сам час приходила нова релігія зо своєю проповіддо царства не від миру цього, з ідеалами самовідречення й аскетизму і, як реакція<sup>55)</sup> на грубий матеріалізм життя, вона знаходила собі щирих адептів.<sup>56)</sup> Чернецтво приймалось з великою симпатією. Князі й визначніші бояри не тільки фундували монастири, засвідчуючи тим свою прихильність новій культурі — її «останньому крикові», як тепер говориться. Між ними самими знаходяться люди, що кидають двір, багатства, владу і йдуть у монастир на тяжке умертвлення тіла, пости, безконечні молитви й безсонні ночі. Ті, що лишаються в мірі, відзначаються не тільки численністю й розкішшю своїх дружин, служби, дворів, але й багатими жертвами церквам, монастирям, духовенству й убогим, більше того: взірцевим і пильним виконуванням нових обрядів. Одні відвідують монастири, справляють там гойні пирі, або гостять духовенство у себе; інші славляться своєю книжністю, очитанням у Святім Письмі, пильними молитвами, гострими постами. Мати в своїм дворі свого власного попа, стає також загальною вимогою доброго тону, що націть невеликі багачі дають будького із своїх холопів у науку й потім виправлять на висвячення, щоб недорогим коштом мати власного капеляна. І хоч як багато з усієї тієї побожності кінчилася на такій зверхній виставності, все ж таки християнська мораль і догматика потроху, хоч і далеко повільніше, також відновлюють собі місце в житті.

Я не буду спинятись на таких явищах, як упорядкування подружжя на канонічний взірець,<sup>57)</sup> якого церква досягалася, вимагаючи церковного вінчання для повноправної жінки, саме ж він-

<sup>54)</sup> Кон'юнктура, інакше кажучи, це ситуація, збіг обставин.

<sup>55)</sup> Реакція — це означає: опір чи протиділля.

<sup>56)</sup> Адепти або прихильники.

<sup>57)</sup> Канонічний — це означає: ухвалений церквою.

чання обставляючи рядом застережень; або більша здержаність супроти людського життя і здоров'я (церковна мораль безсумнівно значно обмежила поняття допустимого вбивства, наприклад, у відносинах до невільника). Можна взагалі сказати, що під її впливами чимало актів допустимих або індиферентних в очах старої моралі, тепер з користю для гуманності й соціальності життя перейшло до категорії заборонених або ганебних. Варто церкву оцінити й з цього становища.<sup>58)</sup> Але, як головну зміну в релігійнім світогляді, принесену християнством взагалі (а не тільки самою офіційною церквою!), я підношу поняття моральної відповідальності, так би сказати, поняття морального балансу<sup>59)</sup> людського життя, посмертної карі або нагороди відповідно до моральної суми його, яке стало на місці старого погляду, що посмертне життя являється простим продовженням цього світнього та в усім йому аналогічного. Ідея посмертного воздаяння взагалі здобула цілий переворот у психіці<sup>60)</sup> тодішніх людей, наповнивши їх уяву, а за тим і творчість масою нових образів і мотивів. Але я тут підношу саму ідею моральної оцінки людського життя, яке вже з того часу не тратить свого значення з матеріальним його закінченням.

У зв'язку з цією ідеєю, надзвичайно плідною й далекосягило в своїх дальших висновках, з'являється поняття очищення й загладження заподіяного лиха через покуту, що піддає релігійній думці цілий ряд цікавих ідей.

Надзвичайно важлива була також ідея універсальності людства,<sup>61)</sup> зв'язана зо згаданим поняттям моральної оцінки людської діяльності. В родовім житті об'єктом якогонебудь морального відношення вважається тільки член свого роду або роду з ним зв'язаного якимось особливим зв'язком. Поняття ж морального обов'язку до кожної людини без ріжниці її походження було великим дарунком християнства і, хоч релігійна виключність, як вище вказано, дуже його затісняла й викривляла, все ж таки дещо лишалося з нього.

<sup>58)</sup> Однак, не треба перебільшувати гуманного змісту тодішнього церковного християнства. Принцип же Мономахового «Поучення дітям»: «Ні правого ні винного не вбивайте», — який раптово кидас таке симпатичне світло на тодішні моральні настрої, треба скоріше зв'язувати з традиціями старої української передхристиянської моралі-гуманності у відносинах до членів свого роду, а не з візантійським церковним правом, яке навпаки навіть рекомендувало, а не лише тільки допускало і кару смерті і люті карі на тлі за переступи, які воно вважало особливо злочинами.

<sup>59)</sup> Баланс — це підрахунок.

<sup>60)</sup> Психіка — духове життя.

<sup>61)</sup> Універсальность людства — це в розумінні, що всі люди собі браття

Для оцінки морального впливу нової церкви на суспільство цікаво також притягнути увагу питання й явища в житті найбільше притягали увагу письменників, вихованіх в цій церковній школі. Поза прославленням Христової віри і того щастя, якого досягла суспільність, замінивши ним старе поганство, вони били по таких вадах суспільства, які здавались їм або найбільш ганебними, або може й найлегшими до направи. Перед усім це була «нечистота» у відносинах чоловіків і жінок: легкі розлуки, співжиття з невінчаними жінками, багатоженність і конкубінат.<sup>62)</sup> Це були, здається, найбільш популярні теми моралістичної проповіді і скрізь на них звертали найсильніші доктори проповідники.

Дуже часто і енергійно вони звертались також проти пияцтва, дуже поширеного у вищих верствах,

Не так часто й гостра, але дуже цінна була боротьба з суворістю й немилосердністю в поводженні ріжних більших і менших урядовців, а ще більше — просто в відносинах багатьох до боржників, челяді й ріжних категорій залежних людей. Як проти найтяжчих злочинів, виступають проповідники проти занадто високих тодішніх процентів, проти торгівлі невільниками, передпродування їх за вищу ціну або вимагання високих сум від тих, що хотіли викупитись на волю.

Але, навіть рахуючись із усім тим, таки треба ствердити, що на зовнішню побожність клалось таки непомірно багато. Мономах, цей показник глибше християнізованої частини суспільства, наказус своїм синам щодня ходити до церкви, вставати серед ночі на молитву, а по днію мати в умі молитву безперестанно: «навіть і на коні сидячи, говоріть собі тихо молитву; коли інших не вмісте, то мовте безперестанно — „Господи помилуй“: — ліпше молитись, ніж думати, не знати що в дорозі!» Повчання священикам, що мають вимагати від вірних при покуті, наказує щогодини робити 12 поклонів і 30 разів казати «Господи помилуй»; їсти лише раз на день; в понеділок, середу й п'ятницю вживати тільки «сочиво» (варене зерно), у вівторок, четвер і суботу дозволяється риба, і тільки в неділю м'ясо і три чаши меду; великим постом сушити (не їсти нічого вареного)увесь перший тиждень і останній, в інші тижні сушити понеділок, середу й п'ятницю. Супроти цих і подібних вимог зовнішнього режиму чисто моральні повчання займають тут другорядне місце і досить близько: шанувати духовних, ченців і «властелів» (начальство), подорожніх та інших; сиріт і вдів не відправляти зного двору з

<sup>62)</sup> Конкубінат — пожиття чоловіка й жінки на віру, без шлюбу.

порожніми руками; челядь не лишати без потрібного, «наказувати» (карати) її без ярости; десятину з усього добра відкладати для убогих і духовенства тощо.

Сумною стороною цього християнського аскетизму було його неприязнє, підозріливе і просто вороже становище до жінки, що виникало зо страху перед сексуальною «нечистотою», і виявляло в ідеології християнства взагалі, а особливо — християнства візантійського глибокі впливи Сходу, завжди недовірливого і зневажливого супроти жіноцтва. Наши моралісти-аскети бачили в жінці живе знаряддя дияволського підступу, якнайгостріше остерігали від усякого мішаного товариства чоловіків і жінок, від розмов з жінками, тим більше — від спільніх забав. Це нездорове явище шкідливо викривляло здоровий розвиток суспільності, але, на щастя, на нашім ґрунті не мало такого успіху, як у Московщині, де впливи візантизму взагалі дійшли останніх крайностей.

Другою такою ж прикрою хибою церковного християнства було його завзяте ворогування проти мистецтва, словесної творчості нецерковного характеру і взагалі всякої краси, яка безпосередньо не служить церковному культові. Духовенство і його вірні учні брали за зле словесному мистецтву, з одного боку, його поганські елементи, з другого, — його вільну мову, особливо в трактуванні сексуальних відносин, християнською мораллю, звичайно, замовчуваних. Виходячи від гострих заборон «буесловія і срамословія і студних словес», яких допускались на весіллях, грах і забавах, церковні моралісти доходили до остороги від всякого «глумлення» (забави), від музики і якогонебудь співу, крім церковного, висловлювались проти «баяння бассень», яких небудь оповідань, крім церковних. З цього боку відносин до нецерковного мистецтва та поезії наша стара церковність була прикріша, ніж церковність західня, латинська і навіть візантійська у себе дома. Ті все таки з повною толеранцією ставились до студій — античної літератури,<sup>63)</sup> цінячи в тім певне вишколення, потрібне її для церковної людності, особливо для письменника. На заході таке студіювання з літературними цілями античних, латинських поетів молодшим клером стало підставою національної поезії у романських народів. Нашим клерикам антична (грецька) література лишалась неприступною, народня ж поезія в очах церковників не мала ніякої літературної вартості: її поборювано і легковажено. Тому вона розвивалась увесь час поза впливаючими освіченого духовенства, годуючись тільки тим, що вона могла

<sup>63)</sup> Антична література — це література старовинних греків і римлян.

засвоїти з богослуження, коли воно поширилось значніше серед народу.

## ХРИСТИЯНІЗАЦІЯ СЕЛА

Коло ідей церковного християнства, що оце його постарається я у головнішому схарактеризувати, поширювалось у суспільній сфері, яка була захоплена новою церквою в перших віках її існування на Україні. Це були більші міста, княжі двори, адміністрація, дружина, боярсько-купецька верства і той люд, що коло того всього гуртувався: прибічна служба і всяка челядь, до холопів включно. Державна церква опанувала державний апарат — але він був дуже нескладний і мало розгалужений. Опанувавши книжність — що стояла на службі церкви, державі й тій вищій аристократичній верстві. Вона витиснула свою печать на вищій культурі взагалі, перемігши та асимілювавши<sup>4)</sup> інші впливи: західні (католицькі) і орієнタルні (юдаїстичні й мусулманські передусім). Але в українських масах, поза більшими міськими центрами, вона поширювалась повільно й тяжко. І державна церква і державний апарат захоплювали ці маси слабо. Вони жили своїм життям, приймаючи з усього потроху: і з княжого права, і з нової візантійсько-кіївської культури, і з візантійської церкви, пересадженої князями на Русь, — але так, як приймали з усіх культурних течій, які переходили через наші краї: беручи те, що вражало їхню уяву, підходило під їхні гадки, знаходило в них щось аналогічне, або що відповідало якісь потребі життя. Це все вільно комбінували<sup>5)</sup> з своїм старим релігійним світоглядом, з своєю поетичною творчістю, з своїм мистецтвом і менше всього журилися православною ортодоксією, що на те все мала свій взірець і правило.

Сто років по офіційнім охрищенні Руси правила митрополита Іоана II. (1080-89) констатують, як то ми вже мали нагоду бачити, що люди далі «чинять жертви бісам — болотам і криницям», що прості люди справляють весілля «з плясанням, гудінням (музигою) і плясанням», без церковного благословення і вінчання, вважаючи, що церковний шлюб існує для бояр; до причастя не приходять та так само, очевидно, обходяться без інших церковних обрядів. Володимирова Устава, у тій її редакції, яку тепер маємо, не старша, мабуть, XII. віку, між провинами, що підлягають епископському судові, згадує випадки, коли люди моляться

<sup>4)</sup> Асимілювати — це значить: перероблювати на свою подобу.

<sup>5)</sup> Комбінувати — це значить: сполучати.

ся під клунею, в житі або під деревами коло води». Широко розповсюджуване й часто доповнюване «Слово Христолюбця», звернене проти залишків поганства і відоме у відписах XIV. століття, згадує, що «по Українам» (в дальших сторонах) люди все ще слухають Перунові, Хорсові, Волосові, ставлять трапези Родові і Рожаницям, моляться огневі тощо.

Не підлягає сумніву, що разом з тим ці люди додержували вже не одну з християнських обрядовостей. На жаль, не маємо ніяких пам'яток, які давали б перегляд того, як саме поширилось між народом християнський культ. Але з нинішніх релігійних переказів і пісень, помагаючи собі деякими випадковими вказівками старих пам'яток, можна це до певної міри виміркувати.

Очевидно, насамперед, відповідно ще непережитому магічному світоглядові народу, в ужиток його увійшли ріжні церковно-посвячені речі, якими самі церковники надавали чудодійної сили: що вони помагають у господарстві, на врожай, на худобу, проти хвороб тощо; і ширіли ті речі між близьчим і дальнішим людом за відповідну нагороду — так, як і дотепер це роблять ріжні богоомоли, пілігрими тощо, продаючи ріжні святощі.

Поширювались за тим ріжні церковні й нібито церковні молитви й заклинання, при близьчим розгляді яких часто виявляється їх старше, передхристиянське походження. І бачимо, напр., як до старших поганських заклинань, особливо до тих «халдейських», що мали особливу славу, тільки вкладались ріжні християнські імена і вони набирали, таким чином, християнського вигляду та йшли в ужиток уже, як нібито церковні.

Подібно ж запроваджувались імена християнських святих або згадки про християнські події до свійських, передхристиянських молитов і заклинань, якими люди помагали собі в усікій потребі. Християнські імена та уявлення проторюють собі дорогу та кож до обрядових пісень. У весільнім обряді, скажімо, що з такою яскравістю віддає ще й тепер стари, передхристиянські форми укладання подружжя, поруч старих патронів подружнього союзу, виступають: Господь, Пречиста, Трійця, Спас, анголи й святі, святе Воскресення і святий Понеділок (вінчання буває, звичайно, в неділю, а в понеділок закінчення весілля). «Не війте, вітри, на нашу світлицю, бо в нашій світлиці сам Бог коровай місить, Пречиста світить, анголи воду носять, Миколая на поміч просять», тощо. Так само у величальніх піснях, якими накликанням багатство і щастя на дім господаря (тепер це робиться на святах новорічних, давніше так само на весняних, і при інших святочних оказіях), бачимо наочно, як стари натуралістичні, кос-

мічні уявлення<sup>66</sup>) заступаються уявленнями християнськими. Напр., у старших варіятах: до господаревого дому приходить сонце, місяць і дощ; господар їх стрічає й приймає; вони сідають при його столі й обіцяють його господарству ріжні користі; похвалаються один перед другим, хто більше стане в пригоді йому або взагалі людям. А поруч того, маємо варіянти і християнізовані, де до господаря приходять Ісус, Пречиста, святі й гостялься у нього. У старих піснях на дворі господаря з'являється світове (райське) дерево і наповнює двір всяким достатком: худобою, збіжжям і всяким добром; у новіших піснях це робить Бог і святі. У старих піснях оспіувалась будова хати, до вікон якої світило сонце, місяць і зорі. У новіших піснях будується церква, до якої входять Христос, Пречиста, святі, «щоб служити службу за господаря» тощо.

Одночасно твориться християнська легенда: оповідання, взяті з Євангелії, з Біблії, з церковних відправ, з житій святих і всяких побожних творів та апокрифічних повістей все в більших розмірах домішуються до поетичних творів, по певній подібності сплітаються зо старими темами, або дають початок до нових рівнобіжних творів. Християнські свята не тільки зо своїми відправами, але й з пов'язаними з ними легендами, здобувають місце в річнім селянськім колі. Їх починають пильнувати, комбінують з ними річні відправи й забави старого календаря: свято Воведення й суміжні святці, як то ми бачили, попрятяли й поділили між собою ріжні обряди, зв'язані з початком нового року, а інші перейшли на свята Різдва і Йордану так, як весняні — зв'язуються з Благовіщенням, Великоднем, св. Юрієм тощо. Та не тільки зв'язуються, але й приводять звідти ріжні християнські мотиви й подробиці до кола передхристиянських ідей, що лучились з цими святами раніше. Робиться це, однаке, дуже довільно, не тримаючись стисло церковної науки. Елементи канонічні сполучаються з апокрифічними<sup>67</sup>) або з мотивами ріжних мандрівних оповідань, що ріжними дорогами у ріжніх часах заходили до нас. Отож, ми бачимо, що з християнськими мотивами Різдва й Йордану, оригінально сполученими з уявленнями старої нашої поезії й обряду, сплітаються мотиви поганських римських новорічних відправ, принесених до балканських країв римськими виселенцями, вояками тощо, зо святом П'ятдесятниці — балканські

<sup>66</sup>) Натуралістичні чи космічні уявлення — це природні уявлення.

<sup>67</sup>) Канонічні писання — це писання, прийняті церквою; апокрифічні писання — відкинені церквою, як не правовірні або фальшиві, напр., неправдиво підписані іменем якогось святого автора, хоча змістом не протівні церковній вірі.

мотиви «розалій» тощо. За святом Воскресіння зв'язуються принесені зо Сходу оповідання про індійських брахманів: на «рахманський»,<sup>68)</sup> тобто брахманський великдень допливають до «рахманів» залишки свяченого, кинені на воду на Великдень, і ці праведні люди, що живуть за морем, довідуються з того про Христове Воскресіння тощо.

На ґрунті християнського календаря, скомбінованого з ріжними природними й побутовими місцевими явищами річного кола, виростають нові мітологічні поняття й уявлення. Свячення овочів на Спаса викликає не тільки поняття про недозволеність уживати овочі до цього дня, але й легенду, що Пречиста наділяє овочами ~~домерлих~~ дітей і лишає без цього дарунку дітей тих матерів, які не дотримують цієї заборони. Свято св. Івана Головосіка спричиняє заборону вживати того дня круглих речей, що нагадують відтяту голову святого, і легенди про пригоди, що спіткали людей, які того не пильнували. За свята Покрови, що припадає на весільний сезон, повстас образ св. Покрови, до якої звертаються дівчата, бажаючи вийти заміж. Свято ап. Симона Зилота, другого дня по св. Миколаю (10 травня ст.ст.), через звукову асоціацію, дає привід вважати цього апостола патроном усякого зілля; одночасно він стає «батьком св. Миколая», через своє сусідство з ним у календарі. Відци повір'я: в цей день найліпше збирати всяке лікарське зілля, а, вживаючи його, треба закликати його іменем «Миколиного батька». Пророк Ілля став не тільки громовиком, наступником у цій функції бога Перуна, але й опікуном урожаю, що достигає перед його днем: «він стереже жита-пшениці, щоб з коріннячка не виломило, щоб з колосочка не видзьобало». Св. Пантелеїмон, що святкується кількома днями пізніше, вважається «Палієм», «Паликопом»: його день треба святкувати, бо інакше святий спалить збіжжя блискавицею. Церковне святе «оновлення Царгороду» (11 травня ст.ст.) — в церковній вимові — Царяграда, дало привід до тлумачення, мабуть, підданого тією ж меншою церковною братією, що цей день треба святкувати на честь «царя градів», щоб не впав град. З'явилася, таким чином, нова космічна постать «царя града» тощо.

Але особливо густо обростають ріжкою легендою, наслідком церковних або нібито церковних приписів, остороги про пости, стримування від праці в свята й під святі дні на тижні: неділю, понеділок, середу й п'ятницю. Особливо п'ятниця стає живим

<sup>68)</sup> «Рахманський великдень» або «права серда» — це 25. день по Великодні, по церковному цей день звєтється «Преполовинення»: отже, це середа між Великоднем і Зеленими святами, які святкуються православною церквою.

мітологічним образом. Маса оповідань надзвичайної реальності ходить по людях про остороги, що дає Св. П'ятниця, приходячи до жінок, щоб вони не працювали в п'ятницю, особливо не пряли: коли ж ті не слухаються й працюють, вона карає їх, насипаючи їм у голову відпадків від прядива тощо.

Так на ґрунті фантастичних тем, нагромаджених у величезній масі з ріжких джерел і перероблених християнським обрядом і легендою літературною, розвивається нова народня фантастика, а з елементів церковних, свійських передхристиянських і ріжких замандрованих релігійних мотивів твориться нове народне християнство — та релігія, що стала підставою народнього світогляду в пізніших століттях, аж до нинішніх днів.

Коли ж розвинувся оцей процес християнізації народніх мас і під впливом яких обставин, коли в XI.—XII. вв., у часах розквіту київської державності, ми бачили ті маси ще далекими й незахопленими впливами державної церкви?

Погнав цей процес, очевидно, економічний упадок великих украйнських міст, помітний від XII. в. Занепад же міського життя мав наслідком перехід міського патріціату на село.<sup>60)</sup> Ті, що давніше вкладали свої засоби в торгівлю або організацію промислу для неї, усе більше переносять свій капітал до сільського господарства, при тім від половецьких та інших нападів уступаються з ним якраз до глухіших сторін, дальнє від старих, проторених доріг. За цими панами йде на село церква і духовенство, як необхідна вже принадлежність боярського життя. Вони приходять через це до близької стичності з селянським життям.

За руїною великих міст у XIII. в. приходить окупація польська і литовська та позбавляє в більшій або меншій мірі дотеперішніх підстав життя й місцеву аристократію (не тільки багацьку, але й урядничу) і ієрархію та духовенство. Зникають княжі двори. Старі воєводи, намісники та державці сходять на підрядних урядників під рукою нових польських або литовських правителів. Стара державна церква лишається без опіки, навіть підпадає ріжним репресіям. Міста, які не зникли, заливаються привілейованими католицькими колоніями, а православні тубільці терплять ріжні обмеження. Православна церква підпадає не раз болючим утикам. Православному духовенству стає по містах сутужно, воно старається розміститись по селах та в інтересах і свого існування і своєї церкви старається зацікавити сільську людність у вірі та церковності: наблизити їх до її розуміння, вишукати в них мотиви й елементи, які могли б послужити сіль-

<sup>60)</sup> Патріціят — це вища, родовита верства.

ському життю на доповнення його старої обрядовості — усі ті благословення, посвячення, обходи ріллі, молебні на врожай, на дощ, проти дощу, проти пошести тощо.

Це розвивалось тим успішніше й природніше, що сама церква за цей час значно одомашнилась. Митрополити перестали приходити з Греції. Вони спочатку вибиралися з місцевих людей, а далі стали фактично призначатись польсько-литовським урядом, і на митрополію та на владицтва попадали не раз люди дуже мало обцерковлені, непомазані не то що візантійською, але навіть і нашою домашньою книжністю. Приплив греків до нашої церкви змалів, а далі й зовсім майже спинився, і до будьякого вмішування Царгороду до тутешніх церковних справ ієрархія почала ставитись неприязно. Церковна освіта й творчість, наслідком несприятливих обставин, підупадала, рівень церковної книжності знизився. Через це також духовенство, навіть вище, значно зблизилось до місцевого життя, до селянського рівня, його світогляду та йшло легше й безоглядніше на всякі поступки йому й толерувало залишки старої народньої обрядовости.

З другого боку, упадок власної державности та всякі репресії, що з тим стали спадати на українську або «руську», як тоді її називали, народність, зробили з старої державної церкви свого роду національний символ: вона стала, властиво, одинокою національною установою, яка об'єднувала всі частини й усі верстви народу. Тому всі національно свідомі й активні елементи стараються обстояти її інтереси, а всім колам своєї народності, аж до найнижчих — зашептити прив'язання до цієї «своєї» церкви, дати відчути її вагу не тільки чисто релігійну, але й національну та політичну. А для цього знову ж таки треба було можливо найбільш наблизити її до всіх верств народу й наповнити національним змістом. Під цим гаслом потім і пішло наше культурно-національне відродження у XVII. в. Менше свідомо й пляново це діялось і в попереднім часі.

Отже, покищо коротко констатуємо, що в XIII.—XIV. вв. (часи економічного й політичного занепаду України) і в XIV.—XV. вв. (під польсько-литовською окупацією) православна церковність на Україні:

наповнялась національним змістом,  
ширилась серед селянства,  
старалась наблизитись до нього та його потреб.

Цим пояснюються успіхи християнізації української народньої маси, опанування церковними мотивами народнього життя, релігійного світогляду, обряду й творчості, що почалися в цих ча-

сах і ще більшої сили досягли під час боротьби за національну церкву в XVI.—XVII. віках.

Однак, це не означало з боку народу ніякого відречення від свого старого світогляду та переходу на світогляд церковний. Візантійська церковність переймалась у нас дуже довільно, з великою участю поетичного перетворення, і за поміччю такої поетичної інвенції<sup>70</sup>) творилася нова комбінація старого натуралістичного світогляду з православною доктриною та ріжкими релігійними течіями, які заходили в тих часах на Україну. Цей творчий процес, очевидно, не закінчився і досі.

## ОБСТАВИНИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ НА УКРАЇНІ В XIV.—XV. ВВ. І РІЖКІ ТЕЧІЇ В НІМ

Переїзд київського митрополита Максима на постійне життя до московських земель у 1299. р., через тодішні політичні обставини, послужив початком поділу старої Київської митрополії і кінцем одноцільної східньоєвропейської Русько-візантійської церкви, або, ліпше сказавши, початком її кінця. Насамперед галицький князь Лев добився в Царгороді поставлення окремого митрополита для галицько-волинських земель або т.зв. «Малої Росії» (титул митрополії «всєї Росії» або «Великої Росії» залишився при епархіях старої митрополії — номінально київської, а фактично якийсь час володимирської (Володимир на Клязьмі), а потім московської). Потім литовські князі, що ворогували з московськими і не хотіли, щоб якінебудь їх володіння залежали від митрополитів володимиро-московських, стали домагатися, щоб їм був призначений теж окремий митрополит і це їм удавалось часом. Митрополити ж «всієї Русі» та їх протектори — московські князі зо свого боку робили всякі заходи і в Царгороді й на місці, щоб не допустити до іменування таких окремих митрополитів. Тому протягом усього XIV. і першої половини XV. віку епархії старої Київської митрополії то об'єднувались під владою «митрополитів всеї Росії» (які, щоб зазначити, що вони не сидять виключно в Москві, більше їздили по своїх епархіях), то діставали окремих митрополитів на якийсь час. Після того, як велике князівство Литовське об'єдналося з Польщею, в 1380. рр., окремих митрополитів для земель галицько-волинських, а окремих для українських і білоруських епархій великого князівства Литов-

<sup>70</sup>) Інвенція — це винахід, вигадка.

ського більш не ставилось: ці всі землі разом діставали окремих митрополитів від часу до часу — і тоді польсько-литовський уряд, звичайно, намагався нахилити їх до послушності папі, з чого, однаке, не виходило нічого. Ці митрополити здебільшого посилались на посвячення з краю,<sup>71)</sup> але часом патріярхам удавалось накинути на митрополію і когось із своїх царгородських людей.

Такий переходовий стан речей закінчився після Флорентійської унії та її невдачі.

У 1430. рр. візантійський уряд разом з патріярхом заходились коло унії грецької церкви з латинською, щоб за це дістати з заходу порятунок Візантії від турків, і в зв'язку з цим пляном прислали на опорожнену митрополію свого вірного чоловіка, Ісидора. Переїнявши під свою владу всі епархії старої митрополії, він вийшав на собор і в 1440. році повернув відги на свої дієцезії уніятом і кардиналом. Але, проголосивши унію, він тут не утримався і мусів рятуватись утечею. На його місце був присланий від папи митрополитом Григорій, і він зрештою отримав потвердження від патріярха (уже не уніята) та фактично став митрополитом в епархіях Литви і Польщі. Тим часом у Москві ставлено своїх митрополітів на місці.

Від того часу в Москві ставлено митрополитів собором єпископів, і свячено по одержанні затвердження від великого князя. У землях українських і білоруських теж вважалось нормальним, щоб митрополита вибирали собором єпископів і православних князів та панів, по затвердженні великим князем литовським (він же був королем польським звичайно) прошено благословення патріярха і по цім свячено собором єпископів. Але фактично все більше сходило на призначення митрополітів великим князем — королем, по чім автоматично приходило благословення патріярха. Та й така мінімальна залежність від патріярхату урядові не подобалась, бо він старався привести свою митрополію до унії з Римом, не вважаючи на опозицію громадянства, і тільки політична лекція з боку вел. князя московського, що під гаслом

<sup>71)</sup> Руськоукраїнські митрополити в XIV.—XV. вв. частіше вибиралися у краї, на Україні й Білорусі, і тільки по виборах їздили до Царгороду, щоб одержати ще посвячення від патріярха царгородського. Але часом і тепер патріярхи, як то раніше бувало, присилали таки своїх кандидатів. Ось такими були царгородський ігумен Ісидор, дуже освічений і талановитий грек, якого патріярх прислав 1437. р. на опорожнену руську митрополію. Сталося це в дуже відповідальний момент, коли треба було для рятування Візантії перевести унію Східної, Грецької, церкви з Західною, Латинською, щоб одержати востину поміч від папи та європейських католицьких володарів проти турків, що дуже тоді насідали на Візантію.

боротьби проти унії на початку XVI. віку захопив від великого князівства Литовського добру смугу пограничних земель, змусила його на довший час лишити пляни унії — аж до 1590. рр. Міг уряд зате з приемністю констатувати, що фактично залежність від патріярхату зійшла на просту формальність і що митрополити в дійсності далеко більше рахуються з волею і бажаннями свого уряду, ніж оглядаються на патріярха. Були то, як уже зазначалось, здебільшого люди досить мало або й зовсім не церковні, які на ієрархічних гідностях шукали багатства і вигоди, гарних прибутків з митрополичих маєтків для себе й своїх службовців. Їх господарення зногою боку теж не мало причини: до загального упадку церковної освіти, дисципліни й моральности, спричиненого збіgom ріжких некорисних обставин: крім упадку української державності, занепадом аристократії, слабим розвоєм міського життя, переходом під турецьку владу балканських держав, — що потягло за собою загальний занепад візантійсько-слов'янської культури тощо.

Перед тим, при кінці XIV. і в першій половині XV. віку, візантійське письменство пережило свій пізній розцвіт, свій «срібний вік» на слов'янськім і зокрема нашім, українськім, ґрунті. Рух був не стільки літературний, як більше книжницький, бо самостійної творчості в нім було дуже мало, а головна енергія виявлялася у відсвіженні старшого книжного запасу, у виправленні давніших перекладів, що через кількавікове копіювання понабиралися ріжких помилок, у доповненні його новими перекладами з грецьких первотворів та невідомими доти слов'янськими творами, що повставали в інших слов'янських краях, та в установленні одностайного правопису, — одним словом, у реставруванні та збагаченні старої візантійсько-слов'янської церковної скарбниці. Першими огнищами цього скромного руху були царгородські та афонські монастири,<sup>72)</sup> де перебували ченці з ріжких слов'янських країв у тісній стичності з ученими грецькими книжниками, користуючись багатими книгоzbірнями. Особливо виникала тоді «Свята Гора» афонська, що в XIII.—XIV. вв. пережила період свого найвищого розцвіту, як школа відродження східного (синайського) аскетичного містичизму та одночасно як

<sup>72)</sup> Афон або Атос, інакше ще «Свята Гора», — це монаша республіка на Архіпелагу, — союз монастирів, які займають виключно лише цей гірський півострів. Цей союз відіграв велику роль в релігійнім і культурнім житті Східної Церкви взагалі, а Української зокрема, особливо ж у вказаних XIII., XIV. і XV. вв., як огнище нового аскетичного містичизму, що легковажив собі всяку практичну діяльність, навіть молитви її обряди, а головну вагу надавав безпосередньому сднапро з Богом через скупчення думки.

найбільший центр теологічної книжності. Відси ці аскетичні й книжні течії були перенесені в другій половині XIV. в. до Болгарії перед її переходом під турецьку владу. Діяльність болгарського патріярха Евтімія, «великого художника словенських письмен», як його величав учень, була до певної міри епохою в тодішній словенській книжності, а два визначні представники її, земляки й приятелі Евтімія, Кигтрян і його братанич Григорій Цамвлак, що були митрополитами у нас при кінці XIV. і першій чверті XV. в., своїми впливами прислужились до прищеплення й нашим краям здобутків та інтересів, висунутих цим рухом. У тім же напрямі працювали ріжні учени монахи з наших сторін, які перебували в монастирях царгородських і афонських. Але загалом у нас цей рух не віdbився так сильно і не лишив таких глибоких слідів, як у землях московських: ті залишили ще під непохитними впливами візантійства, наші ж краї, очевидно, визволялися з-під цього впливу все більше, і всякі його відродження у нас досить скоро миналися. Інші течії все більше брали гору над цими візантійськими впливами.

Одну таку течію серед вищих, книжних верств українського громадянства XV. століття відкриває або, точніше сказавши, натякає на існування її т. зв. «ересь жидовствуючих», юдаїзантів, що в другій половині того століття була занесена з Києва до Новгорода, знайшла там чимало прихильників, відті перекинулась до Москви і наробила великого розголосу в московській церкві. Процес, переведений там над цими еретиками в 1490. році, закінчив їм, що вони не признавали Ісуса Христа Сином Божим, зневажливо відзивались про Нього й Пречисту, не вірили воскресінню ні вознесінню, не шанували святих, а суботу тримали вище неділі. Першим проповідником цієї ересі в Новгороді названо київського «Жидовина Схарію», що був людиною, близькою до київського князя Михайла Олельковича і з ним разом приїхав до Новгорода в 1470. р., а потім «з Литви» (себто з земель українських або білоруських) приїхали ще два жиди, які разом із Схарією навернули, «мовляв, на жидівську віру багато новгородців із духовних і взагалі культурніших людей.

Чогось певнішого про науку цих еретиків не знаємо. Але пе-регляд книг, які пішли від них у Новгороді та Москві показує, що в руках їхніх були ріжні середньовічні писання з філософії, космографії, астрології, жидівських авторів: підручник логіки та метафізики Мойсея, Маймоніда, XII. в., астрологічний підручник, т. зв. Шестокріл, зложений одним жидівським письменником із Італії в XIV. віці та інші. Мова цих книг має явні познаки «литовського», тобто українсько-білоруського походження. Роз-

бираючи їх зміст і звістки про діяльність еретиків у Новгороді, дослідники приходять до висліду, що властивого «жидівства» в «ересі» не помітно: еретики з Києва і «Литви» були, мабуть, представники певного руху між тодішньою українською та білоруською інтелігенцією, що не задовольнялась старою візантійською книжністю та церковною науковою і шукала чогось новішого та свіжішого. Ставлять цей рух у зв'язок із сучасним чеським гуситством (таборитами), з яким були зв'язки в українсько-білоруських панів. Інші припускають у тім відгомони італійського відродження.<sup>73)</sup> На новгородськім ґрунті ці еретики виступали, між іншим, проти розповсюдженого тоді вичікування кінця світу з кінцем сьомої тисячі років від створення світу (1492. рік): цим роком кінчалася пасхалія, тобто виказ, якого дня припадає пасха, і духовенство наказувало вірним готовуватись до кінця світу, і приходу антихриста. Еретики вияснювали всю конвенціональність (умовність) церковного літочислення,<sup>74)</sup> з якого виходили ці віщування, і до цього, мабуть, і вживали астрологічних та космографічних підручників жидівсько-арабського походження.

Зрештою, на основі цих скupих відомостей, якими розпоряджаемо про цю ересь, і згадок про Київ і «Литву», як її вітчизну, одне, що можемо сказати з деякою певністю, це те, що в другій половині XV. століття на Україні між тамошньою інтелігенцією був якийсь інтелектуальний рух, що виявляв себе в незадоволенні церковною ортодоксією і візантійською книжністю, мав характер раціоналістичний і звертався до питань метафізичних.<sup>75)</sup> Для цих студій вироблялася в цих гуртках і нова філософічна мова, цілком відмінна від старої, книжної, болгарсько-руської. У цім русі брали якусь участь жиди (вихрести, як думають), і вони то й звертали увагу цих вільнодумців на відому їм середньовічну жидівську літературу.

Студії народньої словесності відкривають інші течії, що приблизно в тих же віках пройшли в нашім народі, захопивши його далеко сильніше та лишивши в нім глибші сліди, хоча й не були записані в наших пам'ятках.

<sup>73)</sup> Італійське відродження — рух, що виявився головно в літературі й мистецтві: відвернення від середньовічної церковності і повернення до античної, грецько-римської культури.

<sup>74)</sup> Конвенціональний — означає умовний, умовлений, а не дійсний.

<sup>75)</sup> Раціоналістичний — розумовий, що виходить від науки, від досвіду, а не від віри. Метафізичний — це той, що займається розв'язкою основних питань буття дорогою розумування.

Одна — це дуалістична концепція,<sup>6)</sup> яку зв'язують з болгарським богомильством. В часах другого болгарського царства, у XIII.—XIV. вв., дуалістичні секти, так звані богомильські або маніхейські, дійшли були великої популярності в балканських краях, тож, маючи на увазі, що в цих часах і в нашім народі понаростили вже інтереси до питань християнської доктрини та обряду, виглядає досить правдоподібним, що ці дуалістичні ідеї серед нашої людності поширювались через ріжних прочан, старців-співаків тощо, власне, в цих часах у XIII., XIV. і XV віках.

Книжності богомильської взагалі майже не заховалось. Пропаганда богомильських думок, як почалась, так і продовжуvalась усною дорогою, і саме між нижчими верствами, серед яких вони мали особливий відгук. Джерелом їх уважають іранський дуалізм, доктрину Заратустри, відроджену в III. віці по Христі в так званім маніхействі й пізніше пересаджену на Балкани під назвою павлікіянства. Від IX. віку вона починає поширюватись, серед болгарської людності, далі між сербською і під назвою «болгарської віри» розходитьсь далеко по Західній Європі. Основою її було уявлення світу і його життя результатом боротьби доброї і лихої сили, Бога і Сатанаїла. При тім радикальніші течії вважали людину й увесь видимий світ твором Сатанаїла і його самого вважали елементом одвічним і від Бога незалежним, тим часом як концепції близькі до християнської призначалися за Сатанаїлом ролю підряднішу. Але ці й ті сходились у погляді, що злі сторони світового ладу походять з цього лихого джерела, і зачисляли сюди: державний лад, соціальні відносини і офіційну церкву з її обрядами й службами. Безсумнівно, цим вони й брали за серце простий люд, що виступали дуже різко й безоглядно проти уряду, «властелів», духовенства, підбурювали бідноту проти багатів тощо, а для поширення своїх поглядів користувались «байками», на свій лад переробляли християнські легенди, особливо апокрифічні, і таким способом мали чималий вплив на народню творчість.

У нашій народній словесності ця дуалістична концепція особливо яскраво відбилась в космогонічних легендах:<sup>7)</sup> про те, як Бог на спілку з Сатанаїлом творив світ. В оповіданнях, наближених до крайнього богомильства, все матеріальне належить Сатанаїлові, «божому побратимові». Бог мусить всілякими штуками видурювати в нього різні речі, потрібні чоловікові, яким Бог спеціально опікується. За право працювати на землі, яка нале-

<sup>6)</sup> Дуалістична концепція — це система, спосіб розв'язки питання шляхом сполучки двох зasad.

<sup>7)</sup> Космогонічні легенди — це ті, що вяснюють походження світу.

жити Сатанаїлові, чоловік з усім потомством потрапляє в неволю дому, і Бог посилає Христа, щоб визволити з аду померші душі. Сатанаїл, розгніваний на Бога, хоче його закувати в ланцюги, але сам потрапляє до них і буде в них сидіти до кінця світу; а тим часом тільки «юдить» людей на Бога. У світі йде, таким чином, неустанна боротьба Бога з Сатаною. Ця ідея розвивається в легендах про громовиків (особливо про Ілло пророка) та багатирів, що помагають Богові і громовикам бити чортів; такими народня творчість представляє навіть своїх історичних героїв: славного Мазепиного суперника Палія, галицького Довбуша тощо. У менших фрагментах і більших серіях масмо, таким чином, цілу теологічно-космогонічну систему, скомпоновану з дуалістичного становища, що не раз дуже близько підходить до «Книги св. Іоанна» — еретичної біблії західніх дуалістів (розглагожнь болгарського богомильства в романських краях: так званих катарів, вальденсів тощо) — тільки що у нас вона не була зведена до такої систематичної форми.

Цікаво, що фрагменти найбільш яскраві й популярні походять з прикарпатських сторін. Вони дають згадку, що популяризатори цієї дуалістичної доктрини мали колись чималий успіх на Україні і зокрема — в її західніх частинах. Найбільшу роль в цій популяризації надавано ватагам пілігримів, «каліків» (це слово виводять з грецької назви для пілігримського обув'я), що ходили через балканські краї до Царгороду, Атосу, Єрусалиму, Барі (моців св. Миколая) та набиралися в цій дорозі богомильських «байок», зафарблених гострим протестом проти соціальніх кривд, що викликає увагу й симпатії народу. (Наприклад, у теперішнім оповіданні про визволення Христом душ з пекла Сатана плаче, що лишився без піddаних, а Христос потішає його тим, що ад ще наповниться «уверх», і то найбільшими панами і всіми тими, що гоноруються на цім світі).

Другу цікаву вказівку дають популярні апокрифи про святкування неділі й п'ятниці та легенди, пов'язані з цими святами. «Лист Небесний» або «Епістолія о Неділі» (нібито отримана просто з неба в Єрусалимі, а в інших варіятах — у Римі), що наказувала це святкування, була дуже популярна на Україні (маємо її копії з XVI.—XVIII. вв.). Разом з другим таким же популярним апокрифом — «Сном Богородиці» уживано їх, як талісманів,<sup>78)</sup> носіно на тілі для охорони від нещасливих випадків; тримано в хатах тому, що ці писання обіцяли щастя і безпечність такому домові: ні огонь, ні зброя його не знищить тощо.

<sup>78)</sup> Талісман (араб.) — це предмет, що нібито магічно, чудодійно несе щастя.

Відки така популярність? Дослідники звернули увагу, що «Лист Небесний» був поширюваний спеціально організаціями флягелантів, бичівників, що виступили вперше в Італії в другій половині XIII. в., а потім ще з більшою силою в середині XIV. віку (1349. р.) після страшної чуми, що спустошила Італію й Середню Європу, пішли з Італії через Угорщину і Німецькі краї до Франції, Англії, Данії і Польщі. Потім третій раз бичівництво прокидается в рр. 1397.—1404., головно в краях романських, але викликася відродження флягелантів також і в Німеччині. Стрінувшись з гострими нагінками інквізіції, воно притається, але, як тайна організація, прокидается місцями й часами протягом майже цілого XV. віку.

В основі своїй це був рух містичний, але одночасно звертається з обвинуваченням проти нерозкаяних грішників і служив докором церкви й духовенству за їх яловість, безчинність, безрадність, супроти яких вірним доводиться рятувати самим себе. З огляду на це, що люди не покористувались Христовою жертвою за людей і грішать та накликають гріхами гнів Божий, не лишається нічого, ляк тільки кожному доброму християнинові дати себе на муку, як Христос дав себе, щоб відвернути гнів Божий. Подаючи тому приклад, бичівники ходили процесіями з міста до міста, співаючи відповідні пісні на місцевій мові. Прийшовци дене-будь на площе, справляли прилюдно своє бичування, побиваючи себе до кропи гострими канчуками. Після того один із гурту, вийшовши на підвищення, відчитував «Лист Небесний», закликаючи присутніх, щоб його списували, поширювали і завжди в себе тримали. У «Листі», як і в гимнах, співаних бичівниками, назувалося пам'ятати: муку Христову й страждання Пречистої, які вона тоді переживала, та її благання перед Христом за грішників, якими вона випрошує їм полегшу, та шанувати дні, присвячені пам'яті Христової муки й воскресіння: неділю й п'ятницю (у деяких варіантах також середу й понеділок). Христові криваві муки, Божий гнів на людей, які зневажають ці муки своїми гріхами, його грізни остроги, що виявляються в різних нещастях, муки, що загрожують грішникам, — такі були теми понурої поезії бичівників. Безсумнівно, вона робила сильне враження, а надзвичайна популярність оцих тем у нашій народній поезії та популярність якраз тих апокрифів, які стояли в найтіснішім зв'язку з поезією й проповіддю бичівників, дають до зрозуміння. що їх ідеї поширювались і в нас — принаймні в наших західніх землях.

Правда, джерела не згадують про бичівницькі походи по наших землях, хоча не виключене, що, коли вони ходили по землях

чеських, польських та угорських, могли заходити й на наше Підкарпаття (наші історичні джерела з XIV.—XV. вв. так неймовірно бідні фактами релігійного й культурного життя, що брак відомостей про це не може мати ніякого особливого значення!). Але вже через те саме, що бичівницькі гімни на місцевих, отже й слов'янських мовах, як кажуть сучасники, лунали в землях чеських і польських, їх молитви, настрої й ідеї не могли лишатись без відгомонів і в нас. Отже, такі теми нашої поезії, як скарги неділі й п'ятниці на людське непошанування («Плакала П'яточка перед милим Богом: «Не буду, Боженьку, людей освічати, бо ми не хотять люди шанувати») і аналогічні жалі сонця на непобожні вчинки людські й непошанування неділі («Ей, скаржилось світле сонячко милому Богу: «Не буду, Боже, рано схождати, світ освічати, бо злі газдове понаставали, в неділю рано дрова рубали, а ми до личка триски метали»), де образ неділі зливається з образом сонця, і їх жалі звучать, як відгомони скарг стихій на людське беззаконня в старих апокрифах. Далі, поучення П'ятниці, щоб люди її шанували, благання Пречистої за людські душі, замкнені в пеклі. Визначення особливо тяжких гріхів, перед якими безсила молитва святих і самої Пречистої — все те настільки близько і докладно відповідає ідеям і образам бичівницької проповіді, що, властиво, не можна мати сумнівів у тім, що тут перед нами відгомони цього руху. Питання лише в тім, наскільки безпосередньо він впливав у нас: чи захоплювали бичівницькі походи якийсь український терен, який саме і коли?

В зв'язку з наведеними поміченнями не без користі буде згадати міркування дослідників з приводу ересі так званих «тригольників», що виявилась у Новгородсько-Псковських землях після чуми («чорної смерті»), в другій половині XIV. в. і трималась потім довго, ще в першій половині XV. в. Від цих еретиків теж не дійшло ніяких писань і доводиться знову ж про них довідуватись лише від православних полемістів. Але те, що вони про них оповідають, дає в деячім такі яскраві аналогії з бичівництвом (скептичне становище до духовенства, проповідь власного морального відродження, прилюдного каєття тощо), що авторитетні дослідники, не вагаючись, зв'язують цю ересь з бичівництвом, як його галузь. А що новгородсько-псковські землі в тім часі стояли в дуже тіснім зв'язку з землями вел. княз. Литовського (майже були його провінціями), то можна думати, що аналогічні течії, викликані проповіддю бичівництва, існували тоді також і в білоруських та українських землях вел. княз. Литовського, і «жидівський» київсько-литовський рух, про який зачуваємо

століттям пізніше, стояв у генетичнім зв'язку<sup>70)</sup> з ним (так як у московських землях успіх «жидовствуючих» у другій половині XV. в. вважають продовженням «стригольництва» першої половини XV. в.).

Без сумніву, не обійшлося в тім без впливу гуситського руху, який мав чимале значення в підготовці пізнішого реформаційного руху і нашого українського відродження, — тільки що досі не віднайдено якихось літературних творів чи документів,



### Зліва доправа

#### I. рядок:

Мартин Лютер,  
Іван Гус,  
Іван Віклем.

#### II. рядок:

Ульріх Цвіглі.  
Йоган Кальвін,



які б'дали нам докладний образ і міру цього впливу. Цей релігійний, національний і політичний чеський рух зв'язався з іменем Яна Гуса, якнайбільш ідеального, святого представника, національного мученика, спаленого ненависними чехами німцями-папістами за святе діло віри і визволення чеського народу. Але це був дуже складний рух, який порушив і видвигнув багато такого, про що й не думав цей ректор пражського університету, богослов і проповідник, що в 1412. р. виступив проти ріжніх

<sup>70)</sup> Генетичний зв'язок — це родовий зв'язок.

неправильностей Римської церкви (особливо проти продавання за гроші папських одпущень та іншів, — що стільки літ пізніше викликали виступ Лютера) і постановою собору за це був спалений в Констанці в 1415. р. Гуситство, з одного боку, продовжувало критику католицької доктрини і церковного ладу, почату англійським богословом Джоном Вікліфом 1370. рр. Наука Вікліфа мала на Гуса і його однодумців великий вплив так само, як Гуситство потім приготовило ґрунт Лютеранству. Віклефізм-Гуситство-Лютеранство-Кальвінізм — це чотири визначні хвилі в розвої евангелізму або реформації, чи, як це ще інакше звуть, протестантизму: себто, протесту проти католицької церковної науки і поклику до безпосередньої науки Євангелії, що привів, кінець-кінцем, до заснування свангельських церков XVI. в. Але, з другого боку, в Гуситство, коли воно по смерті Гуса захопило широкі народні маси і сталося всенародним рухом, влилося багато релігійних течій, які потаємно жили серед народу, лишившися від богохильства, від містичних бічівницьких рухів XIV. в. тощо.

Ріжні течії його виступали не тільки проти католицької церковної науки, але також і проти політичного ладу, проти панських привілігій і навіть проти взагалі всякої власності. Ці ріжні течії знаходили співчуття в ріжніх верствах у Польщі і в Україні, де здавна бувало багато чехів на ріжніх становищах. Польській і литовській шляхті, що боролася тоді з німцями, дуже в Гуситстві подобалася його ненависть проти німців та зацвята війна з ними. Приємна їй була також боротьба Гуситів проти претенсій латинського духовенства і проти самої латини та поворот до народної мови в богослуженні і письменності. — польська бо шляхта була дуже недобра на церковні побори з її підданих і на всякі папські претенсії.

Українцям же дуже подобалось і на руку було те, що Гусити проти латинської віри засилалися на порядки грецької церкви, як правильніші від латинських. Саме тоді Українська церква, «руська віра», терпіла ріжні утиски від польського уряду і католицького духовенства, які вважали її забобонною сектою, відмовляли важність православних таїнств, православній присяги не допускали православних до ніяких урядів і прав тому, що вони, мовляв, не християни (не латинники, треба було б казати); забирали православним церковні маєтки, церкви й монастири та не дозволяли будувати нові. В таких обставинах, при пониженні православної віри і самоволі біскупів та магнатів, православним було до речі, коли гуситські проповідники доводили і знаходили серед шляхти послух цим доводам, що православне при-

частя хлібом і вином правильніше, ніж латинське, що богослуження треба правити мовою зрозумілою, народньою, та що священики повинні бути жонаті. При нагоді гусити віддавали всяку честь православним церквам, святощам, богослуженню (як



Д-р Франц Скорина

це католицькі духовні скаржились на Єроніма Пражського, Гусового товариша), — і це робило сильне враження.

Без сумніву, великий вплив мали на українців, як і на поляків, чеські заходи коло поширення Св. Письма серед найширших кіл на народній мові. В гуситських колах увесь XV. в. рев-

но працювали над можливо найкращими перекладами Св. Письма на народню чеську мову, над виробленням її для вжитку релігійного і літературного; і ці приклади поривали і наших людей, які мали нагоду знайомитися з чеськими писаннями. Ми масмо з II. пол. XV. в. ряд чеських творів, перекладених на тодішню українсько-білоруську мову, не слов'янську, а більше зближену до живої, таку, яка вживалася в діловодстві.

Під явними впливами чеського літературного руху стоїть найбільше діло I. пол. XVI. в. — «Біблія Руська» Францішка Скорини, видана (частинами, випусками) в Празі в 1517.—19. рр. (отжес, перед німецькою реформацією!). Д-р Францішок Скорина зібрани біблійні книги слов'янського перекладу доповнив з чеської Біблії 1506. р., поправив за її помічю слов'янський текст, додав ріжні пояснення, щоб зробити приступними й зрозумілими для «посполитого чоловіка». Це був чоловік вповні нового крою: вихованець італійського ренесансу, доктор медицини університету в Падуї, перейнятий ідеями загального добра («посполитого доброго») в новім розумінні.<sup>80)</sup> Але його робота продовжує перед ним почати заходи коло видання «руських книг» у Krakovі (в 1480.—1490. рр.) і стоїть, мабуть, у певнім зв'язку з заходами коло збирання слов'янських церковних текстів, які робилися при митрополичій катедрі на початку XVI. в. Можна здогадуватися, що весь цей книжний рух стояв під певними впливами чеських взірців. Він випереджує на добре півстоліття той книжний рух, який потім розвивається сильніш і свідоміш під впливами німецької реформації.

## РЕФОРМАЦІЯ ТА ІІ ВІДГОМІН НА УКРАЇНІ

Наведені факти досить проречисто кажуть, що, незважаючи на свої старання пристосуватись до нових умов життя та підійти близьче до вимог тих верств, які стояли при «руськім імені», візантійське православіє не задоволяло суспільності і вона жадібно шукала нового слова. Прикро мусів її вражати також розклад церковного життя під деструкційними впливами польсько-литовської окупації, упадок освіти, дисципліни й моральності

<sup>80)</sup> Пізніш Скорина працював у Вільні. При кінці 1520. рр. бачимо його в службі герцога прусського Альбрехта, відомого протектора лютеранства. Недавно було відотріто старий згад, що це він був той «Франціск Поляк», про якого згадує одна стара біографія Лютера, що він у 1525. р. був з Мельниконом і Лютером у Вітенберзі. Але цей згад давно збитій в літературі, бо Скорина ніколи не називав себе Поляком і в 1525. році працював у Вільні.

серед кліру, господарення ріжніх спекулянтів з церковними доходами, що просто купували собі на королівськім дворі владицтва та архимандрії і потім зовсім не думали про церковні та культурні завдання, яким мали служити катедральні та монастирські мастки й доходи, а наділяли ними своїх своїх, служебників та клієнтів. Особливо XVI. століття був видовищем такого сумного виродження православної церкви в українських і біло-руських землях, яке, це правда, було явищем рівнобіжним з упадком державної римо-католицької церкви, проте не могло не хвилювати активнішої й свідомішої частини православного громадянства. Тим більш, що всі зусилля до натправи, чи з боку єпархії, чи з боку громадянства, розбивались о політику уряду, що з своїх інтересів обстоював свої права патронату<sup>81)</sup> і зв'язану з ним симонію та паралізував змагання суспільності до участі в церковних справах і контролі над ними.

Це, як здавалося б, давало дуже пригожий ґрунт для закорінення і розвою серед нашого громадянства реформаційних течій, винесених німецьким релігійним рухом. Тим більше, що Литва й Польща в середніх десятиліттях XVI. століття були дуже сильно захоплені ними. На півночі дуже активним огнищем лютеранства служила Прусія. У 1525. р. Альбрехт Гогенцолерн, бувши головою Пруської лицарської держави, перейшов на свангельство, став енергійно поширювати його в сусідніх краях, а що був близьким свояком польського короля і рахувався васалом Польщі, тож мав змогу дуже активно впливати на поширення нової віри в польських і литовських володіннях. Ливонська старшина пішла за його прикладом; балтийські міста, з якими був зв'язаний увесільсько-литовський експорт, стали огнищами євангельства. Численні німецькі колонії Польщі, ще не спольщені тоді, служили дуже податними стаціями для поширення нової німецької доктрини. Польська та литовська шляхта теж горнулась до неї і сприяла їй, маючи надію через поширення євангельства позбутися утяжливих оплат на католицькі церкви та поживитись церковними маєтками. А навіть і двірські кола за нового короля Жигмонта-Августа носилися з плянами скріплення королівської влади через заведення євангельської віри, сконфіскування церковних маєтків, усунення впливів папської курії і єпископів

<sup>81)</sup> Патронат: польські королі і великі князі литовські присвоїли собі були право призначувати єпископів та ігуменів, як, мовляв, їх патрони чи покровителі. На практиці це зійшло на те, що ті, які хотіли дістатись на ці посади, просто купували собі їх у згаданих володарів. Таке купування зветься у церкві симонією і нібито рішучо забороняється, хоч у дійсності ці заборони й не додержувалися.

тощо. У середині XVI. в. Польсько-Литовська держава стала пристановищем євангельських доктрин з цілого світу: крім лутеран, кальвіністів, поширились унітаристи (соцініяни), чеські браття й інші секти. Між магнатами польськими та литовськими стало на якийсь час доброю маркою опікуватись ними, а за їх прикладом йшла і шляхта. Польсько-литовські землі, в тім і Західно-українські та Білорусь, укрилися доволі значною сіткою євангельських громад різних конфесій.<sup>82)</sup> Деякі спирались на міщанські німецькі колонії, для більшості осередком служив панський двір; поміщик-колятор, перейшовши на якусь євангельську конфесію, відбирає церкву від католицького ксьондза і спроваджує «міністра» своєї конфесії. Між його дворянами знаходилося, звичайно, якесь число охочих іти слідами патрона і так з'являлась євангельська громада, а при ній часом і школа, гурток справжніх євангеліків, а іноді й друкарня з громадою вчених.

Але глибшого коріння цей євангельський рух не мав ні між польсько-литовським, ані між українсько-білоруським громадянством. Коли зо смертю Жигмонта-Августа минули всякі політичні спекуляції на реформацію і новий король Баторій взяв у свою опіку езуїтів, а по нім засів на польськім престолі ще більший

<sup>82)</sup> Ось приближний реєстр євангельських громад на західних землях України, про які маємо якісь певні відомості. Він уложеній по окремих землях в алфавітному порядку, а роки, звичайно, означають час згадки там євангелицької громади.

В Галичині: **Бахорець**, громада заложена, мабуть, Стадніцким, згадана 1570 р.; **Бережани** — заложена Мик. Снявським за Жигмонта-Августа, зникла при кінці XVI. або на поч. XVII. ст.; **Бучач** — зал. М. Бучацьким за Жиг.-Августа, скасована його сином; **Бучач Лісіс** або **Гай**, згад. 1640. р.; **Чудець у Сяніччині**, згад, в I. пол. XVI. в.; **Гвоздець**, зал. Яном Потоцким, існувала в I. пол. XVII. в.; **Гочів у Сяніччині**, маєток Балів, громада зал. в 1550. рр., існувала до 1630. рр.; **Гнойниця** в Перемишлі, зг. 1570. р.; **Дилягова**, Стадніцький віддав костел у 1550. рр. євангел. громаді; **Дорогоїв** у Перемишлі, гніздо Дрогойовських, одна з найбільш трівких громад, існувала ще в сер. XVIII. в.; **Дубецько**, Стадніцький віддав євангеликам костел у 1540. рр., проповідником був відомий свого часу Станкар, була школа, але, здається, недовго; **Дубляни**, зг. 1640. рр.; **Дубль**, з 1620-40 рр.; **Жовква**, громада заложена Жолковським старш., скасована його сином, відомим переможцем над Наливайком; **Жолинь** у Перемишлі, Стадніцьких, зг. в XVI. і поч. XVII. вв.; **Заршин**, гр. унітарська, в XVII. в.; **Зборів**, зг. тільки за життя Мартина Зборовського; **Кашиці**, зг. в XVII. в. за Дрогойовських; **Коросно Руське**, зг. 1562. р.; **Куропатники**, зг. 1563. р., громада унітарська, пізніше протестантська (1570); **Кусениці** в Перемишлі, зг. в I. пол. XVII. в.; **Литвиця** у Галицькій землі, тоді ж; **Лісько**, Стадніцьких, гром. скасована в поч. XVII. в. з переходом властителя на католицтво; **Лъвів** (нім. колонія), тільки глуха згадка; **Ланцут**, заснована 1549. р., скісована з переходом до Любомірських; **Новоганець** у Сяніччині, маєток Станів, зг. від 1550. рр. до кінця XVIII. в.; **Поморяни Семенських**, від 1560. рр., існувала ще в I. пол. XVII. в.; **Риманів**, їх же, гром. скасована в 1580. рр. новим властителем; **Явірник** у Перемишлі, зг. в актах синоду 1570. р.; **Яблонів** у Галиц. землі, громада відома в

їх приятель і вірний учень, **Жигмонт III. Ваза**, який почав систематично відсувати нововірців від усяких впливів і прибутків, тоді запал до нововірства погас і між магнатством та шляхтою, а кілька десятиліть езуїтської праці над молодими шляхетськими та міщанськими поколіннями, для яких езуїтська колегія стала майже єдиною школою, перетворили польське громадянство з такого поступового та вільнодумного в одно з найбільш назадницьких і темних. Евангельство, як раптово було вибуяло (у третьій четвертині XVI. в. найбільше), так раптово й змаліло в першій четвертині XVII. в., і тільки завзяття кількох магнатських фамілій, що не хотіли відступити від евангельства, урятувало авгсбургську та пресвітеріанську конфесію від повного знищення серед цієї чорної реакції. Унітарство ж, що не мало таких могутніх протекторів і виставлене було на безоглядну ворожнечу згаданих евангельських конфесій, не пережило цієї реакції: її громади й освітні установи були силоміць покасовані, і члени цієї конфесії засуджені на вигнання з Польщі в 1650. р. Так свангелицтво не стало в Польщі-Литві вірою народньою, навіть серед міщанства не звило собі тривого гніза, лишилось річчю пансько-магнатською, як певний прояв опозиції людей, які могли собі цю дорогу розкіш позволити, проти темних католицько-назадницьких впливів, що опанували двір, уряд і шляхетський загал.

---

1630-40. рр.; Ясенів у Теребовел., зг. в XVII. в., та Яцимир у Сяніччині, зг. в 1550. рр.

На Побужжі холмсько-белзьким: **Бонча**, гром. залож. Стадіцким при кінці XVI. в. або на поч. XVII. існувала до XVIII. в.; **Гвоздів**, гром. уніт., зг. 1617. р.; **Горжків**, зг. 1560. і 1604. рр.; **Голубець** або **Голуб'є** коло Крилова, зг. в серед. XVII. в.; **Жиганець**, зг. 1581. р.; **Жулин**, зг. 1640. рр.; **Замочтя**, гром. засн. Замойським старш., скасована сином канцлером після його смерті (ум. 1572. р.); **Зданів**, зг. 1560. р.; **Зміївці**, зг. в акт. синоду 1570. р.; **Краснобрід**, маєток Лещинських, зг. 1595. р., там у 1648. р. відбувся синод; **Крилів**, фунд. Острогів, зг. 1570. р., в 1596. р. відб. там синод, скасована 1635. р.; **Криниця**, зг. 1581. і 1595. рр.; **Круп'**с Ожеховських, уніт. гром., в XVII. в.; **Лаців** — **Лип'**с, зг. від 1560. рр., гром. існувала до кінця століття, 1582. р. фундація Горайських, зг. 1581. р., була друкарня; **Перемислів**, зг. 1582.; **Пустотва**, зг. в 1560.-1602.; **Рейовець**, гром. заложив Рей 1560. рр., існувала до кінця XVII. ст.; **Ріплин**, зг. 1580.-1600.; **Свидниця**, зг. 1570.; **Туробин**, еванг. гром. в 1570-80. рр.; **Угруськ**, зг. 1608.; **Хланів**, зг. 1582., та **Щебришин**, заложив Гурка разом з Туробиним, зг. тоді ж.

На Побужжі берестейсько-дорогочинським, що належало до вел. кн. Литовського: **Берестя**, кальвінська гром., засн. Миколаем Радивилом Чорним, головним промотором кальвінізму від 1550. рр., існувала до 1630. рр., якийсь час була і друкарня; **Біла**, гром. протест., потім унітарська, впала з кінцем 1570. рр.; **Венгрів**, від 1550. рр. у 1560. уніт., пізніше авгсбургська і кальвінська, з них авгсбургська дожила до XIX ст.; **Городище**, еванг. гром., залож. в I. пол. XVII. в.; **Докудів**, залож. коло 1600. р., існувала до кінця XVIII. в.; **Заблудів**, вища еванг. школа, заснована Янушом Ра-

Все ж таки цей рух не лишивсь без глибоких і корисних впливів на розвій польської культури, політичної думки і громадського життя. Досить того, що це він, цей рух, влаштіво, покликав до життя польську літературу, змусив письменників перейти на народну мову, вигладив і вигартував її протягом недовгих, але гарячих десятиліть релігійної боротьби. Єзуїтська реакція зломила й придушила ці початки, але, оживши згодом, вони лишились невимиращою пам'яткою колишнього релігійного руху.

На українськім же житті, на жаль, цей реформаційний рух відбився далеко менше й слабше, — бо тут він навіть і серед українського панства, не кажучи про інші верстви, не знайшов скількинебудь енергійних та рішучих прихильників.

Правда, в тогочасних полемістів, не тільки католицьких та уніяцьких, але й православних, с кілька відгуків про велиki успіхи «ересі» між православними. Московський емігрант князь Курбський, що жив на Волині і дуже журавсь в упадком православної віри в 1570.—80. рр., бачив «мало не всю Волинь» тодішню «зараженою духововою гангреною і розагітованою фальшивими доктатами». Наш Вищенський у початках XVII. в. закидав усій українсько-білоруській аристократії, що вона «посретичилася».

---

дивилом у XVIII. в.; *Морди*, тут 1553. протест. синод, 1563. уніт., але в 1570. рр. громада занікає; *Найдорф* на Берестейщині, гром. протест., відома від пол. XVII. до XIX. вв.; *Нурець*, від 1630. рр. і до пол. XVIII. в.; *Орля*, в 1644. р. синод дисидентів, гром. існувала до пол. XVIII. в.; *Русків*, протест. гром., зг. при кінці XVI. в.; *Сураж*, уніт. гром., зг. з поч. XVII. в., та *Ямно*, сванг. гром., зг. від пол. XVII.—XIX. вв.

На Волині: *Бабин*, уніт. гром., зг. в 1630. рр.; *Березка*, маєтність Чаплиців, уніт. гром., зг. в 1640. рр.; *Берестечко*, одна з старших сванг. гром., заложена кн. Пронським, в 1640. рр. ніби унітарська, остання зг. 1651.; *Водиради*, зг. 1599. р., коли Кандиба обернув церкву на унітарський збір; *Галичани*, маєтн. Шпановських, уніт. гром., зг. в 1640. рр.; *Гоща Гойськіх*, уніт. гром. від поч. XVII. в. до 1640. рр.; *Дорогостаї*, громада згадується від 1595. до 1640. рр.; *Заслав*, згадується унітарський міністр 1567. р., але громада, мабуть, недовго існувала; *Іваничі*, уніт. гром., зг. в 1640.—50. рр. *Киселин*, одна із значніших уніт. громад, фундована Ю. Чапличом, впала в 1644. р.; *Корець*, зг. на сванг. синоді 1596. р.; *Лабунь*, сванг. гром. в 1560.—1590. рр.; *Ляжівці*, уніт. гром., фундована Сенютами на поч. XVII. в., пізніше поруч неї також протест. громада; *Мартинів Ходкевичів*, зг. гром. 1570. р., скоро впала; *Острог*, уніт. гром. зг. в 1617.—18.; *Рафалівка* й *Собішин*, уніт. громади зг. в 1640. рр.; *Староконстантинів*, велика уніт. гром., заложена нібито під протекторатом самого кн. Конст. Острозького, в 1617. р. рахувала 100 членів; *Тихомель*, уніт. гром., засн. Адамом Сенютою, існувала до 1640. рр., поруч неї була протест. гром.; *Шпанів*, уніт. гром., засн. А. Шпановським, зг. в 1620. рр.; *Щеняців*, уніт. гром., засн. Сенютою, та *Янівці*, протест. гром., зг. в серед. XVII. в.

Поділля: *Кам'янець*, сванг. збір, фундовав староста Мик. Потоцький; *Межибіж*, сванг. гром., зг. 1570. р.; *Панівці*, сванг. гром. фундації Потоцьких, зг. при кінці XVI. і на поч. XVII. вв., школа і друкарня (друкарі з 1610.—11. рр.), скасована з переходом до катол. лінії Потоцьких; *Сатанів*, сванг. проповідник зг. 1560. р.; *Хмельник*, зг. 1570. р., та *Язловець*, Ю.

Але один і другий були прихильниками непохитної візантійської ортодоксії, за ересь вони вже вважали будь-яку критику православного обряду чи духовенства, будь-яку похвалу чужій вірі, а такі слова дуже часто мусіли бути на устах тодішніх українців з більше освічених верств — тільки це зовсім не означало їх принадлежності до якоїнебудь неправославної конфесії. В однім із листів Курбський з обуренням оповідає про волинського українського пана Чаплича, що він прийняв до себе московських емігрантів, еретиків-раціоналістів, перейнявсь їх гадками й не упускав нагоди завести в шляхетській компанії розмову на тему догматів і моралі та поєднатись з раціоналістичними ідеями. Але пишиться таки невідомим, чи цей Чаплич пристав формально до якоїнебудь євангельської конфесії, чи лишивсь православним вільнодумцем. У кожнім разі для другої половини XVI. в. не можемо вказати ні одного скількинебудь визначного імені між представниками євангельського руху, ані якогонебудь яскравого успіху цього руху серед українського громадянства. Про деяких діячів, як, наприклад, про Потія, оповідається, що вони перейшли через євангелицтво, але таки не з'язали з ним скількинебудь тривко своєї діяльності. Пізніше знаходимо серед унітаріїв кілька українських фамілій, які з'язались з ним поважно, але в українським житті вони не грали виразної ролі. (Винятком може був Немирич,<sup>83</sup>) постать якого, однаке, і

---

Язловецький віддав костел лютеранам 1549. р., за його сина громаду скасовано. Акти синоду згадують ще дві громади на Поділлі, але назви місць очевидно, покручені.

Брацлавщина і Кийщина: Вінниця, зг. 1570 р., потім нема слідів; Козаровичі, Ліщин і Лосичин, маєтності Горностаїв, свант. громади в пол. XVII. в.; Ушомир, маєток Немиричів, уніт. гром., в I. пол. XVII. в.; Черняхів, іх же, уніт. гром. і школа, скасована рішенням трибуналу 1644. р., та Шершні, уніт. гром. теж фундована Немиричами, існувала до 1640. р.

З огляду на те, що лютерани (свант. авгсбурзької конфесії) не зауважили розрізняються від кальвінів (пресвітеріян), я і в цім реєстрі часто мусів означати їх загальним іменем — свангеликів або протестантів. Тільки унітарії виразно відділяються від них а капіте. Авгсбурзькою конфесією з'єднається виклад свант. із його укладом Мелянхтон, один із провідників німецького реформаційного руху, для сойму Німецького царства, який був зібрався в Авгсбурзі у 1530. р. Ця конфесія стала викладом віри німецьких свант. і була прийнята також свангеликами Польщі та Литви, що трималися німецького свант. (лютеранства). Інші свангелики, головно у Малопольщі, пристали бути до Кальвінової церкви і остаточно організувались на його доктрині у 1560. рр.

Розуміється, що список цей далеко не повний, бо охоплює тільки досі опубліковані документальні й літературні згадки.

<sup>83)</sup> Юрій Немирич походив з волинської української панської родини, довго жив в європейських краях, був одним з освіченніших людей свого часу в Україні; тримався унітарської доктрини і сподівався з помічною ко-заччини добитись релігійної свободи в Польщі. Пристав був до козацького війська. Він вважається автором Гадяцької унії з Польщею, 1658. р., яка

досі не уявляється нам виразно). Значення ж евангельського руху для українського життя дуже поважне і полягає в тім, що він чимало причинився до розбурхання цього приспаного світу своєю активністю та енергією, давши йому певні взірці, використані православними церковними й національними діячами, перенесені в українські обставини і до них пристосовані. На евангельськім же ґрунті стати й на нім повести український релігійний чи культурний рух ніхто з українських діячів, скільки знаємо досі, поважно не постарався, ані з евангеликів ніхто не подбав про те, щоб в українстві пошукати ґрунту для своєї діяльності.

Трохи неначе більше того було на Білорусі. Могли в тім мати значення: і близькість Прусії, і приплив з Московищни тих емігрантів-раціоналістів, згаданих вище, що передусім на Білорусі шукали собі склонище, і впливи Радивилів, протекторів кальвінізму, що володіли величезними маєтками на Білорусі. Скарба і Потій в 1590. рр. говорять навіть про надзвичайні успіхи евангеліків між православними білорусинами: що вони тут сотні церков обернули на евангельські збори, а з шляхти хіба сотий двір лишивсь незахоплений ерессю. Розуміється, тут багато, має бути, перебільшено. Але, припускаючи, що є в тім щось і правди, — які наслідки тих успіхів? І тут вся евангельська література на білоруській мові, яку досі вдалось виявити, обмежується двома книжками, виданими Симеоном Будним, у товаристві ще двох інших проповідників, у несвіжській друкарні в 1562. р. на тодішній українсько-білоруській книжній мові: «Оправдання грішного чоловіка перед Богом» і «Катехизістъ то есть наука стародавная христіанская от светого писма для простыхъ людей языка руского въ пытаніахъ и отказъхъ събрана». Будний і його товариші не були з роду русинами і до українсько-білоруської мови звернулись в інтересах пропаганди. Будний був спочатку кальвіном, потім унітарієм. Його «Оправдання», присвячене Остафієві Воловичеві, одному з видніших білоруських магнатів, що прославив себе енергійним протестом проти Люблинської унії.<sup>61)</sup> За словами передмови, він причинився своїми коштами до заснування несвіжської друкарні «на розмноженне добрих книг». Та, видно, ця спро-

мала дати Україні широку автономію в реформованій Польщі, яка мала уявляти федерацію трьох держав: Польщі, Литви і Руси. Однак український народ не прийняв цієї унії, а сам Ю. Немирич згинув у повстанні.

<sup>61)</sup> Люблинська унія — акт тіснішого сполучення вел. кн. Литовського (то значить земель: литовських, білоруських і українських) з Польщею, переведений королем польським і вел. кн., литовським Жигімонтом Августом 1569. р. на соймі в Люблині, проти протестів панів литовських, білоруських і українських.

ба Будного не знайшла прихильного відгомону ні в українсько-білоруській суспільності, ні в євангельських колах і не була ніким продовжена. Сам Будний звернувсь до перекладів на польське (здобув собі вдячну пам'ять в історії польської культури польським перекладом Біблії), його білоруські друки навіть не згадуються пізнішими істориками євангельського руху!

Інший недовершений твір у цім напрямі тільки здогадно зв'язується з білоруським євангельським рухом: це Євангеліє у двох рівнобіжних текстах, слов'янським і українсько-білоруським, розпочате Василем Тяпинським<sup>65)</sup> у власній «убогій друкарні», яку він заложив для свого діла, але не зміг довести його до кінця, тому задумав випустити бодай видруковану частину з своєю передмовою, але не відомо, чи й це вдалося йому сповнити. Його передмова дуже цікава своїми жалюми над занедбанням «руської» мови та накликами до суспільності (православної), щоб вплинула на свою єпархію, щоб вона заопікувалась школами та науковою. За недостачею якихнебудь відомостей про особу автора, пробувано його зв'язати з одним полоцьким шляхтичем-унітарієм, що мав таке ім'я. Але в його передмові нема ніяких натяків на нововірство: він говорить до православного суспільства, так ніби сам був православним, і серед православної української шляхти того часу знайдено також шляхтича Василя Тяпинського, що міг бути автором цього цікавого твору.

Найбільше виразний відгомін євангельського, особливо унітарського, руху того часу на Україні, — це переклад на сучасну українсько-білоруську мову, зроблений на Волині в 1581. р. більче невідомим Валентином Негалевським.<sup>66)</sup> Переклад і тлумачення мають доволі виразні познаки унітарської доктрини. Перекладач пояснює, що до цієї праці приступив «за намовою і напоминанням многих учених і богобойних, а Слово Боже милуючих людей, котрі слова польського читати не вміють, а язика словенського, читаючи письмом руським, викладу й слів його не розуміють». Але ці «учені люди» таки не постарались опублікувати праці Негалевського, і вона відома тільки з рукопису.

Таким чином, на нашім ґрунті євангельський рух не проявив тих заходів коло видання Св. Письма та релігійної літератури на народній мові, як це інде було однією з сильніших та продуктивніших сторін цього руху, що нараз клав сильні підвалини національної літератури і зв'язував національний рух

<sup>65)</sup> Новіша студія про нього пок. Ореста Левицького в київських «Записках» т. XII., 1913.

<sup>66)</sup> Негалевський Валентин, людина близьче певідома, переклав у 1581. р. Євангеліє, як згадуються, з польського унітарського перекладу.

з євангельством. Це тим дивніше й сумніше, що такі заходи коло впровадження народної мови до книжної, релігійної письменності на Україні та Білорусі почалися уже перед Лютеровою реформою. Проби вживання тут сучасної мови маємо вже з XV. в., і шановні праці Скорини випередили теж на деякі два-три десятиліття перші відгомони її на білорусько-українськім ґрунті. Наскільки ці Скоринині проби ународнення Св. Письма (роблені за поміччю чеської Біблії), дійсно, відповідали потребам нашої суспільності, показують численні рукописні копії з Скорининих друків: маємо кілька таких копій, зроблених на західно-українських землях у другій половині XVI. в. Є і нові переклади, зроблені в тім часі на взірець Скорини, за поміччю чеського тексту, як Пересопницьке Євангеліє, перекладене на Волині в 1550. рр., або «Пісня пісень» Соломона. Це переклади теж лишились не друковані, і це дивно, що тоді провідники євангельського руху в Польщі й Литві, дуже численні й на Україні, пройшли повз це досить помітне явище, не помітивши й не оцінивші потреб української людности в народній Біблії.

Не оцінили вони й спробу пересадження євангельської доктрини на український ґрунт, і нав'язання її до українських традицій, що виникали серед самих євангеликів. Відома, наприклад, така спроба унітаріїв використати для успіху своєї проповіді пам'ять і пістизм українського громадянства до своїх старих князів. Маємо на увазі т. зв. «Лист Смери Половця до вел. князя Володимира», пущений в 1560. рр., як оповідали польські унітарії, якимсь Андрієм Колодинським з Полоцька з приміткою, що лист цей, мовляв, знайшов він у монастирі Спаса в Перешиллі, де був похований князь Лев Галицький. Іван Смера, двірський лікар Володимира (особа, очевидно, вигадана), висланий ним у числі інших, щоб на місці познайомитись з тими ріжними вірами, які Володимирові захвалювали ріжні місіонери, інформує свого князя про віру грецьку. Критикує її гостро й протиставляє їй (у виразах досить неясних) правдиве християнство, що колись візьме гору на Русі (очевидно, у формі унітарського євангелизму). Написано це все з невеликим хистом, з невеликим знанням православної віри і церковної практики, але в кожнім разі цікаве самою гадкою: дати щось із своєї проповіді під ослонюючою двох популярних історичних українських імен: Володимира і Льва (якраз у 1560 рр. з іменем Льва фабрикувались усікі грамоти на оборону прав українських посадачів, яким бракувало правосильних документів). Але що ж? І цей «Лист» лишивсь невиданим, здається, майже, невідомим, неспопуляризованим (навіть українського тексту цього памфлету не знаємо).

Зного боку провідники українського національного руху, що був одночасно рухом церковним, освітнім і літературним, використовували, часом навіть досить запопадливо, все те, що на їх думку, корисного міг дати евангельський рух, але не охочі були з'язуватись з ним так, щоб аж розривати з своєю церковною традицією, бо при всіх темних сторонах православного церковного життя, видима річ, цінили православну церкву, як національну інституцію і національне гасло.

Українські полемісти не цураються евангельських писань, звернених проти римського католицтва, вони беруть з них матеріял, аргументи, ідеї для своїх писань. Траплялось і таке, що православні меценати, як, наприклад, князь Острозький, доручали евангеликам відповідати на атаки католицьких письменників на православну церкву, що їм дуже брали за зле католики й уніяти. В політичній боротьбі православні й евангелисти йдуть, звичайно, разом проти клерикальної політики уряду, проти переваги католицької ієрархії і всяких обмежень і пресесій на дисидентів (некатоликів). Весь час пильно тримається згода й перемир'я між православними й евангельськими колами з огляду на небезпечного спільногого ворога, утримується можлива толеранція супроти релігійних ріжниць, по змозі оминається всяка полеміка між цими двома релігійними таборами, що фактично тримають політичний союз.

Не бракувало й проектів перетворення цього тактичного політичного блоکу в чисто релігійне порозуміння. Найбільш відомий епізод належить до 1599. року, коли евангелисти й православні ладились до спільногого натиску на уряд і клерикальну частину сейму, щоб зломити їх ворожий для некатоликів курс. У цій справі визначено було з'їзд православних і евангеликів (лютеран, кальвіністів і чеських братів) у Вільні й кальвінська старшина виготовила для цього з'їзду проект релігійного об'єднання евангелизму з православ'ям, як відповідь на недавно проголошенну в Бересті унію<sup>67)</sup> православних владик з Ри-

<sup>67)</sup> Берестейський собор — був скликаний королем для проголошення унії Українсько-Білоруської церкви з Римською, що перша піддається під владу папи, приймаючи догмати останньої, бо це були заявлені делегати спіскопів України та Білорусі в Римі перед папою: і ось це мало бути подане до загального відома на тім соборі в Бересті. Однаке православне духовенство, пані і громадянство доводили, що спіскопи не могли цього зробити без їх собору і без згоди патріархів — зверхніків православної церкви. Тому вони на цей час зібрались до Берестя і рівнобіжно з уніяцьким собором зложили свій собор, що поділявся на коло духовне під проводом патріарших уповноважених і коло світське, де православні пани і делегати міщан, брацтв, шляхти теж радили над політичними засобами боротьби.

мом. Євангельські проповідники мали прибути на віленський з'їзд, а князя Острозького, як голову православної партії, прошено привезти з собою учених православних духовних з Волині, щоб через богословський диспут привести обидві сторони до порозуміння, коли не в усіх подrobiцях, то бодай у головніших питаннях, відповідно до виготовленого євангельською стороною такого релігійного погодження.<sup>89)</sup>

Острозький завжди підтримував близькі й приязні відносини з євангельськими колами (його старша донька була замужем за головою соцініян, Яном Кишкою, старостою жмудським, друга за Криштофом Радивилом, воєводою віленським, промотором кальвіністів) і взагалі, ставлячись доволі легковажно до конфесійних ріжниць і трактуючи свою церкву головно з національного й політичного становища, він і цим разом виявив повне співчуття тісному об'єднанню євангеліків з православними. Обидва владики, що лишилися при православних після Берестейської унії, запросин на віленський з'їзд не прийняли; тож Острозький, дійсно, привіз, кого міг: одного перейжджого

<sup>89)</sup> Витягну головніше з цього цікавого проекту:

«Великий би то був крок до переведення згоди, коли б зараз від них (православних) відішла постанова, згідна з нашою: які книги (Св. Письма) вони вважають за канонічні, а які за апокрифи; і вони показали б приєрши грецької Біблії, які вони вважають за автентичний, бо, порівнюючи з ним наш берестейський виклад, думаємо, що в Новім Тестаменті вони не знайдуть ріжниць.

«Погодившись щодо основи і на ній ставши, переходити всі точки віри й науки, в яких масно з ними згоду, і ту згоду посвідчувати, означуючи докладно точки проти всіх відмінно мислячих сретиців, а особливо проти папських: в доктрині про Христа, єдину голову церкви, про участь у трапезі Господній під обома видами, про чистилище, подружжя священиків і т. ін. Для улеглішня радили б ми домагатися від них якихось визнань віри, бо з такого можна скорше змиркувати, ніж із загальніх поглядів. Але що їй у них, мабуть, також не без помилок, то, заглублюючись у них, можна б замість згоди прийти до ще більшої ріжниці і отримання греків (православних), тому, здається, нам краще подати їм наше сандомирське визнання, щоби в нім вказали, коли що можуть слухну, а коли не можуть, нехай його приймуть і підпишуть: того від них сподіваємося в багатьох точках.

«Стір про походження св. Духа зробить деякі труднощі, але нехай судять інші, чи задля цього не можна перевести об'єднання в усім іншім. (Походження Св. Духа — це одна з основних ріжниць між грецькою і латинською церквами. Грецька церква Символ Віри читає так; що Дух Святий походить від Отця, латинська: від Отця і Сина). Бачили ми писаних деякіх наших німецьких теологів, які твердять, що цей стір не був досить важливою причиною для розколу латинської і грецької церкви. На наш погляд, хто пильніше вглянє до справи, той ледве чи не переконається, що греки, хоч сварятися з нами за слова, в самій речі майже згоджуються. Не хотили б ми, щоби логомахія (суперечка за слова) поширила унії. Ми теж не в усім згоджуємося з людьми авсбургської конфесії щодо сакраментів, але сполучились з ними спільною дискларацією сандомирською і запобігли дальшим суперечкам і образам, поставивши гра-

владику з балканських сторін і двох достойників із 'славного дубенського монастиря (фамілійної фундації Острозьких). На з'їзді він виступив з промовою, висловлюючи гаряче бажання, щоб православна церква, дійсно, з'єдналася з євангельською. Але присутні православні духовні, як то можна було й сподіватись супроти прийнятої загальної тактики в православній українсько-білоруській церкві, заявили, що передумовою домовлення мусить бути згода й участь царгородського патріярха, об'єднання ж взагалі можливе тільки при тій умові, що євангелики приймуть православні догмати, бо будьякі уступки з боку православної доктрини не можуть бути зроблені.

Супроти такої заяви євангелики не мали що більше робити, як вислати до патріярха листа з проханням, щоб він зо свого боку помагав об'єднанню, а на з'їзді переведено тільки формальний політичний союз, «конфедерацію», і вибрано з обох сторін: євангеліків і православних, «генеральних провізорів», щоб слідкували за подіями і при потребі мобілізували сили обох таборів для спільної акції.

---

ниці дискусії. Чи й тут не можна було б піти цею ж дорогою і то тим легше, що про цей догмат, мабуть, рідше, ніж про сакраменти, приходиться говорити на проповідях?

«Найбільшою завадою для спільноти богослужіння, на їх гадку, — це визнання святих при Службі Божій, чи при св. Літургії. Викинуті з їх церкви обідно так відразу, це ледве чи можливо. Зразу про те тільки подумати, щоб, полишивши їм церемонії, які можуть бути толеровані, можна було б викинути забобонне ідолослуження у визнанні святих та інші блуди, які більше впадають в око. Проти них треба б приготувати тепер, перед розмовою, якнайбільше свідоцтва із святих отців грецької церкви і, щоб не було суперечки про певність авторів, зазначувати місця в грецьких екземплярах, яких добре було б якнайбільше зібрати до Вильчи на частину диспуту.

«Акт артолятрії (хлібопоклонства) без огірчення простих людей, мабуть, трудно було б скасувати і можна було б побоюватись, щоб вони не удались до папства, образившись наглою зміною. Тому не знати, чи не можна було б покищо вдоволітись тим, щоб грецькі пресвітери, давши наперед у цій справі відповідну декларацію, потім публічно, на проповідях, пояснили б простим людям, що те ставання на коліна неповинно робитись і не робиться перед хлібом видімим, а перед Самим Богом, — як це ведеться в деяких євангельських зборах, де на колінах приймають сакramент.

«Так само з образами: — тому, що греки мають образи мальовані, хоч різьблені відкладають, коли б не можна було їх скасувати відразу (що було б краще), то прикладом церков авгсбурської конфесії проти адорації образів могла б подаватись наука із св. Письма і учителів церкви, за вказівками наших (проповідників), а згодом, коли б ідолослуження було викорінене з сердеч, легше було б скасувати їх самі образи.

«Тепер тими способами аби осягнути тільки те, щоб євангелик міг бувати при православному богослуженні без образів свого сумління та щоб і воїни не бридилися нашим богослужінням. При тім не треба боятись, що євангелики стали б переходити до них, навпаки — певно, що багато греків ставали б правдивими і повними євангеліками, аби тільки прий-

Я спинився на цім епізоді тому, що він доволі добре ілюструє відносини православних і евангеликів і помагає зrozуміти сильні й слабі сторони цих взаємин.

Евангельський рух зробив сильне враження в православній суспільності. Хоча оживлення православного життя, яке позналось XVI. століттям, почалось, незалежно від впливів реформації, скорше, ніж ті могли викликати в нім якінебудь відгомони, проте реформація заважила на його розвитку дуже помітно. У сфері релігійної думки ті прояви раціоналізму («жидовствуючих»), про які була вище мова, і зворот до «простої» мови у викладі Св. Письма і взагалі в літературній творчості цілком ясно випередили будьякі відгомони реформації у нас. В політичнім житті кампанія українського львівського міщанства проти обмеження в правах виникла в другому десятилітті XVI. в. також незалежно від якихнебудь впливів реформації, ба, власне, ця кампанія стала першим кроком у боротьбі за права православної церкви і національне право, в якій повела провід українська львівська громада. Братства, що послужили найбільш яскравим органом цієї національної та релігійної акції, були реорганізовані й пристосовані до потреб нового руху теж ще перед впливами реформації. Але цьому вже розпочатому рухові реформаційні змагання піддали багато завзяття, дали цінні взірці й приклади, підтримали й надали сміливості своїм союзом. Принцип соборної організації церковного життя, якому православний рух, безсумнівно, завдячив дуже багато, хоч мав свої початки в попередній практиці, в своїм розвитку XVI. в. був значно надхненний прикладами евангеликів: синодами, з'їздами духовних і світських представників евангельських конфесій

---

ішло до широких розмов їх пресвітерів з нашими міністрами, які перевищують їх науковою. Далі і школи по повітах могли бути спільні і на них від православних багато прибуло б коштів, а вченіх учителів з їх релігії мало знайшлося б. Часами й повітові синоди могли б відбуватися спільно, і коли б їм там до якогось часу попускати, до них приладжуватися у питаннях менших і неважливих (як обходження подекуди разом з ними свят по старому календарі або в справі вживання прісного хліба в евхаристії), то це дуже багато заважило б для прихилення їх (до свягельства) і відвернення від апостазії до папства, що тепер стали такими звичайними, і для оборони від утисків від людей римської релігії, коли б (православні) за нашим прикладом перевели (організацію оборони) спільними постановами (з евангеликами).

Незалежно від такого трактування релігійних питань цей проект цікавий ще й тим, що в нім, з одного боку, ясно відбивається бажання й надія евангеликів (на яких прийшла вже чорна година) скріпити себе засобами і силами православних, а з другого боку, — їх надзвичайно далека відчуженість від православного церковного життя, про яке ці люди говорять, як про щось далеке й незнане, хоч, мабуть, прожили ввесь свій вік поруч православних.

сій тощо. Самовпевненість і безоглядність, з якою вони розправлялись з католицькою ієрархією, не лишились без впливу на сміливість, з якою православна супільність домагалась від своїх пастирів направи відносин і практики православної церкви. Супрематія<sup>69)</sup> братств над ієрархією, проголошена в боротьбі з львівським владикою, була, як не піддана, то в кожнім разі, без сумніву, підтримана взірцями евангеліків. Найширше й найгрунтовніше виложений був цей принцип в «Апокризисі», що вважався твором нововірця, і православні церковники, дійсно, не вважали можливим солідаризуватися з ним — ані його відректися.

Ця подробиця характеристична для загальної ситуації: український рух вагався між бажанням, — як найтісніше зв'язатись в свангельським рухом і страхом перед відірванням від православних традицій, від гасла «руської», національної церкви, від патріархату, який служив їй і всій традиції, немов якорем на глибокій воді, гарантуючи, що вона не згубиться серед суперечних течій цієї бурхливої доби.

Такі визначні представники боротьби за національність, як, скажімо, князь Острозький, який не раз сходить цілком на реформаційні думки, що, мовляв, у східній церкві треба б поправити не тільки дисципліну, «але й звлащаколо сакраменту і інших вимислів людських»; і Потій.<sup>70)</sup> злорадно приловивши його на такім неправославнім вислові, пригадав йому, що в сакраментах східної церкви не може бути ніяких перемін. «Пересторога», хоч вийшла від гарячого прихильника сучасного православного руху, однаке, в своїм легковаженні старої церковної літератури та старосвітських замилувань у зовнішнім обряді та в своїй гарячій відданості інтересам науки й школи, як найвищому національному добрі, — ясно виявляє людину, виховану в ідеях реформаційного руху. Та й у самого Вишеньского,<sup>71)</sup> найяскравішого оборонця старих церковних традицій і канонів, бували моменти, коли він договорювався до цілком ре-

<sup>69)</sup> Супрематія братств: в статуті Львівського братства, наданім йому патріархами 1586. р., за братствами призначалось право контролю над церковними порядками, над духовенством, а коли б спікіп не звертав уваги на братські зауваження, то братствам давалось право «противитись» і спікіпам. Це було незгідне з грецькою практикою і тому спікіпи дуже обурювались на такі великі права братства. Це ж було і однією з причин, чому спікіпи йшли на унію з Римом: через унію вони хотіли звільнитись від контролю братств.

<sup>70)</sup> Іпатій Потій, — спершу спікіп володимирський, а потім митрополит уніяцький (другий з ряду), — найбільша голова уніяцької партії, автор багатьох писань в оборону унії.

<sup>71)</sup> Вишеньський Іван або Іван з Вишні (в Перемишлі) найбільший з православних письменників цієї доби (першого відродження).

волюційних, протестантських поглядів, радячи православним не приймати спископів, що беруть затвердження від короля без соборного вибору: «Краще вам без владиків і попів, дияволом поставлених, до церкви ходити і православіе заховувати, ніж з владиками і попами, не Богом покликаними, (але канонічно поставленими!) в церкві бути та з неї насміхатись і православіе толпати».

Не буду вже спинятись на ріжких особливих літературних запозиченнях православних від евангеликів, наприклад, на протестантській тезі про папу-антихриста, спопуляризованій для будучих віків православними полемістами кінця XVI. в., бо це деталі! Скажу натомість загально, що енергія, інтенсивність, сміливість українського національного руху (не бозна які, беручи їх абсолютно, але несподівані) й через це дивні після довгого попереднього застою і безвладності) виявились не без зв'язку з реформаційним рухом, і так само потім підупали тут, в західноукраїнських землях, у XVII. в. не без зв'язку з занепадом реформаційного табору! Український корабель плив повними вітрилами під вітром реформації і спустив вітрила, коли цей вітер опав і нестало ні цих сміливих союзників, ні їх байдорих прикладів!

Не була це ні одинока, ні навіть головна причина: впливали тут економічні й соціальні зміни в українському житті, занадто відомі, щоб на них тут спинятись. У зв'язку з темою цієї книги я хотів натомість освітлити цю сторону, пів віку тому піднесену Драгомановим, а мало дебатовану потім: це те значення, яке мала політична й ідеологічна кооперація з реформацією для розвою українського руху в XVI. в., і занепад реформаційного руху для зросту української реакції в XVII. в.

У світлі вище сказаного належить оцінювати відгуки католицьких та уніяцьких письменників із кінця XVII. в. про еретичення православного магнатства і шляхти на Україні й Білорусі. Вони стояли тоді під сильними впливами реформаційних ідей і прикладів; але з евангелицтвом мало хто з них зв'язався. Коли реформаційний рух підупав, одні лишилися при своїй національній церкві, інші, знеохотившись до неї, перейшли до «папства», як висловлювались евангелики. Невелика громадка зв'язалась з унітаріями, як найбільш радикальним крилом свангельського руху. Але були це люди, мабуть, значно вже відчужені від українського життя, бо національного характеру вони не надали ні своїм унітарським громадам, ні літературі. Ті, що цінили передусім свою національність, лишилися, очевидно, при своїй національній церкві, — не вважаючи на всі її хиби.

«Поеретичення» в тих часах католицькі кола закидали й савим патріархам, оскільки вони, як і православні українці того часу, виявляли більш симпатії до евангеликів, ніж до єзуїтської реакції, та шукали собі союзників між евангеликами, — хоча б тільки на чисто політичнім ґрунті. Олександрійського патріярха Мелетія наш Потій не завагався назвати «авгсбургським пасторем, що розмішав з молоком правовірних грецьких отців жовч Лютера, миро Кальвіна й трутину Цвінглі» за те, що в своїм листі до нього цей патріарх (що взагалі дуже цікавивсь українськими релігійними церковними справами) виступив з критикою деякіх католицьких поглядів. А його вихованця й наступника, Кирила Лукаріса, за політичну боротьбу проти католицької ліги, яку він провадив у спілці з протестантами, католики прославили чистим кальвіном і, нарешті, таки домоглись його голови.

Не дивуватись після цього, що католики і навіть таки наші власні ортодокси знаходили стільки еретиків серед православного громадянства того часу. Під вітром реформації життя плило до національного відродження.

## УКРАЇНСЬКЕ ВІДРОДЖЕННЯ XVI.—XVII. вв. І ЙОГО РЕЛІГІЙНА ІДЕОЛОГІЯ.

Український національний рух XVI.—XVII. вв. проходив під знаком релігійним, властиво, церковним: відродження Українсько-білоруської православної церкви. У русі цім були сильні елементи відродження національного й культурного, він ставив своїм завданням піднести «русський» (український і білоруський) народ з його занепаду, пасивності й пониженні, відновити його колишню славу не тільки в політичному, а й у культурному житті, піднести освіту й письменство на колишній високий рівень часів руської державності. Питання повернення українсько-білоруській суспільності прав над православною церквою, які загорнув собі польсько-литовський уряд, входило, як складова частина, до ширшої політичної програми, яка не формулювалася і не розгорталася виразно, але відчувалася у різких політичних виступах. Зформульовано її у рамках польської державності при Гадяцьких пактах 1658. р., як звичайно думають, під диктат унітарія Ю. Немирича: було це виборення для «русського» народу (в розумінні магнатсько-шляхетської верстви українсько-білоруського суспільства) політичного представництва рівнорядного з польським і литовським, як третього члена федерації Польщі, Литви й Руси. Цей політичний ідеал, хоч може

непродуманий до кінця і незформульований, мусів присвічувати шляхетським українським політикам уже від Люблинської унії 1569. р.

В історичних дослідах останніх десятиліть головна увага зверталась на висвітлення в тім русі XVI.—XVII. вв. елементів культурних і національних, які дають йому право на називу «Першого українського відродження». У цім напрямі зроблено чимало. Але для нашої теми важливіше, навпаки, — оцінити, що виявив цей рух у сфері релігійної думки? Наскільки релігія не виступала в нім тільки в заступстві національних і політичних гасел? (Бо таки дійсно гасло релігійне не раз виступало замість кличів національних і політичних — менш усвідомлених і менш популярних.). Наскільки релігія була сама дійсним чинником цього руху, його метою й самоціллю? І в які конкретні форми прибирається ця релігійна мета в очах її прихильників?

Очевидно, на ці, самі по собі прості питання, не так легко й відповісти, саме через те, що відродження старої православної церкви виступало в тодішніх політичних плянах таким універсальним ліком на найріжніші тогочасні недуги. Являється через те в найріжніших політичних і культурних комбінаціях і висувається, лік найближча передумова для дуже далеких від себе ідеологічних прямувань.

Такий, напр., характеристичний речник цього руху, як згаданий Тяпинський, — дуже цікавий, незалежно від того, ким він в дійсності був: чи православним, глибоко захопленим тільки новими ідеями, чи нововірцем, який, однаке, не хотів відриватись від національного тіла і бажав служити відродженню своєї суспільності на її національних основах. Своїм пляном видання Євангелії на народній мові, жертвуючи для того своєю убогою маєтністю, «щоб згинути з своєю вітчиною, коли вона має до решти згинути, або побрести разом з нею, коли вона буде врятована (спільним заходом громадянства)», він досить сильно за документував свою приналежність до людей нової ідеології. А проте — останнім засобом рятунку і для нього є таки не що інше, як реставрація старої церкви для відродження освіти й науки, що колись цвіла в тій старій церкві. Він уболіває над «глибоким культурним і національним занепадом руського народу», що в такім славнім, — і то найважливіше, — «у такім давніш здібнім, ученим народі руськім таке занедбання свого славного язика, просто зневага до нього, за якою ясна мудрість, що була (в руськім народі) просто природженою, відійшла від нього, а на її місце зараз прийшла така оплакана невченість, що вже де-котрі стидаються й письма свого (руського) — особливо в Слово-

ві Божім». Пригадує для сильнішого враження колишню славу його — в уяві автора стара Русь була найбліскучішою представницею всієї Східної Європи, візантійство в його очах нероздільно зливалося з слов'янством, «а яке ж більш природженне словянство може бути, як не Русь?» Отже, з гарячим закликом звертається він до сучасної йому української й білоруської аристократії, «що зісталась, немов батьками цієї (культурно-національної) справи по таких достохвальних предках своїх», — щоб ступили в їх сліди. І що ж? Конкретне бажання, яке він ставить до них, полягає в тім, щоб вони вплинули на митрополита, владик і інших достойників, щоб ті не дбали виключно про свої егоїстичні інтереси, «а вчилися Слова Божого самі й інших учили», з маєтностей церковних закладали школи для науки більшої, ніж просте читання, та двигнули науку Слова Божого, занедбану від стількох літ.

Автор «Перестороги» (здогадуються, що то був Юрко Рогатинець, один із провідників львівського міщанського руху, а в кожнім разі мусів то бути один із найциріших прихильників нового освітнього руху), виступаючи проповідником освіти й школи, як першої умови національного відродження, висловлює повне вдовolenня з тої дороги, якою пішла культурна справа в 1580.—1590. рр., головно заходами патріярхів (далі ще вернемось до цього важливого пункту). — «Православіє наше почало просівати, як сонце», пише він, — «учені люди почали показуватися в церкві Божій, а учителі і строїтелі (організатори) церкви Божої і друковані книги почали розмножатись». Біда прийшла тільки з відступлення владик і з унії, що схилила спасений розвиток культурної і національної справи на цій дорозі, визначеній патріярхами...

Це була та спільна точка, на якій стрічались і перехрещувались і ті поступові течії українського громадянства, для якого головним були освіта, культура, оживлення громадського культурного життя, а церква — тільки підйома, і ті течії консервативні, вповні правовірні, для яких єдиним цінним було відродження православія найчистішої форми без усіх поступок «духові часу». Між цими двома течіями розгубився і занідів рух з становища нашого розсліду особливо цікавий, який на місце тієї формалістичної, консервативної церковності, яка витворилася за попередні віки й вище нами була схарактеризована, хотів поставити українське євангельське християнство, оперте безпосередньо на наукі Святого Письма.

Ясні зв'язки такого українського евангельства виступають у братській реформі, піднятій львівськими міщенами в 1590. рр., і про це варто сказати тут кілька слів.

На жаль, не маємо докладніших відомостей про переговори, з яких вийшли ті статути братства, які тепер лежать перед нами; тому не можемо докладно відділити, що сюди прийшло від братчиків, а що від патріярха, що ті статути затверджував. Але немає сумніву, що згадана евангельська течія йшла не від патріярха (який деінде в своїх розпорядженнях зовсім її не виявляв), тільки від львівської православної громади, що стояла тут, очевидно, під впливом західного евангельства. Нові братські статути замість старих братських пирів на храмових святах, що були головним змістом братського життя, вказували братчикам зовсім інші завдання й зайняття. Братчики мали сходитись «не во піянственний дім» і не для піячення, а для релігійної й моральної науки; залагодивши біжучі справи, повинні були займатись читанням Св. Письма або співанням пісень та поважними, будуючими розмовами. Мали по силі помагати убогим, слідкувати за моральністю життя своїх товаришів, упоминаючи їх за недобрі вчинки, за тяжкі провини замикати до дзвіниці, а в крайності й виключати з братства. Усе це ідеї, джерело яких і взірець треба, без сумніву, шукати не деінде, як в тогочасних свангельських громадах. Відті ж, очевидно, йшли і ті думки про потребу контролі братської громади не тільки над громадянами, але й над духовенством, і навіть над самими владиками, що знаходимо в тих же братських статутах. Довідавшись про кого-небудь у своєму місті, чи поза містом, чи з світських, чи з духовних, що він живе не по закону, братчики мають упоминати його словом або письмом. Коли ж він покаже себе непослушним, оповіщати про нього єпископові. Коли б побачили в корчмі п'яного священика, або коли б доведено було на священика, що він ворожбить, або дає гроші в лихву, або що він звінчав ухоплену дівчину, або що він двоженець, або розпусник, — такого свідками обжалувати перед єпископом, щоб він його судив по законах св. отців. Коли ж би й єпископ став противитись законові правди, правив церквою не по апостольських законах, то й єпископові противитись, як ворогові правди.

Але ця течія, кажу, не втрималась. Замість розвою громадської діяльності й поширення прав громадян у церковних справах, як перше й загальне завдання прийнялось — оздоровлення православної ієрархії. Для цього вважали первім кроком — вирвати її з-під тієї тяжкої залежності від королівської влади, в яку вона впала за останні століття, а на моральну направу духовен-

ства й відновлення послужу й порядку найліпшим засобом приймали авторитет і владу патріархів — щоб тільки її відновити. Таку тактику піддавав ряд міркувань в інтересах українського народу й церкви, але за цими міркуваннями губили з уваги жицтвотворну силу громадської ініціативи, супільну силу самооновлення, яку розвинув був реформаційний рух. З тими ж міркуваннями справу завертано на старі дороги, де вона неминуче мусіла загинути, як це й показали пізніші події, а з загиренням церковної реформи пропало й наше перше культурно-національне відродження майже з усіма своїми цінними сторонами.

Як допустило це наше громадянство?

Очевидно, воно було настільки ослаблене довгим занепадом і бездіяльністю, що не спромагалось на якусь енергійну ініціативну акцію і в церковній справі: на створення нової церкви на нових громадських евангельських підвалинах. Тож і пішло воно найлегшою дорогою — без ризики і з найменшою затратою енергії та засобів, — оздоровлювати стару національну церкву: направляло старі міхи, замість спромогтися на нові.

Треба рахуватися й з тим, що за останні століття ця стара церква стала майже єдиним національним гаслом, єдиною установою, яка ще об'єднувала розбиті залишки старої Руси. Кидати її на те, щоб поставити поруч неї нову церкву, мусіло здаватись небезпечною пробою, яка спричинила б роздвоєння й розорошення і так убогих залишків тієї старої Руси.

Стара церква володіла це значними матеріальними засобами в формі монастирських, катедральних і владичих маєтків. Оздоровивши ієрархію, думалось, можна буде ужити ті засоби на реалігійні, культурні й освітні завдання (як то мріяв Тяпінський), замість збирати на ці потреби нові засоби, до чого підупала суспільність не чула в собі сили.

Українська й білоруська суспільність Литви-Польщі привикла жити в присмні почутті своєї релігійної солідарності з православними народами й державами: Москвою, Волощиною, Грецією й балканськими слов'янами. Ця спільність не бозна що давала реального, але морально підтримувала і втратити цей зв'язок, відійшовши від старої церкви, могло здаватись небезпечним.

Консервативна політика — оздоровлення церкви через реставрацію старого могла здаватись певнішою ще й з таких міркувань: з нею легше буде, могло думатись, оборонитись від втручання уряду до внутрішніх церковних справ і відстояти права й автономію свого релігійного життя, посилаючись на старі привілеї й практику, ніж будуючи щось нове й безправне.

Влада і вплив патріарха здавались корисним засобом нового церковного будівництва. Здавалось, що й занепад церкви настав через те, що ієрархічний зв'язок з Царгородом фактично був зведений на ніщо. Відновлюючи його, думали здобути цінний, бо загально признаний, авторитет для упорядкування й оздоровлення цього релігійного життя.

Це могло здаватись особливо важливим супроти доволі невтішних відносин у евангельських колах Польщі-Литви: неустанної боротьби ріжких доктрин евангелизму. Коли ще лютерани з кальвіністами, хоч з бідою, якось тримались купи, то з унітарськими й перехрещенськими доктринахами йшла у них ворожнеча непримиренна, і вона мусіла досить знеочікувати до нововірства взагалі.

У наслідок цих обставин і міркувань, як бачимо, наше відродження, властиво, від початку доволі рішуче повертає на дороги старі, консервативні, навіть реакційні. Перша боротьба була зведена за старий календар проти нового, що його запроваджував польський уряд. Наші православні обстоювали принцип, що уряд не може ім накидати без їх згоди нічого, що бодай якось пов'язане з церковними справами. Зasadничо, це було правдиве, і на заході багато протестантських країв теж не приймало нового календаря тому, що його диктувала їм папська курія. Але таки це було доволі зловіщє віщування, що наш рух почався такою реакційною справою.

Ідею відновлення патріарших впливів і тісного зв'язку з патріархом висували й підтримували особливо наші міщанські братства, що в тодішнім русі були елементом найбільш поступовим. У патріархів вони шукали спільніків проти своїх розпаношених владик. Але відродження цього принципу, що все мусить робитись не інакше, як за волею і згодою патріархів, спаралізувало всі пляні реформи і дало православним консерватистам і реакціонерам убійчу зброю проти всяких поступових течій і слідкувань за західнім реформаційним рухом.

Зрештою, викликані примари старого близку княжої Русі, святости старої церкви, найвищого авторитету патріархів убили поступові, демократичні, громадські течії, викресані з українського громадянства евангельським рухом XVI. в. Potяг до західнього відродження, реформації, письменства, що пробиваються в провідних ідеях нашого відродження при кінці XVI. і на початку XVII. вв., упав під натиском старовірства. Відновлена православна церква потягла не з західніою реформою, а з католицькою реакцією, не з кальвінами, а з езуїтами, і не стільки принципи «Апокрізіса» й «Перестороги», як ідеї Вишенського потягли з собою маси.

Сам образ Вишенського та його творчости дуже характеристичні для цієї боротьби ріжних течій і тому на них мусимо спинитись.

Він був представником крайніх аскетичних візантійських поглядів, схарактеризованих вище. Початки нашого відродження, 1580.—90. рр., не менше двадцяти літ, мабуть, він прожив на Афоні, відізиваючись відти тільки своїми посланнями на події, що стрясали тодішньою Україною: змову владик і піддання іх Римові, проголошення унії з Римом у 1596 р., боротьбу православної спільноти проти владичого самовільства, підтримуваного польським урядом. Даремно православна Україна і безпосередньо і через патріярхів силкувалась викликати його додому: олександрийський патріярх Мелетій, що брав діяльну участь в українських справах, від себе намовляв Вишенського, але той тільки в 1605. р. зважився, нарешті, приїхати. Новий рух і його провідники справді йому показались такими далекими, що, не пробувши й двох літ, він знеохотився і вернувсь назад на Святу Гору. Не зважаючи на всі пізніші заклики, більше не повертається і на віть писанням усе рідше відкликається на українські події.

Коли брати його особу й творчість відокремлено, вони захоплюють нас щирістю чуття, високим настроєм, гуманними думками, які вибиваються з-під його аскетичної ризи і змушують забувати негативні наслідки, що випливали з його аскетичної реакційності. Своїми позитивними сторонами він є предтечею Сковороди й Шевченка. У всій нашій старій літературі не знайдено нічого рівного його огненним докорам єпископам-уніятам, що покинули стару церкву, не зносячи демократичного духу, який на хвилину вдарив був, під евангельськими впливами, з нашого руху. В оригінальних сильних висловах, надхненних святим гнівом на насильників і сердечним співчуттям до зневажених і пригноблених, змалював він, як ніхто інший, сучасне йому українське життя: «закукуріченість» ієархів з їх претенсіями на виключне учительство й абсолютну владу в церкві, пасожитство, порожність і марність шляхетської верстви та глибоке пониження й визиск трудящих.

Що, справді, можна поставити поруч з його убійчим посміхом з ієархічної пихи владик, що устами львівського єпископа відмовляли місцевим міщенам, «хлопам простим, кожем'якам і сідельникам», як він їх згорда називає, будь-якого голосу в церковних справах: «Ті хлопи прості в своїх кучках і домках сидять, а ми преці на столах єпископських лежимо! Ті хлопи з однієї мисочки поливку або борщик хлепчуть, а ми преці по кілька десять полумисків розмаїтими смаками уфарбованих пожира-

емо! Бецьким або моравським гермачком (світиною) покривається, а ми преці в атласі, адамашку і соболіх шубах ходимо! Ті хлопи самі собі й панови й слуги суть, а ми преці предстоячих барвяноходців (слуг, що в ліберіях ідуть перед своїм паном) по кілька десять маємо». І він кличе до них: цих пишних слуг Христових:

«Чи не ваші милості алчних голодними і жаждними чините бідних підданіх, що той же образ Божий носять, як і ви? надане на сиріт церковних лупите, з гумна стоги й обороги воючите? Самі з своїми слуговинами прокормлюєте (споживаєте) їх труд і піт кривавий, лежучи й сидячи, сміючись і граючи, пожираєте — горівки перепущені курите, пиво трояке превиборне варите і в пропасть неситого черева виливаєте! Самі з гістыми своїми пресищаєтесь, а бідні піддані через свою неволю (панщину) річного обходу (прогодування) вдоволити не можуть: з дітьми стискаються, оброку (страви) собі уймаючи — боячись, чи їм до пришлого врожаю дотягне!

«Чи не ваші милості самі (їх) обнажаєте, у бідних підданіх з обори коней, волів, овець волочите, дані пеняжні (грошові), дані поту і труду їх витягаєте, з них живцем лупите, обнажаєте, мучите, томите, до комяг і шкут,<sup>92</sup>) не зважаючи на час, зимою й літом у непогідний час гоните? Ви їх потом повні мішки грішими золотими, талірами, півталярками, ортами, четвертаками і по-трійниками<sup>93</sup>) налихаете, суми докладаєте в шкатулах, а ті бідаки шеляга за що собі соли купити не мають!»

В цім протесті проти автократичних, магнатських претенсій владик Вишеньський, як бачимо, стає в однім ряді з найкращими представниками європейського реформаційного руху. Але він зараз же відхиляється від них, коли йому доводиться оцінювати заходи й тактику провідників тогочасного українського руху — тих людей, що не молитвою і словом, а ділом хотіли увільнились від автократів-владик, які в союзі з польським урядом заходились накинути унію громадянству. Йому не подобається ні політична боротьба в спільноті з евангеліками, ні організація нової школи для піднесення національної культури, щоб запобігти винародовленню вищих верств, ні запровадження народної мови до проповіді, до тлумачення Св. Письма і перекладів на народну мову. Він обстоює уживання церковно-слов'янської мови й на швидкоруч складає теорію особливої містичної сили її: диявол, мовляв, особливо ненавидить цю святу мову, і всі, хто по-

<sup>92</sup>) Назви сплавних човнів, до яких піддані мусіли здалека довозити свою худобою різні вироби панського господарства.

<sup>93</sup>) Назви металевих тодішніх грошей, монет.

борює її, робить це дияволським «дійством і риганням». Щоб утримати суспільність при старій церкві й візантійсько-слов'янській культурі, він проповідує зневагу до всього, що виходить поза рамці церковної лектури: Біблія має православному чоловікові вистачити за всі науки, а хто піде до «поганських учителів і до латинської хитрословної ложі», той загубить віру. На поборення унії, замість якоїс політики, він радить уставити всенародній піст, бдіння і молитву, щоб Бог чудом своїм зломив опір короля, патрона унії. Серед внутрішніх непорядків не находить нічого важливішого, як залишки ріжких народних обрядів такі, як: різдвяні, велиcodні, святоюрські тощо. Годиться зауважити, що таку ж дріб'язковість у відносинах до народного обряду виявляли й патріархи й їх інформатори братчики: однією з спірних матерій між львівським братством і владикою було питання, чи годиться святити на Великдень усяку страву, чи ні? Владика боронив місцеву практику свячення, братчики ж доводили, що від того «чародіство множиться»: свячене вживається до ріжких магічних актів; і патріарх, замість заспокоїти, наробив з тієї справи велику бучу. А ще більше енергії було витрачено на поборювання місцевої практики, що допускала до висвячення на церковні становища «второженців», себто, людей, що були вдруге одруженні, яких грецька практика до висвячення не допускала, хоча ніяких підстав до такої заборони в церковних канонах не було.

На ґрунти неприхильної оцінки Вишенським нових православних заходів пришло до досить неприємних суперечок між ним і проповідниками нового релігійного руху, коли йому довелось зустрітися з ними навіть у 1605.—6. рр. Вишенському прийшло вислухати не один твердий аргумент, він нібито дещо поступив із своєї непримиренности, але в глибині свого серця не примирився з новою науковою і, вернувшись на свою Афонську гору, наново застиг у своїм старовірстві.

Воно було непрактичне, бо не відповідало інтересам національного життя. Воно було непродуктивне. Не мало нічого спільногом з духом дійсного християнства, а проте мало своїх людей і навіть дуже багато. Писання Вишенського за незначними виїмками не були друковані; не видно, щоб були вони й умисне поширювані, — проте ідеї його жили. Поступовим течіям, огнищем яких було львівське братство, бракувало економічних підстав, бракувало мас. Українське міщанство не мало економічної сили й упадало з упадком міст у Польщі взагалі. Союз православних з магнатами-евангеликами Литви й Польщі, які подвоювали їх сили, втратив значення й зник з тим, коли рештки українського магнатства

спольщились, а прихильники евангельства в Литві-Польщі теж змаліли. Львівське братство помирілось з владикою й перейшло під його владу, а його культурна робота звелася до дуже малих розмірів. Натомість у старовірів, таких як Вишенський, найшлися союзники численні й сильні!

Їх підтримували незчисленні «мучені» попи й ченці, яким гасла нової науки й школи були неприємні, бо грозили конкуренцією, і ці «невчені» находили послух не тільки в селянських маєсах, а й у нової політичної сили України — у козацтва. Хоча між козаччиною не бракувало елементів культурніших, вихованих у нових школах, проте козацька маса тягнися більш до найбезогляднішої й непримиренної опозиції проти всього, що скільки-небудь заносило якоюсь згодою, чи з польським пануванням, чи з польською вірою.

Отже, коли в православній опозиції не стало інших протекто-рів, і з кінця першого десятиліття XVII. в. їй прийшлося «укриватись під крилами дніпровських молодців», кажучи словами митрополита Борецького, провідники її мусіли дуже поважно рахуватися з такими козацькими настроями. Козацтво, напр., рішучо й безоглядно розбило акцію на примирення з урядом і католицькою церквою, поведену в 1620. рр. Мелетієм Смотрицьким. Митрополит Борецький і печерський архимандрит Могила брали в ній участь, але мусіли відійти під грізним натиском козацтва. І Смотрицький, найбільша літературна сила тодішнього українського суспільства, залишений всіми, заломивсь і пропав.

Так само різко виступило козацтво, під впливами тих «неучених попів», проти перших спроб Могили коло заснування «колегії з латинською науковою, на взір колегії езуїтських». «Нащо латинське й польське училище заводите, того не бувало у нас досі, — а спасались!» — переказує їх відгуки Могилин співробітник і пізніший наступник на митрополії, Сильвестер Косів. І хоч як був завзвичай на цім пункті Могила, мусів відступити від своїх плянів і піти на компроміс з братством, що стояло під проекцією козацького війська. Та й ставши митрополитом кілька літ потім, зустрівсь він з опозицією війська, що стало по стороні митрополита Ісайї, як вірного прихильника старого православія, аскета й консерватиста в дусі Вишенського, і прихильникам Могили довелось сильно попрацювати, доки військо згодилось визнати Могилу — за ціну певних поступок Ісайї.

Але все таки це старовірство настільки йшло проти живих інтересів життя, що довго втриматися не могло!

## МОГИЛЯНСЬКА ЦЕРКВА

Могила зробив уступки козацтву й старовірству, але залишився на чолі Української православної церкви й зрештою здійснив свою програму. Козаччина була розгромлена в кампанії 1637.—8. рр. і на десять років зійшла з політичної арени. Могилі його партії це було до речі: козаччина не могла більше їм перевчити. Під проводом Могили церква організувалась у лояльних відносинах до польського уряду, затримавши до царгородського патріярхату відносини, зведені до найменших, чисто етикетних, розмірів. Освіту й школу організовано не на традиціях візантійсько-слов'янських, обстоюваних Вишенським та Копинським, а за взірцями латино-польськими, католицькими, зокрема езуїтськими. Українська церква лишилась вірною в догмах і обряді церкви грецькій, але всім складом, ідеологією й культурою своєю становила галузь сучасної католицької реакції, що панувала в південнозахідній Європі і своїй крайній позиції на сході мала в слов'янських краях Австрії та в Польщі.

Злам у цілому напрямі зробило безкоролів'я в 1632. р., коли по смерті вірного прислужника езуїтів Жигімента III. польська корона перейшла до його сина Володислава. Повний воєнних плянів — боротьба з Москвою, Туреччиною і Швецією, він потребував для цих воєн козаків і взагалі мусів дбати про прихильність своїх українських піddаних, тому вважав релігійний компроміс політичною необхідністю. Він і був переведений при виборі Володислава на короля; робили його залишки православної шляхти й духівництво. — козацьке ж військо не взяло відповідної участі через роздвоєння між компромісово настроєними старшинськими елементами й непримиреною старовірською козацькою масою. Уряд зрікся намірів Жигімonta: фактично обсадити всі українські церковні посади уніятами і, таким чином, перевести православних на унію. Але й православні угодовці мусіли зректися владик власного ставлення, що вели свій початок від посвятирин, зроблених у Києві в 1621. р. На їх місце вони мусіли подати нових кандидатів на королівське затвердження. Владицтва й ігуменства були розділені порівно між цією новою православною церквою і уніяцькою. І хоча не ставилось до відома перед світом, але мовчки приймалось, очевидно те, що нова православна ієрархія йтиме по лінії польської політики, не тягнити ні до православної Москви (як владики ставлення 1621. р.), ні до патріярхату, що стояв під впливами Туреччини, а триматиметься уряду та шукатиме якоїсь форми порозуміння з Римом, прикладом Смотрицького.

Душою цього компромісу, очевидно, був Могила, тодішній архимандрит київської Печерської Лаври, молдавський воєводич (син господаря молдавського), що виріс у польських магнатських колах, езуїтський вихованець, щиро суголосний компромісовим плянам Володислава, людина великих організаційних здібностей, енергійна й талановита. Він був призначений на голову нової церкви, без сумніву — керував усією акцією і сміливо йшов на розріз з козацьким військом, властиво, з козацькою масою, і з православними ортодоксами-старовірами, на чолі яких стояв митрополит Ісайя Копинський, якому Могила видирає митрополичий престіл, і, дійсно, не спинився потім і перед тортурами, щоб вимусити у нього зренчення від митрополії. Він вірив у свій плян і в свої сили і не помилився у своїх розрахунках. Опірюю базою його була Печерська Лавра, якою правив від 1627. р.: це була найбагатша православна інституція і від двох десятиліть — найбільший культурний осередок, де вже попередники Могили, галичани — Плетеницький і Копистинський зібрали найліпші духовні сили. Ставши після печерським архимандритом, Могила заходився організовувати тут згадану свою духовну колегію, в якій його однодумці «мистецтва Паляди начеркнені в католицьких академіях почали розвивати в розумах руських глибше, ніж доти латинською мовою», як це делікатно висловлює його помічник Коців. Православні старовіри підняли козацьке військо, яке просто загрозило погромом партії «воєводича земель Молдавських», як називано Могилу. Як я вже згадав, скінчилось компромісом: Могила згодивсь прилучити свою колегію до братської школи, якій вона робила конкуренцію, а одночасно одержав права старшини братства, що означало фактичне перебрання у свій провід і братства та його школи. Коли рік пізніше дістав він і митрополію, в його руках зійшлися всі три головні православні огнища Києва і всієї України взагалі: Печерський монастир зо своїми філіями, митрополія і братство. Це давало Могилі надзвичайний авторитет і силу, і він потрапив це у повній мірі використати.

Рішучою поставою супроти уніятів, яким він збройною рукою відібрав стару київську катедру, св. Софію з сусідніми церквами, Могила придбав собі довір'я у православного громадянства, що спочатку з великою обережністю ставилось до нового, королівського митрополита, побоюючись якихось уніяцьких інтриг. Могила, наскільки прихильно й поважно ставився до католицтва, настільки безоглядним і неприхильним був для унії: за плянами угодовців, ціною компромісу з Римом, Могила мав одержати зверхність над уніяцькими владиками і повернути уніятів назад до Руської церкви. Унія мала скінчити своє існування, і єд-

ність Руської церкви мала відновитись у формі якогось русько-го патріярхату, вповні православного, але відокремленого від Цар-городу й помиреного з Римом: мало б це бути нове, почесніше для православних, видання унії<sup>64</sup>). Воно не вийшло зо стадії проекту і, завдяки тому, знаходило співчуття у православних, які, за виїмком крайніх старовірів, переконалися у правовірності Могили, не допускали можливості якогось шкідливого кроку з його боку і сподівались, що цей проектований патріярхат тільки піднесе повагу Руси. Цим угодовцям в особі Кисіля, рік по тім, як Могила погромив київських уніятів, удалось навіть помирити з Могилою й козацьке військо: він не став його мужем довір'я, але відносини між Могилою й військом від цього часу були лояльні і військо більше активно не підтримувало його противників. Могила міг переводити свій план реорганізації церкви, не стрічаючись з якоюсь поважною активною опозицією. І, дійсно, протягом 14 років свого правління<sup>65</sup>) він устиг зробити так багато,

<sup>64</sup>) Приблизне поняття про ці пляни дають королівські листи до православних з 1636. р. Володислав нагадує їм, що вони дали свою згоду на ці пляни під час безкоролів'я, і під цію умовою він надав їм свої концепції. За підставу тих планів було прийнято пункти погодження (конкорданції) 1629. р.: ріжниці православної і католицької віри мали бути проголошені за такі, що не підлягають суперечкам і критикам противної сторони (побудний принцип ми бачили вище в проспекті порозуміння свангеліків з православними 1599. р., — замість з реформацією православні тепер ладилися таким компромісом робити з католицькою реакцією: в цім цікавий показчик тих змін, які протягом одного покоління перейшли в обставинах, а з тим і в ідеології цих людей). Плянуючи цей компроміс, король Володислав і його права рука канцлер Осолінський мали перед собою завдання не релігійні, а політичні: їм за всяку ціну хотілось відокремити православних Польщі-Литви від Царгороду і Москви, — і для цього вони готові були, справді, пожертвувати унію. Київський патріярхат, що проектувався ними на взірець московського, організованого при кінці XVI. в., міг бути православним, аби лише був фактично незалежним. Царгородський патріярх мав би уділити свячення тільки першому київському патріярхові, які це було з московським, а далі вони ставилися би самостійно і под. Ale з обох сторін — польської і української — справа не договорювалася до кінця: найманні ми тепер не розпоряджасмо ніяким авторитетним документом, де питання ставилося б ясно і реально так, як воно мало б бути здійснене. Головна трудність була в тім, що православним треба було здобути на те все згоду патріярха, а урядові — згоду папської курії: знайти ж щось таке, що задоволило б папу і патріярха, було неможливим. Однак справа мала прихильників і в урядових і в православних колах і тяглася аж до Хмельниччини. Могила і його однодумці, безсумнівно, їй співчували, хоч тримались дуже обережно, навчені попереднім досвідом і мало чи над собою пильне око старовірів, що й так разу-раз зводили тривогу про їх уніяцькі записи. Докладніше про це в VII. і VIII. тт. мосі «Історії України-Русі» для другої пол. XVII. в. На жаль, бракує якогось новішого підручника, бо є тільки старші і не дуже докладні праці: Пелеша з уніяцької сторони і Чистовича («Історія западно-руської церкви») з православної.

<sup>65</sup>) Могила вмер під самий новий рік 1647., ст. стилю.

що його правління стало епохою в українськім церковнім житті, і на всій дальній історії української православної церкви лишив він нестерту печать свого духа. Не можучи входити в подобиці, я спинюся на головніших моментах його діяльності.

Вихований в польськім оточенні і у католицькій (езуїтській) школі, як я вище зазначив, Могила на все життя лишився вірним прихильником католицької культури й церковності. Тогочасна католицька церква, відреставрована езуїтами, була для нього взірцем та ідеалом, до якого він старавсь якомога наблизити свою церкву, але лишаючи її бездоганно православною з догматично-го погляду! На цім пункті він виявив надзвичайну обережність і скрупультність, — навчений добре козацькими демонстраціями, які довелось йому бачити. Важливе діло, довершене ним, — це виклад православної доктрини, вироблений гуртком київських духовників і професорів і прийнятий потім зібраним у Києві собором делегатів усіх православних єпархій Литви-Польщі (1640. р.), був відсланий Могилою на затвердження царгородського патріярха, а той передав цей виклад на розгляд собору, скликаного в Ясах (1641. р.). Тут він був апробований з невеликими змінами, але й після цього Могила не зважився надруковувати повного тексту (це був величезний тріумф могилянського гуртка — йому довелось дати православному світові виклад віри, якого цьому досі бракувало), доки не дістав до рук своїх апробованого й виправленого примірника. Випустив тільки коротший витяг (спочатку по-польському, а потім і «діялектом руським»), повний же текст вийшов аж після його смерті. На цім пункті Могила був бездоганний: правда, різні письменники, польські й українські, вважали його римо-католиком з переконання, тому що він брав до свого требника живцем матеріял з латинських бревіярів (молитовників), але треба рішуче сказати, що в цім ні Могилі, ні його гурткові не можна закинути злой віри.

Але, бажаючи залишатись у повній згоді з православною церквою у доктриці, Могила бажав наблизити Українську церкву, її дисципліну, практику й освітній рівень до католицького так, щоб їй з цього боку нічого не бракувало і щоб католик не мав підстав величатись перед нею. Щодо освіти й богословського підготовлення духовників, то це завдання мала виконувати організована Могилою колегія (від польського уряду вона не дістала титулу академії — дісталася тільки від московського, і довго писалась іменем «Могилянської»). Наука в ній, як і в першій, лаврській колегії Могили, була організована на зразок академій езуїтських, а основою літературного вишколення служила латина

ї польщина, навіть потім, як Київ опинився поза Польщею, протягом більше як століття могилянські студенти школились на латинських та польських зразках, тож польські історики не без підстав підкреслюють значення Могилянської академії, як провідниці польської культури на сході. В порівнянні з латиною й польщиною, мові грецькій і гебрайській, церковнослов'янській і своєї українській, не кажучи вже про західноевропейські, приділялось дуже мало уваги, але сучасні церковні й суспільні українські кола не відчували цієї хиби: вони були вдоволені, бо Могиляна школа приготовляла богословів, риторів і діялектиків, які могли додержати поля і кроку богословам католицьким, і з католицької сторони, дійсно, віддавали їй у цім усяке признання, і взагалі годились, що Могилі вдалось поставити православну церкву досить високо, значно вище від уніяцької, якій тоді, у зв'язку з згаданими плянами польського уряду, доводилось знати доволі прикрути критику і з боку православних і з боку католиків.

В церковній адміністрації Могила, прикладом римокатолицької церкви, обстоював абсолютну, автократичну владу митрополита й спископів, неприязно ставився до ідей народовластя, висунених попередньою добою, суворо обтінав претенсії братства на участь у церковних справах і тримав їх у повній залежності від себе. Але з другого боку, він рішуче ставився і проти якогонебудь втручання патріархів до українських церковних справ. Тут політичні пляни польського уряду вловні сходились з власними поглядами Могили, — він справді приготовляв ґрунт для незалежного українського патріархату. Попередні втручання патріархів викликали різні оправдані нарікання, які пояснюють і таку неприхильну тактику Могили. Але, крім того, як людина польсько-латинської культури, він взагалі не мав ніяких симпатій до грецько-візантійського світу, всім духом був по стороні тогочасної католицької реакції, а тодішні нахили патріархату до зближення з протестантськими колами, яких він був свідком, теж не могли його настроювати прихильно.

Визначена ним лінія церковної політики потім була підтримана його наступниками й ім'я Могили стало провідним гаслом для організованої ним церкви на добре двоє століть! Організована ним школа не даремно несла його ім'я: справді, міцно трималась виробленого ним наукового й культурного пляну. Її вихованці, що в перших стадіях своєї діяльності бували звичайно професорами цієї колегії, а далі займали ріжні, менші й більші, церковні посади

в українських і білоруських єпархіях <sup>66</sup>), тримались даних ним взірців, як у вихованні молоді, так і в питаннях віри і в церковній політиці. Аж до останньої московизації, переведеної при кінці XVIII. в., київська академія, а з нею й українське громадянство, в ній виховане, жили спадщиною Могили, його духом. Відті величезне значення його в історії української культури і надзвичайний пієтизм для його пам'яти і імені, що затримався на віть у XIX. ст. <sup>67</sup>).

Тим часом, як то вже і з вище сказаного ясно, діяльність Могили і з релігійного і з національно-культурного становища, поруч стопін позитивних, мала й величезні хиби. Його реакційний напрям наробив великої шкоди. Він відрівав українську церкву від народного життя, звівши до найменших розмірів діяльність братств і участь громади в церковних справах та розірвавши зв'язки з Козаччиною — виразницею національних і соціальних народніх змагань тих часів. Замкнувшись у своїх канонічних привileях, зреформована ним церква в усім мусила шукати помочі та підпори у владі чужородної: польської та московської; тому так легко потім і змосковщилась та збюрократизувалась — стала простою галуззю царської адміністрації.

Змагання зблизити церковну письменність до народного мови і народного життя, виявлені в добі відродження, теж не були продовжені Могилиною школою і церквою. Щодо змісту шкільної й церковної науки, Могила завернув від реформаційних течій до темної латинської середньовічної сколястики: замість повести українську школу й письменство до нової європейської науки, повів її геть назад. Його «Требник», заповнений матеріалом з середньовічних латинських молитовників, відродив темну се-

<sup>66</sup>) Звичайна кар'єра вихованців Академії, які звертали на себе увагу здібностями, пильністю і характером та виявляли охоту присвятитись науці і церковній справі, буvalа така: по скінченні академічних студій їм доручалось учити в нижчих класах (п'ятики і рігторики) у якійнебудь академічній філії, далі у самій Академії; потім вони викладали на вищих курсах філософії і богословія; професор богословія був заразом старшиною і ректором Академії. Після цього він одержував якесь ігуменство, далі списокопство або печерське архимандритство, а при можливо-щасливім зблагів обставин доходив і «митрополичого трону».

<sup>67</sup>) Із старших українських істориків тільки П. Куліш осудив діяльність П. Могили, як «Поляка у православних ризах». Я у своїй «Історії України-Руси» VIII. 2, виданій у 1915. р., про це писав так: «Зо становища українського національного життя Могилианська доба, що вважалася свого часу та до певної міри і тепер вважається апогеєм відродження православної церкви України і Білорусі, поза чисто церковними, конфесійними інтересами, має досить сумнівну вартість. Вона легковажила народні традиції і спроваджувала українське культурне життя на чужі йому шляхи, тому зо становища української національної культури ніяк не була розцвітом, але скоріше дальнішим періодом занепаду».

редньовічну фантастику з її обрядами на вигнання й приборкання нечистої сили та поученнями, переповненими вірою в реальність усілякої чортівщини. Із старої української літератури видобуто та спопуляризовано «Печерський Патерик» з його хоробливим аскетизмом і тією ж фантастикою, чортівчиною й безконечними чудами. На взірець його, складано такі ж нові історії чуд: сам Могила займався цим, і взагалі «чуда» стали однією з головніших матерій в тій книжності, що потекла з могилянського освітнього джерела між українським народом. Натомість не було в ній ніякого реального знання, нічого, що будило б думку громадському, енергію, навіть національну свідомість. Життя святих і чуда! А одинокий підручник української історії, що вийшов друком з цього могилянського огнища, «Синопсис» (огляд) 1674. р., з наукового погляду надзвичайно убогий, напускав баламутства мішаниною подій українських і московських, зате оминав усе відродження, всю вікову боротьбу українського народу з польською навалою, всю історію козаччини (до козаччини могилянський гурт взагалі ставивсь неприязно), — отже, позбавляв покоління українського громадянства якогонебудь політичного чи національного проводу.

### ПОСТУПОВІ Й РЕАКЦІЙНІ ТЕЧІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ЦЕРКВІ XVII.—XVIII. ВВ.

Могила пхнув українське церковне життя на дорогу реакції в момент дуже відповідальний, коли Україна стояла на роздоріжжі між європейською реакцією і рухом поступовим, зв'язаним з табором протестантським. Були ж це часи тридцятилітньої війни, коли Європа була поділена на ці два табори: протестантський і реакційно-католицький. І в Польщі теж боролись тоді впливи Австрії, що була центром католицької реакції, і Франції, що підтримувала протестантів. Польська династія претендувала на шведську корону, яка перейшла була до протестантської галузі династії, тому хилилася в австрійській бік. Але шляхта не хотіла війни й старанно гальмувала всі воєнні пляни короля.

Славний шведський король Густав-Адольф, що стояв на чолі протестантських володарів (а по його смерті у 1632. р. канцлер Оксенштієрн, що далі керував шведською політикою), шукали союзу з Козаччиною, як великою й дуже активною протикатолицькою силою. Вони рахували при тім на впливи на Україні царгородського патріярха Кирила Лукаріса, що мав здавна зв'язки на Україні, ще передше, ніж став її церковним зверхником (на

Берестейськім соборі він був відпоручником патріяршим, а потім брав діяльну участь у боротьбі з католиками), а при тім був прихильником свангеликів, особливо кальвіністів та їх боротьби з католицькою реакцією, так що вороги його самого проголосили за кальвініста (пізніший собор 1672. р. в Єрусалимі спеціально розглядав цю справу і призначав православність Лукаріса). Близьким приятелем його був Корнелій Газа, голландський посол у Царгороді, дуже зручний політик, що належав до визначних діячів у протикатолицькім союзі, і вони собі взаємно допомагали, особливо від того часу, як Лукаріс з патріярха Олександрийського став Царгородським (від року 1621. до 1638.).

З другого боку, підтримував з ним зносини й старавсь через нього також вплінути й на козаків володар семигородський, Бетлен Габор, також евангелік і діяльний учасник антикатолицької акції, що вважався претендентом на польську корону (за прикладом його попередника Баторія). Він пробував зав'язати зносини з козаками через польських кальвіністів: в 1629. р. мав від Бетлена таке доручення Самійло Святополк-Болестрашицький, доволі відомий місцевий діяч, із старої української, галицької фамілії, у тогочаснім українськім житті не записаний, зате відомий, як діяльний член кальвіністичних організацій. Про вислід його місії досі нічого не відомо. Натомість досить відома його інша місія, вислана Бетленом через Царгород, де знову таки від Лукаріса прошено для неї рекомендацій до українських владик: а той замість рекомендацій придав їй свого чоловіка, архімандрита Фільотея. З ним ця місія через Крим дісталась до Москви, і відти лист Лукаріса до козаків, очевидно, привезений цим Фільотеєм і переданий був через вірні руки до Києва, мабуть, на адресу митрополита Борецького, але той у цім часі помер. Лист дістався до рук Могили і він його дальше не пустив, а коли брат покійного Борецького за ним допитувався, відтяв йому Могила коротко, що за цей лист варт він колеса (тяжкої кари смертю, як зрадник). Так розбилась ще одна спроба нав'язати зносини з козаками.<sup>98)</sup>

Однакає слідом одному з учасників цієї місії таки вдалось добитись до козаків. Був це французький кальвініст Жак Русель, що з Москви виїхав до Густава-Адольфа і вступив на службу до нього (Бетлен Габор за той час уже вмер). Від нього Русель одержав доручення вести акцію в Польщі й між козаками, і від нього то два посланці французи восени 1630. р. дістались та-

<sup>98)</sup> Про ці заходи Бетлена і Густава-Адольфа зібрали відомості д-р Крип'якевич у «Записках Наук. Тов. ім. Т. Шевченка», т. 117

ки до Запорізького війська і доручили йому лист Руселя. В цім листі, обсилаючи козаків компліментами за їх хоробрість і подвиги в боротьбі за віру, Русель подавав до їх відома, що шведський король, взявши на себе протекторат над «греками (православними) і свангеліками» Польщі, рад би мати козаків помічниками в обороні цих двох релігій, пригноблених езуїтами. Це порадили, мовляв, королеві патріярхи і спеціально зверхник Української церкви Царгородський патріярх Кирило. Теперішня хвиля, на думку Руселя, якнайліпше надається для розправи козацького війська зо своїми ворогами, отже, добре було б козакам завести правильні зносини з шведським королем і порозумітись з ним щодо спільної акції, і для того послати до нього своїх послів.

Та це посольство трапило під нещасливу хвилину, коли на чолі козацького війська стояли прихильники угоди з урядом. Замість відповіді було відіслано лист і послів до польських властей. Та поки вість про це дійшла до Густава-Адольфа, він вислав уже нове посольство і цим разом через Царгород, щоб цією дорогою шукати союзників, і, між іншим, просити Лукаріса впливати на козаків і Москву, щоб вони підтримали справу свангеліків проти католиків. Хоча Лукаріс швидко потім загинув, але заходи в цім напрямі безсумнівно продовжувались, та покищо ми не маємо про це документів. Аж у часах Хмельницького, нарешті, ці пляни спільної акції «греків і евангеліків» проти католицької реакції виплили на широку воду. Але між патріярхами тоді вже не було таких щиріх прихильників цієї акції, як Лукаріс, та і могилянське духівництво зовсім здалека трималось від неї.

Ідея спільноти інтересів євангельських і православних не переставала тим часом дебатуватись також і на науковім ґрунті. Одним із огнищ цього був університет у Кенігсберзі, заснований 1544. р. згаданим вище Альбрехтом Прусським. Він дуже цікавивсь поширенням євангельства на сході й зв'язками з «греками» (у 1520. рр. у нього перебував і Скорина). Університет мав служити тим завданням. У зв'язку з цим виробилася тут традиція: спеціальну увагу присвячувати студіям східного християнства. Рівнобіжно й живі тогочасні інтереси викликали час від часу зацікавлення українськими справами й тутешньою боротьбою з католицтвом. Маємо кілька цікавих прикладів, як освічені прусаки з релігійно-наукових зацікавлень приставали до українського руху, переїздили на Україну й ставали в ряди українських культурних діячів.

Таким був автор згаданого «Синопсиса» Інокентій Гізель, довголітній архимандрит печерський, один з видатніших українських церковних діячів другої половини XVII. в. Він походив з пруської кальвінської родини, де чивсь — не знати, але стояв, очевидно, під впливами вище схарактеризованих ідей. Приїхавши на Україну, звернув на себе увагу Могили; перейшовши богословські студії в його колегії, був посиланий на даліші студії за кордон, сповняв ріжні церковні й політичні доручення, був ректором Колегії і, нарешті, доступив високої посади печерського архимандрита. Як релігійний мислитель, не блискучий; оцінюється прихильно за свої гуманні настрої, толерантність думки, перевагу моралізму над доктриною (главна праця: «Миръ съ Богомъ человѣку», з 1669. р. була заборонена московською цензурою).

Молодший його земляк, Адам de Zernikow, себто «з Чернігова», був кенігсберзьким студентом; під впливом проф. філос. Дрейсра віддався студіям східного християнства. Студіюючи виданий 1661 р. в латинськім перекладі виклад грецької доктрини Митрофана Крітопула, набрав охоти перейти на грецьку віру. Продовжував студії у цім напрямі на ріжніх закордонних університетах (в Оксфорді й Лондоні, як пишуть), потім рішив пereїхати кудись до православного краю і спинивсь на Україні. Вступив до служби гетьманові Самойловичеві, як інженер, потім увійшов у ласку архиєпископа чернігівського Барановича, осів у Чернігові й віддавсь богословській праці. У 1682. р. видав трактат «Про походження Св. Духа від свого Отця» (на латинській мові) і подав його до академії. Не зважаючи на високі теологічні прикмети цієї праці (вона вважається найліпшим викладом цього спірного між східною й західною церквою питання), видано її тільки сто років пізніше (видрукував її київський митрополит Миславський у Кенігсберзі ж таки). Проте до академічної діяльності Адам чомусь не був допущений, не зважаючи на виявленій талант і ерудицію.

Між місцевими вихованцями могилянської школи сильних богословських мислителів і взагалі визначних талантів не стрічачемо довго. Виходили добре підготовлені проповідники, каноністи, педагоги, компілятори, але не глибокі самостійні дослідники. Підпорядкування католицьким теологічним авторитетам, уставлене Могилою, накладало тяжкі кайдани на всяку самостійну думку, а далі ще прийшлося рахуватись і з московською цензурою: спочатку з огляду на те, що в Москві доводилось шукати грошевих підмог на видавництва, а з тим, як київська митрополія перейшла під владу московського патріярха, цей став накладати

заборону на книги, які вже вийшли, припиняти друк їх, або відмовляти дозволу — коли помічав якісь відміни від поглядів, прийнятих у Москви.

Це був один з найприкріших наслідків тієї програми, яку московський уряд поставив супроти Української церкви від самого сполучення України з Москвою за Б. Хмельницького. Як перед тим польський уряд прикладав усі старання до розірвання зв'язків Української церкви з Москвою й Царгородом, так тепер таку ж політику повела й Москва, і їй це було легше тому, що з догматичного погляду між московським патріярхом і київською митрополією не було нібіто ніяких ріжниць. Царський уряд хотів, щоб київський митрополит перейшов «під благословення» московського патріярха. Українське духівництво і гетьманський уряд довго віdbивали ці замахи, аж поки гетьман Самойлович, запобігаючи московської ласки, згодився приложити до цього свої руки: перевів вибір на митрополію свогоояка Гедеона з князів Святополк-Четвертинських, що згодивсь прийняти «благословення» (затвердження) від московського патріярха. Треба однаке було до цього згоди і дотеперішнього зверхника київської митрополії — патріярха царгородського, а той згоди не давав. Тоді московський уряд, що величав себе за найбільшого протектора православної віри, вжив на царгородського патріярха султанського терору. Туреччина шукала тоді порозуміння з Москвою, і везір з приемністю зробив московському урядові цю маленьку послугу: видушив у царгородського патріярха згоду на піддання київської митрополії московському патріархові. Це сталося 1687. р., але вже від 1685. р. Українська церква в межах земель, злучених з Московщиною, була фактично в московській залежності. Виявлялась вона на початку у формах легших: митрополити вибиралися старим звичаєм на соборі духовної й світської старшини, тільки затверджувались московським патріархом, у своїй же внутрішній адміністрації лишались нібіто незалежними, до справ освітніх і видавничих Москва нібіто не втручалась. Але рік за роком українське церковне, а з ним і культурне життя затиснялось московською контролею. Ієрархія була стероризована безоглядними московськими розпорядженнями: митрополитів і владик за щобудь забирали до Московщини, засилали, замикали до монастирів. Вибори ієрархії фактично скасовано: її став призначати петербурзький синод, цебто царський уряд. Українські друкарні і видавництва взято під дуже тяжку й вибагливу цензуру. Притокою служило те, що письменники київської школи, виховані на католицькій літературі, при всім бажанні триматись православної доктрини, непомітно для се-

бе відхилялись часом від неї. Але, взявши під цим приводом українські видання під свою цензуру, московський уряд фактично став вимагати, щоб вони взагалі нічим не відрізнялися від московських. У 1720. р. українським друкарням заборонено друкувати будьякі книги без спеціальної цензури, яка мала стежити не тільки за правовірністю викладених думок, але й за мовою, щоб не було ніяких відмінностей від московських видань і в мові. Українські друкарні і їх духовні зверхи довго силкувались ухилившись від цієї вимоги, чверть століття йшла така боротьба, але, нарешті, побачивши невблаганність Москви на цім пункті, вони піддалися і цим зреクリ старих змагань до наближення до народної мови та перейшли на змосковщену слов'янську мову, прийняту в Московщині.

В таких умовах не можна було сподіватись розвитку вільної релігійної думки, і дослідники українського культурного життя досі загалом мало займалися студіями над теологічною продукцією цієї доби, бо не сподівались тут значнішої поживи: деякі твори студіювались лише в уривках. Однак, для наших завдань не без цікавості буде, коли ми спинимось на трьох найбільших представниках київської школи кінця XVII. і початку XVIII. вв., як на показниках ріжких течій, так у школі, як і в релігійній літературі, що з неї виросла. Це: Дмитро Туптало, Стефан Яворський і Теофан Прокопович. Вони закінчили на ріжких високих посадах московської церкви свою діяльність, тому її досі, головне, з цього становища й студійовано; нам же вони цікаві тим, на скільки вони характеризують ріжні течії релігійної думки на Україні.

Дмитро Туптало, син київського сотника часів Хмельниччини, родився 1651. р., вчився в київській колегії у тривожних 1660. рр., коли наука не раз у ній переривалась, і ще перед закінченням її постригся в ченці (1668. р.) в Кирилівському монастирі, ктитором якого був його батько. У 1680. р. випустив першу більшу працю: оповідання про чуда Богородиці, п. н. «Руно Орошенное». Завданням же свого життя поставив написання житій святих, що поставив був на чергу київський літературний гурт уже за часів Могили, але досі того не сповнив. Через це Дмитро Туптало уникав ріжких адміністраційних посад, які йому було накидувано, і залишки працював, як скромний ієромонах, над своїм літературним ділом. На доповнення грецьких житій Метафраста, ще Могилиним гуртом вибраного за підставу й взірець для цієї збірки, Туптало роздобув копію Великих Четіх Міней московського митр. Макарія, де був зібраний у середині XVI. в. і великий словено-руський матеріял, згромаджений в київській

добі, ужив також католицьких збірок: Боляндинстів, Сурія й інш. Метою цієї праці покладав не науковий дослід, а моральне поучення, побожну лектуру, тому вільно черпав із джерел легендарних і явно апокрифічних, щоб зробити свою збірку цікавішою для середнього читача. Мовою писав церковнослов'янською, очищеною від книжних українських елементів. У 1689. р. випустив перший том своїх «Міней» (житій, розложених за місяцями), але він був заборонений московським патріархом, бо московські цензори познаходили в нім ріжні неправославні, католицькі погляди. Туттало мусів доїхати в цій справі до Москви й пообіцяти виліпрати свою працю. По цім вона виходила вже без дальших труднощів, не вважаючи на московську чистку, і на Україні була прийнята з великою повагою. Відомий український історик і патріот того часу Самійло Величко занотовує появу її, як великого, «богонадхненного» діла. І пізніше вона лишилась однією з найпопулярніших творів київської школи (разом вийшло її чотири великі томи, що обіймають повне річне коло). Автор не виступав сильним релігійним мислителем, лише людиною гуманного християнського духа. Таким лишився він і в пам'яті сучасників, тішився великою симпатією і зараз же по смерті був пробогощений святым. Умер у 1709. р., як митрополит ростовський на Московщині, а змушений був прийняти цю посаду в 1702. р.

Стефан Яворський походив з галицької родини, що при кінці 1660. рр. перенеслась на північну Україну й оселилась коло Ніжина. Родився 1658. р., вчився в київській колегії, де придбав ласку тодішнього ректора її, пізнішого архимандрита печерського і митрополита Варлаама Ясінського. Переїхд останнього на архимандрію, після смерті Гізеля, Яворський привітав пишним панегіриком у дусі того часу під заголовком «Геракль після Атланта» (до Геракля був тут прирівняний Ясінський, а до Атланта Гізель). Задокументувавши тим способом свої літературні здібності, Яворський був післаний на дальші студії до Польщі, проплив там три роки і для того, щоб бути прийнятим на вищі теологічні студії, перешов на католицьку віру. Це було в тодішніх звичаях і, повернувшись назад 1687. р., він наново був прийнятий до православної церкви і став викладати в академії. Викликаний 1700. р. до Москви в церковних справах, він звернув тут на себе увагу царя, як проповідник. На думку сучасників він був надзвичайно талановитим проповідником: штучними театральними сзуїтськими манерами, своїми рухами, голосом, інтонацією він поривав слухачів. Зараз же накинено йому, проти його волі, одну з вищих церковних посад — митрополію рязанську з обов'язком фактично пробувати в Москві, і того ж року

по смерті патр. Адріяна цар настановив Яворського «бліостите-  
жем патріяршого престолу», цебто сен'юром Московської цер-  
кви. Хоч він тоді і потім усією душою поривався до свого Ні-  
жина, де заснував власний монастир і хотів у нім умістити свою  
бібліотеку, цар затримав його до самої смерти в ролі номіналь-  
ного голови Московської церкви, не пускаючи на Україну. Фак-  
тичну адміністрацію церкви перебрав на себе сам цар, зробивши  
з того одно з міністерств, та цареві хотілось, щоб Яворський по-  
кривав своїм іменем його церковну політику. Це була дуже тяж-  
ка позиція для Яворського. В перших роках він, очевидно, спів-  
чував Петровим плянам европеїзації Московщини, обсадженю  
її вищих церковних посад людьми київського виховання, роз-  
виткові школи й культури; і Петро, хоч дуже неприязній кле-  
рикалізмові взагалі, теж цінив Яворського, як людину більш ев-  
ропеїзовану, ніж старе московське духовенство. Але в другім  
десятилітті XVIII в. між ними почалось уже виразне розходжен-  
ня. Бажання царя самому правити церквою, його нахил у бік  
протестантських поглядів, порушення церковних канонів і грубі  
висміювання православних обрядів зовсім знеохотили Яворсько-  
го. Проте цар не мав бажання звільнити його від обов'язків, а  
Яворський не мав відваги протестувати явно, розуміючи, до чо-  
го це може привести. Отже, пішла тиха війна. Коли в Москві  
1713. р. викрито організацію «еретиків» — свангелистів і цар хотів  
збити цю справу якнайлагідніше, Яворський навпаки поривався  
іти слідами інквізиції, хотів виявити всіх прихильників  
і скомпромітувати самого царя, як підозрівали. Взаємно, коли  
1718. р. почався суд над царевичем Алексеєм, як центром москов-  
ської реакції, цар і його прибічники сподівались, що до цього  
вдасться заплутати й Яворського, як прихильника Алексея. Це  
не вдалось, але з того часу й до смерті Яворський лишився під  
неустannним наглядом і слідством. Від часу заснування синоду,  
якому він сердечно не співчував, але і не відважувавсь зреکти-  
ся титулу президента його, Яворський примусово перебував у  
Петербурзі. Він тут і вмер невдовзі (1722. р.) в ролі номінально-  
го голови Московської церкви, а фактично позбавленого всякої  
впливу і влади вічного підсудного.

Головною працею його лишилась книга «Камень в'єри — пра-  
вославнымъ церкве святое сыномъ на утвержденie и духовное  
созиданie, притыкающимся же о камень претыканія и соблаз-  
на на востаніе и исправленіе» — проти православних, які прих-  
ляються до протестанства; тут багато уділено місця виправдан-  
ню кар на еретиків, в дусі інквізиції. Скритиковані протестан-  
тами, книга ця була взята в оборону католиками (апологія домі-

ніканина Рібейри), бо, дійсно, була своїми поглядами вповні католицька.

Теофан Прокопович походив з київської купецької родини, роздився за одними відомостями року 1677., за іншими — 1681. Учився в академії, по скінченні її виїхав до Риму і подібно, як Яворський, перешов на католицтво, щоб бути допущеним до богословських студій. Був прийнятий до сзуїтської колегії св. Атанасія, звернув на себе увагу своїми успіхами в класичній філології, філософії і теології, його намовляли лишитись у сзуїтів, але він 1702. р. таки вернувся на Україну, був прийнятий назад православними і став учити в академії піттики, далі риторики й філософії. Як професор піттики, тодішнім звичаєм, написав для академічної вистави (виставлюваної студентами) «tragедокомедію» під заголовком «Владимиръ» — про охрещення Руси за Володимира. Це найталановитіший твір київської шкільної драми, не позбавлений і актуальності: в образах «жреців» Володимирових часів Прокопович висміває сучасне йому реакційне духовенство.

У 1711. р. доручено йому курс богословія і він, таким чином, став ректором академії. Як попередні його курси, так і ці богословські різко відріжнялись від курсів інших професорів. Пройшовши сзуїтську школу в самім римськім центрі, Прокопович набрав у ній не подиву й вірности католицькій теології на ціле життя, як Могила або Яворський, а навпаки погорди і навіть ненависті до католицької сколястики й сзуїтської практики, до римських претенсій і реакціонерства і став гарячим прихильником евангелизму. Його академічні курси визначаються незвичайною живістю викладу, навіть жартовливістю і повні в'ідливої іронії над католицькими порядками, церемоніями, претенсіями. Навіть сучасного читача враже цей незвиклий в такій матерії легкий тон; можна ж собі уявити, як він вражав і скандалізував слухачів і професуру, виховану в побожнім поважанні до католицьких авторитетів. Прокоповичеві стали закидати, що він впадає в кальвінізм, в аріанство. У своїх викладах теології він, дійсно, йшов не за католицькими взірцями, а за богословами евангеликами XVII. в. — Герардом і Квенштедтом і вихваляв науковість і критичність протестантських учених.

На цім скоро прийшло до явного конфлікту. 1712. р. Прокопович опублікував трактат під заголовком «Суперечка Павла з Петром про іго неудобносиме», де схилявся до євангельської доктрини про оправдання вірою. Московський ректор тодішній Теофілакт Лопатинський, київський вихованець і вірний представник могилянських традицій, написав критику на цей трактат (Иго

1'осподне благо»), закидаючи авторові «мудровання реформатські о законі божім». У Києві два колеги Прокоповича по професурі Маркил Радищевський і Гедеон Вишневський покликали його на прилюдний диспут в академії, теж закидаючи кальвінські думки. Так оповідає Радищевський, що лишивсь потім на все життя зайлим ворогом Прокоповича і в 1726. р. вчинив на нього донос до уряду, обвинувачуючи в усіх можливих провинах. У цім доносі збирає з довгих років ріжні вислови Прокоповича. При всій тенденційності цього акту вони роблять враження вірогідності — хоча часто, розуміється, однобічно освітлені або підправлені тенденційно. За його словами, Прокопович ганьбив православну церкву, а лютеранську хвалив. Доводив, що тільки віра спасає, а не добри діла, що один Христос за людей просить, а не ангели, не святі, тому ні молитись їм не треба, ні просити в них чогонебудь. Відкидав і критикував ріжні православні обряди, водосвячення, ікони, мощі, чуда: «чудам святих, надрукованих в кни�ах, не вірить, каже: «Мені критика не велить вірити».

Та не тільки в цих обвинуваченнях, а й у відгуках тих європейських учених і освічених людей, які лишили згадки про нього, Прокопович виступав чистим раціоналістом, прихильником наукового критицизму, позитивного знання, проголошеного Беконом, завзятим ворогом клерикальної гіпокризії, аскетизму і заразом прихильником державної влади, необмеженого монархізму, «освіченого деспотизму», по теперішньому кажучи, в його боротьбі з претенсіями церкви й духовників.

З такою політичною репутацією і з своїми здібностями Прокоповичеві не тяжко було відбивати атаки могилиянців тим більше, що людина з нього була обережна й дуже далеко в своїх неправославних висловах він таки не заходив. Під час Мазепинської афери він умів дуже сильно задокументувати свою лояльність царському урядові й придбати ласку й довіря київського генерал-губернатора. Цар також мав нагоду зауважити його, і репутація майже протестантського симпатика зрештою відкрила йому дорогу до найвищих московських церковних позицій. Знеохочившись до решти Яворським після справи згаданих московських євангеліків (так звана справа Тверітінова), цар задумав прогностити Яворському Прокоповича і використати його здібності й опортунізм (угодовість) для задуманої реформи церкви. У 1716 р. він викликав Прокоповича до Петербургу, призначаючи на одну з сусідніх епархій. Яворський протестував проти цього, заявляючи, що з огляду на свою прихильність до протестантизма засвічену перед Яворським ріжними противниками Прокоповичевих поглядів) він не може мати місця між православними епи-

екопами. Цар уявив справу на власний розгляд, признав, що обвинувачення проти Прокоповича безпідставні, що він з православною науковою не розминається і велів Яворському перепросити Прокоповича. Призначений він був на єпископа псковського з фактичною резиденцією в Петербурзі, а з організацією синоду іменовано його першим членом цієї правлячої церковної колегії з титулом архієпископа новгородського. При цареві, що сам безпосередньо хотів правити церквою, Прокопович став найближчим дорадником і виконавцем його церковної реформи, даючи церковно-історичне обґрунтування і літературну форму його ідеям, що відповідали й його власним ідеям, бо походили зо спільніх, протестантських джерел.

У ряді праць, написаних і опублікованих Прокоповичем у цих роках для переведення церковної реформи, перше місце займає т. зв. «Регламентъ или уставъ духовныя коллегій» написаний ним 1719. р. на доручення царя, як статут для майбутнього синоду. На початку 1720. р. він подав його вже готового цареві, що з свого боку ще виправив його й доповнив, і по цім вимушенено підпис у Яворського, як номінального голови церкви, та опубліковано цей твір, що лишився побіч «Каменя Віри» і писань Сквороди одним з найвизначніших пам'яток київської школи (незважаючи на свій титул «Регламентъ»). Щодо змісту, він був стільки твором законодавчим, скільки літературним: він багато місця уділяв полеміці з противниками реформи і прихильниками езуїтства (спеціально має на гадці, очевидно, Яворського), та обґрунтуванню прав монарха в церкві. Дуже поважний московський богослов, Ю. Самарін, ставлячи поруч себе ці дві книги — «Камінь» і «Регламентъ», так характеризує їх: «Перша з них запозичена від католиків, друга у протестантів. Перша була односторонньою реакцією проти реформації, друга такою ж самою реакцією проти езуїтської школи. Церква (Московська) толерує одну й другу, признаючи в них що негативну (критичну) сторону. Але ні першої, ні другої церква не прийняла за свою систему — ні першої, ні другої не засудила». Для нас же перша і друга цікаві, як представниці певних течій у київській школі.

Прокоповича належить рахувати найбільш талановитим і близьким її репрезентантам. Сучасники, люди західньої культури, яким доводилось мати з ним діло, однодушно з подивом і вдячністю відзываються про його ученість, культурність, людяність, — як про явище виїмкове в тодішній московській столиці. Але на його близьче оточення робили враження не стільки його здібності, знання й ідеї, як близкучі успіхи його кар'єри. Він любив блиск, владу, багатство й виставність. Його владича резиденція

ствались своїми балями, розкішшю, сибаритизмом. Сковорода, що мав у собі багато спільногого з ним в ідеології і може до певної міри вважатись його ідейним наступником, як людина й моральний характер, с повним контрастом йому, і наскільки Сковорода робив надзвичайний моральний вплив на своє оточення, на стільки безплідним зо свого боку був Прокопович. Інтелектуально він може був навіть сильніший від свого далекого учня, але морально стояв безмірно нижче. Особливо останні роки свого життя (1730.—1736.), коли в боротьбі з своїми ворогами він воював з ними не словом і переконанням, а політичними процесами, в'язницею, тортурами, роблять особливо приkre й гнітюче враження.

Але нові течії європейські, внесені ним до церковної адміністрації, до школи, зокрема до теологічної науки: деякі звільнення з-під ярма середньовічної схолястики й католицької доктрини все ж лишилося корисним слідом від цього талановитого вихованця київської школи, хоч він і не дав цим талантам відповідного застосування.

## ДРУГА ПОЛОВИНА XVIII. ВІКУ. ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА

Середина і друга половина XVIII. в., правління цариць Єлизавети Й Катерини, були часом далішого занепаду українського церковного і взагалі релігійного життя, колись розбудженого реформацією, як на землях під московською, так і під польською зайнанчиною. На заході України зрадницьке переведення унії інтригою владик — львівського Шумлянського і перемиського Винницького з початком століття віддало орудування церковними справами ріжним людям польської культури й шляхетського світогляду, яким роздавав вищі церковні посади польський уряд, та спольщеним манахам — «базиліянам», як їх зпольська називано. Зв'язки з центром України, з тамошніми школами й книжністю були розірвані; народні маси були засуджені на духовний застій під проводом неосвіченого, ледве-ледве письменного священства. Все, що було культурнішого в тутешній українській народності, майже без останку покинуло свою національність і релігію. Українська релігійна думка завмирає.

Під московською зайнанчиною далі йшов процес отієї «бюрократизації» церкви, початок якої було зазначено вище, як перевід її в повну й глибоку залежність від державної влади. Ця влада була українським національним інтересам ворожа, демократичним відчуванням мас неприязна, українській культурі не-прихильна. Навпаки, московський уряд, прикладав усі старання

до того, щоб по всій лінії винищити не лише будь-яку самостійність чи автономість України, як країни, але й саме почуття своєї окремішності у людності. Особливо тяжке з цього погляду було довге правління Катерини II., людини на стільки ж зручної й здібної, на скільки безсовісної й українству ворожої (Єлісавета з огляду на свого чоловіка, українця, Олексу Розумовського, мала все таки деякі симпатії до української стихії, хоч загалом уважала своїм обов'язком продовжувати політику свого батька, Петра I, великого гнобителя України). Українській церкві, зокрема від цариці Катерини, довелося зазнати особливо багато ліха. Заграючи з сучасними західними поступовими ідеями (розуміється з становища «освіченого абсолютизму»), вона взагалі перейнята була підозріннями й ненавистю до клерикалізму й церковности, всюди побоюючись претенсій церкви на владу, на конкуренцію з світською владою, отже всяко старалась підкопувати її нищти впливи духовенства та заступати релігійність «резонабельністю», що фактично мало означати опортунізм і сервілізм. На Україні ж, у духовенства, крім того, скрізь підозрівала вона ще й національний та політичний сепаратизм, отже готова була поборювати всяку чесність і характерність, а підтримувати деморалізацію, щоб тільки розкладати й руйнувати небезпечну в її очах Українську церкву.

Рахуючись з цими тенденціями московського уряду, що часами загострювались, часами трохи слабшили, але загалом завжди йшли до тієї самої мети — якнайбільшого ослаблення культурної сили й моральної відпорності українського народу, українське духовенство, і зокрема його ієархія, покірно і навіть западливо виконували урядову волю, а часто навіть йшли назустріч її бажанням. Ця верства, що колись концентрувала в собі все свідоміше, що було в українському народі, яка була, так би сказати, його мозком, тепер цілком утратила розуміння його інтересів або відчуялась від його потреб і збайдужіла до всього, що лежало поза її власними клясовими інтересами, взятими в найбільш тіснім і матеріальнім розумінні. За втрачену автономію і свободу свого духовного життя вона чула себе нагородженою тим простором, який давала її амбіціям московська держава: був час за Петра і його наступників, коли всі важніші церковні посади в усій імперії обсаджувались передусім київськими вихованцями, отже, — вони не дуже й журились автономією Української церкви, почуваючи себе господарями обидвох церков Української і Московської.

Правда, в другій половині століття, за цариці Катерини, це вже й минулось, і пізніше, навпаки, на Україну стали насила-

тись московські духовні, але за той час офіціяльна православна церква України та її духовенство, особливо вище, омертвіло, відірвалось від громадянства, втратило вплив і значення у громадськім та культурнім житті. Суспільність цілком збайдужніла до цих церковних службів у рясах, що іменувались без її волі й впливу, виробили собі ласку в царського уряду й зобов'язувались до повної й безмежної служби йому (включно до обов'язку *'доносити владі викрите на сповіді, оскільки воно містило б у собі якунебудь небезпеку для держави'*). Заходи коло відновлення кошишної виборності єпископів, підіймані з українського боку за Єлизавети й Катерини в 1740—1760. рр., лишились без успіху. Катерина, сконфіскувавши церковні маєтності і зменшивши, скільки можна було, число її людності монастирів, перевела єпископів і манастирів на *'платню від держави'* і тим дала останню форму їх залежності. Церковна продукція завмерла під тяжкою цензурою. Київська академія з її філіями перетворилася в чисто духовні школи, де виховувались лише кандидати на священство та чернецтво. Українська старшина просила в Катерини на початках її правління, щоб київську академію перетворено було на університет з теологічним відділом, а другий університет щоб було заложено в гетьманській резиденції Батурині, але це прохання не було сповнене і молодь, яка не хотіла йти до духовного стану, мусіла вдаватись до шкіл московських, польських та німецьких. До церковної школи і церковного життя серед панської верстви все більше шириться відношення не тільки байдуже, але й зневажливе, як до чогось безповоротньо пережитого і для життя непотрібного. Не кажучи навіть про відгомони сучасного західного націоналізму, що вважав усе релігійне просто шкідливим (це «вольтерянство» серед українського панства не було так поширене, як серед московської аристократії), серед культурної верстви просто пропадав усякий інтерес до офіційної церкви й релігії. — Та найгірше було те, що, поза плитками фразами про досконалення серця, самопізнання тощо, не витворювалася якась інша виразна ідеологія.

Як взірець і показник умов цієї доби, всякої уваги варта особлива постать Григорія Сковороди, — взагалі найбільш яскрава і цікава індивідуальність другої половини XVIII. в.

Родився він у році 1722. у незаможній козацькій родині в селі Чернухах, тодішнього Лубенського полку. Маючи дуже гарний голос, співав у своїй церкві і, завдяки йому ж, дістався до академії, коли йому було 16 років. Там пройшов *нижчі* кляси — фару, інфіму, граматику й синтаксу, і тоді з ріжними іншими вибраними співаками висланій був до царської капелі в Петер-

бурзі, куди вже перед тим вибравсь його брат, шукаючи щастя. У капелі пробув три роки і випросився назад до академії. Коли цариця вибралась до Києва, тоді і він з усім двором потрапив також сюди. Цим разом з визначним успіхом пройшов виші курси піттики, риторики, філософії й богословія, але богословської кляси не скотів кінчати, а випросився 1750. р. до місії ген. Вишневського, якого московський уряд висилає тоді до «Токайських садів» на Угорщину. Сковороду взяли за дяка до церкви цієї місії, до Пешту. Там пробув він півтретя року, подорожував з цим генералом, а може й самостійно. Про ці його подорожі, заняття



Григорій Савич Сковорода

й знайомства, зроблені за кордоном, взагалі дуже мало відомо, а писання Сковороди також не простудійовано настільки, щоб з них можна було докладніше пізнати коло його лектури й закордонні впливи на його ідеологію.

Повернувшись на Україну, Сковорода став за вчителя піттики в Переяславській колегії. Це була для нього дуже підхожа посада, бо любив поезію, багато компонував, особливо пісні ліричного і морально-релігійного змісту — з них склалась його поетична збірка «Садъ божественныхъ пѣсенъ». Але місцевому владиці несподобалось, що в своїм навчанні Сковорода не йде за прийнятими правилами піттики, а має власну систему. Він зажадав, щоб

Сковорода тримався академічних взірців, той же різко відповів, що вважає себе більш покликаним про це судити. За це втратив посаду й для прожитку став за домашнього вчителя в одного полтавського поміщика. Займався цим кілька років, з перервами, що чинили його подорожі, аж 1759. року покликано його знову на професора піттики до Харкова. Тут до нього ставилися з усякою повагою, але відносини напружилися, коли Сковорода в різких виразах відмовився постригтися в ченці. Він знову покинув посаду, трохи згодом вернувсь і став учити в нижчій класі синтакси і потім, коли при тім же харківськім колегіумі відкрито курси для шляхетських дітей, взявся викладати їм етику («добро-нравіє»). «Але знову попав у конфлікт з владикою за те, що в своїх викладах не притримувався церковного катихізму. Сковорода доводив, що ріжниця стану вимагає й іншої науки: «шляхетство ріжниться освітою й одежею від народної черні й манахів, як же не мати йому й інших понять, потрібних для життя? чи так само розуміє свого государя свинопас і шинкар, як міністер, восьнонаочальник або градонаочальник? так і в дворянству, чи такі самі гадки про Бога мати належить, як у монастирських уставах і шкільних типиках?» — передає його слова його учень і приятель. Але посаду свою Сковорода по цім таки покинув і від цього часу, 1769. р. аж до смерти, кругло 25 років, уже не зв'язувався ніякими обов'язками, а провадив життя мандрівного філософа-вчителя.

Пішки ходив від села до села, від двору до двору, в товаристві пса, не маючи іншого добра, крім кількох книг, — між ними гебрейську біблію, з якою ніколи не розлучавсь. Відвідував приятелів, яких дуже любив і цінив, вважаючи друзів найвищою вітхою й щастям життя. Мав їх між духовними, між панством і простими людьми. Приставав у селянських або козацьких хатах, у дворах поміщиків, але не мешкав звичайно, з панами, а найчастіше — на пасіці, найлюбішім своїм пробутку. Розмовляв радо, приятно й весело. На пам'ятку роздавав переписані власною рукою свої пісні й писання (до друку не давав нічого). Утішався красою української природи, яку дуже відчував. Розважав себе музикою, яку дуже любив <sup>99)</sup>. Вина й м'яса майже не вживав,

<sup>99)</sup> Ковалінський пише у своїй біографії Г. Сковороди: «Улюблене, але не головне, зайняття його була музика, якою він займався для забави і для заповнення вільного часу. Він уложив духовні концерти, положивши на музику деякі псалми, а також стихи, що співаються під час літургії; їх музика повна гармонії, простоти, але поважної: вона проникає, зважає, розчулює. Крім церковної музики, скомпонував він багато пісень і сам грав на скрипці, флейті, бандурі й гуслях, — грав присмно і зо смаком».

хоча споживання їх не відрікавсь; взагалі провадив життя надзвичайно здержане, ясне, просте і так скінчив його на 73. році. Перед самою смертю пройшов велику віддалу, як звичайно, пішки, щоб відвідати одного з приятелів. У день смерти в більшім твористві живаво й дотепно оловідав ріжні події свого життя, потім замовкі і споважнів та, вийшовши на город, став копати собі могилу. До вечери вже не вийшов, умився, перебрався в чисту сорочку і, підложивши під голову свиту й пачку своїх писань, заснув навіки. На могильнім камені сказав написати: «Світ ловив мене, але не піймав». Це було дійсне резюме його життя.

Славний мораліст наших часів, Лев Толстой, висловлюючи одного разу подив цьому своему прототипові, висловився так: «Його життєпис, можливо, ще кращий від його писань, але які гарні й писання!» Цей осуд у своїй першій половині не може викликати двох гадок. Можна оцінювати ріжно писання Сковороди (вони ж і не вистудійовані відповідно, ідеологія їх не приведена до якоїсь суцільності й розвій її не представляється ясно), але кристалева чистота й краса його життя ясна всім нині так само, як була ясна сучасникам, яких вона поривала й притягала за його життя, — проста й доступна на стільки ж, на скільки часто буває туманна, темна й скомплікована його релігійна філософія. І як власне життя, звичайно, буває найсильнішим аргументом кожної теорії, так і в філософії Сковороди, що становила осередок і мету його релігії і ставила своїм і її завданням щастя людей, — вільне, не примушене і кожному приступне — його життя було найліпшим твором. Своїм життям він, дійсно, втілив і продемонстрував наочно цей свій ідеал нетрудного, всім здійсненного щастя. І тільки в світлі цього — до йоти згідного з його словом життя — набирають ваги його, не раз темні, напушисті й досить часто банальні філософічні міркування.

Біограф, учень і приятель Сковороди, М. І. Ковалінський, у своїй біографії, написаній зараз по його смерті, так описує спосіб життя свого вчителя (подаю це оповідання в скороченнім перекладі, бо воно досить багатослівне й риторичне): «Філософія давала Сковороді щастя, яке лише можливе земнородному. Вільний від пут будь-якого примусу, амбіції й клопотів, він знаходив здійснення всіх своїх бажань у їх обмеженості, стараючись зменшувати свої натуральні потреби, а не поширювати їх. Він мав утіхи, які не можна порівняти з ніякими успіхами. Коли сонце, зйшовши на небі, протягло щедру трапезу його чуттям, тоді в радощах високого розуму він говорив у повнім спокої і добром настрої: «Дяка всеблагому Богові, що потрібне зробив не тяжким, а тяжке — непотрібним!» Коли втомлений роздумуванням,

' він мусів змінити свою працю, йшов тоді до старого пасічника, що жив недалеко в пасіці, брав собі в товарищі свого улюблених пса і так у товаристві трьох ділили між собою вечерю. Ніч давала йому спочинок від напруженъ думки, а легкий сон посилає його уяві образи, піддані гармонію природи <sup>100)</sup>. Північ мав він за звичай завжди віддавати молитви і, зібравши всі почуття й думки навколо себе і оглянувши суднім оком понуру домівку свого тіла, так кликав до (своєго) божественного елементу: «Встаньте лініві і завжди додолу похилені гадки моєго помислу! підйміться і взнесіться на гору вічності!» Такий був спосіб його життя. «Не орю, не сію, ні куплю дію, ні воїнствую, — писав він другові своєму, — відкидаю всякий клопіт життя. Що ж роблю? — Учуся вдячности — це мое діло! Вчуся бути вдоволеним з усього, що Промислом Божим дане мені в житті».

Відповідно до цього він подавав і науку тим людям, з якими сходився. У своїм підручнику етики для харківської школи він пише: «Як хочеш бути щасливим, не шукай свого щастя за морями, не волочись по палацах, не мандруй по Ерусалимах! За гроши купиш село, щастя ж даетяся всюди і завжди дурно. Це Бог, а все інше — твар, тіло. Він наше щастя... Царство Боже в нас самих. Щастя в серці, серце в любові, любов у законі вічного. Дяка блаженному Богові, що потрібне зробив нетяжким, а тяжке непотрібним! Що було б, якби наше щастя, потрібне всім, залежало від місця, часу, плоті, або крові? Скажу ясніше: що було б тоді, коли б Бог осадив щастя в Америці, або на Канарійських островах, або в багатстві, або в пустині, або в чині, або в науках, або в здоров'ї? Тоді щастя і ми з ним укупі були б бідні, бо не всяк міг би добитись до тих місць, не можливо було б родитись усім в якийсь один час, не можливо було б усім мати нині...»

Маючи такі переконання, він різко осужував ті способи духовного досконалення, які рекомендувала офіційна церква. На заклики до постриження в ченці, щоб «стати стовпом церкви й окрасою монастиря», Сковорода відповідав, як оповідає той же М. Ковалінський: «Ex, преподобні! не хочу собою збільшувати стовпотворення! досить і вас, стовпів неокресаних, у храмі Господнім! I, коли ченці по цім замовили, Сковорода промовляв далі: «Ризо, ризо, як мало кого ти зробила преподобним, але як багатьох зробила окаянними! Світ ловить людей ріжними сітьми,

<sup>100)</sup> Сковорода, а за ним, мабуть, і Ковалінський надавали велику вагу снам і всяким іншим тасмним указівкам свого духа чи генія, — того, що Сократ називав своїм демоном; нижче побачимо приклади їх поглядів на це.

накриваючи їх багатствами, гонорами, славою, приятелями, знайомостями, протекціями, зисками, утіхами, святощою — всіх же найгірша оця остання! Блаженний той, хто святість серця, цебто щастя своє заховав не в ризі, а в волі Божій». І так описує цих ризоносців: «П'ятериця чоловіків бреде в довженних опанчах — на п'ять ліктів хвіст волочиться! На головах каптурі, в руках не палиці, а дреколіс. На шиї у кожного дзвін зо шнуром. Торбами, книгами, іконами обвішані. Ледве-ледве плентаються, мов воли, що везуть парафіяльний дзвін. Горе їм, горе! це лицеміри, мавпи правдивої святости! Вони довго моляться в костелах, без перестанку псалтир тарабанять. Плентаються на богомілля по Срусалимах. З обличчя святі та божі, серцем від усіх беззаконні і: — грощолуби, честолуби, ласуни, облесні, сводники, немило-сердні, нетихомирні. В їх торбах пісок ѹорданський з грошима. Книги, що ними вони обвішані, це типики, псалтири, прологи...»

Незвичайно високо цінячи Біблію, як книгу книг (в його системі це третій світ символічний, поруч «великого світу» — вселеної, і «малого світу» — людини), — Сковорода різко відкидає буквальне розуміння її і жадає тлумачення алегоричного, духовного. «Біблія скаже тобі, що Бог плаче, яриться, спить, катеться; що люди обертаються в соляні стовпі, підносяться до плянет, їздять повозами морським дном і повітрям; що сонце, як карета, спиняється й назад уступає; залізо тоне, ріки ідуть назад, стіни валяться від гуку труб, гори скачуть, як барани... Наче б блаженна природа колись десь робила те, чого тепер ніде не робить і в будучності робити не буде».

Ці байки набирають значення аж тоді, коли це все розуміти символічно, наприклад: Ной упився не вином, а правою, скинув з себе одіж, значить одкинув порох видимого... В цих тлумаченнях Сковорода йде за старохристиянськими символістами Олександрійської школи (Орігеном, Климентом), яких писання дуже любив і шанував. Але, очевидно, що всі ці символічні натягання самі по собі не дають йому нічого: вони потрібні йому на те, щоб погодити авторитет Біблії з своєю моральною системою, з ідеями «боговидця Платона», як він його зве, і з моральними навчаннями Платона, Ціцерона й інших античних моралістів, яких залюблки читав, цитував і перекладав. Ці твори були, очевидно, йому близчі, — але він занадто зрісся з церковною традицією, щоб поставити на рівні її книги з іншими, так само як не здужав вповні вирватись із впливу могилянської книжності, яку дуже часто відвивають його писання, не зважаючи на все критичне становище його до Могилянської церкви. «Багато треба розвалити, розломити і роздробити перше, ніж будувати на старім ґрунті

нову храмину», зауважує він сам. Цієї велетенської праці пропробити він не зміг і тому практичне моральне втілення його морального ідеалу, дане його життям, так перевищує його книжні міркування. Не чужі були йому і відгомони української визвольної боротьби, як показує відомий панегірик вільності: «героев Богданові».

Покоління українського відродження особливо прикро вражала страшенно кострубата, ненародня мова, якою Сковорода писав, хоч любив народню мову, і залюблек вживав її в розмові, як оповідає той же Ковалінський<sup>101</sup>). Друге, що разило їх у нього, це те, що, так живо реагуючи на хиби церковного життя, він мовчкими минає далеко яскравіші й болючіші аномалії сучасного життя політичного, соціального і національного. При народі маніфестував він себе щирим демократом («Панське мудрування, що простий народ есть чорний, здається мені смішним: бо як же з утроби чорного народу вилонились білі панове?.. Мудрють: простий народ спить — нехай і спить, і сном кріпким, багатирським, але всякий сон пробудний: як виспиться — так і прокинеться. Знання не повинно виливатись тільки на самих жерців науки, а має переходити на весь народ та осідати в серці й душі всіх, хто має право сказати: «І я людина, і все людське мені не чуже»). Певно відчував і ненормальні національні відносини («Всю Малоросію Великоросія називає тетерваками. Чого ж стидатися? Тетервак птах дурний, але не злобний. Та й не той дурний, що не знає, а той, що знати не хоче»). Та все це були, видно, для нього речі другорядні, супроти головного, що його займало: практичного морального ідеалу, який він твердо й послідовно переводив у своїм моральнім житті — і поручав його світові.

## ВІД СКОВОРОДИ ДО КИРИЛО-МЕТОДІЇВЦІВ

Ми й досі розпоряджаємо ще дуже малим матеріалом для пізнаття внутрішнього, інтимного українського життя, захованого від урядових зазирань і від показного парадування в офіційній московській культурі. Тому навіть те, що ми знаємо, часто не розуміємо відповідно і тільки поволі нам відкривається то

<sup>101</sup>) Особливо різко відзвивався про цю форму Сковородиних писань Т. Шевченко. Він укладав в уста одному із своїх герой-полтавців першої пол. XIX. в. такий відзвів про нього: «Це був Діоген наших днів (ці слова належить розуміти, як похвалу його життю), і коли б він не компонував своїх вінегретних пісень, то було б краще». А на іншім місці тісі ж повісті («Близнят») прозиває від себе Сковороду навіть «ідіотом», а його писання — «безтолковими» за ту ж їх «вінегретну» (мішану) мову.

одне то друге. Так воно стало і зо «сковородством», як його стали від недавна називати.

Про великий вплив Сковороди на сучасників, людей 1760.—1790. рр., масмо досить проречисті й компетентні свідоцтва. Полтавський мемуарист Луб'яновський, що добре пам'ятав часи Сковороди (родивсь 1777. р.), пише про нього в своїх споминах: «Не зібрав він ні золота, ні срібла, але не для того й приймали його під свою стріху прості люди. Господар дому, до якого він заходив, передусім приглядавсь, чи не треба чогось направити, почистити, перемінити в його одежі, в його обув'ю, — це й робивось негайно. Люди, особливо з тих слобід і хуторів, де він частіше і довше перебував, любили його, мов свого рідного. Він їм давав усе, що мав: добри поради, остороги, повчання, приятельські докори за незгоду, неправду, пляцтво, несовісність».

Відомий письменник Данилевський, що походив з панської родини Слобідчини і знав добре цю верству, в якій обертається Сковорода, зауважує: «З-за недостачі якихось інших моральних зацікавлень у суспільності, з-за недостачі науки й літератури в столиці слобідського намісництва, до Сковороди тяглися всі тодішні живі уми й серця. Про нього писали, листуючись, вияснювали, сперечались, досліджували, хвалили й лаяли. З огляду на пошану, якою він користувався, його можна було назвати мандрівним університетом і академією тодішніх українських (це більше, слобідських) поміщиків, — доки по десятюх літах від його смерті безсмертний подвиг В. Н. Каразіна не привів до відкриття в Харкові університету. Це діло так легко й скінчилось тому, що ті поміщики, які в 1803. р. підписались на нечувану суму (на заснування університету), здебільшого були непомітно до того приготовані: все це були або учні або близькі знайомі й друзі Сковороді».

Яскравий образ такого учня Сковороди подає згадана біографія його, написана Ковалінським зараз по його смерті, зимою 1794/5.. рр. Описуючи свої відносини до Сковороди, — чому вчіє і як морально виховував його покійний учитель, — дає він і свій автопортрет, один з доволі рідких наших документів того роду цінний для зрозуміння тодішніх моральних і релігійних настроїв. Ковалінський був учнем Сковороди в 1760. рр. у харківськім колегіумі; 1764. р. Сковорода іздив з ним до Києва, показував йому київські пам'ятки, — оповідав історію міста, давніх звичаїв і обичаїв, заохочував слідкувати за духовною побожністю там упокоєнних святих, але не за життям сучасного чернецтва». Ковалінський підтримував з ним знозини і пізніше, але перед смер-

тю не бачив 19 літ, живучи в столиці й увійшовши цілком в інтереси московського життя, Отже, коли він потім, в 1790. рр. знову повертається думками до заповітів свого вчителя, то маємо тут не тільки прояв духового впливу Сковороди, але й міру суголосності його науки з інтелектуальним життям тодішньої інтелигенції та її настроями в часах його смерти, в оцих 1790. рр. Ця суголосність настроїв Сковороди з настроїми тодішньої інтелигенції пояснює нам і секрет його великої популярності. Очевидно, він був популярним не тільки тому, що його індивідуальность робила сильне враження і викликала особисті симпатії, але — як то звичайно бувас — ще більше тому, що своїми поглядами і настроїми він відповідав настроям і домаганням суспільності.

В тих часах, під впливами вище схарактеризованих обставин українського життя і в зв'язку з впливовими течіями західно-європейськими й московськими, серед української суспільності того часу — так само як і серед московської, тільки може в меншій мірі, бо українське громадянство взагалі консервативніше супроти своїх попередніх традицій, виявлялося доволі яскраві змагання до побудування нової ідеології чи релігії в ширшим розумінні слова та моралі, незалежно від офіційного церковного канону, а відповідної умовам життя нашої шляхетської кляси і всіх тих суспільних елементів, що на ці умови орієнтувались. З цих причин в останній четверті XVIII. в. у московськім громадянстві доволі значно поширилось масонство і споріднені з ним містичні німецькі доктрини; громадянство шукало в них отії нецерковної, неофіційної, відповідної «освіченому вікові» і при тім — соціально-привілейованій, панській верстві неутяжливої, а догідної моралі та ідеології, вільної від старого, пережитого аскетизму та обрядовости. Ці впливи захоплювали й українців, особливо тих, що пробували в московських столицях. Так, напр., визначне місце між московськими містиками кінця XVIII. та початків XIX вв. займав наш полтавець Семен Гамалія (род. 1743., пом. 1822. р.), вихованець київської академії. Займаючи посаду в Москві, він тісно зв'язався з гуртом Новікова, одного з перших московських масонів і взагалі найбільш симпатичного представника цього руху. Цей Новіков перший організував видавничу справу, майже з нічого створив велику літературу, незмірно заслужився для московського шкільництва, одночасно визначився і на полі соціальної допомоги, особливо під час московського голоду 1787. р.

На Україні рівнобіжним з цими масонськими містичними течіями було, власне, «сковородство». За словами Ковалінського, Сковорода доволі неприхильно ставився до масонства, висловлюю-

вався проти замикання ним у таємні організації моральних завдань, які по природі своїй повинні мати загальний характер, а також проти ріжких магічних та алхемічних занять, які часто практикувались у тих гуртках масонів та містиків. Але пропонувідь Сковороди мас так багато спільногого або суголосного з масонськими доктринами, що не може не насуватись гадка, чи під час свого побуту за кордоном або після повороту звідти, не підпав він бува впливам якихось містичних течій, що вплинули на вироблення в середині XVIII. в. масонства. У кожнім разі в нього трапляються зовсім рівнобіжні думки і навіть фразеологія. **Масони**, як і він, розвивали думки про боротьбу в людині матерії і духу, покладали обов'язком людини поборювати в собі потяги матеріальні й підніматись до світу духовного через самопізнання й увагу до внутрішнього об'явлення, — що повинно заступати місце пустої шкільної науки тощо. Яскравий приклад такого сковородинця, що разом близько відповідає й сучасним московським містичним настроям, дає нам те, що оповідає про себе в загаданім творі М. Ковалінський.

Розповідаючи, як Сковорода став для нього провідником і вчителем на все життя ще з молодості, коли Ковалінський був його учнем у Харкові, описує він сон, що вказав йому на Сковороду. Він бачив блакитне небо, на якім були написані золотими словами імена мучеників Ананії, Азарії й Місаїла; з цих слів летіли огненні іскри на постать Сковороди, що стояв на землі в позі, як малюють Івана Предтечу під час проповіді Коло нього Ковалінський побачив і себе; деякі іскри, відскакуючи від Сковороди, падали на нього й викликали надзвичайно радісний і бадьорий настрій. Коли, прокинувшись, він розповів цей сон священикові, у якого мешкав, той, подумавши, велів йому у всім служати Сковороду, бо він призначений йому Богом на ангела й провідника. І від того часу цей молодик віддався всію душою приязні Григорія Сковороди. Потім описує своє пізніше життя у великім світі столиці, як воно помалу, віддалючи його від себе самого, заводячи в привабну зовнішність, приспало було в нім довір'я до внутрішнього голосу духа. Він віддався успіхам та інтересам світського життя, але кінець кінцем знеохотивсь до них, зрозумів їх марність і в сердечнім жалю заспівав «оту переповнену правдою пісню: „Проклятий Ерихоне! як ти мене обманув, і т. д.”» «Він обернувсь до себе самого, зібрав розпорощені по світі думки, до малого кругу бажань і, замкнувши їх до природньої добродушності, приїхав із столиці на село, сподіваючись найти там берег і пристань своїй життєвій бурі». У цім моменті його життя «Промисл Божий зглянувсь на нього в руїнах буття його» і

прислав йому Сковороду з останніми, передсмертними науками і розмовами, які Ковалінський записує в цій біографії тощо.

Тип сковородинця, як позитивний український тип представника добрих традицій старої України, — вивів у другім десятилітті XIX. в. у своїй безсмертній «Наталці Полтавці» І. Котляревський в ролі Возьного. Актори, через непорозуміння, зробили з нього постать негативну, комічну: старого хитруна й ласуна, пошитого в дурні. Покійний Русов, один з визначних українських дослідників і любителів українського театру, зауважив 20 років тому <sup>102)</sup>, що комічне враження в цій ролі робить кострубата, «вінегретна», кажучи словами Шевченка, мова, сама ж постать людини, вихованої на моральних засадах Сковороди, — яку, правда, може часами поривати каламутний потік життя, і вона, хоч «од рождення свого росположена к добрим ділам, но за недосуженостію по должності і за другими клопотами доселі ні одного не здіала», — є, без сумніву, явищем позитивним. Свого морального почуття вона не втратила навіть в тій несприятливій позиції, в яку попала, і, «роздумавши», потрапить знайтися в ситуації, згідно з правилами свого великого вчителя, — «хапатися робити добро». Її чудернацька мова, що збивала з пантелику по-коління акторів, мусить з деяким перебільшенням (шаржом) пригадувати тяжкі й заплутані вислови Сковороди; як сучасники Сковороди вміли під цією «вінегретною» формою знаходити здоровий і навіть красовитий зміст, — так повинні були відчути його в нефоремній постаті й кострубатій мові «українського незлобного тетервака» <sup>103)</sup> і глядачі опери Котляревського. Кінцевий хор її: «Начинаймо веселиться, Час нам слізози осушить, Доки лиха нам страшиться? Не до смерти в горі жити! Нехай злії одні плачуть, Бо не добре замишляють, А полтавці добре скачут, І на зло другим гуляють. Коли хочеш бути щасливим, То на Бога полагайся, Перенось все терпеливо, І на бідних оглядається» — складений цілком у згоді з моральною науковою Сковороди і показує виразно, що не тільки в особі Возьного Котляревський хотів вивести тип непоказаного, але шановного сковородинця, але оком сковородинця дивиться на життя і він сам, виступаючи перед нами також прихильником моралі Сковороди і подаючи її синтезу (об'єднання) з сучасними, найновішими релігійно-моральними течіями, яким співчував поет і його однодумці в тих часах, при кінці другого десятиліття XIX. в.

<sup>102)</sup> Какая роль «возьного» въ Наталкѣ-Полтавкѣ. К. Старина, 1904, I.

<sup>103)</sup> На можливий зв'язок прізвища Возного з «тетерваком», як глузливим прізвищем українців, про яке загадує Сковорода (див. вище), справедливо вказав С. Єфремов у своїй студії про І. Котляревського.

Котляревський, як відомо, пройшов ту ж школу, що й Сковорода. Син полтавського канцеляриста, род. 1769. р., він від 1780. до 1789. р. учився в полтавській дух. семінарії <sup>104)</sup>, був уже в богословській класі, але покинув її, не докінчивши курсу, очевидно, не маючи охоти йти на церковну дорогу. Кілька літ після того, як і Сковорода, жив на селях, «як приватний учитель по панських домах, убирається по-народньому, залобки бував між народом, студіював мову, звичаї, обряди, повір'я й перекази, за-



Ivan Kotlyarevsky

писував пісні й слова, немов би приготовляв себе до будучої праці», як висловлюється один з найперших його біографів; скоріше може вдовольняв свій стихійний іще демократизм, а може й свідомо йшов слідами Сковороди, якого життя й науку мусів добре знати.

Висловів його на релігійні теми майже не знаємо; з оповідань його приятелів набираємо враження, що релігійні, церковні пи-

<sup>104)</sup> Ця семінарія офіційно звалась «Словенською», бо була призначена для балканських переселенців, неофіційно звалась «Катеринославською», бо належала до Катеринославської спархії, а фактично у тих роках була приміщена в Полтаві.

тання не захоплювали його: в його бібліотеці зовсім не знаємо богословської літератури; його кабінет замість традиційних ікон прикрашус картина, де подана Магдалена з черепом; ніколи не згадуються розмови про релігію. Перекладає він з французького «Міркування про настрій, з яким належить приступати до читання Євангелії», але робить це на бажання княгині Репніної, що призначала цю лекцію для дівочого інституту, яким опікувалась, робить, очевидно, як ченінство супроти дружини свого високого протектора, робить, мабуть, без особливої охоти, бо так і не викінчує цієї роботи.

В його «Енеїді» знайдемо чимало кусливих дотинків на адресу духовенства, ченців, владик, старої сколястичної школи: очевидно, не в цей бік хилились його симпатії. В'ідливі посмішки знайдемо й на сучасну натур. філософію. Усе співчуття автора для практичної моралі, для заповіту любові й гуманності, незалежно від конфесійних ріжниць цілого світу, для «людей всякого завіту, по білому есть кілько світу, короті праведно жили», для тих, що «не сердились і не гнівались, не лаялись і не бились, а всі жили тут люб'язно: було в-обще все за одні».

Коли це зв'яжемо з фактами біографії Котляревського: що він досить коротко пробув у військовій службі і, хоч мав у ній не абиакий успіх, протягом 12 років пройшовши від кадета до майорського чину, але, видно, не мав до неї ніякої охоти (згадати гострі вирази про війну в тій же «Енеїді»), і, вийшовши з військової служби, віддався в силі віку справам освітнім, філянтропійним, літературним і театральним — протягом повних тридцятьох років, — то, нарешті, з цих досить скрупух і уривкових вісток складеться образ доволі виразний.

Пильно й западливо провадив він дім для виховання дітей бідних дворян — одну з більших освітніх установ своєї рідної Полтави, лишивши по собі світлу пам'ять, — описану з пістизом Шевченком у повісті «Близнята».

Бачимо його членом управи (бібліотекарем і магазинером) полтавської філії Біблійного Товариства. Архіву цієї філії не збереглось, отже загально мусимо собі пригадати, що це Московське Біблійне Товариство, засноване 1812/13. рр. на взір Британського Біблійного Товариства, з його ініціативи і на засадах міжконфесійних (його управа була складена з представників церков православної, католицької, протестантської та англіканської). було тоді найяскравішою презентацією ідей евангелизму, тільки фактично у багатьох звелось потім на реакційність і боротьбу

бу з наукою<sup>105</sup>). Полтавська філія його заснована була 1818. р. при більшій участі згаданого протектора Котляревського, князя Репніна, і можна напевно сказати, що Котляревський мусів брати участь у ній від самого заснування. З актів знаємо, що згаданий уряд в ній він займав тоді, як її закрито разом з матірним Біблійним Товариством 1830. р., а видання забрано й заборонено. Правдоподібно, був він в управі філії весь час.

Одночасно з філією Біблійного Товариства заснована була в Полтаві масонська ложа під назвою «Любовь к Истине», в якій уряд «оратора» сповняв I. Котляревський. Ініціатором був директор канцелярії того ж Репніна, тож можна думати, що тут і в Біблійнім Товаристві працював більш-менш той самий гурток людей спільніх настроїв і поглядів. Ложа існувала дуже коротко: вже на другий рік її закрито спеціальним царським наказом, багато скоріше, ніж закрито взагалі масонські організації по всій імперії, і князеві Репнінові довелось зобов'язуватись, що більш в його провінції масонських організацій не буде. (Дослідники здогадуються, що масонські організації на Україні набрали спеціально українського політичного змісту і це затривожило уряд). Для характеристики напряму цієї ложі, за браком інших матеріалів, — може послужити заява одного з визначніших її членів, відомого тодішнього українського діяча В. Лукашевича, складена кілька років пізніше перед слідчою комісією. «Діставши деяку освіту й покинувши службу, коли мені було 17 років, а живучи вільно і в достатку, я піддавсь тому ферментові («броженню ума»), якому люди в молодих роках без провідника звичайно підпадають», — каже він. — «Я завзято порицавсь освітитись тим світлом, що, по моїй гадці, відрізняло мене від людського загалу, і все містичне й таємне мало в моїх очах чар невимовний. Я думав, що ці товариства освічують серце людини, витворюють братські зв'язки і навчають обопільним обов'язкам».

<sup>105</sup> З діячів Біблійного Т-ва на Україні варто згадати Захара Карнєєва, його віце-президента 1815. р. Він походив з української слобідської старшини (Ахтирського полку). Родився 1748. р., де вчився, — не відомо. Служив у військовій, а потім в адміністративній службі. Був масоном, одним із визначних. В 1790. рр. був мінським губернатором і лишив по собі гарну пам'ять спосіб толерантію і гуманністю в уніяцькій справі. В рр. 1817. — 1822. був начальником (куратором) харківської шкільної округи і дуже займався релігійним вихованням студентів і гімназистів: організував для них недільні зібрання для читання Євангелія (перед Службою Божою), ширив св. Письмо, а в 1821. р. привів до утворення Студентського Біблійного Т-ва, в якім брали участь і українці (в президентії, напр., бачимо Курсуня, доволі визначного потім члена українсько-го гурту).

Таке було це оточення, такі настрої, в яких перебував І. Котляревський, коли він писав свою «Наталку» і виводив перед глядачами тип старого сковородинця, що зо скромної соціальної позиції, в непоказнім зверхнім вигляді умів з гідністю проголосити ці значущі слова: «По благості Всешишнього есм чоловік!»

Переходячи до другого корифея нового українського відродження, кількома роками молодшого, Григорія Квітки (1778.—1843.), і приглядаючись уважно його писанням і діяльності, знаходимо і в нім аналогічний тип вільного-евангелика, аналогічний з одного боку з Сковородою, а з другого з Котляревським.

Правда, прив'язання Квітки до естетичного боку православного обряду, до всього, що є в нім гарного, також до його етнографічних, народніх форм, і з другого боку, його соціальний, поміщицький консерватизм, прибраний ріжною побожною аргументацією, роблять враження нібито церковності: великої відданості офіційній православній церкві. Воно підтримується і деякими фактами біографії. В родині Квітки, як відомо, були сильні зв'язки з цією церквою. Білгородський владика, Йоасаф Горленко, проголошений потім святым, був братом його бабки. Стрий, Наркіз Квітка, був ігуменом одного з близьких монастирів, і йому було доручене виховання молодого братаниця. Бувши змалку хворобливо скрофулічною (золотушною) дитиною, Гр. Квітка осліп від скрофулів, і в цих роках, коли зовнішній світ існував для нього тільки в звуках, він дуже замилувався в церковних співах, дзвонах і под. і, прокидаючись, просив, звичайно, нести його до церкви. На п'ятім році життя зір йому повернувся, коли батьки повезли його на прощу до одного манастиря. Це, розуміється, ще більше скріпило побожні настрої родини й самого Квітки. Його вчили в монастирській школі і, дійшовши літ (десь року 1800.), він вступив «послушником» до манастиря свого стрия. Тут пробув 4 роки, пильно виконуючи аскетичні монастирські правила, але, не прийнявши постриження, вернувсь додому. Цей крок біографії пояснюють натиском родини, але на аскетично настроєного молодика ледве чи вони мали б такий рішучий вплив. Правдоподібніше, що сам церковний настрій в нім вичерпався за той час, бо потім нічого аскетичного не помічено за ним. Лишилась любов до молитви, знання церковних книг, релігійна начитаність: він любив розмовляти з церковниками, читати на крилосі, діригувати хором, як оповідають його біографи. До смерті в своїй кімнаті він тримав аналой (тетрапод) з молитовником і світив лямпади перед іконами. Але поза тим вів життя цілком світське, став членом танечного клубу, директором театру, віддавався справам освітнім, філянтропійним, як і Котляревський, без

усякого церковного зафарблення. Бере участь у заснуванні Добродійного Товариства і веде його справи. Організує інститут для дівчат, кадетський корпус для хлопців. Займає ріжні виборні дворянські посади. Описують його, як людину характеру надзвичайно ясного, легкого, привітного. Між іншим, — це він наказав не забувати своїм біографам, — пристрасно любив усякі забави з огнем: починаючи від свічення свічок і до всяких штучних огнів, ракет і под. Це позбавило навіть його одного ока, через нещасливу пригоду.

Очевидно, враження церковності поверховне й хибне. Квітка милується в церковнім обряді, співах і дзвонах так, як милується і в народнім весільнім обряді, «що викликав такі завзяті напади наших старих церковників своїми поганськими» прикметами. З любов'ю описує він, напр., архипаганський обхід з діжею або з особливим співчуттям спиняється на народніх подробицях похоронного обряду. Все це естетика й етнографізм з консерватизмом у додатку, а не церковність сама для себе.

В консерватизмі ж, а не в церковності, як декому здається, лежить джерело освячення всякими релігійними аргументами сучасного соціального ладу, яким так прикро пересякли писання Квітки. Як член багатої й родовитої поміщицької родини й повірник дворянської верстви, яка наділяла його всякими відповідальними високими урядами, він високо цінить той клясовий, поміщицько-кріпацький лад, на якім спирались матеріальні і культурні інтереси його верстви. Він вважає його прегарним і бездоганним, всяко його вихваляє і виправдує, наводячи, з одного боку, всякі релігійні мотиви, а з другого, — величаючи всяких носіїв влади і до небес підносячи царя, як головну його підвальну й авторитет. А всьому тому народові, що на своїх плечах мусів виносити всі тягарі цього «богоустановленого» ладу, рекомендує задовольнятись своїм соціальним становищем, коритися владі, терпеливо зносити всі біди й недогоди, як заслужену кару за свої гріхи, та сподіватись нагороди по смерті, а тут — пильно працювати, молитись і трудитись. Все це знову таки в ім'я Божого слова й авторитету церкви, що подає ці поради.

На цій точці є певне споріднення між його ідеологією чи поученнями «любезним землякам» і соціальним квітізмом Сковороди, піднесене вже деякими біографами. Сковорода теж узаконював соціальну нерівність, уважав, що кожна людина «Богом призначена до сповнення того обов'язку, в якім вона родилася»; кожна «повинна лишатися в своїм природженім стані, який бі він не був низький»; «нарід повинен своїм обладателям служити й їх годувати». Але він ніколи не дописавсь до таких похвал крі-

нацтву, до такого прикргого царославія, яким пописувавсь Квітка. Що тут треба покласти на клясову ріжницею між одним і другим, а що покласти на рахунок простого почуття такту, це, розуміється, не так легко рішити.

З цього погляду глибоке провалля треба сконстатувати між Квіткою і Кирило-Методієвцями, хоч у своїм релігійнім світогляді вони мають багато спільногого, явлюючись представниками «евангельського християнізму», як його називають, чи вільного євангельства, як я назвав його вище.

### ШЕВЧЕНКО Й КИРИЛО-МЕТОДІЇВЦІ.

Згадуючи багато літ пізніше Кирило-Методіївську громаду, так характеризував її настрої й пляни Пантелеймон Куліш:

«Треба це знати, що київська молодь, про яку це мова, була глибоко просвічена Святым Письмом, що це була молодь високої чистоти духовної і що апостольство любові до близького доходило в ній до ентузіазму. Надхняючись чудесами християнської проповіді серед спідленого римського царства, вона заповіт Учителя благого «Возлюби ближнього твого, як сам себе любиш», виповняла перш усього, як і подобає, на тих, хто має найперше право зватись нашими близжніми. Це були добрі діти своїх отців і матінок, добрі брати своїх братів та сестер, добрі ширі друзі своїх друзів, незлобиві терпеливці ворогів своїх і вельми прихильні приятелі темного народу. Носячи в серці рай любові й благоволення, гаряче жадали вони розлити ці божественні дари всюди, де ступнем ступали і з промовами зверталися. Із цього благословленного на віки повабу виникла їх думка проповідувати і серед освічених панів українських визволення народу з кріпщата дорогою просвіти, разом із християнської і наукової. Яко царі в своїх володіннях, українські пани мали тоді волю і силу мужика нівечити; то ще більше мали волі й сили шукати серед мужиків людей дотепних, здатних, обдарованих, і таких людей підіймати наукою до моральної й соціальної рівності з собою, а масу, покищо, залишати на опіку висуненим таким робом із неволі чоловіколюбцям і на роботу прийдешньому. Оце ж перш усього хотіли благочестиві юнаки київські — надхнути духом своєї любові і благоволення лучших людей у панських сім'ях, пов'язаних з ними високими інтересами науки й поезії, а вкупі з цими людьми осіяти новим світлом і тих, що справді сиділи «во тм'ї и т'їні смертн'їй». Велике це було передвзяття, а пропте громада, сполучена таким задумом, була не більша жмені щи-

рих душ, що не хотіла розйтись ріжно від того, хто не мав, де голови прихилити, бо «куди, мовляли, ми підемо? глаголи життя вічного імаші». Учителем київської купки послідовників проповідника глаголів живота вічного був сам він, усі бо вони були рівні між собою, і тільки той бував між ними перший, хто був усім їм слугою. Тільки на Шевченка взирало, не зв'язане нічим, опріч дружби, братство, як на якийсь небесний світильник, і це був погляд праведний. Озираючись назад, можемо сказати без кощунства про його великого, хоч і приглашеного дечим духа: «Онъ бѣ свѣтильник горя и свѣтъ» («Він був світильником, що горів і світив»). «Шевченко заявивсь посеред нас, як видиме оправдання нашого надхнення звищ».



Тарас Григорович Шевченко

Ця характеристика досить добре відповідає свангельським настроям цієї київської громади, — самого Куліша у тім числі, і показує ту роль, яку в ній відогравав Шевченко.

Найстарший літами, осяяній найбільшою славою національного поета, він поривав своїх молодших товаришів і силою та імпульсивністю свого чуття і безоглядним радикалізмом своїх соціальних настроїв, а біблійний склад його думок досить відпо-

відав «евангельському християнізмові» гурту. Пок. Драгоманов висловлював здогади, що це київський гурт «затяг його ще більше в Святе Письмо», але це не здається мені правдоподібним: біблійні впливи в поезії Шевченка залягають занадто глибоко, щоб іх можна було звести до впливів київських товаришів, тим більше, що ті були евангеликами у тіснішім розумінні слова, Шевченкова ж поезія залибки зверталась до образів старозавітніх. У дитячих роках убога дяківка його рідного села відкрила перед ним цю поетичну скарбницю і він лишився під її впливами на все життя. Особливо пророки з їх гострими осудами сучасного їм соціального ладу і царського правління та погрозами лютими карами — відповідали його протестуючому настрою тих років. Приятель його, Козачківський, у якого Шевченко жив у 1840. році, оповідає, що він тоді читав Біблію, «відзначаючи місця, які вражали особливою величчю мислі». У пізніших роках, 1850.—60., ці впливи старозавітньої поезії проступають у його писаннях ще сильніше. Кожний підвищений настрій викликав у його уяві біблійні образи і поетичні звороти. Він громить вира-зами пророків сучасний царський режим; з біблійних «Царств» вибирає матеріал на його нищення; словами Псалтиря вчить громадянство соціальної моралі й біблійними фарбами малює май-бутнє царство правди, що має прийти на землю після соціальної революції. Влучно підносить Драгоманов у тій самій статті по-дібності цих писань Шевченка з англійськими соціальними ре-форматорами XVII. в. — пуританами-індепендентами, що теж за поміччю біблійних текстів накреслювали новий соціальний уст-рій Англії та провадили повстання для його здійснення.

Ось тут і лежала глибока ріжнича між Шевченком і молодими Кирило-Методіївцями, схарактеризованими Кулішем, що мріяли реформувати суспільство й гоїти соціальні рани проповіддю еван-гельської моралі, ширенням освіти й культури, піднесенням куль-турного рівня панської інтелігенції і кріпацької маси, розроблен-ням української мови, популярною літературою тощо. Хоча Шев-ченко вніс в свій вклад у ці пляні, виданням українського бук-варя, був він далекий від цих оптимістично-ідилічних настроїв, глибоко переконаний, що тільки революційні «ножі обюодогострі» потраплять «розпанахати погане/ гниле серце (вкрите болляками), вицідити сукровату і налити живої козацької тієї крові, чистої, святої».

Ще глибше це відріжняло його від християнського квіетизму і консерватизму Квітки. Тим часом, як у того прихильність до царської московської держави, що спиралася на офіційнім пра-вослав'ї, підтримувала й скріплювала його симпатії до офіцій-

ної церкви або принаймні настроювала до неї, у Шевченка, — поета в цім випадку ограбованого й закріпаченого українського селянства, спілка офіційної церкви з царським режимом викликала огиду й ненависть до цієї церкви й офіційної релігії. Цар Ніколай з своїми прибічниками написав на своїм прaporі гасло — «православіс, самодержавіе і народностъ», як свою політичну програму. Цього було досить, щоб Шевченко, як і вся поступова Росія того часу, з однаковою сливе ворожнечею постались до «казъонной» народності й «казъонной» церкви, як і до самодержавного деспотизму<sup>106</sup>).

Усе, що тхнуло цим союзом церкви й держави, освяченням за допомогою релігії — деспотизму влади, паразитизму вищих клясів, поневолення й визиску працюючого народу, Шевченко плямував згірдливою назвою «візантізму»<sup>107</sup>), і звертав проти нього всю силу свого гніву і всю їдь свого сарказму, вважаючи його одним з найприкріших збочень соціального й культурного життя в минулім й сучаснім. Офіційна царська протекція зовнішньому церковному обрядові та його староруським і візантійським традиціям знеохочувала Шевченка до них тим більше, що, стоючи під впливами новіших західно-европейських течій в малярстві (за посередництвом свого майстра й протектора Брюлова), він не розумів вартості ні староруського, ні візантійського мистецтва: все клав в одну купу, не розбираючи, що в тім традиційнім культі було звироднілого, а що мало якусь естетичну вагу. Тим часом, як той же Квітка без застереження приймав естетичні сторони українського православного обряду, в Шевченка боролися тут суперечні погляди естета і соціального революціонера. Він уважав своїм обов'язком бути критиком-раціоналістом супроти всього, що в'язалося з офіційним богословієм, не міг одначе устремитися, щоб не підпадати стихійно враженням церковної поезії та естетики православного обряду.

Відомий його вірш (1860. р.): «Світē ясний, Світē тихий, Світē вольний, несповитий, За що ж тебе, світē-братьe, В своїй добрій теплій хаті оковано, омурано (Премудрого обдурено), Кадилами

<sup>106</sup>) Серед тих, вище згаданих, «нецензурних місць» Шевченкового щоденника маємо таку замітку з приводу множества церков у східній Москвщині: «Головний вузол старої внутрішньої політики — це православіє. „Неудобозабываемый Тормаз“ по глупості своїх хотів стягти цей ослабленний вузол та перетягти: він тепер на однім волоску тримається» (Тормаз по московськи гальмо, так прозвав відомий московський публіцист Герцен царя Миколу I, і Шевченко залюбки вживав це прізвище у своїм щоденнику).

<sup>107</sup>) Дослідники здогадуються, що цей термін Шевченко став уживати під впливом «Історії Візантії» Гіббона, досить популярної тоді між поступовим московським громадянством.

окурено, Багряницею закрито І розп'ятієм добито?» Де поет закликає Христа встати на знищення культу, яким його оточено: «Стреленися та над нами просвітися! Просвітися!.. Будем, брате, З багряниць онучі драти, Люльки з кадил закуряти, Явленними піч топити, А кропилом будем, брате, Нову хату вимітати». В недавно опублікованих «нечензурних місцях» Шевченкового «Щоденника 1857. р.», знаходимо докладніші ілюстрації цих його настроїв. Відвідуючи церкви Нижнього Новгороду, він записує: Увійшов я до притвору і з перестраху спинився. Мене перестрашило якесь препогане чудо-диво, намальоване на трьохаршинній округлій дошці. Спочатку я думав, що це індійський Ману чи Вишну заблукав до християнського капища — поласувати ладану та оливки. Хотів увійти до самої церкви, коли двері відчинились і вийшла пишно, шикново вбрана пані, вже не дуже свіжа і, звернувшись до намальованого чуда-дива, тричі побожно й кокетно перехристилась і вийшла. Лицемірка! Ідолопоклонниця! і напевно (гострий вираз опущено в друку). І чи одна? Мільйони подібних до неї, безмисливих, зіспущих ідолопоклонниць. Де ж християнки? Де ж християнні? Де безплотна ідея добра й чистоти? Скорше в шинку, ніж у цих зогиджених, скотських капищах». А потім у Москві, надібавши оригінал образу, що так його злякав у Нижнім, він зауважує: «Нерукотворний монструальний образ, якого копія мене колись переслякала в церкві Георгія, — оригінал цієї індійської огиди (безобразія) міститься в соборі й ціниться, як старинність. Можливо, що це оригінальний індійський монстр». При московських проходах читаемо: «Зайшов до собору послухати архиерейської півчі. Дивно, чи це з непривички, чи так воно є — це певніше — аде в архиерейській службі з усією її обстановою і взагалі в декорації показалось мені щось тибетське або японське. І при цій маріонетковій комедії читається Євангеліє. Найгірший контраст!» При слідстві, переведеним у 1859. р. про протирелігійні виступи Шевченка, коли він їздив по Київщині, шукаючи собі осідку, один селянин розповів, як Шевченко перед ним грубо вилаяв «Господа Саваофа» і сказав, що вірить він тільки в Ісуса Христа.

«Візантійським Саваофом» означував він ненависну йому церковну релігію, тим часом, як в Ісусі й Його Матері, для нього концентрувалась релігія людського, глибоко людського страждання, що була властивим нервом його поезії. Як тепло переповідає він про Іржавецьку ікону, про ту «Матір Божу, що плаче за козаками». А його ода до неї в «Марії» («Все упованіє мос На Тебе, мій пресвітлий раю, На милосердіє Твоє Все упованіє мос — На Тебе, Мати, возлагаю. Свята сило всіх святих, Пренепороч-

ная, благая!»). Чи не належить вона до найкращих взірців релігійної лірики, які колибудь бачив світ?

Як поєт, Шевченко ніколи не постарається скристалізувати свого релігійного світогляду й звести його до якоїсь системи, тому контрасти між його осудливими висловами про офіційного Бога і повними щирого релігійного почуття висловами, де він говорить про свого власного Бога, про той «світ ясний, невечірній», що не переставав осяювати його душу, збивали з пантелеїку дослідників, які підходили до його ідеології чи його настроїв з занадто упрощеною й вузькою міркою: атеїст чи православний? Одні залишували його до дійствів або раціоналістів, інші до православних чи церковних християн, і з здивуванням спинялися перед суперечностями, які з такої класифікації виникали. В дійсності масмо в нім одну з відмін того, як бачимо, дуже поширеного в нашій новочасній освіченні верстві, але ріжнородного й ніколи не водностайненого нецерковного християнства, чи ще ширше — нецерковної релігійності. Шевченко, як одна з найбільш геніальних, інтуїтивних натур нашої суспільності, вартий з цього погляду пильного й глибокого студіювання<sup>108)</sup>.

Це студіювання, думаю, вияснить, що Шевченко не переставав бути в згоді з собою, як такий нецерковний християнин, і тоді, коли він з гнівними докорами або глузуваннями звертався до церковного (офіційного) Бога, а одночасно до свого приятеля на вість, про понесену ним тяжку родинну втрату, писав: «Вір глибоко, розумно!» та гнівно насміхався з «паничів», які занадто легко, на його погляд, розправлялись з релігійними, філософічними, історичними і національними питаннями («і ми не ми, і я не я»), і тоді, як записував у своїм «Щоденнику» під днем Петра й Павла:

«Сьогодні святкується пам'ять двох найбільших вісників любові й згоди. Великий празник у християнському світі! А у нас кощосальне піянство з нагоди храму. Ой, святі, великі, верховні апостоли! Коли б ви знали, як ми закаляли, як скалічили проголошену вами просту, прекрасну, світлу істину! Ви напророчили лжеучителів і ваше пророцтво справдилось. У святе ім'я ваше так звані учителі вселенські зобились, наче п'яні мужики на Нікейськім вселенськім соборі. В ім'я ваше римські папи обертали кулею земною і в ім'я ваше засновували інквізицію та жахливі

<sup>108)</sup> Найважніше, що досі масмо до цієї справи, — це студія Драгоманова «Шевченко, українофілі і соціалізм», написана, властиво, з такого досить упрощеного становища. Деякі влучні критичні замітки до неї подав А. Ніковський при київськім виданні 1914. р. (видавництво «Криниця»).

автодафс. В ваше ж ім'я ми покланяємося огидним сузdal'ським ідолам і справляємо на вашу честь препогану вакханалію».

З інших Кирило-Методіївців надзвичайно цікавий для нашої теми твір дав М. Костомаров — провідник і авторитет Товариства в питаннях історичних так, як Т. Шевченко на релігійнім підкладі розвивав головно мотиви соціального протесту. Костомаров уклав для Товариства, для ширення між інтелігенцією й народом, народню чи національну біблію — «Книгу Бітія Укра-



Панько Куліш і Микола Костомаров

їнського Народу», що могла б, дійсно, здобути великий вплив на розвій і політичної і релігійної думки, — тільки ж в стадії ще свого останнього редактування була вона захоплена урядом, так що ні одна копія її не прийшла, здається, між громадянство. Замовчано було, забуто, і аж у п'ятдесятилітні Шевченкові роковини смерти, 1911. р., з'явились перші, докладніші відомості про цей твір. Їх відразу ж цензура сконфіскувала і тільки 1918. р. опублікований він був повністю і став загальним добром, уже не знаряддям агітації, чи релігійного або національного виховання, яким мав бути за задумом Кирило-Методіївців, а тільки історич-

ним документом, надзвичай цікавим для історії української релігійної думки. Але досі він з цього боку зовсім не роз'яснений, як і взагалі мало простудійований, через тяжкі обставини українського наукового життя останніх років.

Не вияснено добре й обсяг власної праці Костомарова над цим твором, що носить його ім'я в останній редакції, і без сумніву багато прийняло у себе з його поглядів, хоч не раз, мабуть, переходив і через Кирило-Методіївське Товариство при своїм формуванні (недавно висловлена була гадка, що весь революційний зміст цього твору походив від Т. Шевченка). У паперах, захоплених урядом, найшлися й власноручні начерки його, зроблені Костомаровим, але досі не прочитані повністю (письмо Костомарова дуже нечитке). Через це не вияснене й інше цікаве питання: що увійшло до цього твору з польських джерел. В «Книзі Бітія» є багато подібного з аналогічним твором Міцкевича: з «Книгами народу польського і паломництва польського», написаними 1833. р. і тоді ж опублікованими. Костомаров на допитах оповідав, що йому колись на Волині попав до рук дуже подібний український твір під заголовком «Подністрянка», і він старавсь дійти, чи був це взірець Міцкевичового твору, чи навпаки — неперібка з нього. Ці пояснення він кілька разів давав і міняв на допитах: можливо, що старавсь тим зменшити свою участь в укладанні захопленої в нього «Книги Бітія», — і досі це питання лишається нез'ясованим.

У всякім разі маємо редакцію цього твору, яку Кирило-Методіївське Товариство прийняло за свою сповідь віри й готовило її до розповсюдження, коли уряд її захопив. З цього погляду книга має величезне значення, з неї бо можемо довідатись, що ті найбільші люди України хотіли дати своїй суспільності й народові.

«Книга» починається нарисом біблійної історії: «Бог створив світ: небо й землю і землю населив усікими створіннями й поставив над усім творінням людину і казав їй плодитись і множитись, і постановив, щоб рід людський поділився на коліна й племена і кожному колінові й племені дарував край для життя, щоб кожне коліно й кожне племено шукало Бога, який від людини недалеко, і поклонялися б Йому всі люди й вірували б у Нього й любили б Його, і були б усі щасливі» і т. д.

З дальнішого наведу оцей образ викривлення християнства: «Христос-Цар свою кров пролив за свободу роду людського й лишив на віки кров свою для поживи вірним... Учні Його, бідні рибалки, розійшлися по світі й проповідували істину й свободу. I ті, що приймали слово їх, стали братами між собою, — чи були перед тим панами чи невільниками, філософами чи невченими

— усі стали вільними кров'ю Христовою, яку зарівно приймали, і просвіщеними світлом правди... Тоді імператори з панами змовились і сказали поміж себе: «Уже нам не викорінити християнство; піднімемось на хитрощі, приймемо його самі, перевернемо вчення Христове так, щоб нам добре було, та й одуримо народ». І почали царі приймати християнство й кажуть: «От бачите, можна бути і християнином і царем разом». І пани приймали християнство і казали: «От бачите, можна бути й християнином і паном разом»; А на те не вважали, що мало цього, щоб тільки назватись, бо сказано: «Не кожний, хто говорить Мені: «Господи, Господи!» —увійде в царство небесне, але той, хто чинить волю Отця Мого». І піддурили архієрів і попів і філософів, а ті і кажуть: Істинно так воно є, адже ж і Христос сказав: «Віддасте Кесареве Кесареві, а Боже Богові»; і апостол говорить: «Всяка влада від Бога. Так уже Господь установив, щоб одні були панами й багатими, а другі були убогими й невільниками». А казали вони неправду...»

Далі вияснюється вибрана роля слов'ян між народами світу, а Українського народу серед слов'ян: «Племено слов'янське ще до прийняття віри, не мало ані царів, ані панів, і всі були рівні, і не було в них ідолів, і поклонялися слов'яни одному Богові Всеодержителю, ще Його й не знаючи». Як уже просвітились старші брати: греки, романці, німці, тоді Господь і до менших братів слов'ян послав двох братів Константина й Методія і Духом Святым покрив їх Господь, і переложили вони на слов'янську мову Святе Письмо і відправляти службу Божу постановили на тій же мові, якою всі говорили посполу, а цього не було ні у романців, ні у німців... I скоро слов'яни прийняли віру Христову так, як ні один народ не приймав...»

«Не любила Україна ні царя, ні пана, скомпонувала собі козацтво, єсть то істee братство, куди кожний пристаочи був братом других, — чи він був перед тим паном, чи невільником, аби християнин. І були козаки між собою всі рівні, і старшини вибиралися на раді, і повинні були слугувати всім по слову Христовому, і жодної пихи панської, і титула не було між козаками. І постановили вони чистоту християнську держати. Тому старий літописець говорить про козаків: Татьби же і блуд ніже іменуються в них». І постановило козацтво віру святую обороняти і визволяти близкіх своїх із неволі... Бо не хотіла Україна йти вслід народам, а держалась закону Божого, і всякий чужоземець, заїхавши в Україну, дивувався, що ні в одній стороні так широко не моляться Богу, ніде чоловік не любить так своєї жінки, а діти своїх батьків...»

Щодо самого Костомарова, годиться зауважити, що вільним християнином він залишався і пізніше, до кінця днів своїх. У часі найбільшої своєї популярності, як професор Петербурзького університету, в 1861. р. потрапив він у прикрій конфлікт зо студентством, тоді дуже радикально і протирелігійно настроєним у більшості. Згадуючи цей гіркий і незаслужений ним епізод у своїй автобіографії, яку диктував у 1875. р. під час сильного фізичного й морального упадку, коли йому було заборонено всяку тяжку працю, він з цього приводу продиктовав цілу сповідь віри, дуже характеристичну для його світогляду в останнім періоді життя й творчості (у той час він мав 58 років, і десять літ пізніше вмер). Я наведу в перекладі уривки з неї, з недавно опублікованого повного тексту цієї автобіографії, як цікавий документ:

«У цім часі молодь стала топтати все, до чого молилось старе покоління: релігію, державність, моральність, закон, родину, власність, навіть мистецтво, поезію, таланти. Усе, що вважалось раніше сферою духовного світу, відкидалось, як трата часу, і сам духовний світ називався мрією. Не може бути сумніву, що в усіх отих вище названих сферах були завжди й скрізь темні сторони, які викликали розум на критику. Релігія у вульгарнім розумінні сходила на несмачну обрядовість або абсурдне прив'язання до букви релігійних символів... Мистецтво, поезія й вільна наука здебільшого ставали привілеєм щасливців миру цього, які експлуатували бідну й невігласу народної масу. Песимістичний погляд на людські відносини (який виявляла молодь 1860. рр.), не був і новиною: Сам Спаситель Христос дав йому початок для Своїх прихильників. Його огненна проповідь проти фарисеїв була осудом і засудом для лицемірства всіх часів. У протилежність земному величчанню владик і царів, що вимагали собі поклонів, Спаситель наказав призначати старшим над усіми того, хто всім буде слугою... Християнський громадський устрій, виявлений Христовими прихильниками першого ж дня заснування Христової Церкви, коли всі мастні приносили своє майно до ніг апостолів, подає такі прикмети, які показують, що в дусі християнства був інший принцип громадського устрою і що метою Христової проповіді було радикальне відродження людини. Але в тім і висота Християнської доктрини, що вона, вказуючи людині ідеал, не має наміру силою примушувати її цей ідеал приймати на землі, лише показує дорогу досягнення його на небі, покладаючи саме змагання до нього на землі, тільки як умову здобуття небесного раювання. Христос, як Богочоловік, занадто знав людську натуру і не ставив їй нездійснених утопій. Навпаки, у Своїх проповідях про майбутнє людства Він нагадував, що в світі завжди бу-

дуть війни і всілякі фізичні нещастия, шкідливі матеріальному добробутові людини. Тому то, коли, з одного боку, ті сторони, які показували, що християнство вимагає від людського суспільства інших, ніж раніш, умов, захоплювали уяву людей, які мріяли про реформу людських громад, то, з другого боку, суворий і непідлесний осуд Христа про біди, що перешкоджають повному іщастю на землі, відштовхував їх від Христової віри. Так було на Заході у XVIII. в., такий же процес проходив у той час і у нас. Наши ліберали відразу зайняли ворожу позицію до християнства, до всіх його догматів і моральних правил, тим більше, що по-позитивна релігія у формі церкви санкціонувала законність усіх установ соціального й політичного побуту з тими темними сторонами, які він виявляв. Наша інтелігентна молодь перейнялась крайньою перевагою матеріалістичних доктрин і мотивів... Разом із тим розвивалась думка, що для доброї мети соціальної пereбудови не треба перебирати у засобах... Це був найчорніший і обурливий бік сучасного «нігілізму».

Третій визначний кирило-методівець, Пантелеїмон Куліш (р. 1817., ум. 1897.), особливо пам'ятно записав своє ім'я в історії українського релігійного руху перекладом Св. Письма. Почавши цю працю у 1860. р., він, не зважаючи на досить несприятливі умови, не тільки довів її до кінця, на спілку з І. Пулюєм, перевівши всю Біблію, але й здійснив це видання. 1880. р. вийшов Новий Заповіт, а згодом коштом Британського Біблійного Т-ва вийшла і ціла українська Біблія. Тим була сповнена давня мрія присильників української культури і поступу народу.

З цих, властиво, головних мотивів, а не виключно релігійних, узявшися за цю працю і П. Куліш. І коли Т. Шевченко між кирило-методієцями був речником передусім домагань соціальних, а М. Костомаров — історичних українських традицій, то П. Куліш був проповідником єднання України з Всесвітством на ґрунті культури. Світова культура була для нього найвищим добром, провідною ідеєю й мірою всіх вартостей своїх і чужих: явищ українського життя в минулім і сучаснім та всяких міжнаціональних відносинах. В заспіві до «Дзвону» він дав яскравий вираз цим своїм переконанням: «У дзвоні дзвоню я, До церкви скликаю, До церкви вселенської правди. У щирих душ чистих, Високих шукаю Против гайдамацтва поради. Зберімось, порадьмось, Що маєм робити З ордою, що нас облягає, Тіснить, не дає нам Культурі служити, Руйнної слави жадає. Порадьмося віchem, Як правда, свободним. Руйнні гріхи з себе змиймо, І духом незлобним, Умом благородним Культурі спасенній служімо». Уважаючи Біблію, Гомера і Шекспіра трьома фундаментальними каміннями

цього вселенського храму, він і присвятив велику частину свого життя на те, щоб присвоїти їх українському культурному життю.

Так культурна програма нерозривно зливалась для його з програмою релігійною і освітньою. Свої погляди молодих літ на цю справу він досить яскраво з'ясував у своїх споминах, наведених вище, про Кирило-Методієвський Гурток. Для характеристики ж його поглядів із часів старости можна навести такі уступки з його поезій:

«Старі жиди буяли в синагогах,  
Нові буяють по святих церквах,  
І профанують розп'ятого Бога  
В своїх ледачих, митарських ділах.

I завдають Йому новії рані,  
I терніем новим Йому главу  
Вінчають, i, мов чорні врані,  
В'їдаються в кріваву плоть Йому.

Та не знущаються над Ним так много,  
Ба і «во дні великого поста»,  
Як в оний день, що з розп'ятого Бога  
Створять собі воскресшого Христа.

Воскрес, воскрес! I раді, що не встане  
За тридцять злотих проданий ім Бог,  
Очима скорби й ярости не гляне  
На святотатний і кощунний торг.

• • • • •  
О, Спасе, мучений спасенниками злими!  
Покинь ім всі Твої храми і всі каплиці  
З жертвами пишними, наданнями царськими  
I навіть з лептою смиренної вдовиці.

Вселися в храм новий, в храм духа животворний,  
Що обіцяв Єсиоздати на руїні;  
Нехай почезне в нас жидівський торг тлетворний  
I віра праведна засяє на Україні!

Я не палю по капищах кадила,  
Не чаю від покійників чудес,  
Що чернь важкими шатами покрила  
I низвела на торжище з небес.

Не стукаюсь я до царя й цариці  
У чотирнадцять золотих воріт:  
Про мене, до їх пишної столиці  
Позаростав би вже травою й слід.

Я атеїст, що знає тільки Бога,  
А чорта і святих не признає...  
Ні, не лякайсь, душа моя убога:  
І чорти і святі про тебе с!»

Далі він пояснює, про яких святих і чортів він думає: це носії доброго і злого в українській минувшині й сучасності. «Отце ж, душа, такі твої святі! Яких ти честувуєш і любиш, а чорти пекельні — о, світе злочестивий, о, світе пакосний! — їх повен ти!»

Наближення сотої річниці смерті Сковороди, яку Україна збиралась святкувати на поч. 1890. рр., дало Кулішеві привід яскраво зазначити своє становище не тільки до особи цього юбилята, а взагалі до цих «святих і чортів»: симпатичних і несимпатичних йому культурних і релігійних течій в українській минувшині. Цікаво зазначити, що між Кулішем та Сковородою було майже повних сто літ, і отож у сто літ його смерті, він, кілька років перед своєю смертю, в поемі «Грицько Сковорода», дав погляд на діяльність Сковороди, зазначуючи свою, і до певної міри теж свого колишнього гуртка, солідарність з ідеологією великого «старчика». Маємо тут, немов підсумок століття в розвою української релігійної думки.

«Чи то ж один бував між нами  
Правдивий, як в Содомі Лот,  
Що і ділами і словами  
Спасав од пагуби народ?  
Згадаймо з Вишині Іоанна,  
Що й богословством процвітав,  
І в житті був без обмана,  
У вічі правду всім казав.  
Або хоч Іоан наш Борецький  
Кому не став би за взірець...  
З тобою, Грицьку, воскресення

Твого народу почалось  
І від непевного спасення,  
Що в голові його верзлось.  
Хвала ж тобі! Ти рідну землю  
Перед потомством оправдив,  
І на путі д'новому время  
Всіх земляків попередив.  
Ширяй на висоті з орлами,  
З тими премудрими мужами,  
Що правду бачили святу...»

#### РЕЛІГІЙНІ ШУКАННЯ В УКРАЇНСЬКИХ МАСАХ У XIX. В.

Відчуження від могилянської, а потім і від змосковщенії офіційальної церкви, що серед української інтелігенції було вже зазначилось у другій пол. XVIII. в., з певним опізненням і в менш помітних для нас формах наростило також і серед українських

мас. Не могло бути інакше. Коли у XVI. — XVII. вв. церковним нашим колам було повелось до певної міри наелектризувати ці маси, наблизившись до них прийняттям народніх форм та вдаренням на деякі соціальні і національні струни їх психології, так потім, коли ці зв'язки стали рватись та завмирати, на місце ентузіазму й охоти до боротьби і страждання за свою народнію «батьківську» віру, мусіло прийти знеохочення до тієї всієї «казъонщини» та мертвеччини, якими ту віру підмінювано.

Право сільських громад вибирати собі духовників було скасоване. На парафії стали приходити люди більш освічені, але громади цілком чужі і неохотні до зближення з нею. Пройшовши змосковщену школу, кандидати на священство, навіть і ті, що вийшли з українського села, відривалися від народньої мови, дивились на неї і на українську народну стихію згорда, легковажачи народний обряд і культуру. Маючи вказівки згори, старались викорінювати все, що не підходило під московський взірець. Народові замість того нічого позитивного не давали, і сліпо тримались московської книжки й культури, бувши насташею ні урядовими нагінками й заборонами всілякого «українського сепаратизму». Українська народня мова була вигнана з проповідниці і зо школи. Не тільки громадська праця, але навіть просте зближення до селян чи братання з ними було для священика річкою небезпечною, викликаючи підозріливість адміністрації та поміщиків, на послугах яким стояла вся нижча московська адміністрація. Духовники водять товариство з дрібними панками, поліційними урядовцями, крамарами, для сільської ж громади у них тільки домагання оплат, бажання якнайбільше взяти з церкви й парафії. І ці бажання все зростають та стають утяжливіші для селян у міру того, як зростають матеріальні потреби цієї духовної верстви. И селянство все гостріше відчуває в цій верстві елемент чужий та ворожий, одну з категорій визискувачів селянського поту, яка через це і тримається так міцно інших пазитарних верств та йде на послуги їм і всьому ворожому для трудового народу режимові, обороняючи його авторитетом церкви та віри.

На церковних верхах цей новий стан речей став добре помітним уже в другій пол. XVIII. в. і викликав критичні зауваги Сковороди Й. Котляревського, потяг до масонства і інші подібні явища. На сільських низах він почав помітно відчуватися при кінці першої пол. XIX. в., коли вже були перевелись старі попи і інший клір, який ще тримався старих традицій, і стали напливати вихованці нових шкіл, у тім числі чужинці-москалі. Московський уряд умисно приміщував до української духовницької

верстви елемент московський і тоді розміщував на вищих духовних посадах, на багатших міських парафіях, а згодом і на кращих сільських. Отже, саме в тім часі, коли в Галичині українська уніяцька церква націоналізувалась і зв'язувалась з народним життям, з інтелігенцією та з народними масами ріжноманітними зв'язками не тільки релігійними, але й національними, культурними і політичними, заедно з тому, що духовенство під впливом ідей національного відродження потягнулося до народу, до активнішої участі в його політичнім і національнім русі, — на Наддніпрянщині якраз помічається сильний рух від офіціяльної православної церкви і шукання задоволення релігійного почуття по-за церквою, особливо в тих її частинах, де живчик народного життя бився живавіще і людність була рухливіша та активніша.

Масам у цих шуканнях повинні були б прийти в поміч ті вільні християни з інтелігенції, які це ставили своїм завданням у кирило-методієвських проектах, як то ми бачили. Але не сталося так. Царський уряд занадто підозріливо й уважно запобігав який-будь пропаганді інтелігенції між народом і перетинав їй дороги. Мрії кирило-методіївців про культурну чи освітню роботу між народом надовго залишались мріями. І хоч з кінцем 1850. рр. загальні умови життя в московській державі ніби трохи, здавалося, й полегшали і старі кирило-методіївці вернулись були до своїх плянів освітньої роботи: видавання українських підручників, а між ними й української Біблії, організації приватних шкіл тощо, — то міністерство освіти, з одного боку, «святіший синод», зо свого, а міністерство внутрішніх справ зо своїх мотивів потрапили так ґрунтовно загальмувати цю справу, що вона на ціле півстоліття залишалась без усякого руху, а в тім і справа видання української Біблії, яка могла здійснитися аж після першої московської революції, 1905. р.

Однак треба сказати й те, що серед української інтелігенції і людей не було таких, які мали б охоту бути настільки зацікавленими релігійною справою, щоби за неї наражатись на адміністраційні переслідування, процеси, заслання тощо, які, після московських законів, загрожували всякій пропаганді, зверненій проти офіціяльної церкви. Між кирило-методієвцями не було людей такого бойового темпераменту, щождо пізніших поколінь українського освіченого громадянства, то серед них ставало все менше взагалі якогубудь зацікавлення релігійним життям народу, релігійною чи церковною реформою, релігійним вихованням і т. ін. З мотивів, доволі влучно і повно скаректизованих Костомаровим (див. вище), вона покидала свої колишні релігійні захоплювання взагалі і в переважній своїй масі ставилась або

байдужо або й неприхильно не тільки до офіціяльної церкви, але взагалі до якихбудь релігійних справ, уважаючи натомість за далеко важливіші і рішальні інші сторони народнього життя і стараючись на них скупчiti всю увагу й енергію активних елементів громадянства.

Таким чином, народні маси, у яких релігійні інтереси тим часом не пережились, вимагаючи якогось позацерковного задоволення, залишились на цім полі у самий момент очевидного загострення цієї потреби без якогубудь проводу з боку української інтелігенції. І вони пішли за тими руками, які звідкибудь до них простягались, — оскільки в цей час українська інтелігенція своїх українських рук до своїх українських народніх мас не простягла майже. Зацікавлення релігійним життю народу, за невеликими винятками, було таке мале, що навіть скількибудь повного перегляду цього народнього релігійного руху (вже прецікаво хоч би з чисто соціологічного становища) і досі не маємо. Тому і мій огляд мусить неминуче мати доривочний характер і спиняється лише на явищах більш яскравих і відомих.

Отже, невдоволення з офіціяльної церкви було, мабуть, загальне. Але в той час, коли в деяких місцях воно не виходило поза чисто пасивні форми байдужості, занедбання тощо, бували за те місцями й такі обставини, які давали людності змогу більш активно виявляти свої релігійні незадоволення й шукання. Такі обставини збігались особливо на землях найновішого українського заселення: на колишніх «вольностях Війська Запорозького» та у кримських володіннях. Стараючись якщутчай заселити ці і інші малозалодненні краї, московський уряд заваблював сюди, як то часто бувало, і ріжновірців, як своїх, так і закордонних. Завдяки тому, вже в середині XVIII. в. на Катеринославщині утворилось, гніздо духоборів, раціоналістичної секти з сильним соціальним забарвленням, дуже критичними поглядами на владу й церковну ієрархію. Пізніше звідсіль її було переведено до Таврії, на р. Молошну, але на Катеринославщині утворилося її відгалуження під назвою «духовні християни» або «молокани», як їх було прозвано, яких незабаром було переведено теж на р. Молошну, хоч ці секти розвивались, головно, серед московських переселенців, проте захоплювали вони і українську людність. Характеристичним було те, що ці секти з дуже великою пошаною ставились до пам'яті й писань Г. Сковороди.

Ще більше значення для пізнішого релігійного руху у нас мало переселення з заходу великої маси німців-колоністів. Царський маніфест, виданий 1763. р. у цій справі, давав західнім колоністам надзвичайно великі пільги й матеріальні вигоди, спеціаль-

но ж в релігійних справах далекийдучу толеранцю: тож, дійсно, звалив він до Московщини і на Україну велику кількість членів ріжких конфесій та сект. Так у 1780. р. прийшло з Прусії 228 родин менонітів (перехрищенців) і оселились на даних їм урядом найкращих землях, забраних від Запорозької Січи, а в тім числі одна з колоній осілась і на Хортиці (Т. Шевченко у своїм «По-  
усланії» гірко пригадус це, мовляв, як то тепер «на Січі мудрий німець картопельку садить»). В 1790. рр. прибуло їх ще 118 родин і вони утворили ще дві групи менонітських осель: на р. Молошній і в Маріопільськім пов. на Катеринославщині. Комуна гуттерів оселилась на Чернігівщині, а потім відси дала свої галузі на Херсонщину. Великі маси німців ріжких конфесій розселились на Херсонщині, в Басарабії і Таврії також і безпосередньо при кінці XVIII. і в початках XIX. вв.

Українці-селяни, що селились в їх сусідстві або бували в їх осадах у наймах чи на заробітках, багато бачили й чули у релігійних справах такого, що, розуміється, мусіло робити на них сильне враження: і критичні замітки про православну церкву, і позитивні приклади, які їм здавалися вартими переймання. Природня річ, що серед української людності в тих місцях виявлялися не тільки прозеліти (нововірці) тих ріжких сект, але й ініціатори власних подібних релігійних наук. Так, напр., в актах московського міністерства внутрішніх справ є «дело» з 1847. р. про «державного селянина» Павлоградського пов. (Катеринославщина) Цибу (ім'я), що він відправляє богослуження, читає на зібраннях житія святих, себе видає Божим післанцем, показує у себе на тілі знак хреста. Після довгої молитви він завмирав і у такім стані, мовляв, бачив Бога, святих, ангелів, возносився на небо, боровся з нечистою силою: так поясняв свої напади, коли в такім непрітомнім стані скоплювався з ліжка, кидався, бив кулаками тощо. У нього були вже й ученики, надзвичайно йому віддані. Він їх учив не признавати православного духовенства, нікого не кривдити, м'яса не їсти, горілки й вина не пити чи бороди не голити.

Але особливий вплив на українську людність стали виявляти німецькі конфесії і секти з середини XIX. в. Зложились на це ріжкі спеціальні обставини, як серед української людності, так і серед тих німецьких колоністів. Помосковщення і бюрократизація нижчого духовенства офіціяльної церкви або «царської віри», як її називали люди, і соціальний рух, що попередив визволення селян (напр., у Київщині в 1855. р. був замітний рух селян, які чекали, щоб їх було писано в козаки, аби звільнитись від панщини). В німецьких же колоніях зазначився сильний ре-

лігійний рух, який виявляв себе, між іншим, і в небувалім перед тим прозелітізмі: шуканні однодумців і прихильників для нових своїх релігійних переконань і то не тільки серед своїх земляків, але й серед українців.

У тім часі серед німців-евангеликів сильно були поширилися т.зв. «штунди»: гуртки особливо побожних вірних, які не єдвалися звичайним богослужінням, а збиралися ще в певних годинах (звідсіль і назва «штунди») для читання Св. Письма, співання псальмів і побожних пісень та розмов на релігійні теми. Час перенесення цієї практики з Німеччини до тутешніх колоній кладуть на друге десятиліття XIX в., бо в Німеччині вона поширилася ще XVIII. в. Прийшла ж вона на Україну з Вюртенберга і в тім часі ще не мала в собі нічого опозиційного до церковних лютеранських порядків. В середині ж століття вже почала протиставлятися лютеранському богослужінню. Найбільш гарячі прихильники цих «штундів» стали собі легковажити богослужіння, як річ занадто формальною, мало спасенну, а більше значення надавали ось таким вільним зібранням, незв'язаним ніякою уставою, так що всі присутні стають активними учасниками їх, а не пасивними слухачами пастора. Пастори почали виступати проти такого перецінювання «штундових» зборів, поборювати цей рух, але дарма: опозиція гострішала й переходила в секту. «Штунди» доводили, що на своїх зборах вони просвітлюються Лухом, стають причасниками вищого посвячення, тоді ж як учасники звичайних богослужінь лютеранських чи інших цього посвячення не сподоблюються. Своїх одновірців вони без ріжниці називали братами і сестрами, а до всякого офіційального вчительства: пасторів, пресвітерів тощо — ставились негативно. Від своїх «братьів» вимагали не вживати хмельних напоїв поза домом та вистерігатися інших непобожних речей. У 1860. рр. цей рух дуже значно змігся, поширюючись не тільки між лютеранами, але й поміж католиками й сектантами.

У цім же часі у ріжніх німецьких сектах проходили також глибокі внутрішні зміни. Серед гуттерів, напр., йшла тяжка внутрішня боротьба на грунті вагань між комуністичним ладом, за провадженням старими фундаторами секти, і змаганнями до індивідуального господарства. Серед менонітів зазначились теж ріжні течії: одні — аналогічні з баптизмом, інші — навпаки, з більш містичним характером. Це виявлялось у «скакунстві». Ці «скакуни» під час своїх богослужбових зібрань «співали, скакали, зітхали, танцювали і цілувались», «називали це побожними ділами в ім'я Св. Духа і доводили, що вони вже доступили повної благодаті і живуть, тішаться наперед благодатю бессмерття, бо

творять громаду праведних». Таке скакання, як засіб релігійного піднессення, здавна практикували т. зв. «хлисти» або «люди Божі», як вони себе називають. Тепер же воно поширювалось у ріжних формах між німцями і українцями ріжних релігійних напрямів.

І ось усе це завірюшення у 1870. рр. почав опановувати німецький баптизм, завдяки своїй сильній організації, демократичному укладові, високим моральним вимогам, що ставились своїм членам, а передусім, розуміється, — енергії та місіонерському запалові своїх провідників. Розвинувшись у XVII. і XVIII. вв. в Англії і ще більше у Сполучених Державах Америки, баптизм у середині XIX. в. знайшов гарячих прихильників серед німецьких свангеликів, особливо в Прусії, і звідти, завдяки добре організованому місіонерству та видавництву, став захоплювати німецькі колонії України, а через них і їх українських прозелітів. Почавши з кінця 1860. рр., баптистські місіонери починають приїздити на Україну, навідувати українців-евангельників, їздити з ними, організувати громади з суголосних евангельських елементів. З ними з'язуються далі деякі суголосні евангельські течії, що стали від 1870. рр. творитись серед московської інтелігенції. Це все надає баптизму у 1890.—900. рр. такої сили, що він абсорбує не тільки майже всі чисто свангельські елементи т. зв. «штундів» (українських), так що й вони приймають назву баптистів (офіційльні противники далі звуть їх «штундою» або «штундо-баптистами» з причин, які далі будуть пояснені) — але під його впливом творяться і серед інших сект переходові до баптизму течії, як: менонітські брати-баптисти, штундо-молокани і под. Провідники сект і прихильники старовини пробували боротись з цими баптистськими течіями, вживали навіть насильства проти їх прозелітів: в'язнення, биття, зверталися до московського уряду, обвинувачуючи їх в соціалізмі та інших політичних гріях, але все лишалось без успіху.

Весь цей релігійний рух, зокрема баптистський, як я вже зазначив, визначався великим прозелітізмом, небувалим у старих свангеликів. Старі провідники рахувались, крім усього іншого, з вимогами згаданого царського маніфесту 1763. р., що, обіцяючи ріжновірцям усіякі вигоди, ставив їм умову — не перетягати на свою віру православних. Тому, хоч між евангельськими пасторами і пресвітерами бували й такі, що дбали і про релігійне та моральне виховання дооколишнього українського населення, однаке формально вони його до своїх громад не приєднували, а на впаки, наказували заховувати назверх усі православні обряди, очевидно, для того, щоб не стягнати на себе кар за «совращеніє».

Та провідники нових течій релігійних на це не зважали й не раз навіть маніфестаційно справляли прилюдні перехрищування українських прозелітів, немов бажаючи викликати якнайбільше враження.

І таки викликали! Не без гіркого почуття одмічують українці-сучасники такі, справді, симптоматичні факти, як, напр., розсліджений катеринославським судом епізод, коли один з провідників менонітських братів Хортицької колонії у 1863. р. тут, у Дніпрі-Славуті, на старій Січі, перехристив на евангельську віру українського парубка, який потім на допиті заявив: «Я був віри православної, а тепер евангельської, до якої пристав добровільно, і ніякі муки мене не змусять відступити від неї!»<sup>100)</sup>

Нагод до навертання не бракувало. Від середини століття широко розвивається на нових зaimанщинах заробітчанство. Українські селяни раз-у-раз стають до роботи у сектантів і евангеликів, і тут при спільнім пожитті, при спільнім столі, при спільнім святкуванні неминучо виникали дебати про піст, про свята, форми богослужіння, ікони і т. ін. Більш консервативні одиниці тільки з прикрою відчувають неможливість в таких умовах додержати правила свого обряду та зносять критичні зауваги на його адресу. Одиниці ж, настроєні більш скептично до офіціяльної церкви, навпаки — з охотою приймають раціоналістичні ували про неї і поволі переймаються поглядами евангеликів. Інші ж просто захоплюються релігійною практикою евангеликів: молитвами, співами, читанням і тлумаченням Св. Письма. Німці-колоністи, звичайно, добре володіють українською мовою,<sup>101)</sup> допускають на свої зібрання таких наймитів, коли бачуть у них суголосність, тлумачать для них Св. Письмо по-українському і под. Все це часто приводить до формального прилучення таких прозелітів, особливо тоді, коли трапляються люди, які вже перед тим доходили до подібних евангельських чи вільно-християнських думок, і тоді виклади надибаного евангелика-проповідника тільки у більш ясні і переконливій формі підтверджували їм їх власні погляди.<sup>111)</sup>

<sup>100)</sup> Спомини Б. Познанського, одного з укр. громадян, 1860. pp. у «Київській Старині» 1884., кн. XI., ст. 543.

<sup>101)</sup> Це не завжди можна було сказати про православних священиків. Напр., в Ряснопільській парафії, звідкіль і пішла українська «штунда»: священиком був такий грек, що навіть по московськи не умів, і що й тоді, коли там виникла «штунда», було прислано на його місце іншого.

<sup>111)</sup> Наведу для прикладу автобіографічне оповідання одного «штундиста» з Уманщини. Воно належить до пізнішого часу (пристав до «штунди» 1891. р.), але дає доволі типовий образ того, як люди приходять до евангелизму; наводжу в скороченні, але заховую стиль.

Однаке до 1870. р., хоч і траплялись маніфестаційні перехріщування, переважала загалом тактика не виявлювати переходів на свангельську віру: прозеліти виконували далі головніші церковні обряди й не заявляли про свій перехід до якоїсь іншої релігійної організації. У 1870. році наступає зміна у цій тактиці: того роду «штунди» Ряспопільського благочиння (деканату), не-

«По смерті батька лишився сиротою 17-літ. Релігійно вихованій по православному зовнішньому обряді. Проводив життя серед грубого оточуючого народу. Поручали мені, головно, православні церковні обряди: ходити до церкви у неділі й свята, молитися Богові і приносити жертви, „а Бог, мовляв, за молитви і подаяння віддасть вам“. Це я і сповняв: замовляю у священника службу її молитви Богові і Матері Божій, — особливо Матері Божій, бо вона заступниця, ходатайка перед Богом за наші грехи, за визволення від аду. Справді, за це кожений не пожалуся ні часу, ні трудів. На жадання священника приносили Богові жертву, хто що мав: хліб, сало, ковбаси, яйця і почечніх курей, а в пісні дні теж: білій хліб, рибу, цукор, мед, яблука, гроши і т. інше. Ставили Богові свічки. Дуже любили на клиросі читати часи й співати.

Після служби Божої збирася гуртом до корчми, там пиячимо, танцюємо, сквернословимо один з другими, співасмо сором'янські пісні, блудимо, б'ємося, потім судимось, а який із нас багатший та сильніший, — волостних судів загодив, той і правий по суду. Не раз бував близько до убивства, крадежку й розпути. А прийдеш додому й жінка цосся скаже і мені покажеться навпроти, — от і пічнеш з жінкою битися, а потім зо злости і нібито на пакість жінки, що дорікала за врачансі, знову починає пиячити. Тільки й думася потім, як від пекла очунаш, щоб Бог дав дочекати святої посту, причаститись, і ти... думася дістати пробачення гріхів.

Так тяглось мое життя до 28-ми років. Одного разу довелось мені поїхати на храм на друге село до знайомих. Там були ріжні люди: мабуть, відавались монашим звичаям, — не пили горілки, не палили люльки, не сквернословили, взагалі мені дуже сподобалось їх життя. Познайомився з цими людьми більше, запросив на храм до себе, вони не відмовились. Вони мені пояснили, як треба жити, а що Богові не потрібно. З того часу я перестав зносини з людьми, з якими мое життя хібно проходило. Перестав я вживати горілку, тютюн, сквернословити. Пільно заховував церковні правила не тільки у церкві, але й дома, у свята і неділі читав ріжні житті і акафисти. Так прожив я більш року. Приставали до мене інші подібні до мене люди, з якими я будувався читанням, співанням псальмів і т. ін. Іноді ходив до Кисва на поклоні святым мощам. Відті приносив ріжні поучення, роздавав, які хотіли. До мене стали приходити більше людей: не тільки свої, але й з інших сіл.

Відкісся прийшов до нас на храм якісь перехожий. Ззвався Омелянчук. Ми просили його покліти у нас. Бував на панаході, читав Євангеліє, поясняв 23. главу (свяного Матвія — це улюблена глава «штундистів», яку вони читають для пропаганди і тлумачать, прикладаючи до православної церкви сказане Христом про книжників і фарисеїв). Ми дуже тішилися, що він нам так розумно читав Євангеліє. Прожив у нас Омелянчук коло шістьох тижнів. Новий священик Василів пізнав його переконання. Омелянчука вівесьли і всидили до узичанської в'язниці і по вісім місяцях сидження вислали за те, що він у нас породив секту, звану «штундою». З того часу ми стали краще приглядатися і розбирати свангельську науку та справжнього стилю не розуміли, але пільно стали йти за Христовою науковою. Скорі зрозуміли, що він осужував тих, що свого щастя шукають у пості, молитві та обрядах церковних. Перестав і я ходити до церкви та обожати матерію, але головного ми тоді ще не знали.

далеко Одеси, почавши від свого провідника Ратушного, позно/сили до церкви свої ікони, кажучи, що не хочуть далі давати православним приводи до наклепів, нібито вони, «штунди», не почесно поводятися зо своїми іконами. А другий провідник українських свангеликів, Рябошапка, подав архиересві заяву, що він і його ученики рішились з огляду на утиски й гонительства попів та адміністрації цілком вийти з православної церкви. Зазусом вислано до ген.-губернатора прохання, щоб їм позволено виселитись кудись на степи, організувати там громаду і поставити там школу. Це позволено не було, але це були початки сформування явної Української Евангельської Церкви.<sup>112)</sup> Незалежно від усяких психологічних мотивів вплинула на це безумовно агітація пруських баптистів, які якраз коло того часу з великою енергією, самопевністю та рішучістю заходились приступувати собі на Україні одновірців та їх організовувати. На взір німецьких баптистських громад, творяться громади, зложені з українців, у тих же формах, з тим же метрикальним діловодством, приймають до вжитку баптистські збірники релігійних пісень (на московській мові) і їх (теж на московс. мові) релігійну літературу.

Цей рух можна пояснити кількома причинами, а саме: що світовий евангельський союз давав для нього готові форми організа-

7 Добр. Киселевич (священик) знайшов у нас «штундизм». Він старавсь розпалювати пристрасті наших односельців і під його впливом вони робили нам багато горя. Забрали у нас землю, яку ми виплачували кілька десятків літ, не оглядались на родини, яким прийшлося терпіти голод і холод. Все заборонили нам власті (сільські): тримати худобу, брати воду, ходити на роботу, на торт, ходити другою вулицею. Коли котрийсь із нас пішов до другого, власті забирали і садовили за це на два дні до холодної. Волосним судом присуджували по 20 ударів (різками).

1892. р. приїхав із Кисва урядовець Скворцов (синодальний місіонер), заслів старості зібрати всіх нас до сільської школи, багато нас питав, але ми тоді були на відповіді слабі і тільки повторяли: «Не мучте нас ради Бога! Він сказав нам: «Верніться до церкви, все одержите, чого вас по-збавили». Ми тільки відповіли, що не можемо облишити Господа, а сповідні закон ваш, яким ви нас мучите.

1896. р. з'явився у мене в дома священик, заявив, що його прислав по-вітовий начальник, довідатись про мої релігійні переконання. Звернувшись до мене і сказав: «Як ви іскустesесь по вірі своїй?» — Я відповів йому: «Віри я Ісусової, сердечної». — «Як ти признаєш священство?» — «Священство не що інше, як державні урядовці». — «А святих признаєш?» — «Признаю, але їм не молюсь і не кличу-в поміч, бо вони додогдили Богові для себе самих, а ми повинні додогдати Богові добрыми ділами для себе...»

Надруковане в збірці В. Бонч-Брусвича: «Матеріалы къ исторіи русского сектантства и раскола», т. I., стор. 52. і далі.

<sup>112)</sup> Українською я її називаю тому, що її члени були українського походження, але в собі вона не мала нічого українського, як я вже це значив, і ще поверну до цього її неукраїнського характеру нижче.

ції, моральну, а почасти й матеріяльну підмогу, що приходила теж поміч від багатих і впливових великопанських московських гуртів, але, крім того, тут, очевидно, мали вплив великий і ті міркування, що, проголошуочи себе баптистами, українські «штунді» одержать ті ж права на релігійну толеранцію, які признавалися урядом німецьким баптистам. Тому вони в переважній більшості годилися підпорядкувати себе баптистській доктрині, хоч деякі її пункти викликали серед них незгоду: напр., більшість не хотіла приймати баптистського перехрищування вже раз хрещених, і в питаннях віри були між штундами відміни. Проте, з отих тактичних мотивів, вони посилались на баптистський катехизм, як на свій виклад віри, добиваючись для себе і баптистських прав.

Та якраз цього не хотіли допустити оборонці офіціяльної церкви, і на цім ґрунті розпочалась завзята війна між оборонцями і противниками евангельського руху, що протяглася аж до революції 1905. р. Оборонці свангеликів доводили, що вони, як баптисти, повинні користуватися тими ж правами. Противник уперто відріжняли їх від баптистів, називаючи їх «штундами» або «штундабаптистами», і відмовляли їм прав на толеранцію, а в кожнім разі вважали їх підлеглими карам за відступлення від державної релігії. І, дійсно, аж до 1905. р. «штунда» все не виходила з-під кар і репресій, а 1894. р. навіть окремим указом була вона заражована до сект «особливо шкідливих» і штундистські зібрання були спеціально заборонені.

Не зважаючи на це, українські люди в великій кількості приставали до «штундів»: сдочатку, в 1860. рр., на Херсонщині, в околиці Одеси і в Єлісаветськім пов., трохи згодом у полудневій Київщині (сюди принесли «штунду» лоди, що ходили на заробітки до Херсонщини, особливо з більш інтелігентних сільських верств — «шляхти», «однодворців» тощо). Нарешті, у 1880. рр. вона сильно поширилася у Катеринославщині. Позначалася також у Таврії, на Полтавщині, в Чернігівщині, на Волині, Поділлі і Басаррабії. Якогось певного обчислення її приналежників не було ніколи опубліковано, але не підлягає сумніву, що перед I. Св. Війною цих евангеликів українського походження було кількасот тисяч.<sup>113)</sup>

<sup>113)</sup> Відомості беру, головно, з праці пок. Т. Зіньківського: «Штунда — українська раціоналістична секта» — це старанно зроблений перегляд матеріалу до року 1890. (головно, на підставі дисертації священика Рождественського, 1889.). Також статті: П. Лебединцева: «Матеріали по історії возникнення штундистів на югъ России». Кіевская Старина за 1884. і 1885. рр.; В. Вородаської-Ясевич: «Сектанство в Кіевской губернії. Баптисти и Малеванцы», 1902. (передруковане й доповнене новішими матеріалами у

Замість того, щоб заглиблятись до подробиць їх поширення, іх організації та їх догматичних відмін, все ж таки добре неви- світлених, — вважаю краще коротенько спинитися коло деяких замітніших, більш відомих фігур діячів цього цікавого руху.

Перша яскрава постать в історії українського евангельського руху, яку знаємо, це Онищенко, селянин із села Основи, Рясно- пільської парафії, біля Одеси. Вже у 1850. рр., ходячи на заробіт- ки до німецьких колоністів у сусідстві Миколаєва, він перейняв- ся був евангельськими поглядами, прийняв і зверхній вигляд німця-колоніста, перестав ходити до церкви (живучи між нім- цями, якийсь час ходив до їх церкви, але потім залишив і це) і віддався проповіді. Очевидно, що в зв'язку з цим навчився і пи- сьма, бо змалку був неписьменним. Цей перелім в його житті стався, коли він мав уже 40. літ. Про своє навернення оповідає, що спочатку він «був скверній», але, зрозумівши нікчемність сво- ю життя, став з запalom до екстази молитись. «Одного разу мо- лився я на полі, плакав і кричав: Господи, просвіти мене, напу- ту мене! Не знаю хто, бо я цього не бачив, наче зняв з мене одежду і зробилось мені легко, і став я вільний, і пізнав Бога. Другого разу я теж молився на полі, стояв навколоішках і рап- том ударив страшний грім. Я затремтів усім тілом і почувсь меш- ні голос: «Держись!» Очевидець, який бачив його при кінці 1880. рр., коли йому було 70 літ (отже, літами він ровесник П. Кулі- ша), описує Онищенка так: він зросту високого, худорлявий, з простодушними, дитячими синіми очима, володіє добре словом і з запalom говорить про свої релігійні переконання, роблячи ве- лике враження на слухачів. Живе окремо від жінки і дітей, сам собі готує страву, споряжає одіж і взагалі дуже працьовитий. На зібраннях сектантів, звичайно, не буває і не висувається, як провідник, хоч заживає великої поваги.

Його учеником був Михайло Ратушний з того ж села Основи, один з визначніших провідників евангельського руху 1860.—70. рр. Від початку взяв він провід евангельської громади свого се- ла, хоч у всім радився з Онищенком, який часто говорив: «Бог дав мені світло, а Михайлова — розум». Та не вдоволяючись пра- цею в межах свого села, М. Ратушний з великим успіхом пропо- відував у сусідніх селах, іздачі туди під покривкою крамарства Сучасники відзываються про нього та його ученика і співробіт-ника, Болобана, з великим признанням для їх відваги й витрива-

збірці ІІ ж: «Борьба за віру», 1912.). Деякі відомості також у збірці праць IV. Місіонерського З'їзду: «Русские сектанты», 1911. натомість малі що цікавого для нас дає простора праця проф. Граса: «Die russische Sekten» I-II.

лости та інших моральних прикмет. Свою посвятою, проповіддою, лагідністю, богословською вченістю та твердістю своїх переконань вони здобули велику повагу у «штундів», — це признає православний історик свангельського руху, Рождественський. Ратушний, арештований в 1865. р., сміливо докоряв духовенству за його користолюбність та неморальність і взагалі тримався твердо й гідно. Заради його енергії й здібностям уже в 1870. р. у цій околиці було відомо офіціяльно понад 200 «штундів» і вона залишилась і далі одним із огнищ свангельського руху.

Згаданий Герасим Болобан, що жив у сусідстві Основи під ім'ям Витенка, походив із с. Чаплинки Таращанського пов. (полудн. Київщина), а втік звідти, бувши замішаним у справу якогось фальшивого банкноту. Коли його звідси вислали до дому у 1870. р., він і дома скоро знайшов однодумців, між іншими навернув і місцевого волосного писаря Лясоцького, що, завдяки своєму службовому положенню, був дуже корисним для свангельської пропаганди. Болобан, відмінно від інших провідників свангельського руху, поводився супроти православної церкви дуже вояовничо, не раз бувши арештованим за «богохульство» та знушення з православних святощів, витримав кілька процесів, але далі працював енергійно і успішно над поширенням евангелизму у своїй околиці так, що десять літ пізніше (1883. р.) в його рідній Чаплинці, за офіційним звідомленням, було вже понад 250 «штундів», а в сусідній Косяківці теж близько 250. Усіх же «штундів» у Київській губ. офіціяльно тоді нараховувано до двох тисяч.

Інше сильне огнище «штунди» виникло було одночасно в Слісавецькім пов. у півн. Херсонщині. Проповідником тутешнього руху став Іван Рябошапка, селянин із с. Любомирки, роджений коло р. 1830. Описують його, як людину на вид непоказну, але дуже здібну: «трохи зігнений, середнього росту, на лиці рябий, говоритъ протягомъ, голосомъ приемнымъ»<sup>114)</sup>; замолоду був пастухомъ, потімъ ковалемъ, слюсаремъ і мірошникомъ; вивчився читати уже не в молодімъ віці. У 1860. рр. ходивъ на заробітки до німецьких колоній і тут познайомився з науковою евангелизму, перейнявся на єго і з запаломъ віддався проповіді. «Удаючи з себе апостола», — пише про нього один з ворожихъ «штундів» істориківъ цього руху, — «вінъ почавъ збирати православнихъ, проповідуючи каяття. Нервовий, блідий на виду, вінъ проповідувавъ любомирцямъ, що воно пропагації люди. Ходивъ з Біблією з хати до хати, роблячи велике враження своїми промовами, і за короткий час навернувъ до своєї науки до 20 душъ. Ця енергія і проповіді дали в 1869. р. но-

<sup>114)</sup> Портретъ його видрукованний у згаданій збірці праць IV. Місіон. З'їзду.

ве огнище евангельства, що прилюдно себе заманіфестувало. Біля колонії Альт-Данциг у присутності української громади спочатку у річці Сугаклеї вихрищено Юхима Цимбала, потім цей Цимбал, заїхавши до Любомирки, прилюдно ~~пере~~христив Рябошапку з його одновірцями, а від Рябошапки прийняв хрещення Ратушний зо своєю громадою у 48 душ. З участю німців-евангельників, які приїхали до них (між ними діяльний проповідник пруських баптистів, Йоган Пріцкав), Рябошапка, Ратушний і Цимбал після цього розвинули ще енергічнішу працю коло організації й зв'язку розкиданих громад і груп одновірців, формуючи з них одностайні баптистські громади. I так протягом 1870. рр. «штунда» раптово виступила на Херсонщині й Київщині, як визначне явище українського життя, схвиловавши урядові і громадські кола.

Без сумніву, її значення могло б було стати ще ширшим і глибшим, коли б на перешкоді її впливам на широкі круги української людности не стали деякі сторони цього евангельського руху і організації свантельських громад.

Передусім їх, сектантська виключність і відчуження, проти якого вже сто літ тому виступив Г. Сковорода. Ті, що приставали до баптистської чи іншої релігійної думки, одночасно розривали всякі моральні зв'язки зо своєю сільською громадою, замикались у тіснім кругі інтересів своєї секти, тільки на своїх одновірців дивились, як на людей, до всіх неприналежних ставились, звичайно, з погордою і огидою, як до брудних, «скверних», пропащих і взагалі виявляли прикрий формалізм і дріб'язковість у моральній оцінці людей: хто ляльку курить або часом горілку вживає, той уже не може бути добрим християнином і под. Таке відчуження і фарисейство тих людей викликало у селі ворожечу, яка творила притожий ґрунт для агітації духовенства і ріжких поліцейських урядовців проти сектантів, а це часами доводило до справжніх погромів або господарського бойкоту.

Далі, велике роздражнення мусіло викликати зневажливe трактування всякого іншого, зокрема православного культу: ганьблення церков, тайнств, факти знущання з ікон. Після призначення толеранції для «штунди», 1905. р., місіонери констатують і з боку евангеликів більш толерантні погляди на православні обряди і форми культу, а навіть певне наближення до них: їх проповідники вже не поборюють уживання побожних образів, а на власки рекомендують, заводять у себе святкування головніших православних свят, вітання — «Христос воскрес!» і под., з охотою звертаються до церковної літератури, яку давніше абсолютно відкидали і т. інше. Це ослаблювало, очевидно, обоюдне на-

пруження, але в перших десятиліттях воно бувало не раз дуже гостре.

Нарешті, велике негативне значення мав (та й має) ненаціональний характер евангельського руху: він увесь час проходив у формах московських. На початках це можна було пояснити тим, що німці-проповідники, місцеві і приїзжі з Прусії, попросту через несвідомість свою не відріжняли української мови від московської і, даючи своїм українським прозелітам Св. Письмо на московській мові і московські ж співанники та інші ріжні побожні писання, щиро були переконані, що дають їм літературу на їх рідній мові. Але це потянулось десятками літ. Українські баптисти з часом відокремились від німців у свою окрему релігійну організацію, але залишились в одній з московськими; заховали московську мову в богослуженні і московське Св. Письмо і по тім, коли на Україні урядом була допущена українська мова, яка взагалі перестала бути чимсь страшним і дивним. Які причини були цього московства в організації, що в величезній більшості складалася з українських селян, — це не зовсім ясно: чи були тут опортунистичні мотиви — надії, що при московським характері евангелизм скоро доб'ється толеранції («за обручені»), чи погірдливі погляди на українську мову, як на «некультурну», — в кожнім разі це московство відривало евангельський рух від українського життя і українського відродження дуже некорисно.

Ось стільки про «штунду» або евангелизм у тіснішім значенні («христіане евангельського исповѣданія, пріемлюще водное крещеніе по вѣрѣ», — як вони себе самі, кінець кінців, назвали). Спинимось тепер ще на інших релігійних течіях, які характеризують ці шукання українських мас.

З них найяскравіше і найкраще досліджено т. зв. «Мальованство», що вважається, — і я думаю, що справедливо, — за прояв певного нездовolenня евангелизмом «штундистського» або баптистського напрямку тому, що він занадто скоро і безоглядно вложився в готові, принесені іззовні, догматичні рамці, і в цій формі, за своїм суховатим раціоналізмом, не відповідав підвищеним настроям людей, які, раз пустившись до шукання, потім не так легко вдоволяються «готовеньким».<sup>115</sup> В кожнім разі,

<sup>115</sup>) Знавець сектантського руху, приятель Льва Толстого, П. Бірюков у своїй брошурі «Мальованці» (написана була в 1904. р., як поклик за визволення Мальованого з казанської літниці-в'язниці, і вийшла 1907. р. вже після його визволення), так характеризує цей процес: «У темній селянській масі релігійне визволення йде впарі з напруженім шуканням правдової віри — віри Христової. Шукач, письменник чи ні, попадає на Єван-

це дуже цікаве і характеристичне явище нашого життя. Воно у нас неодиноке, але має ріжні подібні між собою варіанти, тільки менш досліджені та менш виразні.

<sup>1</sup>Фундатором цієї секти був Кіндрат Мальований, міщанин м. Таращі (півднєва Київщина), роджений десь р. 1844. Походив із бідної родини, не вчivся (навіть читати й писати не умів), ре-меслом — колодій. До свого 40. року провадив звичайне життя, досить пив і, видимо, знерувувався: мав напади безсоння, невра-стенічної нудьги, тратив охоту до життя. На 40. році свого жит-тя близьче познайомився зо «штундистами», пристав до їх віри і при величезнім здиві народу, поліції та інш. був ~~пер~~хрище-ний в однім селі свого повіту. Після цього він перестав пити, змінив дотеперше життя і з запалом віддався евангельському богослуженню, доходячи до екстазу, яка, між іншим, виявля-лася у нервовім третінні та галюцинаціях. Київський психіатр, проф. Сікорський, що з доручення адміністрації в 1892. р. на місці оглядав Мальованого та його одновірців і збирав відомості про повстання цієї секти, поясняв ці пригоди Мальованого його давнішим, одідиченим алькоголізмом, який полишив по собі та-кий нажил до нервового подразнення і екзальтації. Він каже, що по кількох роках після свого навернення, приблизно у 1889/90. рр., Мальований під час молитви став відчувати чадзвичайно при-ємні паҳоці, з якими не можуть зрівнятись ніякі паҳоці землі. Мальований пояснив це, як знак наближення Св. Духа. Скоро

теліс і світло Христової науки яскравим слівом освітлює йому завдання життя. Він рішається вступити на новий тяжкий шлях, відступає від церк-ви і цим накликає на себе многість прикостей. Зустрічає проповідника, який так, як і він, ненавидить православну церкву, так, як і він, любить Євангеліє і який приносить йому несподівану, радісну вість, що таких людей багато і що вони, подібно першим християнам, живуть одним ті-лом і душою, сходяться вільно і зрозуміло славити Бога та помагають собі навзасм у роботячім житті. Шукач знаходить усе, що йому потрібне на найближчий час, і пристає до громади евангельських християн, найча-стіше баптистів. Багато людей, що є слабшої волі і занадто притічених, залишаються на цім першім ступні і проживають усе життя. Однак інші, дужчі, йдуть далі. Захоплені новим оточенням, вони, наче-б-то, почувають повне вдowлення, але скоро починають помічати, що над душою їх затя-жіло нове ярмо — догмат і що життя їх зв'язане новими путами — автори-тетом проповідників і звичаями їх громади, які вони не всі можуть прий-няти з легким серцем. І от заспокоєний на якийсь час шукач знову відпадає від церкви, хоч і протестантської, а все таки церкви-організації, що вимагає від нього підпорядкування його духової істоти своїм зовнішнім правилам. Нове визволення, перво, зв'язане з новими стражданнями, але їх людина ніколи не боїться, бо стремить до ідеалу з твердою вірою у нього.

Таку переходову стадію руського сектанства дає баптизм і подібні до нього свангельські церкви. А «Мальованщина» показує один із прикладів того, як люди, вирощі за цю переходову стадію, йдуть далі шляхом свободи духа».

потім і теж під час молитви він почав відчувати особливу радість, зв'язану з почуттям надзвичайної легкості тіла. Йому здавалось, що він підноситься, і він несподівано тоді підносив руки догори, немов готовчесь до свого піднесення, і присутні, мовляв, бачили, як він підносився над землею на яких 20 центиметрів. Під час молитви і піднесення рук у нього почали трястися руки, а далі ці дрощі і конвульсії переходили на інші частини тіла. Мальований тлумачив це тим, що це Св. Дух вступає до нього, бо ці рухи відбувалися без його волі. Ці дрощі й конвульсії робили сильне враження на присутніх і, коли він почав «трястись», як вони казали, у деяких, особливо у жінок, починались також конвульсії.

Під впливом цих явищ і міркувань Мальований і його однодумці стали все далі відходити від «штунди» (баптизму). Як оповідав він і його родина, вплинуло на нього в цім напрямі також знайомство з сектантами-містиками, близче невідомої секти з села Скибина, які приїздили до Таращі провідати своїх однодумців, посаджених перед засланням їх на Кавказ до в'зниці в Таращі. Мальований перейнявсь іх містичними поглядами і, зневірившись в баптизмі, почав іще з чотирма іншими баптистами-однодумцями студіювати Св. Письмо. Це студіювання його перееконало, що всі оповідання Нового Заповіту є тільки алегорії, які підготовлюють людей до прийняття будучого Спасителя, який мас ще прийти, і, нарешті, — чи він сам чи його однодумці, — прийшли до висновку, що цей Спаситель, Божий Первенець, це і є, властиво, Мальований. Доказами чи «свідітельствами» того вважалось: ось ці піднесення Мальованого в повітря, запевнювані його однодумцями, згадані пахощі і поява небувало-ясних зір, про які писали часописи і які, на думку Мальованого, віщували скорий кінець світу і страшний суд..

Звіст про появу «первенця» знайшла широкий відгомін серед української людності, як у самій Таращі, так і в повіті, а головно серед людей, які побували в баптизмі вже і теж, як і Мальований, не задовольнилися ним та шукали в своїй уяві і в екзальтованім почутті чогось яскравішого. У Мальованого знайшлося чимало однодумців, які в жовтні 1890. р. формально відлучились від баптистських громад, заявивши, що вони живуть «по Духу», а баптисти живуть «по букві» («по букві св. Письма» чи «по Євангелію», як говорили про себе самі «штундисти»). Відбувши з Мальованим разом двовідень піст і молитву, коли він в екстазі заспівав небувало сильним голосом перед ними псальму, вони проголосили його Спасителем і віддали йому поклон, як Христові. Після цього Мальованого убрали в білі ризи, його кімнату

прибрали і вистелили плахтами та оксамитом (вельветом). Прочане навколошках лізли до його хати і, входячи, припадали до ніг «первенця», а той в екстазі, підносячи руки до неба, проповідував духове відродження, любов до людей, пророчив скоре Царство Боже, яке мають попередити його страждання, як Христа. І все це робило надзвичайне враження.

Адміністрація занепокоїлась такими успіхами «Мальованства», а особливо, здається, тим, що люди, готовучись до страшного суду, покидали працю, розтрачували і за безцін збували своє добро і под. Мальованого арештували й замкнули у київській лікарні для божевільних, т. зв. Кирилівці, але в Таращі це було прийнято тільки, як нове потвердження його пророцтва і Божого післанництва. Адміністрація випустила Мальованого додому, але тут з новою силою почались готовування до Страшного Суду і Царства Божого. Їх чекали на м'ясниці 1892. р., потім на Благовіщення. Чоловіки й жінки, вночі й серед зими, милися у полі, мили дітей, очищаючи тіло на Страшний Суд. Знову пішла тривога. Весною до Таращі прибула ще небувала комісія для розслідування причин цього релігійного руху. Як я вже згадував, одним із учасників її був психіятр Сікорський, який пізніше опублікував відомості про «мальованців»,<sup>116</sup>) з яких я вже дещо подав вище, а ось подаю ще дещо, доповнюючи іншими джерелами.

Віра в близький кінець світу, що становила головний нерв їх релігійного світогляду і поводження в житті, відмінно від інших подібних доктрин, наповняли «мальованців» не страхом, не показянним і аскетичним настроем, а навпаки — радісним і святочним. Вони вважали себе вже воскресеними Духом, вибраними і оправданими і тому перебували в підвищенні, радіснім і святочнім очі-

<sup>116)</sup> Оголошене Сікорським звідомлення: «Психопатическая эпидемия 1892 года въ Киевской губернії» (Київ, 1893.) зробило дуже непримісне враження у поступових колах тому, що Сікорський радив владі садовити «мальованців» та інших сектантів, які мають нервозні напади, до лікарень для духовово-хворих, щоби не ширили такої душіхічної епідемії. Гостру критику написав пок. Кониський: «Міщане Мальованій і проф. Сікорський», у львівській «Правді» 1893. Але при певній тенденційності у представлений цього релігійного руху в поданіх Сікорським відомостях багато фактичного і цінного, чим не можна ніяк помітити. Для дополнення і випростування його сторонніх помічень можуть служити, крім згаданої вже брошюри Бірюкова, що подас деякі автентичні матеріали, ще записи пані Бородаєвської у студії про сектантство на Кіївщині «Баптисти и Малеванцы», 1902. В згаданій збірці IV. Mісіонер. З'їзду с цікаві відомості про «Мальованство» після повернення Мальованого з казанської в'язниці.

куванні нового блаженного життя. — Ми воскресли і у нас завжди воскресіння! — відповідала одна з них жінка на запитання, чому вони не святкують неділі («воскресіннє»). «Вони відчувають безнастанину радість, почивають себе щасливими і під впливом свого настрою, зчаста відвідують одні одних, прогулюються і взагалі проводять будні так, як здоровава трудова людина звичка проводити свято. Всякі думки про щось неприємне, тяжкі, що вимагає турботи й напруження, стараються відсунути». «Іх надзвичайна благодушність часто переходить у постійно-екзальтований радісний настрій, що виявляється силою радісних зіткhanь, викликів, особливою рухливістю, сантиментальністю, надмірною ввічливістю, перебільшеним бажанням прислужитися ріжними дрібними послугами (напр., поправити в branня чи зачіс сусідові), обіймами й подяками з зовсім марних приводів. До цього прилучається балакучість, побільщена чутливість, сліози радості, що так же легко приходять, як і легко та безслідно зникають». Святочний радісний настрій виявляється також у пристрасті до гарного в branня і до ласощів (цукру, родзинок, датилів, помаранч тощо) так, що багатії навіть наділюють ними біdnіших.

Сам кінець світу вони уявляють собі не як кінець земного життя, а як якусь крацу форму його, коли люди не будуть уже вмирати, не треба буде працювати, ні журитись будуччиною: все буде упорядковане і віддане до вжитку Отцем. Як це станеться? — то знає Отець. «Мальованці» ж тільки вірють, що так воно буде, що вони, як Божі вибрани, певно доступлять того раювання і тим тішаться. Страшним Судом будуть засуджені люди, які тому не вірили, «мальованці» ж уже виведені Отцем «із Єгипту праці», тішаться спочинком, полишаючи працю тим, що не вірили. Вони здебільшого продали своє майно або роздарували, поля лишили незасіяними з огляду на Страшний Суд, тобто, що повна зміна вже недалеко, а якщо вона і не прийшла б до жнiv, то Отець однаково те все якось уладнає. Коли їм указують на неможливість обйтись без праці, вони відповідають: «Захочеться працювати, буду працювати, не захочеться, — пощо буду себе примушувати?» «Коли в мое серце Отець або Дух уложать бажання, я сповни це бажання!» і под.

Подібно, як сам Мальований, його одновірці теж відчувають аромат Св. Духа, Його голос, почивають надзвичайну легкість тіла або його Вознесення, вбачають отверте небо, чують Божі

глаголи і в тім черпають певність свого вибранництва і скорого раювання<sup>117).</sup>

Але, як свідчать пізніші звідомлення місіонерів, цей безжурно-радісний, святочний настрій не витримав тяжких проб, які впали на секту, а передусім на її провідника. На основі справоздання Сікорського і його товаришів по експертізі, Мальованого з кількома іншими одновірцями було знову взято до київської лікарні і притримано там у в'язничнім режимі довший час, а потім вивезено до Казані, до подібного ж лікарсько-в'язничного закладу, де він просидів 12 літ аж до революційного 1905. р. Хоч і звідтіль він тримав зв'язок зо своїми одновірцями, диктуючи їм послання разом з ним замкненому подібному ж «первенцеві» московського походження, що увірував у Мальованого і став ширити «Мальованство», як його «предтеча» на півночі. Ці послання підтримували дух наших «мальованців», однаке у настрої та поглядах їх і самого Мальованого переходили зміни, які дуже змінили характер секти на краще, що ж можна сказати, судячи з тих досить побіжних відомостей, якими розпоряджаємо про це пізніше «Мальованство».

Як пояснюють, на самого Мальованого мало сильний вплив його знайомство з Іваном Трегубовим, одним із небагатьох українських інтелігентів, які зацікавились були не тільки теоретично, але й практично народнім релігійним рухом того часу. Як «свобідний християнин» і прихильник поглядів Л. Толстого, він

<sup>117)</sup> Пані Бородасєвська згадує кілька фактів «вознесення» інших місцевих містиків, але з більш сумнім закінченням. Селянин Кривенко, задумуючись над словами Христа: «Коли я вознесусь, усіх притягну до себе», — прийняв їх буквально і прийшов до переконання, що це повинно початися від нього. Під час праці йому уявились ангели і один із них почав намовляти його, щоб він скочив долу з підвіщення, на якім працював, і що буде взятий на небо. Кривенко боявся розбитись. Тоді, як він це потім тлумачив, ангели взяли його під руки і він полетів з ними: впав на камінну підлогу і розбився. Інший сектант, бувший латинник, Янко Манципура, роздумуючи над тим же текстом, постановив вознестиися перед Усією громадою і, не вважаючи на всі огорожі, але, запевняючи, що у нього вже виростили крила, перед усіма кинувся з клуні і забився на смерть.

Годиться зауважити, що Ковалінський оповідає про переживання Сковороди подібні до «мальованських» почувань. Перейняті особливо відчутістю Богові за Його опіку, Сковорода одного разу, як то він описував Ковалінському, відчув передусім якусь свободіність, легкість і надійність та, скупчиваючи коло цього настрою всю волю і бажання, почув у собі якийсь надзвичайний рух і силу. Ралово якось солодка течія наповнила його душу і вся внутрішність від неї запалала огнем, який почав свій рух у жилах. Від того він почав не ходити, але бігати, захоплений якимсь захватом, не почиваючи у себе ні рук ні ніг, немов зложений з оточеного ефекту, що носилося у просторі: «кругобуття». Світ щез, саме тільки почуття любові, певності, спокою і вічності проникало його. Ось це сумарно досить живо віддає такий екстатичний стан.

причинизився теж до перенесення центру ваги в доктрині Мальованого з містики на моральну сторону і опубліковане ним «Прийняття Кіндрата Мальованого Руському народові» має вже сильний нахил у цю сторону. Мальований в останніх літах менше говорить про прихід Христа на землю, кінець світу і под., а всю вагу переносить на проповідь згоди, любові й свободи та на організацію життя у любові й братерстві.

Серед «мальованців» теж уже не помічувано було такого святочного настрою, як колись. Після кількох розчарувань у близькім кінці світу (особливо його чекали 1899. р., як наслідок пропонувань астрономів про карамболь планет), «мальованці» вернулись до давнішого робочого життя. Але сподівання Царства Божого жили серед них далі та втримувались у високій мірі принципи любові, помочі та жертвенности. Такі були відзиви. На жаль, вістей про стан секти по смерті її провідника, що наступила в 1913. р., у нас нема.

Я ширше спинився на «Мальованстві» тому, що воно однодушно признається найбільш яскравим і оригінальним проявом нашого релігійного руху. Ще лише коротко спинюся на деяких інших течіях, користуючись, головним чином, спостереженнями іані Бородаєвської, зібраними у названій її збірці. В своїх оповіданнях вона знайомить з яскравою постатею провідника українських «шалапутів». Назва ця значить «баламутів», людей безглуздих, — так звуть у народі цих сектантів, які самі себе звуть «духовними християнами». Це Дуплій, впливовий проповідник, селянин села Прядівки, на межі Полтавщини і Катеринославщини, якого пані Бородаєвська кілька разів відвідувала за його життя. Як протилежність радісному настрою «Мальованців» та їх сподівання блаженого життя на землі, тут стрічаємося з суворим аскетизмом, самовідреченням і добровільними шуканнями недостатку та страждання на цім світі, поруч із проповіддю діяльної любові і співстраждання з людьми, — не з самими тільки своїми одновірцями. «Будь смиренням великий, а нищетою багат, бо житіє наше на небесах єсть», — говорив старий Дуплій. І, дійсно, він доводив своє смирення до того, що перед людьми, які приїздили побачити його і повчиться у нього, затаював своє ім'я, і вмисно наговорював на Дуплія, себто, на себе самого, всякі непочесні речі. А в своїм аскетизмі доходив до вмисного роз'ятрювання на своїм тілі ран і болячок, вважаючи всяку хворобу і недомагання тіла за «Божу благодать» і засіб духовного піднесення, як мовив апостол: «Коли я немоществую, тоді я сильний».

Догматичній стороні і взагалі ідеології він і його ученики, очевидно, не надавали особливого значення і формально не відділя-

лись від офіціяльної церкви. Подібно, як первісна «штунда» була тільки піднесеною формою евангелизму, так і «духовні християні» виходили з бажання більш пильного і самовідреченого виконування православної обрядовості, ніж це робиться в офіціяльній церкві. Вся ж вага покладалася в аскетичнім самовідреченні і до найвищої міри доведенім альтруїзмі. Описана п. Бородаєвською громадська трапеза, яка після заповіту Дуплія спроявлялася по його смерті щороку на Спаса усім селом для всіх странних, убогих, а передусім для дітей, робить, дійсно, сильне враження своєю стихійною моральною висотою.

«Шалапутами» на Катеринославщині і Херсонщині звуть також т. зв. «хлистів», — що самі себе звуть «людьми Божими», — але це зовсім відмінна релігійна течія. З «істинними християнами» типу Дуплія і йому подібних об'єднує наших «хлистів» своєрідний аскетизм: проповідь боротьби з натуральними потягами тіла, стримування від подружжя, від м'ясива, суворим пощенням, виреченням усіх забав, крім обрядових співів і танців, крайнім вичерпуванням фізичних сил усікими епітіями, — карами за переступи правил, — і особливо тією «роботою Богові», себто, обрядовими танцями («радінням»), що приводять учасників не тільки до екстазу, але й до повного фізичного вичерпання. Цей ::снурій факірський аскетизм відріжняє, з другого боку, «хлистів» від радісно і святочно настроєних «Мальованців», з якими їх доволі близько споріднє містична ідеологія. Подібно, як і «Мальованці», «хлисти» переконані, що через свою релігійну екстазу, викликану релігійними танцями — «радінням», вони стають носіями Св. Духа, входять у безпосередній зв'язок з Богом і, напрешті, можуть втіляти в собі Христа (чоловіки) або Богородицю (жінки).

Походження цієї секти дуже заносне: вона була принесена сюди пересельцями з Московщини, де її початки ведуть із XVII. в. В полуночі Україні вона досить одомашнилась, а її псальми мають часами українізований вигляд<sup>118)</sup>). Така, напр., заохота до посту:

«Прелюбезний наш Спаситель  
На землі за нас страждав,  
По усьому миру, по селам  
І по многим городам.

От злодій був гоним,  
Всі ізбраний йшли за Ним.  
Он распят був на хресті,  
Сам содержан на пості...

<sup>118)</sup> Мова в записах пані Бородаєвської мішана: у тій самій псальмі одні стихи мають цілком московський характер, інші український. Можливо, що записувались вони від людей з нахилом до жаргонового мішання обох мов. Ритм також явно помилений місцями, але я не поправляю поданих нею текстів.

Попостіться ж по деньочку,  
По деньочку або й по два, —  
Буде Господу угодно.  
А три дні пропоститься, —  
Гріх во плоті умертвтися.  
А у кого розум твердий,  
Перетерпить день четвертий.  
А хто й п'ятий простраждас,  
Той плотію завладас.  
Духа Свята призивая,

Перетерпить день шостий.  
Хто ж седицю попотягне,  
Благодать той получас,  
Душу даром прічашас,  
Покаянням очищас.  
Он приносить Христу кров,  
Очищаєсь жизню вновь.  
Богу слава і держава  
Во віки віков.  
Амінь.»

Або ось псальма про громаду вірних або, як то у них зветься, — «корабель»:

«Кораблик, кораблик  
Вспливає по синьому морю.  
В кораблику корабельщики  
Terплять много горя.  
А вірному молодцю  
Поміч подається,  
Коли вірний молодець  
В обман не дастесь,  
І всі скорбі і печалі  
Terпить, побіждас,  
А сам стойт в кораблику,  
Рулем управляяс.  
Ко Отцу в висоту  
Просьбу посилає:  
„Отець Ти наш милосердний,  
До всіх нас усердний!“  
Якби були всі матроси  
Своїм серцем прості,  
Друг вони на друга  
Моленно взирали,  
За любов, за віру  
Головушки клали,  
Надежду на Бога  
Всегда б спокладали,

А земної слави  
Ні в чом не іскали.  
Бо земная слава  
То горка отрава:  
Хто з нею спознався,  
Той з Богом розстався.  
А нам, сестри-браття,  
Надо хрест терпіти:  
Рай даром не дастесь.  
Сам Бог унизився,  
На хресті очутився.  
  
Не знаємо, братці,  
Чи будем видаться  
В послідний часочек?  
Покроють доскою, —  
Що возьмем з собою?  
Наша гордость, цінность  
За нас не заступить  
І грішну душу  
Од мук не откупить!  
Богу слава і держава  
Во віки віков.  
Амінь.»

Тяжкий аскетизм «хлистів», особливо безоглядний і нелюдський щодо відносин подружніх і сексуальних<sup>119</sup>), не дає можливості широко розростись їх «кораблям». Тож поруч них і рівнобіжно з ними розвиваються в тих же наших краях громади «скакунів» з подібною до «хлистів» містичною ідеологією, культом «роботи Богові» або «радіннями», з тими ж більш-менш псальмами, але з дещо легшим аскетичним режимом, напр., без тих неможливих постів, що роблять «хлистівство» занадто тяжким для маси. Таким чином, «скакунство» є слабшою формою «хлистівства» і «Божі люди» так і дивляться здебільшого на «скакунів»,

<sup>119</sup>) В «кораблі» неповинно бути подруж і неповинно родитись дітям. Народження дитини стягає гарячу і виключення матері на якийсь час із громади. Найчастіше вагітність кінчиться пороненням, наслідком занадто сильного руху на «радіннях».

як на «несовершенніх» одновірців. З другого боку, не лишилося без впливу на його поширення серед нашого селянства також і німецьке «скакунство», що почало було ширитися між німецькими евангеликами в середині минулого століття. Завдяки тому, воно прибрало досить значні розміри між українською людністю на півдні, — тільки що назверх мало помітне, через велику по-тайність їх громад так само, як і «людей Божих», та зовнішнє удавання православності. Хоч «скакуни» ікон не шанують, але про око тримають їх у хатах. До церкви теж ходять, хоч і дають зрозуміти, що чинять це з примусу. Водного хрещення не визнають: на їх думку, дари Св. Духа здобуваються побожним життям, а тому діти православних, хоч і одержують дари Св. Духа, потім їх затрачують через своє гріховне життя, бо Дух Святий не може перебувати «у храмі гріха». Супружества, по можливості, уникають, а коли і живуть з жінками, то без якого-будь обряду. М'яса вживають мало, живляться здебільше стравою молошною та рослинною. Вважають, що через своє побожне життя стають «сосудами Св. Духа», втілюють в собі Христа і под. Ось ця псальма дає короткий виклад їх віри:

«Господь у небо відходив,  
Апостолам говорив:  
Ви, апостоли, пророки,  
Посмотріте по законам  
Та не кланяйтесь іконам,  
Дерев'яним образам,  
Ні їх сліпим глазам,  
Ні фіялам, ні кадилам,

Ні їх кривим водилим  
(проводникам, духовним)  
А у нас сесть Господь такий:  
В душу д'йствус Дух Святой.  
Богу слава і держава  
Во віки віков.  
Амінь.»

Ось такі головніші напрями, в яких пішли релігійні шукання української народної маси наслідком незадоволення з офіційальної церкви. В подробицях, очевидно, панувала та, мабуть, і тепер панує велика ріжнородність, про яку не можемо мати скількинебудь повного поняття. Та і взагалі про ідеологію, інтелектуальний і моральний зміст цих шукань наші відомості дуже загальні і, мабуть, часто недокладні з тих причин, які я вже зазначив. З одного боку, замкненість і виключність цих сект та більша чи менша, але завжди неодмінна в деякій мірі, таємницість, якою вони обгортали своє релігійне життя. З другого боку, мале зацікавлення ними української інтелігенції. Аполітичність і не національність сект, заносні, московські форми їх культу знеохочували і тих дослідників та обсерваторів народного життя, які цінували в нім передусім національний зміст, і тих, які вважали в данім моменті єдино-важливим розбудження соціальної політичної свідомості в масах. У тих формах, які прибрав у тих

часах український релігійний рух, він здавався мало цінним або навіть просто шкідливим з того й іншого поглядів: своєю підкresлюваною аполітичністю та неукраїнськістю.

Тому українська інтелігенція у переважній своїй частині не йшла далі протестів проти інквізиційних методів боротьби, проти того карання за приналежність чи переходи до сект, проти масових кріавих розправ та всяких негуманних заходів, як відбірания дітей від сектантів, виключення і вислання з громад тощо.

Однаке була хвиля і більшого зацікавлення цим релігійним рухом. На початку 1890. рр., головно під враженням близьких успіхів баптизму, представники ріжких громадських течій задумувались тоді над можливостями використання його, коли ще його характер не зформувався, а головне — не усвідомивсь до сить ясно. Напр., Драгоманов, як завзятий ворог клерикалізму, думав використати баптизм, очевидно, для визволення народніх мас з-під впливів духовенства і церкви та для спрямування у бік більш радикально-соціальних і політичних течій. Він думав, що з такою метою варто викликати подібний рух і в Галичині. В його паперах лишився такий нарис ісповідання віри для релігійної агітації в Галичині:

«Руське братство.

1.) Віримо в Бога, Створителя світу і людей (закреслено: Котрий любить своє створіння і людей).

2.) Признаємо посланців Божих, які, як Ісус Христос, навчали людей любити (закр.: всіх людей), одні одних, як самого себе (закр.: і жити, як брати).

3.) Шануємо всякую віру з усяким обрядом (закр.: церковним), коли вони ведуть людей до любові, а не до противного.

4.) Обіцяємо жити проміж себе, як брати і сестри, і тим прикладом, а також і словом навертати людей усяких вір до нашого братства.

5.) Три братчики, зібравшись докупи, можуть уложить собі громаду, яка має рішати про всякі свої справи і змовлятись у тих справах з другими громадами.

6.) Всі громади братчиків з руською мовою (закр.: роблять) змовляються про справи всего руського братства».

Походження цього нарису пояснює лист Драгоманова з 25. IV. 1891. з приводу пересланого йому Павликом селянського листу з Коломийщини: «Чи не порадити їм, справді, формально закласти свого роду «штунду». Хоч їх там 3-4, але й Ратушних та Рябошапок на Україні не було більше і працювати їм було важче через росс. закони. Нехай би хоч 3-4 газди заявили урядові, що

вони виходять з уніяцької церкви і закладають нову — «Руське Братство». А потім можна буде звести їх з англійц., американц. і німец. баптистами і з укр. штундистами. Основи науки або заповіді такого братства треба викласти так, щоб вони цілком не виривали людей з готового ґрунту і в той же час не спиняли посту-



Михайліо Драгоманов і Трохим Зіньківський

пу. На просьбу посилаю 4 пункти, які пошліть, куди слід зо своїми радами. Про зв'язки з баптистами постараюсь я особисто літом у Лондоні, а ще й раніше через переписку».

Павлик у відповідь на це пояснив, що австрійські закони також мало толерантні для релігійних новотворень, і це, очевидно, проходило плян Драгоманова, — так принаймні згадується сам Павлик<sup>116)</sup>.

Із тих, що цікавились релігійним рухом зо становища національних інтересів у вужчім розумінні слова, знаю пок. Ол. Конинського, який старався прищіпти це зацікавлення і тим молодшим людям, які гуртувались коло нього. Серед них було чимало молодих богословів з київської семінарії та духовної академії, яким цей релігійний рух був і близьче відомий і ближче їх ціка-

<sup>116)</sup> Перегінка Драгоманова з Павликом т. VI., стор. 184. і 287.

вив; між ними бував і згаданий вище Іван Трегубов, здається, також вихованець київської духовної школи<sup>121</sup>). З цього гуртка виходили відомості про поступи релігійного руху, що містилися у закордонній українській пресі. Під його ж впливами зайнявся історію «штунди» і Трохим Зіньківський і забрався, десь р. 1890., до студії, яку мали ми нагоду пізнати. Люта хвороба й передчасна смерть його перервала цю працю: одиноку більшу студію про цей релігійний рух, яка вийшла з українських кругів. По смерті Зіньківського її доповнив і обробив до друку один із того ж гуртка молоді, з учнів, і свою працю закінчив таким відкликом до громадянства:

«Українська інтелігенція, що вважає себе за заступника народного, не може бути байдужою до такого видатного факту української історії, як от штунда. Яким робом українська інтелігенція поставить себе до цього факту, такий і вплив на його характер буде і на долю самої штунди це в такім напрямку впливатиме. Сумно було б дуже, коли б цей глибоко поступовий рух пішов і далі без впливу на його свідомої української інтелігенції, як то було досі. Бо, коли б це зробилося, осталась би тоді інтелігенція без ґрунту, без підвальнин: народ зовсім нехав би її, як чужу, бо не прийшла вона пособити йому в тяжкі часи, коли він боровся за волю сумління».

Цей скромний поклик лишився навіть мало знаним українському громадянству, бо вийшов за кордоном у книзі непропущеній до Росії і тому мало поширеній на Україні, — так само, як і інші статті, призначенні на те, щоб зацікавити українське громадянство релігійним рухом, вияснити його поважний характер і позитивні сторони.

Коли деяку моральну чи матеріальну підтримку знаходив він з боку суголосних московських інтелігентських гуртів<sup>122</sup>), то українська інтелігенція і далі стримувалась від якоїнебудь участі в нім — аж до останніх років.

<sup>121</sup>) З українським рухом він був мало звязаний і потім, здається, зовсім відійшов від нього. Я пізніше зустрів його ім'я, як провідника петербурзької громади «Свободних християн». У своїх «основах», опублікованих 1908. р. ця громада проголосила своїми одновірцями, між іншими, менонітів, квакерів (квейкерів), духоборів, мальованців і толстовців.

<sup>122</sup>) Згадаю, напр., що ще 1883. р. громада петербурзьких «евангельських християн», на чолі якої стояли визначні представники московської аристократії (полковник Пашков, барон Корф, княгиня Гагаріна й інші) закликали наших сектантів на з'їзд до Петербургу для об'єднання. Тоді ця справа не прийшла до кінця, але пізніше, на петербурзькім з'їзді 1907. р., таки переведено об'єднання баптистів, «пашковців», молокан і інших суголосих сект під назвою «Русского Евангельского Союза».

