

рацюванні публікації документів «Кирило-Мефодіївське товариство у трьох томах» (1990), підготовці до друку праці Д. І Яворницького «Історія запорозьких козаків у трьох томах» (1990 — 1991) та інших видань. Співавтор сучасного навчального посібника «Історія України» для 7 — 8 класів середньої школи (1993, 1995). Діапазон наукових інтересів дослідника: історія українського козацтва, народності і нації, визвольний і суспільно-політичний рух, декабристознавство, шевченкознавство, краєзнавство, києвознавство, археографія, періодизація і структурування історії України, створення навчальних посібників для середньої і вищої школи.

## До 400-річчя Берестейської унії

*Н. І. Кочан (Київ)*

### **Флорентійська унія і Київська митрополія: до характеристики розвитку та втілення ідеї унії церков**

Прагнення до єдності християнства, що їх раз у раз зустрічаємо після 1054 р. в історії, — один із безпосередніх наслідків того відчуження, що склалося впродовж століть у відносинах між християнським Сходом і Заходом. В теорії онтологічна цілісність і неподільність феномену християнства лишали досить широким діапазоном для пошуків у цьому напрямкові. Однак на практиці домінуючим став сформований у католицькій Церкві шлях укладення церковних уній (іпію), тобто двосторонніх корпоративних союзів частин від окремих православних Церков із Римом. В західній еклезіології ідея «цилісності незшитого хітону Христового» (Йо. 19:23) ототожнювалася із доведеним до абсолюту принципом «спасіння» душ «схизматиків» — православних через їх навернення до «істинної» віри, носієм якої бачилася виключно Церква Риму. В результаті на сьогодні маємо 21 Східну Католицьку Церкву, що постали саме через таке розуміння єдності, тобто шляхом розкряння церковного тіла православних Церков внаслідок переходу частини їх вірних під зверхність Апостольського престолу в Римі.

Такому уніатству як методу осягнення видимої єдності Церкви Христа історія внесла негативний вирок. «Ми не далеко відійдемо від правди, — доводив Патріарх Мелхітської Католицької (уніатської) Церкви Максим IV на конференції в Дюссельдорфі 1 червня 1960 р., — коли визнаємо, що стосунки між Римською Церквою та різноманітними Східними Церквами не були остаточно зірваними доти, доки Рим, втративши терпіння чи надію, не прийняв до свого стада певну кількість Східних груп із наданням їм окремої ієрархії та організаційного устрою. Парадоксально тому, що саме партікулярні унії тих Східних груп із Римським престолом поклали край зусиллям, спрямованим на досягнення вселенського (есистемі) поєднання між Сходом і Заходом»<sup>1</sup>.

Сьогодні в оцінці уніатства як явища набутком спільної богословської думки православних і католиків стали рішення Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Помісними Православними Церквами та Римсько-Католицькою Церквою, що їх було досягнуто на зустрічах у Фрайзінгу (Німеччина, 1990) та Баламанді (Ливан, 1993). Фрайзінгська заява визнала шлях укладення унії методом «поєдання, що суперечить спільній традиції наших Церков», і висунула вимогу його повного усунення з практики<sup>2</sup>. Принципове значення такої оцінки «уніатизму» підтверджено Баламандською заявою — підсумковим документом православно-католицького богословського діалогу з проблеми уніатства. Тут також міститься висновок, що саме повстання уніатських Церков спричинилося до виникнення ситу-

ації, «яка стала джерелом конфліктів і страждань спочатку для православних віруючих, але також і для католиків».

Якими б не були наміри і яка б не була істинність бажання слідувати заповіді Ісуса Христа, «щоби всі були одно», при цих часткових об'єднаннях з Римом, потрібно відзначити, що відновлення єдності між східними та західною Церквами не було досягнуто, що поділ далі триває і через подібного роду спроби цей поділ став ще гіркішим<sup>3</sup>.

«Знаком часу» (Мт. 16, 13) стало виникнення у ХХ ст. богослов'я єдності, яке бере до уваги, насамперед, те, що єднає християн в одне ціле, щоби далі вже на цій основі з'ясовувати, чи ж насправді причини роз'єднання між ними є такої непереборної ваги, що їх не можна спільною доброю волею подолати, аби таки сповнилася воля Христа, «щоби всі були одно» (Йо. 17.21). Важко переоцінити значення спільних богословських рішень для поступу до єдності, коли остання більше вже не потрактовується в категоріях «навернення», «приєднання» чи «спасенності» якоїсь однієї з Церков, а вбачається у єднанні християн довкола євхаристійної чаши (*koinonia, communicatio in sacris*).

Визначення в процесі богословського діалогу сутності уніатства допомагає краще зрозуміти це явище в його минулому і сучасному, а також у найвищому богословському вимірі — *sub specie eaternis*. У даній статті увагу зосереджено на минулому, на події чи не найконтрверсійнішої за П оцінками в цілій історії пошуку шляхів до єдності — Флорентійській церковній унії (1439). З теоретичного боку, дана унія цікава завершенням опрацювання богословських формул поєднання, які до другої половини ХХ ст. лишалися на ріжними в унійній політиці Риму. З православного боку, вони завжди піддавалися критиці; їх мусили приймати а priori всі ті православні спільноти, що переходили під зверхність Апостольського престолу в Римі.

Увагу дослідників Флорентійська унія продовжує привертати не лише тому, що для науки і негативний результат має своє позитивне значення. Важливо зрозуміти весь комплекс зовнішніх і внутрішніх причин, що привели цю спробу поєднання до поразки. Не менш повчально подивитися на суть подій та її наслідки у часовому вимірі.

Одну з найцікавіших сторінок в історію Флорентійської унії вписали події, що розгорнулися на руських (українсько-білоруських) землях Київської митрополії у зв'язку зі спробами укоренити її тут. Дано унія, де-факто будучи подією, привнесеною на ці терени ззовні, де-юре затрималася тут чи не найдовше, ніж деінде. Вона безпосередньо не лише каталізувала перебіг подій церковно-політичного життя в краї, але й опосередковано вплинула на визначення напрямків його подальшого розвитку. Вузловими точками тут бачиться і поділ Київської митрополії (1448) на власне Київську (Литовську) та Московську, і швидке здобуття Московською митрополією автономії (1458), що було передумовою постанови Московського патріархату (1589). Флорентійська унія як прецедент церковного права посідає чільне місце в ідеологічному обґрунтуванні та апології Берестейської церковної унії частини Київської митрополії з Римом (1596).

Метою даної статті є висвітлення деяких специфічних аспектів унійних ідей та спроб їх втілення у життя на руських землях Київської митрополії.

\* \* \*

Ідея церковної унії з Римом як така не була ані незнаною, ані категорично заперечуваною в Київській митрополії першої третини XV ст. Тут треба зробити хіба одне, але принципової ваги уточнення. Коли говоримо про церковні справи у XV ст., маємо на увазі позицію виключно вищих соціальних груп руського, литовського, польського та російського (московити) населення відповідно Вел. кн. Литовського, Польської Корони та Московського князівства, на чиїх територіях і розкинулися єпархії Київської митрополії. Аристократичний характер тогочасних суспільств виключав можливість участі посполитого люду у «великій» політиці.

Тож загальновідомими фактами з історії Київської митрополії того часу є і участь митрополита Київського Григорія Цамблака у соборі в Констанці (1415 — 1418), на якому мало бути порушене питання про унію, і письмове звернення від 22 березня 1433 р. ієрархів митрополії до Базельського собору із підтвердженням їхньої згоди приїхати на собор для переговорів про унію. Напередодні ж укладання Флорентійської унії на руських землях стався нечуваний випадок — за наказом князя Свидригайла було спалено київського митрополита Герасима (1432 — 1435), якого, окрім інших політичних провин, було звинувачено у таємних контактах з папою відносно унії<sup>3-4</sup>.

Тодішні унійні стремління живила безупинна політична боротьба родових кланів русько-литовської та польської еліт за першість, супроводжувана там, де сягали впливи Польщі, поступовим наступом на права і привілеї «людів руських віри грецької». До певної міри ці спроби були відгоміном перманентних, починаючи від 1415 р., унійних ініціатив Візантії — колись могутньої, а від кінця XIV ст. — невблаганно прямуючої до своєї загибелі під ударами війська Османської імперії.

Після загарбання Малої Азії турецьке військо практично безперешкодно виходить на простори Європи. У 1381 р. оттоманські війська захопили Адріанополь, місто поблизу Царгорода, 1389 р. завдали нищівної поразки сербам на Косовому полі, а у 1430 р. — оволоділи Солунню, другим за значенням містом Візантійської імперії. Падіння Царгорода стало питанням часу. Все це змушувало візантійського імператора звертатися до Риму у сподіваннях на допомогу.

Західна Церква, наполегливо пропонуючи грекам унію, сама на той час була розколота навпіл. Одночасно з Ферраро-Флорентійським собором (1438 — 1439), де зібралися нечисленні прибічники папи Євгена IV, у Базелі відбував засідання собор його супротивників, які обстоювали чинність рішення попереднього Констанцького собору щодо вищості влади собору над владою папи. Неможливість досягнення компромісу між двома ворогуючими таборами закінчилася рішеннями Базельського собору про тимчасове позбавлення папи Євгена IV влади (24.01.1438), а згодом і засудженням його як еретика (25.06.1439). 5 листопада 1439 р. на папський престол було обрано герцога Амадея Савойського — Фелікса V.

Понад чотири роки представники візантійського імператора та Царгородського патріарха вели попередні переговори про унію з обома частинами, на які розкололася Західна Церква. Було очевидно, що мобілізувати потенціал цілої Європи проти войовничих іновірців — турків-мусульман, під силу лише папству і що допомога ця буде ефективнішою за умови укладення церковної унії. Врешті решт греки зупинилися на партії Євгена IV. Остання виявилася менш наполегливою у своїх вимогах і згуртованішою<sup>4</sup>, а унію з греками розглядала як важливий етап у боротьбі за утвердження і зміцнення своєї влади, насамперед, на Заході. Однак найпереконливішим аргументом «за» партію Євгена IV було те, що на той час саме вона могла подати християнському Сходові реальну допомогу.

Коштом і зусиллями папи у квітні 1438 р. розпочав свою роботу собор у Феррарі, але через загрозу спалаху чуми його було перенесено 1439 р. до Флоренції. Східні Церкви на соборі представляли візантійський імператор Іоан Палеолог, його брат (деспот) Димитрій Палеолог, Царгородський патріарх Йосиф II, представник Александрійського патріарха Григорій Мамма, представник Антіохійського патріарха митрополит Київський Ісидор, представник Єрусалимського патріарха митрополит Манемвасійський Досифей, представник Александрійського та Антіохійського патріархів митрополит Марк Ефеський, близько 22 єпископів та багато інших високих духовних осіб. Єпархії Київської митрополії, що були розташовані в межах Московського князівства, були представлені на соборі, окрім митрополита, єпископом Сузdalським Авраамієм (його підпис бачимо під Заключним Актом собору), ієромонахом Симеоном та супроводжуючими їх особами<sup>5</sup>.

Руські землі Київської митрополії не мали свого представництва на соборі через заборону противників унії — великого князя Литовського Сигиз-

мунда Кейстутовича та віленського католицького єпископа Матвія, які вважали за недоцільне викликати зайвий неспокій у суспільному житті. Польща, якою керував від імені малолітнього короля Владислава краківський єпископ Збігнев Олесницький, на той час тримала нейтралітет по відношенню до обох соборів — як Базельського, так і Флорентійського. Тому руські єпископи з Польщі теж не дістали дозволу на участь у роботі Флорентійського собору. Очевидно, самочинно приїхали на собор представники львівської православної громади вірмен, які водночас представляли там інтереси і вірмен кам'янецьких<sup>6</sup>.

Майже півтора року у Феррарі та Флоренції точилися дискусії довкола спірних питань віровчення. По-перше, щодо проблеми *Filioque* — вчення латинян про сходження Св. Духа від Отця і Сина (від Отця — у греків), по-друге, — вчення про чистилище, по-третє, — щодо першості папи, по-четверте, — стосовно чину відправи євхаристії (на квасному хлібі у православних та неквасному у латинян).

З кожної сторони для ведення дискусій було призначено по шість авторитетних богословів. У греків вирішальне право голосу було надане митрополитам Віссаріону Нікейському та Марку Ефеському, в різні часи до них приєднувалися митрополити Дорофей Мітіленський та Ісидор Київський, додатники Георгій Амірутський, Георгій Геміст, Пліфон, Георгій Схоларій, протосинклел Григорій Мамма, перший історик собору Сиропул. Католицьку сторону представляли кардинали Юліан Цезаріні та Микола Альбергаті, архієпископ Андрій Родоський, домініканський провінціал Іоан Рагузький (Іоан де Монтенеро), Іоан де Торквемада та інші богослови.

Проунійне угруповання всередині грецької делегації від самого початку очолили митрополити Віссаріон та Ісидор, згодом до них приєднався протосинклел Григорій. Незмінно їм опонував лише митрополит Марк, якого найактивніше підтримував Антоній, митрополит Іраклійський. Проте лише Марк Ефеський виявився послідовним у своїй позиції до кінця, коли лише один з-посеред греків відмовився підписати Заключний Акт унії.

Протокольні записи перебігу засідань собору свідчать, що митрополит Ісидор, хоча на практиці й підтримував надзвичайно діяльно унію, в диспутах активної участі не брав. «Згідно з протоколами Ісидор лише одного разу виступив публічно у дискусії про сходження Св. Духа, яка була основним предметом обговорення на другій сесії, — зазначає один з найавторитетніших сучасних дослідників проблеми Джозеф Гілл. — Збереглися його незакінчені проекти виступів для попередніх засідань, так само як і більша за обсягом, але також без кінцівки, праця, яка містить 52 аргументи, що їх він розпочав писати 14 листопада у відповідь на виклад кардиналом Цезаріні латинського розуміння сутності проблеми сходження. Немає свідчень, щоби ці матеріали було виголошено на соборі, та й їхній незавершений стан мав би тому перешкодити»<sup>8</sup>.

Головним богословським аргументом Ісидора на користь поєднання греків з латинянами — був незаперечний авторитет у справі єдності спільніх для них святих. Прискорювати ж переговори змушувала представників східних патріархатів зростаюча загроза з боку турецького війська.

29 червня 1439 р. підписано папську буллу про завершення дискусій на соборі. 5 липня члени собору скріпили своїми підписами Заключний Акт унії, а наступного дня його було урочисто проголошено у соборі. Згідно з Актом обидві сторони погоджувалися в тому, що 1) Св. Дух походить від Отця і Сина, у тому розумінні, що це нововведення західної Церкви до Символу віри є не *«additio»* (додаток), а *«explicatio»* (уточнення, роз'яснення), а, значить, і правомірне; 2) при літургії можна вживати квасний і неквасний хліб і не призивати Св. Духа при освячені Дарів; 3) душі померлих, які за життя не повністю спокутували свої гріхи, йдуть до чистилища; а живі люди молитвами і добрими справами можуть прийти їм на допомогу; 4) першість римського папи як голови Церкви підтверджується наступним формулюванням — «Святий Апостольський престол і Римський понтифік мають примат в усьому світі, і що цей Римський понтифік є Наступником

блаженного Петра, князя Апостолів, і істинним вікарієм Христа, Главою усієї Церкви, Пастирем і Вчителем усіх християн, і що Господь наш Ісус Христос в особі святого Петра дав йому повну владу пасти, скеровувати і керувати усією Церквою, — як це також міститься у діяннях Вселенських Соборів і у святих канонах»; 5) другим після римського понтифіка визнавалось місце за патріархом Царгородським, третім — Александрійським, четвертим — Антioхійським, п'ятим — Єрусалимським. Акт підтверджував права і привілеї східних патріархів, що було, власне, єдиною поступкою з боку Риму, який після невдалих переговорів про унію на Констанцькому соборі усвідомив неможливість церковного поєднання без збереження у східних Церквах традиційної системи патріаршого устрою<sup>9</sup>.

Умови Флорентійської унії не могли задовольнити жодну з сторін. Греки почувалися заневаженими. Папа ж прагнув абсолютної влади. Одразу після укладення унії папа Євген IV зажадав від греків додаткових роз'яснень щодо цілої низки відмінностей в їхній літургійній практиці та здійсненні таїнств, а також щодо надання ними дозволу на розводи та необрання тут у Флоренції нового патріарха замість спочилого Йосифа II. Окрім того, папа наполягав на покаранні Марка Ефеського.

«Однак грецькі єпископи, — зауважує православний дослідник архімандрит Амвросій (Погодін), — вкрай невдоволений вимогами латинян та вчинками проти своєї совісті, що їх ім доводилося робити, вперше відповіли папі на всі його вимоги негативно, проте їх особиста думка щодо вимог папи — що всі вони не на часі: 1) в Православній Церкві, якщо дозвіл на розірвання шлюбів і дається, то лише за умови дуже поважних причин; 2) митрополит Ефеський лише тоді може бути закликаний до відповідальності, коли проти нього у судовому порядку офіційно буде висунене звинувачення. На останнє імператор наказав дати відповідь такого змісту: оскільки Марк Ефеський наш ієпарх, то він підпадає під дію нашого судочинства; отже, він, «наш Папа не повинен вимагати, щоб судити Марка Ефеського своїм судом». 3) за звичаєм Константинопольського патріарха обирається у своєму патріархаті, а інtronізація його відбувається у храмі св. Софії. Далі вони заявили, що не мають більше намірів іти на будь-які подальші поступки»<sup>10</sup>.

Візантійська делегація, приїхавши після собору у Флоренції додому, зіткнулася із сильною опозицією щодо укладеної унії. У 1450 р. східні патріархи на соборі у Царгороді скинули «латинською зараженого єресью» Царгородського патріарха Григорія Мамму, обравши замість нього Афанасія, і визнали Флорентійський собор «соблазнительним, ложним, насильственным и вселенским соборам противным»<sup>11</sup>.

Після звитяги турецького війська під Варною (1444) кільце оточення довкола Царгорода невблаганно звужувалося. Безпосередня загроза місту змусила папу Миколу V вислати на початку 1453 р. на допомогу захисникам загін воїнів на галерах, сил яких явно було замало. Водночас як папський легат сюди прибув і митрополит Київський кардинал Ісидор. Під тиском політичних реалій світські володарі Візантії, та й простий люд, не могли більше противитися унії. 12 грудня 1452 р. Ісидор під час літургії в соборі св. Софії поминає і згадує в диптихах імена папи Миколи V та уніатського патріарха Григорія Мамми, урочисто проголошує унію.

Ставлення ж до унії грецького духовенства і монахів, незаперечним авторитетом для яких залишався послідовник Марка Ефеського Георгій Схоларій, тепер із монашим ім'ям Геннадій, було як і раніше непримиренним. Будь-яка допомога із Заходу відкидалася ними без жодних вагань під гаслом «краще турецький тюрбан, ніж римська тіара». Так врешті решт воно і сталося. В літо 1453 р. «попущенiem Божим взят бысть Константинополь царем турским», пройде руськими літописами звістка про ці події<sup>12</sup>. Турецькі війська вчинили в місті жорстоку різанину, храм св. Софії Премудрості Божої перетворили на мечеть. Переможці-турки за патріарха визнали Геннадія Схоларія (1453 — 1460). Ісидор, один з організаторів оборони та беззвітний

захисник рідного міста, ледь встиг переправитися на Крит, рятуючи своє життя<sup>13</sup>.

Не можна обійти увагою роль, що ІІ відіграв митрополит Ісидор у подіях перед, під час та після Флорентійського собору. В православній апологетичній літературі за ним однозначно закріпилася репутація «зрадника», «відступника від православ'я». Джозеф Гілл, однак, привертає увагу до тієї обставини, що саме життя митрополита є найкращим оборонцем його особи. Адже саме Ісидора висилали імператор і патріарх до Базеля (вести переговори про унію. — Н. К.), будучи простим монахом він виконував обов'язки келаря Єрусалимського патріархату, його було обрано на престол митрополита Київського і всієї Русі. Товариші саме його обрали одним із диспутантів в Італії, що свідчить про їхню довіру до Ісидора і визнання як його ерудованості, так і ораторського хисту. Він був тією довіреною особою, яку імператор висилав до папи, а папа —до імператора. Двічі папа призначав його своїм легатом. Він був мужнім захисником Царгорода під час облоги і до останнього обороняв його мури. Вченій, оратор, письменник і водночас активний і невтомний у справі служіння вірі та своїй батьківщині. Найзапекліші противники унії захоплювалися ним і любили його доти, доки він не розпочав працювати в ім'я унії. Сіропул, говорячи про місію Ісидора до Базеля, характеризує його як «найдостойнішого священика». Марк Євгенік, пізніше митрополит Ефеський, у листі-привітанні до Ісидора з нагоди його поставлення на Київський престол, серед багатьох високих слів написав і такі: «Людина, яка дійсно відбиває у собі Христа, делікатний за характером і ангелоподібний ззовні; щасливе і рідкісне поєднання простоти та проникливості із даром говорити, що перевершує плин ріки, щедрий і простий до такої міри, що віддасть в разі потреби останню одеждину»<sup>14</sup>.

Все це відбувалося дещо згодом. По завершенні ж собору у Флоренції Ісидор у вересні 1439 р. вирушає до підвладної митрополії. Його конфлікт на соборі зі своєю свитою, члени якої не лише енергійно противились унії, але й при першій-ліпшій нагоді почали просто тікати назад до Московії, змусив Ісидора дещо скоригувати плани, пильніше придивитися до українсько-білоруських земель Київської митрополії.

З початком січня 1440 р. митрополит і кардинал (від грудня 1439) Ісидор, маючи до того ж від папи повноваження легата, через землі Угорщини, Польщі і Литви вирушив до Москви (місця постійного осіду Київських митрополитів від 1325 р.). Із прибууттям до Буди 5 травня 1440 р. він звертається зі спеціальним посланням до всіх «русинів, сербів, волохів, інших народностей та до латинян». В посланні на підставі рішень Флорентійського собору від 6. VII. 1439 р. та 28. XI. 1439 р. підкреслюється рівність двох вір, двох Церков — латинської та грецької, двох обрядів.

Перший обіжник митрополита Ісидора проголошує: «Милістю Божою Сидір, преосвящений архієпископ усієї Русі, легат від ребра апостольського седалища Лятського, Литовського та Німецького, всім і всякому христовірним із додаванням віри своєї вічне спасіння у Господі. Возрадуйтесь і возвеселітесь всі нині, яко церква східна і західна, що певний час розділені були і одна до одної ворожі, а нині в істинне з'єднання поєдналися у первісну свою єдність, і мир, і єдиначество стародавнє, без ніякого розділення. Всі ж христоіменні люди, як латини, так і греки, і ті всі, які належать до соборної церкви Константинопольської, тобто руси, серби, влахи та інші всі християнські роди! Прийміть ту святоопресвяту єдність з великою духовною радістю і честю. Наперед молю вас у Господа нашого Ісуса Христа, що сотворив з нами милість, щоби ніякого розділення у вас з латиною не було; оскільки всі рабами є Господа Ісуса Христа і в його ім'я охрещені. Ви ж латинського роду, тих усіх, які у вірі грецькій перебувають, істинно віруйте без ніяких вагань; суть бо всі хрещені, і хрещення їх свято випробувано від Римської церкви, отже, є так само правдиве і рівне, як тієї церкви хрещення; і щоби надалі ніяких злих міркувань не було про ті справи, але щоби як латини, так і вище згадані греки церкву вважали єдиною, бо вона єдністю є єдина. І коли греки бувають в землі латинській, або де в

Іхніх землях латинська церква, щоби всі разом до Служби Божої приходили і Тіла Ісуса Христова споглядали, і від широго серця честь віддавали, яко у своїх церквах чинять; а на покаяння да приходять до латинських попів і Тіло Боже від них приймають. А латиняни повинні до їх церкви йти і божественні служби слухати, з теплою вірою поклонятися тому Ісусу Христову Тілу, понеже істинне Ісуса Христова Тіло також священне від грецького попа у квасному, а у латинського попа у неквасному хлібі: і тому достойно є обидва тримати, неквасний і квасний. А латиняни також да приходять на покаяння до грецьких попів і причастя Боже від них приймають, понеже обое то є одно. Бо так вирішив собор на урочистому засіданні, в чесній Божій церкві служивши, в місті Флоренції, під літо воплощення Господнього тисяча і чотириста і тридцять дев'ятого літа, місяця червня 6-го дня»<sup>15</sup>.

Перше пастирське послання Ісидора при його в'їзді на терени Київської митрополії найнаочніше висвітлює його особисте розуміння укладеної у Флоренції унії, і навіть ширше — сутності унії церковної як такої, а також шляхів Ії запровадження. Митрополит був сповнений рішучості втілити у життя своє, насправді дещо довільне, розуміння унії. Вже від самого початку — самим звертанням до сербів і волохів, на яких його влада не поширювалася, Ісидор «виходить зі сфери своїх правних прерогатив»<sup>16</sup>.

Привертає увагу радикалізм його практичних рекомендацій, які не були скріплени авторитетом собору. Стверджуючи, наприклад, рівнозначність, істинність хрещення як у латинській Церкві, так і в грецькій, Ісидор проголошує рівність обох Церков у володінні засобами до спасіння, положення, яке лише в другій половині ХХ ст. набуло цього значення у богословських пошуках шляхів до єдності. Проте і перед, і опісля Флорентійської унії воно ще було неприйнятним ні для християнського Сходу, ні для Заходу. Та й рекомендації самого Ісидора досить скоро були скасовані буллою папи Миколи V від 26 травня 1456 р. В ній наголошувалося на принциповій різниці у хрещенні католиків від православних — лише після нового хрещення руські люди віри грецької можуть стати справжніми християнами, а по тому й брати шлюб з латинянами<sup>17</sup>. Однак і перед тим латинська Церква вже вдавалася до практики переохрещень навернених на католицтво русинів в Угорщині та на Семиградді (папська булла від 4 липня 1446 р.), а дещо пізніше — у 1457 р. — папським легатом було переохрещено короля Боснії Стефана. Ці факти свідчать про недодержання папським престолом умов унії.

Ще кілька прикладів подібного роду з рекомендацій Ісидора. Дозвіл грецам брати причастя у латинських священиків, а латинянам — у грецьких, за умов його запровадження у життя привів би католиків і православних до повного спілкування у таїнствах, що й досі все ще лише бачиться необхідним елементом зближення християн. Даний ним вірним дозвіл відвідувати одночасно як католицькі, так і православні храми, там сповідатися, причащатися, на практиці не міг не приводити до змішування обрядових традицій, руйнування їх аутентичності. Таку практику, з огляду на традиційну заборону пап змішувати обряди (*commixtio rituum*), знову мусив оскаржувати Микола V, який писав: «Дійшло до наших вух, що в місцевостях, підлеглих грецьким католикам, багато католиків під приводом унії безстидно переходять до грецьких обрядів — дуже з того дивуємося і дивується не перестаємо, бо не знаємо, якою має бути причина, щоби підмовляти до переходу від звичаїв та обрядів, в яких народилися і виховалися, до обрядів чужих: якщо хто бажає, хай відправляє за обрядом східної Церкви, проте не вільно церковні обряди змішувати, того ніде не дозволяв вселенський Флорентійський собор»<sup>18</sup>.

Безумовно, послання Ісидора від 5 травня 1440 р. з Буди представляло бажане за дійсне. Воно було надто суб'єктивним, щоби мати бодай маленький шанс на вкорінення у церковній практиці, впровадження у життя за умов, коли протистояння між християнським Сходом і Заходом мусило пройти шлях свого розвитку ще по висхідній.

Близько року — від квітня 1440 до другої половини березня 1441 р. — перебував митрополит Ісидор на українсько-білоруських землях Польщі та Великого князівства Литовського, невтомно проголошуючи унію. Тогочасні документи лише у найзагальніших рисах дозволяють скласти уявлення про діяльність митрополита-кардинала на землях Русі. Чужинець-грек, який вперше опинився у цьому краї, він не без труднощів опановував хитро-сплетіння взаємин між Польщею і Литвою, особливості їх внутрішнього життя, нюанси в політиці щодо руських земель, намагався злагутити характер їх відносин із Московією, а також причини їх часом упередженого, а часом й негативного ставлення до унії. Бачимо, з одного боку, очевидні помилки митрополита, що поставали через незнання ним реальної ситуації, співвідношення різновекторних політичних і церковних сил, їх конкретних інтересів. З другого ж, очевидним є його щире прагнення відстояти ідею унії в тій їдеальній повноті, яка йому уявлялася, не допустити її спотворення на догоду тим чи іншим політичним чинникам.

14 березня 1440 р. Ісидор прибув до Krakова — тодішньої столиці Польщі. Тут у кафедральному соборі ним було проголошено Акт унії та відправлено богослужіння у грецько-візантійському обряді; сподіваної зустрічі з королем йому відбути не вдалося. 25 березня у Сандечі Ісидор зустрівся із канцлером Олесницьким і вже потім вирушив у подорож Україною. У квітні він проголошує унію в Перемишлі, а трохи згодом обсаджує тут привласнений латинниками владичий престол Руської Церкви.

Від середини травня до 10 липня митрополит перебував у Львові, де та-жок ним було проголошено церковне поєднання. Тут він був прийнятий латинським архієпископом Я. Одровонжем. Можна припустити, що корінне руське населення Львова сприймало діяльність Ісидора без свівчуття: як митрополит він не усунув церковного безладдя в єпархії і не поставив єпископа для русинів грецької віри, не обмежив панування в краї латинників, хоча й мусив це зробити як першоєарх Руської Церкви. «З джерел невідомо, — пише історик Української Католицької Церкви М. Чубатий, — щоб Флорентійська унія в Галичині знайшла приязній ґрунт, як деінде на Україні — в Києві та на Волині. Не дивно, що в наступні століття Галичина зі столицею Львовом стає бастіоном протикатолицького православ'я найдовше»<sup>20</sup>.

У другій половині липня Ісидор відвідує Холмську єпархію, де застає єдиного православного владику на руських землях під Польщею. Тут у грамоті до воєводи Г. Кердеєвича від 27 липня 1440 р. він стає на захист прав і маетностей Київської митрополії: «Нам сущим православным християнам Ляхом и Руси исполнити Божия Церкви и священником, а не обидети». Звісна річ, що ні в Перемишлі, де Руська єпископська кафедра вже давно перейшла до рук латинників, ні у Львові, де ті привласнили єпископські міста і села, Ісидор не зміг би оприлюднити документ подібного змісту. Можливим це стало у Холмі тому, що православна єпископія мала тут енергійну підтримку місцевих руських княжих та боярських родів, посполитого населення. Наявність такої грамоти дала історикові Б. Бучинському підставу для припущення, що безпосередніх наслідків перебування Ісидора на українсько-білоруських землях, можливо, треба шукати не на терені догматики чи обрядових змін, а в «думці правного забезпечення Руської Церкви супроти польської держави і латинської католицької організації»<sup>21</sup>.

Католицькі єархи та світські володари Польщі не виступили відкрито проти унії. Інакше сталося в Литовськім князівстві, куди з Холмщини вирушив митрополит. Через Владаву, Берестя, Волковийськ та Троки Ісидор приїхав близько 13 — 14 серпня до Вільно. Великим князівством Литовським після вбивства Сигізмунда на той час фактично керував католицький єпископ Матвій. Він найрішучіше виступав на боці Базельського собору і опір, що він його почав чинити унійній праці Ісидора, був надзвичайно сильним. Останній, опинившись у Римі, мусив був порушити проти Матвія судовий процес за звинуваченням у справі зрыву унії на терені Великого князівства Литовського.

Хоча єпископ Матвій і заборонив митрополиту Ісидору проголосити унію у Вільно, проте поширити цю заборону на всі литовські і, особливо, українсько-білоруські землі йому було не під силу. На Волині при підтримці Свидригайла Ісидор проголосив унію в єпископських столицях — Луцьку і Володимири. А з того факту, що у 1448 р., коли сам Ісидор перебував вже у Царгороді, до нього з проханням про висвячення на Володимирського єпископа якогось Данила звернулися знатні місцеві роди<sup>22</sup>, деякі історики роблять припущення, що діяльність Ісидора на Волині знайшла доволі сприятливий ґрунт. Впевнено про це говорити не можемо, оскільки в тих поодиноких джерелах, які збереглися, православна сторона трактує Ісидора виключно як православного митрополита, оминаючи загадку про його кардинальську гідність.

У грудні 1440 р. митрополит Ісидор приїжджає до Києва. Маємо кілька свідчень про його перебування тут. Перше — це грамота Київського князя Олександра (Олелька) Володимировича від 5 лютого 1441 р. про визнання Ісидора митрополитом. «Я, князь Олександр Володимирович, государ отич Київський, — говориться у грамоті, — зі своїми князями і з панами, і з усією повною своєю радою, не рушили нічого церковного Святої Софії, і передав все по-старому до Церкви Божої і господина і отця свого Сидора, митрополита Київського і всієї Русі, що здавна належало митрополії, й протягом багатьох літ було Київське і всієї Русі також при Фотії, митрополиті Київськім і всієї Русі; і при великих і благовірних князях і княгинях, наших великих прародителях». Даною грамотою підтверджувалися права і привілеї Ісидора як митрополита: «Віддали господину отцю своєму Сидору, митрополиту Київському і всієї Русі, села всі церковні та землі, з усіма прибутками, з людьми, з водами, і з бортами, і з даниною, і з усіма церковними митами, твердо і недвіжимо ніким не порушаємо». Документ обумовлює непідсудність софійських людей княжому суду<sup>23</sup>. Визнала Ісидора за митрополита і Києво-Печерська лавра.

У грамоті князя Олександра Володимировича оминається загадка про повноваження легата та кардинальську гідність митрополита Ісидора. Попри той факт, що останній все ж таки без перешкод офіційно проголосив унію в Києві, фактично його сприймали тут як митрополита-грека, представника Царгородського патріарха, але ніяк не римського папи.

Дещо пізніше, під тиском Московського митрополита Йони<sup>24</sup>, князь Олелько звернеться зі спеціальним посланням до Царгородського патріарха із проханням підтвердити право Ісидора на митрополичу владу над православними єпископами у Великому князівстві Литовському<sup>25</sup>. Послання це не збереглося, проте існує відповідь на нього уніатського царгородського патріарха Григорія Мамми — «Послання Григорія Царгородського патріарха до князя київського Олександра Володимировича про поєдання церков на соборі Флорентійськім», яка підтверджує повновладність Ісидора і правочинність його дій в межах підвладної йому митрополії<sup>26</sup>.

Друге свідчення — Симеона Сузdalського — не об'єктивне, оскільки сам він політично стояв по стороні московських князів<sup>27</sup>.

У Густинському літописі міститься побіжна загадка про негативне сприйняття населенням Києва діяльності митрополита Ісидора<sup>28</sup>, однак це свідчення не узгоджується з грамотою князя Олександра Володимировича.

Прихильно до Ісидора поставився Смоленський князь Юрій Лингвінович (від 1395 р. Смоленськ входив до складу Великого князівства Литовського). Відомо, що князь позитивно відгукнувся на прохання митрополита видати йому московитина ієромонаха Симеона, який утік ще з Венеції й агітував проти Флорентійського собору та самого Ісидора<sup>29</sup>.

Це, власне, і все, що подають джерела про перебування Ісидора на українсько-білоруських землях під час його повернення із Флоренції до Москви. Всі інші численні загадки або значно пізніше за часом написання, або ж походять із сусідніх територій, політично настроєних проти унії. На підставі наявних документів можна говорити хіба що про визнання Ісидора на руських землях за митрополита православною стороною і за кардинала — ка-

толицькою, а також про факт офіційного проголошення ним унії практично в усіх єпархіях краю, хоча ставлення до неї в окремих регіонах, з боку окремих осіб та верств населення зустрічаємо досить стримане. Серед міщанства існувало невдоволення богослужбовою практикою Ісидора — чому той править у грецько-візантійськім обряді церковнослов'янською мовою в костелах, має кардинальське вбрания, вживає у процесіях латинський хрест, коли його поставлено на Київську митрополію в Царгороді. Новгородський літописець з цього приводу записав: «Той же зиме (1441 р.) приехал митрополит Исидор с осьмого собора на Русь из Рыма, и нача зватися легатом от ребра апостольского седалища Рымская власти и митрополитом Рымским; и нача поминати папу Рымского в службе, и иные вещи новые, их же николи же слыхашом от крещения Русская земля, а повелел в людских божницах русским попам свою службу служити, а в русских церквах капланам; Литва же и Русь за то не изымашася»<sup>30</sup>.

В літературних пам'ятках збереглося чимало згадок про негативну чи навіть глупливу реакцію населення Русі і Московії на богослужіння, що їх відправляв Ісидор. Причиною того бачиться не лише поминання митрополитом-кардиналом імені папи на літургіях, але й обрядова мішанина, якої він вочевидь допускався. І останнє чи не найболючіше різalo oko і викликало спротив, адже богослужіння, які він відправляв, за своїм змістом були практично ідентичними узвичаєнім на Русі літургічним зразкам із Володимирового Служебника, покладеного в основу поширеного тут від XIV ст. Служебника митрополита Кипріана<sup>31</sup>.

\* \* \*

19 березня 1441 р. предстоятель Київської митрополії Ісидор повернувся до Москви. Історик М. Никольський привертає увагу до тієї обставини, що напередодні Флорентійського собору «майбутня унія з Римом розглядалася у Москві як шлях до визволення від Константинопольської опіки. Прийнятим митрополитом, прибічником унії, здобув спочатку шану і любов Василія II. Він вирушив до Флоренції дуже урочисто, з повним обозом коштовностей і у супроводі князівського посла. Але тоді, коли Ісидор повернувся «легатом від ребра св. Петра» і виголосив папську грамоту, в якій князю пропоновано було бути «помічником усередно всею мищею» за скромну винагороду «папського благословлення і хвали і слави від людей», благовіління князя перейшло на гнів»<sup>32</sup>. Ісидора проголошено єретиком, ув'язнено до Чудівського монастиря і засуджено на страту.

У заарештуванні Ісидора та позбавленні його митрополичної влади не брали правої участі ні духовенство, ні удільні князі з українсько-білоруських земель Київської митрополії, що перебували у складі Великого князівства Литовського і Польщі. 15 вересня 1441 р. Ісидору вдається втекти (чи, що виглядає ймовірнішим, виїхати) з Москви до Твері, а 4 березня 1442 р. — з Твері до Новогрудку у Литви.

На відміну від українсько-білоруської частини Київської митрополії, на півночі, в московських землях, реакція на місію Ісидора була бурхливою і вкрай негативною. Це віддзеркалюють наступні писемні джерела, що збереглися від першої половини XVI ст.: 1) «Сказание неизвестного судальца о Флорентийском соборе» або «Путник»; 2) «Повесть Симеона судальца» (у двох редакціях — «Сказание Симеона судальца: Исадоров собор и хождение его» та «Повесть Симеона судальца о осьмом (Флорентийском) соборе»); 3) Повість у Софійському літописі та 4) «Слово избрано о святых писании еже на латино и сказание о составлении осьмого собора латинского и о извержении Сидора прелесно и о поставлении в русской земли митрополитов, о сих же похвала великому князю Василию Васильевичу всея Руси»<sup>33</sup>. Всі ці повісті не мають наукової ваги через притаманну їм апологію політики московських князів та запрограмованість на критику Флорентійського собору та дій митрополита Ісидора<sup>34</sup>.

Унію з Римом було категорично відхилено у Московському князівстві. Причиною того бачиться, передусім, характер напрямку його розвитку як державного утворення, що саме набував тоді своїх специфічних окреслень. Творення національної централізованої держави відбувалося тут не шляхом формування становопредставницької монархії, як це бачимо у західних і південно-західних сусідів Московії, а у напрямку концентрації і централізації повноти влади — світської і духовної — в руках абсолютного самодержця в особі московського князя, а невдовзі вже й царя. Абсолютна світська влада передбачає підпорядкування їй духовної. Саме такий розвиток державно-церковних відносин при московських князях наочно ілюструє і підтверджує надто швидка трансформація змісту теорії «Третього Риму» з есхатологічного, апокаліптичного (за старцем Філофеєм) на офіціозно-хіліастичний, що утверджував вселенськість влади московських правителів після падіння Візантії<sup>35</sup>. Цілком очевидно, що пропонована Римом форма регулювання державно-церковних стосунків не мала ґрунту для прищеплення в Московії.

По від'їзді Ісидора до Литви московський князь Василій II (Темний) звертається до Царгородського патріарха з листом, у якому засуджує унію та з огляду на далеку і небезпечну путь до Царгорода, а також присутність «безбожних агарян» і «нестроєння» у сусідніх із Царгородом державах, він просить патріаршого благословення на обрання митрополита безпосередньо в Москві, без попереднього затвердження його кандидатури патріархом<sup>36</sup>. Питання про самостійність московської частини Київської митрополії було фактично вже вирішеним: або патріарх іде на поступки і дає дозвіл на обрання митрополита, або великий князь одержує бездоганне з точки зору «оборони чистоти православ'я» право розірвати з «віровідступником-патріархом».

Великий князь московський Василій Васильович не одержав відповіді на свого листа, та, очевидно, на неї не чекав, та й не потребував її. За порадою з єпископами — «чи достойт митрополита поставить на свої землі», і одержанням схвальної відповіді, князь, як пише літописець, у 1448 р. «наказує собору, що зібрався, поставити Йону на митрополита». Такими діями було започатковано поставлення на престол у Москві митрополитів без згоди та участі патріарха, з кандидатур, що висувалися князем, тобто створювалися умови для закріплення автокефального статусу даної митрополії як Помісної Церкви.

Перебування митрополита Ісидора на польсько-литовських землях після втечі навесні 1442 р. з Московії було значно складнішим, ніж півтора року перед тим, адже місцеві католицькі «миродайні чинники» та світські володарі на цей час стояли фактично на боці Базельського собору, оскаржуючи права папи Євгена IV, а через це і самого Ісидора. Проте майже одразу по прибузді митрополита до Литви, 8 травня 1441 р. у Легниці відбувся собор католицьких єпархій, що схвалив рішення додержувати нейтралітет у ставленні до обох пап — Євгена IV та Фелікса V, і обох соборів. Попри це загальне рішення відомо, однак, що перед серпнем 1441 р. Фелікса V та Базельський собор визнав Львівський католицький єпископ Ян зі Спори; у тому ж році по стороні Базеля став митрополит Риги Генінг Схарпенберг.

У реальному житті навіть нейтральне ставлення Польщі та Литви до обох соборів мало означати, що Ісидор як легат втрачав надані йому папою Євгеном IV права щодо латинського духовенства в межах території Київської митрополії, тобто на частині земель Литви та Польщі. Проте за ним все ще зберігалися митрополичі повноваження, підтвердженні уніатським царгородським патріархом Митрофаном (1440 — 1443). Відомо, що під час цього другого перебування на українсько-білоруських землях Ісидор як митрополит висвятив єпископа на Холмську єпархію (1442).

Хоча католицькі єпископи і правителі Польщі офіційно і проголосили нейтралітет, невизначеність у внутрішньоцерковній боротьбі змушувала їх маневрувати і робити поступки на користь обох партій, що на них розкололася Західна Церква. Так, коли перевага, здавалося, була на боці папи

Євгена IV, король Владислав III декретом від 22 березня 1443 р. з Буди, як вважають деякі історики, не без впливу на нього митрополита Ісидора, видав декрет про зрівняння у правах духовенства «греко-руського обряду» з «духовними особами римського обряду». Реальної ж сили цей декрет не набув вже хоча б через передчасну смерть короля Владислава у боях проти турків під Варною (1444), не згадуючи вже більш вагомі причини об'єктивного порядку, котрі б, поза сумнівами, звели будь-яке його позитивне значення нанівець. Проте даному декретові судилося стати тим юридичним прецедентом, на який впродовж наступного століття постійно посилалися і духовенство, і світські особи в обороні прав «людей руських віри грецької», чинність якого періодично мусили підтверджувати польські королі при обранні на престол<sup>37</sup>.

Тогочасні документи не дають задовільної відповіді на питання, що ж саме змусило Ісидора в першій половині 1443 р. полишити свою митрополію і виїхати до Рима, а згодом осісти в Царгороді. Джерела містять загадку, що він мав у планах виїхати на Русь влітку 1447 р., але лишається відкритим питання, чи дійсно він там був<sup>38</sup>. Відомо, що з Рима Ісидор посилив до своїх володінь розпорядження, які, вважав, мають бути там чинними<sup>39</sup>, давав благословення на висвячення єпископів Перемиського (1445) та Володимирського (1448)<sup>40</sup>. Дієвішу участь митрополита у керівництві митрополією зводили нанівець, очевидно, надто несприятливі зовнішні та внутрішні обставини, що полягали в зіткненні в межах підвладної йому митрополії взаємовиключних інтересів трьох набираючих сили національних держав — Польщі, Литви і Московії, тоді як представники інтересів корінного руського населення краю — княжі і боярські роди — втрачали реальний вплив на перебіг подій. Із поважного колись суб'єкта історії руські землі поволі перетворюються на її об'єкт. І хоч невдовзі, у 1447 р., зовнішні обставини дещо змінилися на краще для можливості реалізації унійного плану, — Польща офіційно визнала Євгена IV та рішення Флорентійського собору, — власне про діяльність Ісидора відомо лише те, що формально його все ще вважали митрополитом Київським і всієї Русі.

Польський історик XIX ст. Анатоль Левицький, даючи оцінку тодішньому ставленню церковно-державних кіл Польщі до Флорентійської унії, вважав, що вони «хотіли унії церковної на Русі, але не такої, яка постала у Флоренції, тобто одної віри, але з відмінністю в обрядах... Розуміли під тим повне поєднання церков, тобто підпорядкування грецької церкви латинській і знесення водночас грецьких обрядів»<sup>41</sup>. До того ж слід додати, що прийняття Флорентійської унії на Русі, у тому вигляді, як її було укладено на соборі, заступало шлях поширенню польської католицької експансії ("місії") на Сході. «В Польщі розуміли, — зазначав М. Чубатий, — що дальша пропаганда латино-польського католицтва стрінеться з опором не тільки Риму, але також тих усіх католиків-місіонерів, що ще наповняли монастири на Русі. Тому теж і Польща, ідучи слідом Москви, мусила відкинути Флорентійську унію на Русі»<sup>42</sup>.

Власне справа унії на початку 1451 р. на українсько-білоруських землях була вже паралізована. Унія проголошувалася та запроваджувалася в рамках тих зусиль та можливостей, що їх особисто міг докласти та використати митрополит Ісидор, наражаючись при тому на енергійну протидію польсько-литовської католицької верхівки. Богдан Бучинський вважає, що з початком 50-х рр. справа поєднання церков із унійною трансформується тут в справу меж правних повноважень церковних першоієрархів, як у сфері релігійно-церковного, так і суспільно-політичного життя<sup>43</sup>. До загострення церковно-політичної кризи на теренах Київської митрополії додало ще й обрання у 1448 р. Йони на митрополита Московського. Останній, скориставшись відсутністю Ісидора у митрополії, розгорнув найактивнішу діяльність для утвердження власної одноосібної повновладності.

Впродовж 50 — 60-х років XV ст. питання підпорядкування чи пеперідпорядкування окремих єпархій Київської митрополії Йоні стає постійним предметом політичних переговорів між Польщею і Литвою, з од-

ного, і Московією, з іншого боку. За об'єкт переговорів правлять єпархії на українсько-білоруських землях.

31 серпня 1449 р. між королем польським, великим князем литовським Казимиром IV та князями Василієм московським і Борисом тверським було укладено трактат, який регулював спірні міждержавні питання (кордони, взаємодопомога у боротьбі з ворогами). За верховного арбітра в окремих випадках, згідно з умовами трактату, мав виступити вже московський митрополит Йона.

Взимку 1450 — 1451 років у Вільно, коли Казимир IV черговий раз приїхав до Литви, відбулася спеціальна нарада з питань церковного життя в державі, до участі в якій було запрошено представників найшляхетніших руських родин — Олелька Київського, Свидригайла Волинського, а також католицького єпископа Матвія. Відповідно до досягнених рішень декретом Казимира від 13 січня 1451 р. всі єпархії Київської митрополії у Великому князівстві Литовськім було підпорядковано московському митрополитові Йоні. Виняток становила Галичина, і не тому, що останню близько 1451 р. митрополит-кардинал Ісидор передав до юрисдикції уніатської Молдавської митрополії, а скоріше через те, що польський король та католицькі владики мали щодо неї, а також інших руських земель в межах Корони, власні церковно-політичні плани. Останні окреслювалися максимою «одна держава, один народ, одна віра»<sup>44</sup>. Декрет Казимира IV від 13 січня 1451 р. засвідчує не лише безправне становище Руської Церкви під Польщею і Литвою, але фактичну відсутність унії як такої на руських землях.

Однак саме від цього часу Ісидор розпочинає в Царгороді і в Римі активну діяльність по відновленню своєї влади на Русі і доведенню неканонічності поставлення Йони на митрополита, прагнучи реанімувати тут чинність рішень Флорентійського собору. Через надто несприятливі обставини у серпні 1457 р. Ісидор мусив скласти до рук папи і Царгородського патріарха свої повноваження митрополита Київського і всієї Русі. Восени між папою Пієм II, патріархом Григорієм та Ісидором, з одного боку, і польським королем, з іншого, вже ведуться переговори про призначення нового владики на Київський престол, на що Казимир IV нарешті дає свою згоду.

У грудні-січні 1457 — 1458 років ігумена монастиря св. Димитрія у Царгороді, сподвижника та учня Ісидора Григорія було висвячено на Київського митрополита. Це призначення він одержав одночасно від Царгородського патріарха (уніатського) Григорія Мамми і римського папи Пія II, який цойно змінив на престолі папу Калікста III (помер 06.08.1458). Іменуючи Григорія (Болгарина) на митрополита Київського, Галицького і всієї Русі, папа Пій II у буллі від 3 вересня 1458 р. визначав, що під його владою лишаються єпархії брянська, смоленська, полоцька,турівська, луцька, володимирська, перемиська, холмська і галицька; землі Московії відокремлювалися від Київської митрополії і визнавалися за «землі невірних». Патріарх же Григорій Мамма, висвячуєчи Григорія (Болгарина) на митрополита, віддав йому, зі свого боку, ту саму юрисдикцію, що й мав Ісидор, тобто всю територію митрополії, включно з Московією.

Невизначеність юрисдикційних меж митрополита Григорія привела до ще більшого замішання в перебігу церковно-політичного життя в краї. В той же час, підтримуваний безпосередньо князівською владою, а також правителями Польщі та Литви, московський митрополит Йона посилює боротьбу за повноту своєї влади на усій території митрополії. Згідно з правами, наданими йому королівським декретом від 31 січня 1451 р., Йона висвячує єпископів на кафедри, які мали б перебувати у підпорядкуванні митрополита Григорія: Полоцьку (1458 р.), Володимирську (1453 — 1459 р.), Турівську, Луцьку (1451 — 1459). Відповідно до того і митрополит Григорій у 1462, 1468, 1471 роках робить спроби відзискати у Москви деякі зі своїх єпархій; на його стороні була канонічність його поставлення уніатським патріархом.

Йона ж у своїх зусиллях спирається на усталену місцеву традицію, не безпідставно покладаючи надії на силову підтримку з боку князівської влади. Його обіжники, спрямовані на дискредитацію рішень Флорентійського

собору або ж «захист правовір'я», якщо вдатися до конфесійних оцінок, просякнуті духом ненависті і зневаги до цілого латинського світу<sup>45</sup>, тому числі й до митрополітів Ісидора та Григорія як його представників<sup>46</sup>. Подібних за змістом і духом, а також кількістю послань не виходило раніше з-під пера Київських митрополітів. У даному випадку маємо справу з набираючим сили протилатинським, на межі фанатизму, наставленням північно-східних земель Київської митрополії (Московії), тоді як на II українсько-білоруських землях не викликає збурення навіть аномальний факт юрисдикційного дуалізму, хоча зовнішні латинські форми тут також не сприймаються.

Цілком природно, що реально мусив спрацювати земний закон фізики, що доводить дорівнюваність сили дії силі протидії: латинська церква відмовляє православним у праві бути християнами, хоча офіційно вважає їх лише за «схизматиків», а набираюча сили Московська частина Київської митрополії — так званий «Третій Рим» — не вважає, у свою чергу, латинян взагалі за християн. Поміж цих двох полюсів опинилися на середину XV ст. українсько-білоруські землі, що на довгі часи мали правити за об'єкт змагань двох потужних світових політично-церковних сил.

1460 р. на сеймі у Бересті король польський, поступаючись тискомі папи, офіційно визнає Григорія (Болгарина) за правного митрополита на «долішніх», руських землях. Єпископи, які стояли за Йоною, мусили відступити зі своїх єпархій та виїхати до Москви<sup>47</sup>. Лише в Новгородській єпархії впродовж 60-х років час від часу ще виявлялися пролітовські симпатії, які свідчили про бажання підтримати митрополита Григорія<sup>48</sup>, та польський король періодично порушував перед Московським урядом питання про визнання Григорія також і у Москви.

Все свідчило про виродження ідеї унії як такої — йшлося вже переважно про те, кому і де саме належатиме повнота влади на переподілених між кількома державами теренах Київської митрополії. «І так, — зазначав Б. Бучинський, характеризуючи церковно-політичну ситуацію на землях польсько-литовської співдружності, — признання Григорія стало фактом доконаним: коштом Йони і коштом противників унії. В очах суспільності і єпархії великого князівства ціла боротьба між Григорієм і Йоною була тільки боротьбою між двома юрисдикціями: патріаршою і самозванчою. В цілій колекції булл і бреве папських нема мови про унію, а є радше мова про дві юрисдикції<sup>49</sup>.

У 60-х рр. XV ст. Рим і Візантія, втягнені у виснажливу боротьбу з турками, практично втрачають інтерес до справи унії. Розчарування в Римі у П безпосередніх наслідках змушує Апостольський престол зосерeditisya на місійній роботі по наверненню «схизматиків». В цих же роках царгородські патріархи ставляться на престол за прямим призначенням пап, що негативно позначалося на авторитеті та правному становищі митрополита Григорія (Болгарина) як православного владики на руських землях. У разі переходу під його послух єпархій з Московії з усією гостротою поставало би питання юрисдикції. Несприятливі зовнішньо-та внутрішньополітичні обставини змусили митрополита Григорія 1470 р. відірватися від Риму і остаточно скласти послух Царгородському патріархові. На початку XVI ст. справа унії на теренах Київської митрополії «зайшла в глухий кут» (М. Грушевський)<sup>50</sup>. На тому й закінчився період подвійного юрисдикційного підпорядкування (1440 — 1470) Київської митрополії, започаткований прийняттям Флорентійської унії.

\* \* \*

В історії руських земель Київської митрополії Флорентійська унія лишилася привнесеним ззовні епізодом церковно-політичного, чи радше політично-церковного життя, який пройшов практично непоміченим більшістю сучасників. «Перед нами дивне явище, — зауважував Е. Голубинський, — з одного боку, люди досить палко бажали унії, а з іншого, коли

дану унію таки було укладено та до них принесено, вони начебто не звернули на неї жодної уваги»<sup>50</sup>.

Історики одностайні в тому, що спонукою до укладення Флорентійської унії була безпосередня загроза існуванню Візантії, яка походила від Османської імперії. Саме так це сприймали сучасники та учасники тих подій. Митрополит Ісидор по приїзді на собор звертався до греків: «Краще нам поєднатися з римлянами духовно і тілесно, ніж не покінчивши справи, звідси поїхати, бо хоча поїхати і можна, але того не бачу, куди і коли?»<sup>51</sup>. Безвихід, з одного боку, політична потреба, з іншого, — такими однозначними впродовж віків виглядають оцінки причин укладення Флорентійської унії при неупереджених спробах їх аналізу. «Чи ж дійшли згоди на Флорентійському соборі?» — запитував пізніше — у 1613 р. польський автор Я. Гербут. І відповідав, що там, де «до справ духовних мішаються світські обставини, там нічого достойного ніколи бути не може. Унію укладено за умови надання Римом допомоги у боротьбі проти турків. Але яке відношення має до віри військо?»<sup>52</sup>.

Не такими простими виглядають причини її невдачі. Те, що політичні цілі та позацерковні засоби привести до церковної єдності не можуть, ясно було вже сучасникам. Значно пізніше, лише від кінця XIX ст. релігійні філософи почали робити перші спроби осмислення сутності як церковних уній, так і цілі проблеми єдності християнства (принагідно зауважимо, що довгий час опрацювання проблеми здійснювалося у досить звужених, філософських рамках). Володимир Соловйов стосовно Флорентійської унії писав: «Два рази, як відомо, імператорам вдавалося прихилити чи присилувати і візантійську ієрархію до формального воз'єднання із Західною Церквою (унія Ліонська у 1275 р.<sup>52a</sup> та унія Флорентійська у 1439 р.); проте обидва рази вимушена угода не могла проіснувати і кількох років: ясне свідчення, що у випадку церкви зовнішнє єднання, ґрунтоване на умоглядних міркуваннях зиску та на інстинкті самозбереження, без участі сердечного почуття та моральної волі, — що така зовнішня і вимушена угода вдергатися не може, що у сфері релігії люди не можуть бути рабами зовнішніх та штучних умов, а що навпаки видимі умови їх релігійного життя є наслідками їх власної волі»<sup>53</sup>.

У середині ХХ століття цю думку продовжив православний богослов прот. Олександр Шмеман, зазначивши, що «унійні спроби понад усе інше закріпили розділення, оскільки саме питання про єдність Церкви змішали з брехнею, корисливістю, отруїли його нецерковними й ницими мотивами. Церква знає лише єдність і тому не знає «унії». Унія врешті решт, є невіра в єдність, заперечення того чистильного вогню благодаті, який все природне, всі історичні кривди, перешкоди, рови і нерозуміння може зробити такими, що їх не було, подолати їх силою єдності»<sup>54</sup>.

Сучасний американський дослідник Ярослав Пелікан, піддаючи аналізові богословський бік укладеної у Флоренції унії, вважає, що хоча «компромісна формула собору і становила високий рівень інтелектуальної та теологічної софістики і потенційно не була позбавлена взаємоприйнятного богословського узгодження, вона, однак, не торкалася фундаментальних проблем, які покликали до життя постання питання Філіокве. Вона лишала острівсь основні вихідні філософські та теологічні припущення і оминала інтелектуальні розбіжності». Безперечно, що деякі компромісні форми інтелектуального поєднання, якою власне була Флорентійська унія, виникають через збіг специфічних політичних обставин. Вони можуть жити інколи набагато довше за самі обставини, та для цього вони потребують власної інтелектуальної цілісності, яка б не залежала від реальної політики, що покликала їх до життя. Ні на Сході, ні на Заході в середині XV ст. реально не існувало умов, які б дозволили ситуації розвинутись і дозріти до такої компромісної формули унії<sup>55</sup>.

Найближче до сучасного розуміння сутності церковних уній та їх реальної ваги у справі наближення до єдності підійшов прот. Сергій Булгаков, коли за вихідну точку пошукув поклав вчення Ігнатія Антіохійського (ІІ ст.)

про природу Церкви. «Шлях до єднання Сходу та Заходу, — писав Сергій Булгаков, — пролягає не через Флорентійську унію і не через суперечки богословів, але через єднання перед віттарем»<sup>36</sup>. Як зasadниче, таке, що виявляє сутність єдності Церкви Христа, це положення було сформульоване в першому ж спільному документі Міжнародної комісії з православно-католицького богословського діалогу: «Тайство Церкви та Божественної Євхаристії у світлі Таїни Святої Трійці» (Мюнхен, 6 червня 1982 р.). Укладення церковних уній визнано неефективним шляхом до єдності, а саме постання ІХ — однією з історичних форм прозелітизму. Екуменічний діалог, що триває, свідчить про можливість досягнення спільніх богословських рішень у сфері еклезіологічних питань. І вже сьогодні спільні рішення православних і католицьких богословів невідворотно ставлять уніатські Церкви перед проблемою самоідентифікації — повернення до передунійної спадщини чи завершення формування в їх лоні привнесеної ззовні латинської основи.

<sup>1</sup> Цит.: Diaconia. — 1994. — Nos 2-3 (Vol. XXVII). — P. 151.

<sup>2</sup> Текст документу див.: One in Christ. — 1990. — № 26. — P. 362 — 365.

<sup>3</sup> Текст документу див.: Logos (Ottawa). — 1993. — Nos 3-4 (Vol. 34). — P. 667 — 675.

Відносно сучасного статусу Східних Католицьких Церков, проблем їх існування та функціонування рішення у Баламанді підтверджують їх «право існувати і діяти так, щоб відповідати духовним потребам своїх віруючих» (ст. 3), збереження їх юрисдикційного підпорядкування Римському престолу та право бути інтегрованими в екуменічний діалог з усіма його практичними наслідками (ст. 16), а також участь у реалізації практичних рекомендацій Комісії (ст. 34).

<sup>3-a</sup> Lewicki A. Unia Florencka w Polsce. — Krakow, 1899. — S. II.

<sup>4</sup> Див.: Лозинський С. Г. История папства. — М., 1986. — С. 194 — 199.

<sup>5</sup> Про роботу Флорентійського собору та участь у ньому представників Київської митрополії див.: Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. Ісидорова унія. — Записки Наукового Товариства ім. Т. Г. Шевченка. — Т. 85. — Кн. 5. — 1908. — С. 21 — 42; Шпаков А. Я. Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии до учреждения патриаршества. — Ч. I. — К., 1904. — С. 2 — 85; История Флорентийского собора. — М., 1847.

<sup>6</sup> Див.: Чубатий М. История християнства на Руси-Украине. — Рим — Нью-Йорк, 1965. — Т. I. — С. 161, 166 — 167, 171.

<sup>7</sup> Про діяльність Марка Ефеського на соборі, а також тексти його виступів і наступних полемічних творів див.: Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. — Н.-Y., 1963 (Репрінт. М., 1994).

<sup>8</sup> Gill J. Personalities of the Council of Florence and other Essays. — Oxford, 1964. — P. 69. Тексти промов митрополита Ісидора див.: Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. — Vol. X, fasc. I (Series A). — Isidori Kiovensis. Sermones inter Concilium Florentinum conscripti // Ed. G. Hofmann, E. Candal. — Romae, 1971.

<sup>9</sup> Найповніша збірка матеріалів собору: серія «Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores», що видається Папським Східним Інститутом в Римі від 1940 р. Переклад Заключного Акту собору цит. за: Амвросий (Погодин). Цит. соч. — С. 304 — 306.

<sup>10</sup> Амвросий (Погодин). Цит. соч. — С. 311 — 312.

<sup>11</sup> Бантыш-Каменський Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии. — Вильно, 1866. — С. 13 — 14.

<sup>12</sup> Цит.: Волинская летопись // Полное Собрание Русских Летописей (далі — ПСРЛ). — М., 1980. — Т. 35. — С. 122.

<sup>13</sup> Сліпий Й. Творче обличчя і гріб кардинала Ісидора // Богословія. — Т. XXV — XXVIII. — Рим, 1964. — С. 9.

<sup>14</sup> Gill J. Op. cit. — P. 78. Докладніше про особу митрополита Ісидора див.: Шпаков А. Я. Указ. соч. — С. 68 — 85; Сліпий Й. Творче обличчя і гріб кардинала Ісидора. — С. 1 — 23; Налескі О. W drodze na Sobor Florencki. — Oriens. — Т. VII. — Warszawa, — 1934.

<sup>15</sup> Текст послання цит. за: Шпаков А. Я. Цит. соч. — С. 95 — 96.

<sup>16</sup> Бучинський Б. Цит. праця. — Т. 85. — Кн. 5. — С. 26.

<sup>17</sup> Там же. — Т. 86. — Кн. 6. — Львів, 1908. — С. 26.

<sup>18</sup> Там же. — Т. 85. — С. 27.

<sup>19</sup> Цит.: Lewicki A. Op. cit. — S. 59. Детальніше про постфлорентійське ставлення Апостольського престолу до «людів руських віри грецької» як до «схизматиків» див.: Мопсак I. Florentine Ecumenism in the Kievan Church. — Rome, 1987. — P. 235 — 252.

<sup>20</sup> Чубатий М. Цит. праця. — Т. II. — Рим, 1976. — С. 186.

<sup>21</sup> Див.: Бучинський Б. Цит. праця. — Т. 85. — С. 29 — 31.

<sup>22</sup> Русская Историческая Библиотека (далі — РИБ). — Т. 6. — СПб., 1880. — С. 585.

<sup>23</sup> Акты Исторические, собранные и изданные Археографическою комиссию (далі — АИ). — Т. I. — СПб., 1841. — № 259. — С. 488.

- <sup>24</sup> РИБ. — Т. 6. — С. 562 — 563.
- <sup>25</sup> Бучинський Б. — Цит. праця. — Т. 85. — С. 34, 35 — 36; Т. 86. — С. 12.
- <sup>26</sup> Повний текст послання див.: Попов А. С. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI — XVI в.). — М., 1875. — С. 332 — 334; Сліпий Й. Царгородський патріарх Григорій Мамме // Богословія. — Т. XXV — XXVIII. — Рим, 1964. — С. 114 — 120.
- <sup>27</sup> Див.: Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-славянской полемики против латинян. — СПб., 1878. — Прилож. Х. — С. 207 — 208.
- <sup>28</sup> Густинський літопис // ПСРЛ. — Пг., 1923. — Т. 2, вып. 1. — С. 355.
- <sup>29</sup> Див.: Lewicki A. Op. cit. — S. 29.
- <sup>30</sup> Новгородская летопись по синодальному и харатейному спискам // ПСРЛ. — Т. 3. — СПб., 1841. — С. 420.
- <sup>31</sup> Текстологічний аналіз Служебника Ісидора, а також богослужбові тексти див.: Горбач О. Три церковнослов'янські літургічні тексти Ватиканської бібліотеки. — Рим, 1966. — С. 9 — 104; порівняльний історико-літургійний аналіз Служебника Філофея з Ісидорового Літургікону див.: Марусин М. Божественна Літургія в Київській митрополії списку Ісидорового Літургікону з XV ст. // Богословія. — Т. XXV — XXVIII. — С. 33 — 61.
- <sup>32</sup> Никольский Н. М. История Русской Церкви. — Минск, 1990. — С. 163.
- <sup>33</sup> Тексти цих документів див.: Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Фіофей и его послания. — К., 1901. — С. 76 — 87, 102 — 104, 115 — 127 і далі; Щебина А. Д. Літературна история русских сказаний о Флорентийской униї. — Одеса, 1902; Cheginskij M. The reception of Florence in Moscow. — Church History. Vol. XXIV. — 1955.
- <sup>34</sup> Аналіз співвідношення і взаємодії політичного та релігійно-церковного чинників в їх реакції на проголошення митрополитом Київським і всією Русі Ісидором умов Флорентійської унії в Москві див.: Никитин В. Митрополит Московский Исидор и российский цезарепапизм. — Русская мысль (Париж). — № 3916, 16 февр., 1992.
- <sup>35</sup> Див.: Флоровский Г. Пути русского богословия. — Париж, 1933. — С. 11 (Репрінт. — К., 1991); Малинин В. Цит. соч. — Прилож. — С. 49 — 56, 57 — 66.
- <sup>36</sup> РИБ. — Т. 6. — Ст. 530.
- <sup>37</sup> Текст декрету див.: Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (Х — початок XVIIст.) 36. док. — К., 1988. — № 53. — С. 51 — 52.
- <sup>38</sup> РИБ. — Т. 6. — Ст. 638.
- <sup>39</sup> Бучинський Б. Цит. праця. — Т. 85. — С. 41.
- <sup>40</sup> Там же. — Т. 86. — С. 6 — 15; Lewicki A. Op. cit. — S. 41 — 42; Сліпий Й. Творче обличчя і греб кардинала Ісидора. — С. 5 — 16.
- <sup>41</sup> Lewicki A. Op. cit. — S. 57.
- <sup>42</sup> Чубатий М. — Цит. праця. — Т. 1. — С. 10.
- <sup>43</sup> Бучинський Б. Цит. праця. — Т. 88. — Кн. 2. — Львів, 1909. — С. 16.
- <sup>44</sup> АИ. — Т. 1. — Т 260. — С. 489 — 490. Лист митрополита Йони до Казимира IV від початку лютого 1451 р. з проханням віддати під його владу Галичину.
- <sup>45</sup> Див.: РИБ. — Т. 6. — № 80 — 81, 83 — 85, 87. — С. 615 — 626, 631 — 640, 649 — 657; АИ. — Т. 1. — № 272, 273. — С. 502 — 506.
- <sup>46</sup> РИБ. — Т. 6. — № 88. — С. 658 — 670.
- <sup>47</sup> РИБ. — Т. 6. — № 102. — С. 712 — 732; АИ. — Т. 1. — № 280, 281. — С. 512 — 518.
- <sup>48</sup> Див.: Бучинський Б. Цит. праця. — Т. 88. — С. 11 — 12, 16 — 17.
- <sup>49</sup> Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI — XVII віці. — Київ — Львів, 1912. — С. 126 — 127.
- <sup>50</sup> Голубинський Е. История Русской Церкви. — Т. 2 (2). — М., 1911. — С. 488.
- <sup>51</sup> Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. — Vol. V, fasc. II. — Romae, 1953. — S. 399.
- <sup>52</sup> Документы, объясняющие историю Западно-русского края и его отношения к России и Польше. — СПб., 1865. — № XVIII. — С. 216, 218.
- <sup>52a</sup> Таку дату наводить автор. Унію складено 1274 р.
- <sup>53</sup> Соловьев В. Великий спор и христианская политика // О христианском единстве. Экуменическая проблема в православном сознании. — М., 1994. — С. 69.
- <sup>54</sup> Шемман А., прот. Исторический путь Православия. — Нью-Йорк, 1954 (Репрінт. — М., 1993). — С. 301.
- <sup>55</sup> Reilikian J. The Church Between East and West: the context of Sheptytsky Thought // Morality and Reality. — Edmonton, 1989. — S. 6.
- <sup>56</sup> Булгаков С. Н., прот. У кладезя Іаковля (Іо. 4,23). О реальному единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах // Сб. ст. Християнское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. — Paris, 1933. — С. 31.

Кочан Наталія Іванівна — кандидат філософ. наук, співробітник Інституту філософії НАН України. Автор монографії «Зарубіжний український грекокатолицизм (історико-філософський аналіз)», статті «Український католицизм в екуменічному вимірі». Досліджує історію виникнення та проблеми розвитку уніатських церков, уніатства в контексті православно-католицьких відносин.