Борис Ґудзяк

КРИЗА І РЕФОРМА

Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії

Інститут Історії Церкви
Львівської Богословської Акаде

Борис Ґудзяк

КРИЗА І РЕФОРМА

Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії

Переклад з англійської Марії Габлевич
Під редакцією Олега Турія

Львів 2000

Ґудзяк Борис. *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії* / Переклад Марії Габлевич, під редакцією Олега Турія. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – XVI + 426 с.

Переклад здійснено за виданням:

Gudziak, Borys A. *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest.* – Cambridge (Mass.): Harvard Ukrainian Research Institute, Harvard Series in Ukrainian Studies, 1998. – XVIII + 489 pp.

На обкладинці використано портрет царгородського патріарха (ймовірно, Єремії II Траноса) із книги:
Martinus Crusius, *Turcograeciae libri octo*, Basileae 1584.

Виданню цієї книжки посприяла фінансова підтримка Фонду Катедри Українознавства Гарвардського Університету (США)

ISBN 966-7034-17-8

Батькам із вдячністю присвячую

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК КАРТ ТА ІЛЮСТРАЦІЙ

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

ɔ	*Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею*
:ив ЮЗР	*Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*
ТШ	*Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*
СВВ	*Записки Чина св. Василія Великого*
'РЛ	*Полное собрание русских летописей*
Б	*Русская историческая библиотека, опубликованная Археографической комиссиею*
ДА	*Труды Киевской Духовной Академии*
›lomata Statutaria	*Diplomata Statutaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianae Leopoliensi a. 1586-1592 data, cum aliis litteris coaevis et appendice*
R	*Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*
'B	*Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)*
EUL	*Harvard Library of Early Ukrainian Literature*
'S	*Harvard Ukrainian Studies*
numenta Confraternitatis	*Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis*
›V	*Monumenta Poloniae Vaticana*
/H	*Monumenta Ucrainae Historica*
'P	*Orientalia Christiana Periodica*
›B	*Oxford Dictionary of Byzantium*
ER	*The Slavonic and East European Review*
ſP	*Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae edita extabulariis Vaticanis deprompta finitimarum historiam illustrantia maximam partem nondum collecta ac serie gentiumque chronologica disposita*

ПЕРЕДМОВА І ПОДЯКИ

Починаючи це дослідження, я хотів збагнути, чим була Берестейська унія для свого часу й середовища, та як і чому стало можливим її укладення. До праці мене надихали як духовні спонуки, так і суто інтелектуальні зацікавлення. Читаючи історію розбрату християн – а її неможливо читати без болю й сум'яття, особливо беручи до уваги досвід релігійного життя в Україні, – я прийшов до переконання, що необхідну основу для розуміння міжконфесійних взаємин в українському контексті дасть аналіз стосунків між Київською митрополією та Царгородським патріархатом. Тут я спробував описати лише один – ранньомодерний – етап у розвитку цих стосунків, які в останні роки – коли цей рукопис був загалом готовий – набули нового значення, а можливо, й нового життя. Досі Берестейську унію оцінювали головно крізь призму конфесійної приналежності, і це ставало завадою в пошуках порозуміння як щодо самої унії, так і щодо причин та перебігу подій, які призвели до неї. У цій книзі я прагнув відійти від трактування феномена Берестя з полемічних перспектив, які від самого початку вже понад чотириста років накладаються на реальні обставини, що спричинили унію; намагався я також уникати конфесійних і будь-яких інших оцінок, які затуманюють історичне бачення. Сподіваюся, що така завбачливість буде зрозумілою та прийнятною для читача, і що ця праця зробить внесок до формування такого консенсусу щодо минулого, який міг би стати передумовою міжконфесійного примирення.

Останнім часом, поступово відходячи від теми, яка займала мене понад десять років, і заглиблюючись у вивчення найновішої історії спадкоємців Берестя – українських греко-католиків у радянський і пострадянський періоди, я був вражений, спостерігши чимало схожих рис у життєвій атмосфері тодішньої й теперішньої Церкви в Україні. Монументальні зрушення в європейському суспільстві часів Реформації, Контрреформації й Католицької Реформи багато чим нагадують зміни в посткомуністичній Європі; поширення друку – комп'ютерну і відеореволюцію, вибух барокового розмаїття – полі- (чи како-) фонію сучасного мистецтва і масової культури. Наприкінці XVI ст. західна система цінностей і мислення прорвалася в духовний світ Східної Європи. На початку XXI ст. вона глобалізується, охоплюючи майже всю планету. Так само, як і колись, традиційному укладові релігійного життя кидають виклик нові протестантські рухи та напівхристиянські або й нехристиянські секти (у соціологічному смислі цього терміна), а Католицька Церква після II Ватиканського собору, як і в посттридентські часи, наново консолідує свої сили. В обидвох випадках цей процес навернення, або нової євангелізації, на східнослов'янських землях має в собі виразний польський елемент. Тепер, як і тоді, бореться за виживання Царгородський патріархат. Сучасним аналогом кризи, яку в кінці XVI ст. пережило грецьке православ'я під турками, є незахищеність позицій православного світу після сторіччя

утисків тоталітаризму. Колись настороженість російського православ'я, його реакція щодо Заходу диктувалися протоімперськими амбіціями, нині це викликане історичною ностальгією за втраченим імперським минулим. Аналогічну єрархічну слабкість і прагнення до самовизначення, які характеризували Руську Церкву за часів польсько-литовської Речі Посполитої, бачимо й у незалежній Україні: і в складних процесах відродження Греко-Католицької Церкви, і в нестабільності та розколі православного церковного проводу. І нарешті, сильний духовний голод серед населення сучасних посткомуністичних країн є віддзеркаленням того зростання духовних потреб і персоналізації віри та релігійних практик, які були прикметними для останніх десятиліть XVI ст. Два віки – ранньо- і постмодерна доби, відділені чотирма сотнями років, є незмірно далекі і водночас дивовижно схожі між собою. Явні парадигматичні паралелі між світом, у якому живе Україна й інші держави колишнього Радянського Союзу на початку третього тисячоліття, та світом часів Берестейської унії підкреслюють актуальність історичних досліджень. Ця книга писалася, щоб пояснити події чотирьохсотлітньої давності. Але, мабуть, історія генези Берестейської унії може послужити перспективою для нового бачення проблем сьогодення.

***

Це видання не лише завершує довгий процес наукового пошуку, писання і редаґування тексту, а й підсумовує багаті пережиття – нелегкі й водночас захопливі – та віддзеркалює плідні й глибокі контакти з людьми. Підготовка до написання цієї книжки почалася ще під час мого навчання в Гарвардському Університеті під керівництвом міжфакультетської аспірантської комісії викладачів, людей інспіруючих і вимогливих, яким я багато чим завдячую. Особлива подяка належиться керівникові моєї дисертації Едвардові Кінану, що ділився зі мною своїми обширними знаннями й ориґінальними поглядами на історію, літературу та культуру східних слов'ян, а його тепле слово підтримки, стимулюючі й критичні зауваження допомагали мені торувати нелегку стезю наукової праці. Ігореві Шевченкові, який був моїм рецензентом, я вдячний за впровадження до багатющої скарбниці візантійської духовної спадщини, за його незабутні семінари, за влучні зауваження до моїх текстів і підтримку в ті роки, коли дисертація готувалася до друку. А все це, напевно, не було б можливим без однієї зустрічі у 1982 р. на площі Св. Петра в Римі з Омеляном Пріцаком – першим директором Українського Наукового Інституту Гарвардського Університету, рідного дому багатьох учених та аспірантів. Йому я дякую за його чіпкий ентузіазм у науковій праці, за його натхненність педагога, за критику перших версій цієї книги. Я вдячний Григорію Грабовичу, керівникові згаданої аспірантської комісії, за його наснажливі лекції з української літератури та щиру підтримку впродовж усього мого навчання. Складаю подяку Горасові Ланту, який викладав свою прискіпливу

методику філологічного пошуку в ряді курсів з історичної лінґвістики східних слов'ян. Почавши від 1982 р., коли я тільки думав поступати в аспірантуру, і потім, під час лекцій та іспитів з української та польської історії, у процесі формулювання основних тез дисертації та її публікації, впродовж моїх дослідницьких пошукувань в Україні – весь цей час я тішився винятковою підтримкою з боку Франка Сисина, мого наставника і друга, якому сердечно дякую. Дякую також Любомирові Гайді, на чиї поради і дружню допомогу я завжди міг розраховувати – від самих початків мого перебування в Кембріджі й аж дотепер.

Висловлюю найсердечнішу подяку духівникам і друзям – оо. Дарру Шонгофену, Брайяну Дейлію ТІ, архимандритові Боніфацієві Лайксу, Томашеві Шпідліку ТІ, Марку-Іванові Рупніку ТІ, Клавдіо Ґуджеротті та, особливо, покійному Генрі Науену, котрі не тільки дали мені чимало цінних порад стосовно моїх наукових зацікавлень, а й привідкрили ширші обрії духовного життя. Мої дорогі друзі в Інституті Східнохристиянських Студій ім. Андрея Шептицького при Університеті св. Павла в Оттаві – оо. Андрій Чировський, Петро Ґаладза й Андрій Онуферко, а також оо. Роберт Тафт ТІ, Сергій Келегер, Ігор Гарасим ЧСВВ, Марко Скірка ЧСВВ, Богдан Панчак та Марко Морозович – часто дискутували зі мною на тему східного християнства, що чимало прояснило мені в історії Церкви й придалося на остаточному етапі написання цієї книжки. Відколи я у 1992 р. перебрався жити в Україну, Ярослав Грицак завжди підтримував мої наукові починання. Моя нова родина й колеґи в Львівській Богословській Академії та Інституті Історії Церкви, зокрема о. Михайло Димид та Олег Турій, допомогли мені віднайти мій дім і сприятливі умови для наукової діяльності.

Я ніколи б не розпочав прокладати свого шляху в науці без прикладу, свідчення і благословення світлої пам'яті Блаженнішого Патріарха-Ісповідника Йосифа (Сліпого). Я вдячний йому та його сподвижникам, а моїм учителям в Українському Католицькому Університеті в Римі – преосвященним владикам Іванові (Хомі) та Любомирові (Гузару), оо. Іванові Музичці, Іванові Дацьку та Ігореві Мончаку. Отець Порфірій Підручний ЧСВВ був першим, хто спонукав мене дослідити обставини виникнення Берестейської унії, та разом із сестрою Софією Сеник надавав мені цінні поради й духовну підтримку.

Багато колеґ і друзів читали та висловлювали критичні зауваження до машинопису або ж пропонували допомогу при перекладі складних текстів. Дякую за це Джеффрі Вілсу, Марії Габлевич, Уляні Головач, Ярославові Дашкевичу, Михайлові Дмитрієву, Ярославові Ісаєвичу, Марії Кампателлі, Даріушеві Колодзейчику, Романові Коропецькому, Олегові Купчинському, Мирославу Лабуньці, Іллі Лабуньці, Генрикові Літвіну, Євгенію Ломізе, Марії Мавруді, покійному о. Іванові Меєндорфу, Дейні Міллеру, Ґ'ю Олмстеду, о. Джонові О'Маллею ТІ, Віктору Остапчукові, Дональдові Островскому, Вітторіо Пері, Полові Пітерсу, Андрієві Плігузову, Сергієві Плохію, Лілі

Прелеч, Еві Рибалт, Андрашові Рідельмаєру, Олександрові Січу, Ігореві Скочилясу, покійному Богданові Струмінському, Францісові Томпсону та Борису Флорі. Багато хто з них брав участь у вісімнадцяти симпозіумах, присвячених 400-літтю Берестейської унії, які проводив Інститут Історії Церкви в Україні та Польщі у 1994-1996 рр. Дискусії, започатковані на «Берестейських читаннях», допомогли мені уточнити арґументацію навіть тоді, коли англійський текст уже був поданий до друку (1994). До цього часу і поки готувалася публікація, моя дисертація, яка лягла в її основу, шість років ходила по руках у близько 50 (наскільки мені відомо) машинописних копіях, і я радий бачити, що вона справила вплив. Годі переоцінити працьовитість, інтуїтивне чуття та сумлінність інших учених, які до мене досліджували Берестейську унію, – про це моє визнання свідчить науковий апарат і бібліографія.

Багато бібліотечних працівників і вчених в Україні, Польщі, Італії, Німеччині, США (зокрема в Дамбартон Оукс та в Гарвардській бібліотеці Вайденера) допомогли мені відшукати рідкісні або неопубліковані матеріали. Хочу особливо відзначити гостинність спільноти *Daybreak* в Торонті, отців-василіян у Варшаві, монахів-студитів у Кастельґондольфо, монахів гори Тавор із Редвуд Валлей в Каліфорнії, настоятелів Кази Санта Марія при Північно-Американському Коледжі в Римі та спільноти Чентро Алетті при Папському Орієнтальному Інституті, в колі яких я в різний час подовгу перебував. Мої подорожі, пошукова робота і написання книжки стали можливими завдяки ґрантам і стипендіям, які надали Міжнародна рада наукового пошуку та обміну (IREX), комісія Фулбрайта-Гейза, Дамбартон Оукс і Рада соціальних наук та досліджень (SSRC). Всім цим спонсорам складаю подяку. Я вдячний також за моральну та технічну підтримку, яку одержав від працівників Фонду Катедри Українознавства, зокрема від покійного отця диякона Богдана Тарнавського, Стефана Хемича і Романа Процика, та віддаю шану їхній невтомній праці для підтримки української науки.

Я зобов'язаний і тим людям, які готували машинопис до публікації. Ілюстрації та світлини забезпечили мої львівські колеґи Володимир Александрович із Львівського державного університету ім. Івана Франка та Степан Костюк зі Львівської наукової бібліотеки ім. Василя Стефаника НАН України, а також покійний Орест Мацюк, Оксана Гайова та Володимир Кузенський із Центрального державного історичного архіву України у Львові, Сергій Фрухт із видавництва «Центр Європи», Володимир Гаюк зі Львівського музею історії релігії, працівники Говтонської бібліотеки рідкісних книг та редактор *Записок ЧСВВ* о. Порфірій Підручний. Маргарет Шевченко доклала праці до стилістичного вдосконалення тексту. Маріуш Цибульський уважно перечитав його, запропонувавши немало кращих варіантів й усунувши ряд помилок. Отець Кирило Месарк допомагав у складанні покажчика. Усім процесом редаґування та макетування англомовної версії високопрофесійно і самовіддано керував Роберт де Лосса, в сім'ї якого я гостював під час останніх своїх візитів до Кембріджа перед виходом книжки у світ.

Своїми сильними сторонами вона завдячує конструктивній критиці моїх учителів, колеґ та редакторів, однак за її недоліки несу відповідальність я один.

Окрему подяку складаю всім моїм родичам та друзям у різних краях, які в останнє десятиліття супроводили мене в моїх життєвих мандрах і на чиї молитви та постійну підтримку я й надалі покладаюсь.

На завершення свій найбільший вираз подяки я приберіг для тих, хто вділив мені найбільше. Книжка ця, як і все, до чого б я не брався, є плодом щедрої любові моїх батьків, Ярослави й Олександра Ґудзяків, – їхньої незмінної відданості своїм дітям та бажання всіляко допомагати їм. На скромний знак моєї вдячності цей мій труд присвячую моїм батькам.

До українського видання

Переклад цієї книжки, праця над яким розпочалася чотири роки перед публікацією оригіналу, вимагав тривалої творчої наснаги. Українська версія виходить у світ завдяки старанним і самовідданим зусиллям багатьох людей, і особливо двох колеґ-друзів, від яких я багато навчився і яким я глибоко вдячний. Марія Габлевич – її талант добре відомий українському читачеві з перекладів літературних шедеврів світової класики – погодилася взятися за складний академічний текст з великим і різномовним науковим апаратом, що вимагав особливо кропіткої праці. Не маючи визначених зразків для багатьох церковно-історичних понять і категорій, перекладач виявила неабияку майстерність і винахідливість. Своєю легкістю й читабельністю переклад завдячує безлічі надзвичайно вдалих, а то й кмітливих вирішень щодо передачі оригіналу. Наші пам'ятні розмови в аскетичній робітні перекладача нерідко торкалися проблем, які виходили за рамки самого тексту, відкриваючи для мене широту зацікавлень і професіоналізм співбесідниці, багатство української мови та гостру необхідність подальшого розвитку українського наукового перекладу.

Можу побажати кожному авторові такого наукового редактора, як Олег Турій. Він проникливо, прискіпливо і второпно вивіряв факти, уточнював арґументацію, історично-семантичні нюанси та наукову термінологію, узгіднював ортографію різномовних географічних назв і власних імен, удосконалюючи не лише переклад, але й сам оригінал. Переходячи разом, слово за словом, увесь текст, не раз переді мною поставало питання, чи сьогодні належно оцінюється праця редактора, яка постійно вимагає від нього встановлення певних науково-термінологічних прецедентів, а чи не єдиним критерієм визначення його професійного рівня і творчого внеску вважається відсутність помилок. Наша співпраця над цією книжкою і над «Берестейськими читаннями» залишиться для мене спомином про спільне стремління до наукової докладності, яке саме по собі є особливо вдячним.

Щоби книжка вийшла якнайкраща, не жаліли труду Микола Янів, літературний редактор, який кілька разів перечитував текст, Світлана Турій, яка

дбайливо проводила коректуру і вносила правки, Ігор Скочиляс, який мав невдячну відповідальність за уточнення бібліографії часто важкодоступних видань, Ольга Городиська, Уляна Головач і Андрій Ясіновський, які уважно робили коректуру англомовних покликань та грецькомовних фрагментів. До виготовлення покажчика причинилися Роман Завійський і Тарас Романюк. Богданові Турецькому та Мирославові Рису завдячую струнким художнім оформленням, Юрію Пелехові і Ростиславові Рибчанському – комп'ютерною версткою тексту, а Наталі Климовській – діловим зв'язком із видавництвом. Мар'ян Лозинський та співпрацівники видавництва і друкарні отців-василіян, йдучи назустріч Інститутові Історії Церкви та його обмеженим видавничим можливостям, виявили притаманну їм професійність і старанність при публікації тиражу. Протягом тривалого періоду підготовки перекладу, який був позначений бурхливим розвитком Львівської Богословської Академії та важливими подіями в моєму житті, мене заохочувало сердечне ставлення вищезгаданих осіб не лише до праці над текстом, але й до вимог заклопотаного автора. Таку моральну підтримку відчував я також від працівників і радників Інституту та викладачів, адміністрації й студентів Академії .

Висловлюю особливу вдячність жертводавцям Фонду Катедри Українознавства при Гарвардському Університеті та його директорові д-ру Романові Процику за підтримку цього видання та інших дослідницьких проектів в Україні. Без жертовності Стефанії Шипули годі уявити собі увесь спектр діяльності нашого Інституту, який щиро дякує за багатолітнє спомагання.

З поклоном звертаюся до покійних і живих представників Церкви-Ісповідниці, які своїм подвигом покликали до життя Інститут Історії Церкви, а тепер своїм свідченням і молитвами надають усім його співробітникам наснаги до праці. Згадую з вдячністю трьох незабутніх соратників-друзів, які уособлювали такі різні епохи й світи, що переплелися в моєму житті. Світлої пам'яті Роман Крип'якевич, Соломія Павличко і Браєн Бриндел ще зовсім недавно були поруч і своєю прихильністю, словом і ділом підтримували Академію, Інститут і мою наукову працю. Особливу втіху приносить мені те, що мій дідусь Михайло, який у лавах Української Галицької Армії боронив молоду Українську державу, діждався моїх довгоочікуваних свячень, а на стотретьому році життя – виходу книжки свого внука рідною мовою на рідній незалежній землі.

Працюючи над цим виданням та іншими проектами, під постійною Господньою опікою, Інститут Історії Церкви зростав, мужнів і тепер, на початку нового тисячоліття, стоїть перед новим етапом свого розвитку й служіння. За пройдений разом шлях упродовж усіх цих років усім співпрацівникам, друзям і добродіям Інституту я глибоко вдячний. Дай Боже сили й надалі!

Неділя Блудного сина
(і милосердного Батька) 2000 р. Б.

о. Борис Ґудзяк

Вступ

КИЇВСЬКА МИТРОПОЛІЯ І ЦАРГОРОДСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ У ПІЗНЬОМУ СЕРЕДНЬОВІЧЧІ

Від часів Володимира Великого й запровадження християнства на Русі, Київська митрополія[1] була дочірньою Церквою Царгородського патріархату[2]. Як духовний і культурний нащадок Царгорода, підпорядкований йому єрархічно та поєднаний з ним літургічно, Київ був вагомою – хоч не завжди поважаною – часткою візантійсько-православної спільноти. У візантійській єрархії цінностей і єдиний імператор ромеїв, і території, якими він безпосередньо правив (тобто сама Візантійська імперія), і грецька культура та мова, – втішалися своєю першістю, своєю вищістю. Київська ж Русь, в очах візантійців,

---

[1] Щоб дотримати послідовності в термінології, при обговоренні середньовічної передісторії подій XVI ст. здебільшого уживатимемо визначення «Київська митрополія», хоча візантійські джерела про ранню історію християнської Церкви в Україні та Білорусі як правило користуються назвою «Руська митрополія»; див.: John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Cambridge 1981, с. 75.

Титул «митрополит Київський і всієї Русі» вперше вжив у вересні 1347 р. імператор Йоан VI Кантакузен стосовно митрополита Теогноста: «μητροπολίτης Κυγέβου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Ῥωσίας»; див.: *Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCXV–MCCCCII e codicibus manu scriptis bibliothecae Palatinae Vindobonensis sumptus praebente caesarea scientiarum academia*: у 2-х т. / ред. Franciscus Miklosich та Iosephus Müller, т. 1, Vindobonae 1860, № 117, с. 261; № 119, с. 265 [= Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana 1]. Синод у Царгороді 1380 р. ухвалив, що згідно із загальноцерковною традицією титул руського митрополита повинен починатися з назви його митрополичого осідку (там же, т. 2, Vindobonae 1862, № 337, с. 17). У часи митрополита Кипріяна (1390-1408) цей титул став уже нормативним. Історичні зміни титулування митрополитів на Русі аналізує: Andrei I. Pliguzov, On the Title «Metropolitan of Kiev and All Rus'» // *Harvard Ukrainian Studies* (далі – *HUS)* 15(3/4) (1991) 340-353; пор.: Omeljan Pritsak, Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea // *HUS* 10(3/4) (1986) 279-300.

Огляд історії Київської митрополії від пізнього середньовіччя до Берестейської унії подає: Владимир П. Рыбинский, *Киевская митрополичья кафедра с половины XIII до конца XVI века,* Киев 1891; аналіз під оглядом церковного права – Isidorus I. Patrylo, *Archiepiscopi-Metropolitani Kievo-Halicienses (attentis praescriptis Motu Proprio «Cleri sanctitati»),* Romae 1962, с. 14-38 [= Записки Чина св. Василія Великого (далі – ЗЧСВВ), сер. 2, сек. 1, т. 16], а також: Passivus P. Lozovei, *De Metropolitarum Kioviensium potestate (988-1596),* Romae 1962 [= ЗЧСВВ, сер. 2, сек. 1, т. 15].

[2] Спроби довести автокефальність Київської Церкви у X й XI ст. є непереконливими. Єрархічний статус Київської митрополії характеризує: Sophia Senyk, *A History of the Church in Ukraine*, т. 1: *To the End of the Thirteenth Century*, Rome 1993, с. 82-97 [= Orientalia Christiana Analecta 243].

приєдналася до християнського світу порівняно пізно, тому все ще мала провінційно-варварський статус. Візантійці нав'язували сусідам ідеологію своєї зверхності, якій ті загалом мовчки корилися. Одержана від Візантії багата спадщина (сюди входили структура й організація Церкви, її таїнственне життя, корпус біблійних та літургійних текстів, архітектурні та мистецькі зразки) вже сама по собі утвердила приналежність Русі до християнської спільноти, однак входження руських земель у культурний та інтелектуальний візантійський світ було складним і тривалим. Твори більшості розвинутих у Візантії високих літературних жанрів – таких, як історичні, філософські чи суто богословські праці (на відміну від хронік та гомілій, богослужбових чи толкових книг), як природничо-наукові трактати чи твори світської літератури (в тому числі античної, інтерес до якої в час візантійського відродження XI–XII ст. зріс) – так і не були перекладені на церковнослов'янську мову, тож не могли послужити взірцем для наслідування чи якось інакше стимулювати розвиток руської культури[3].

Київська Русь, будучи передовсім спадкоємицею Візантії, залишалася відкритою і для інших впливів. Географічне положення Русі зумовило її контакти – торгові, військові, дипломатичні – з євразійським степом, із балтійською північчю та зі слов'яно-латинським заходом. Із поглибленням цих контактів і при дедалі чіткішому усвідомленні власної політичної сили викристалізувалися природні потреби та вимоги Руської держави, суспільства й Церкви, що не могло не позначитися на взаєминах Русі з Візантією. Тертя в єратичних відносинах між Києвом і Царгородом почалися вже в XI–XII ст., коли русини знехтували прерогативою Царгорода посилати своїх кандидатів на Русь й обрали митрополитів Іларіона (1051-1054) та Клима Смолятича (1147-

---

[3] Загальний огляд зв'язків між Руссю та Візантією див. у: Ihor Ševčenko, Byzantium and the Slavs // *HUS* 8(3/4) (1984) 289-303; його ж, Russo-Byzantine Relations after the Eleventh Century // *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Oxford, 5-10 September 1966* / ред. Joan M. Hussey, Dimitri Obolensky та Steven Runciman, London 1967, с. 93-104; його ж, Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slavs // *The Slavonic and East European Review* (далі – *SEER*) 59 (1981) 321-345; всі три статті передруковані в його книзі: Ihor Ševčenko, *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge 1991, с. 3-15, 267-283, 585-615; його ж, *Ukraine Between East and West: Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Centuty*, Edmonton 1996; Francis J. Thomson, The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and Its Implications for Russian Culture // *Slavica Gandensia* 5 (1978) 107-139; його ж, «Made in Russia»: A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia // *Millennium Russiae Christianae: Tausend Jahre Christliches Russlands, 988-1988* / ред. Gerhard Birkfeller, Köln–Weimar–Wien 1993, с. 295-354; а також: Филипп А. Терновский, *Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в древней Руси*, Киев 1876; Митрофан В. Левченко, *Очерки по истории русско-византийских отношений*, Москва 1956. Пор.: George P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington D.C. 1984 [= Dumbarton Oaks Studies 19].

1155)[4] без патріаршої санкції[5]. І все-таки Київська митрополія, очолювана єрархами, що здебільшого призначалися Візантією та зважали на інтереси її імперської політики, продовжувала озиратися на Царгородський патріархат[6].

Політичні зміни на пограниччі між Європою й Азією у пізньому середньовіччі, викликані постанням Монгольської імперії, вплинули на уклад Київської митрополії та витворили новий контекст її взаємин з Царгородом[7]. Після занепаду Київської Русі й Галицько-Волинського князівства руські землі у XIV – на початках XV ст. поступово потрапили в залежність від могутніших сусідніх держав. Велике князівство Литовське скористало за цих обставин найбільше, поглинувши спершу білоруські землі, а потім – більшу

---

[4] Щоб бути послідовними та щоб полегшити проведення хронологічних порівнянь при розбіжності календарів у східному й західному християнському світі кінця XVI ст., для всіх дат після 1582 р. вживатиметься григоріанська система датування («за новим стилем»), введена папою Григорієм XIII (1572-1585). Дати, позначені в джерелах «за старим стилем», тобто за юліанським календарем, подаватимуться тут-таки в дужках. Від 15 (5) жовтня 1582 р. до 28 (18) лютого 1700 р. різниця між двома календарями становила десять днів. 1 березня (19 лютого) 1700 р., коли, за новим календарем, у лютому-місяці було опущено високосний день, між ними стало одинадцять днів різниці. За цим же принципом вона ще двічі збільшувалася на один день – 1 березня (18 лютого) 1800 р. та 1 березня (17 лютого) 1900 р. – і тепер складає тринадцять днів, залишаючись такою аж до 1 березня (16 лютого) 2100 р. Детальніше календарне питання розглядається в: *Gregorian Reform of the Calendar. Proceedings of the Vatican Conference to Commemorate Its 400th Anniversary 1582-1982* / ред. Catherine V. Coyne, Michael A. Hoskin та Olaf Pederson, Vatican City 1983.

[5] Дати посідання престолу руськими митрополитами у 988-1281 рр. подаються за додатком: Andrzej Poppe, Die Metropoliten und Fürsten der Kiever Rus' // Gerhard Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, с. 282-301. Про дані щодо обставин вступу кожного на престол і тривалості перебування на ньому див.: Dmytro Blažejowskyj, *Hierarchy of the Kyivan Church (861-1990)*, Rome 1990 [= Sacrum Ucrainae Millennium 3]. Загальні відомості про Іларіона та Клима Смолятича наводить: Senyk, *A History...*, с. 98-105; 108-116.

[6] Стосунки Руської та Царгородської Церков характеризує: Тимофей В. Барсов, *Константинопольский патриарх и его власть над Русскою церковью*, Санкт-Петербург 1878; пор.: Patrylo, *Archiepiscopi-Metropolitani...*, с. 30-35. Русь і Київська митрополія мали часті зв'язки із західним християнським світом, у тому числі з папським престолом. Опис взаємин Русі з Римом подає: Стефан Томашівський, Вступ до історії Церкви на Україні // *ЗЧСВВ* 4 (1931) 1-160. За браком джерел з цього періоду неможливо відтворити тогочасну картину еклезіологічної свідомості, котра відповідала б категоріям міжконфесійних полемік, – а саме ці критерії нерідко застосовували історики східнослов'янського церковного життя. Хоча Русь і перебувала під сильним безпосереднім впливом Візантії, погляд Київської Церкви на вісь Схід-Захід інколи був не такий уже й однозначний. І, безперечно, у дечому явно відрізнявся від концепції, прийнятої у Візантії, – навіть при тому, що впродовж перших п'ятиста років існування Київської митрополії її предстоятелями майже весь час були прислані Царгородом греки.

[7] Ivan Dujčev, Byzance après Byzance et les Slaves // його ж, *Medioevo Bizantino-Slavo*, т. 2, Roma 1968, с. 287-311 [= Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 113]; Ihor Ševčenko, Byzantium and the Eastern Slavs after 1453 // *HUS* 1(1) (1978) 5-25.

частину Волині та центральні українські території по обидва боки Дніпра. Втративши свою династію, Галичина (разом із Західною Волинню) у 1349 р. перейшла під владу польського короля, хоча ще до 30-х рр. XV ст. зберігала певну адміністративну автономію. Протягом останніх десятиліть XIV і впродовж усього XV ст. північно-східні землі Русі дедалі більше підпадали під контроль Московського князівства. Отож у пізньому середньовіччі територія Київської митрополії виявилася розділеною між трьома державами[8]. Кожна з цих держав була зацікавлена в тому, щоб домогтися від Царгородського патріархату визнання своїх претензій щодо резидування та юрисдикції київського митрополита[9].

У 1299/1300 рр. митрополит Максим (1283-1305) перебрався з Києва до Владимира над Клязьмою[10]. Серцевинні землі Київської Русі – а найпаче сам Київ, осідок руських митрополитів, – розташовані якраз на північ від кордону між лісовою й степовою зонами Східно-Європейської рівнини, наражалися на часті напади кочовиків з безкраїх південних просторів[11]. Хоча вже попередник Максима, Кирило II (1242/7-1281), час від часу проживав у північних

---

[8] До цієї загальної схеми не входять території на крайньому південному заході Київської Русі. У Молдові (разом із Басарабією), яка в X ст. перебувала в сфері домінування Русі, а в 1200-1340 рр. – Галицько-Волинського князівства, з приходом татар у 1241 р. зв'язки з руськими землями почали заникати, і з часом цей край перейшов під вплив Волощини. У 1401 р. Царгородський патріархат потвердив заснування окремої Молдовської митрополії з осідком у Сучаві. На XVI ст. Молдова з Басарабією вже були під Османами. Румунська мова стала у Молдові урядовою, витіснивши руську, лише у середині XVII ст. До самого кінця цього століття Молдова й Україна підтримували тісні церковні та культурні зв'язки, а церковнослов'янська мова аж до новітніх часів використовувалася в Молдові як богослужбова. Див.: Cesare Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, Milano 1981 [= Di fronte e attraverso 82. Storia].

[9] Для вивчення періоду від середини XIII до середини XVI ст. в Україні та Білорусі катастрофічно бракує першоджерел. Доля Київської Русі після нападу монголів, історія Галицько-Волинського князівства, а також входження східнослов'янських земель у XIII–XIV ст. до складу Великого князівства Литовського й Корони Польської ґрунтовно проаналізовані М. Грушевським у його багатотомній праці, яка й досі не втратила своєї наукової вартості: Михайло Грушевський, *Історія України-Руси,* т. 3, Львів 1905 (передрук: Київ 1993), с. 1-191; т. 4, Київ–Львів 1907 (передрук: Київ 1993), с. 3-179. Про пов'язаність цих процесів із подіями пізніших часів описано в узагальнюючому дослідженні: Omeljan Pritsak, Kievan Rus' and Sixteenth-Century Ukraine // *Rethinking Ukrainian History* / ред. Ivan L. Rudnytsky, Edmonton 1981, с. 1-28.

[10] Літописи подають дату переїзду Максима «року 6807», тобто між 1 березнем 1299 та 28 лютим 1300 р.; див., напр.: *Полное собрание русских летописей* (далі – *ПСРЛ*), т. 15, ч. 1, кол. 407; пор.: там же, т. 1 (2-е вид.), кол. 485; т. 18, с. 84; т. 33, с. 77.

[11] На Ліонському соборі у 1245 р., ще до повернення місії францисканського монаха Джованні з П'ян дель Карпіне (Плано Карпіні), посланої до монголів, Захід уже знав дещо про їх походження, вірування, побут, звичаї та обряди, військову вправність і дипломатичні повадки, одержавши цю інформацію від Петра, *archiepiscopus ruthenus*. Петро – ймовірно, київський митрополит у 1242-1246 рр. – був допущений до співслужіння папі

містах, це переселення митрополита створило прецедент. Неясно, що саме спонукало Максима до переїзду. Відколи 59 роками раніше, у 1240 р., монголо-татари сплюндрували Київ, вони були повсякчасною загрозою для київських та галицько-волинських земель. З іншого боку, Північно-Східна Русь, що перебувала під контролем Золотої Орди, теж страждала від татарського свавілля і в 1273-1298 рр. пережила щонайменше шістнадцять набігів ординців. Зокрема в 1293 р. татари напали на північно-східні міста, в т. ч. на Владимир і Москву, а буквально за два роки до переїзду Максима Москва зазнала ще одного спустошення. Здавалося, безпечнішим захистком мало би бути Галицько-Волинське князівство[12]. Наступник Максима – митрополит Петро (1308-1326), який у 1326 р. переніс митрополичу резиденцію до Москви, заповів своїм наступникам на престолі осідати саме там[13].

разом з іншими єпископами та застерігав Захід щодо наміру татар упродовж 39 років підкорити «увесь світ»; див.: Стефан Томашівський, Предтеча Ісидора: Петро Акерович, иезнаний митрополит Руський // *ЗЧСВВ* 2 (1927) 221-313; Heinrich Dörrie, Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen: Die Missionsreisen des fr. Julianus O. P. ins Uralgebiet (1234/5) und nach Rußland (1237) und Bericht des Erzbischofs Peter über die Tartaren // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. philologisch-historische Klasse* 6 (1956) 182-194. Відразу після наступу монголів, шукаючи допомоги в правителів західного християнського світу, Данило і Василько, князі галицький і волинський, визнали зверхність Римського престолу. У 1253 р. Данило був коронований папськими леґатами на короля Русі, що, відповідно до існуючих на Заході уявлень, давало йому підстави вважатися повноправним монархом поміж середньовічними європейськими правителями. Безперечно, що галицько-волинські князі й тогочасний Захід розуміли верховенство папи порізному. Мабуть, для руських володарів, які ще так і не звиклися з церковним розколом між Сходом і Заходом, визнання папської зверхності не означало розриву з Царгородом. Загальний огляд цієї проблеми подає: Senyk, *A History...*, с. 432-439.

[12] Див.: Donald Ostrowski, Why Did the Metropolitan Move from Kiev to Vladimir in the Thirteenth Century? // *California Slavic Studies* 16 (1993) 83-101. Відповідаючи на це питання, Островський припускає, що переїзд був викликаний бажанням мати в одному місці резиденції і «глави Руської Церкви – митрополита, і номінального християнського правителя Русі – великого князя, [...] так само як патріарх царгородський і візантійський імператор перебували в одному і тому ж місті». Теоретично Владимир був резиденцією великих князів, починаючи від нашестя монголів і до 1326 р., тоді як Галичина була відокремлена від більшості руських земель володіннями поганського Литовського князівства. Крім того, Візантія, яка стосовно татар вела політику конструктивного співіснування, несхвально поставилася б до перенесення престолу в Галичину, де підняти людей на боротьбу з Ордою було дуже легко. Найбезпосереднішим мотивом для переїзду, за гіпотезою Островського, була фактична неспроможність хана далі протеґувати Руській Церкві через міжусобну війну між татарськими вождями Ногаєм і Тохтою, що розгорілася в українських степах у 1299-1300 рр.

[13] У 1308 р. Петро повернувся з Царгорода, де був висвячений митрополитом, до Києва, а наступного року виїхав до Владимира над Клязьмою. Помер він у Москві 1326 р. і був похований у церкві Богородиці, будівництво якої сам же й розпочав; див.: *ПСРЛ*, т. 25, с. 159, 167-168; пор.: *ПСРЛ*, т. 18, с. 87.

З часом, із розростанням Московського князівства, численні боярські роди з теперішніх українсько-білоруських земель почали переходити туди на службу[14]. Переорієнтація суспільної еліти та перенесення митрополичого центру до Північно-Східної Русі були водночас і наслідком занепаду Київської держави та її соціально-економічних інститутів, і причиною подальшого політично-культурного знесилення русинів.

Литовські правителі, особливо ще до їх навернення на римо-католицизм, намагалися вплинути на царгородських патріархів, щоб ті призначали київських митрополитів з осідком у Великому князівстві Литовському. Але, незважаючи на тимчасовий успіх, Ґедиміновичі були неспроможні забезпечити тяглість посідання митрополичого престолу в межах своїх володінь. Москва користувалася прихильністю Царгорода, а патріархат загалом провадив політику єдиної митрополії для всіх православних східних слов'ян[15]. Як наслідок, упродовж майже всього XIV і до половини XV ст. Православна Церква на території Великого князівства Литовського номінально підпорядковувалася митрополитові в Московщині, що не тільки вдаряло по литовських політичних амбіціях, а й породжувало відкрите невдоволення в церковних колах[16].

Показовою ілюстрацією суперництва між Московщиною й Литвою та мінливості царгородської політики є доля митрополита Кипріяна (1375-1406, з перервами). Кипріян, монах з Болгарії, був висвячений у Царгороді на «митрополита Київського, Руського і Литовського» у 1375 р., дарма, що ще був живий Алексій, «митрополит Київський і всієї Русі». Патріарх Філотей виправдовував цей відступ від правил тим, що Алексій був надто прив'язаний до московських інтересів і занедбував литовську частину митрополії. До тих пір, поки жив Алексій, Кипріян повинен був обслуговувати паству в межах Великого князівства Литовського, а після його смерті мав перебрати титул і обов'язки «митрополита всієї Русі»[17]. Натомість почалася затяжна боротьба за контроль над митрополією.

У зв'язку з політичними змінами у Візантії Кипріян втратив підтримку Царгорода, а згодом його відцуралася й Москва, бо діяльність Кипріяна не

---

[14] Про переміщення руської еліти пише: Oswald P. Backus, *Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow, 1377-1514*, Lawrence (Kansas) 1957.

[15] Однією з причин прихильності патріархату до Москви було те, що литовські правителі аж до кінця XIV ст. залишалися язичниками. Крім того, виглядало, що великий князь Ольґерд (1345-1377) може обернути Церкву на своїх землях на римо-католицтво, чого, мабуть, і побоювався патріархат; див.: Ševčenko, Russo-Byzantine Relations..., с. 280: Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia...*, с. 271-272. Син Ольґерда, Ягайло (1386), і його зять Вітовт (1383) таки прийняли католицизм.

[16] Про єрархічну плутатину, що виникла на руських землях через неузгодженість і мінливість політики Царгорода, Литви, Польщі й Московщини, детально пише: Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia...*, (пор., однак, критичну рецензію Софії Сеник у: *Orientalia Christiana Periodica* (далі – *OCP)* 47 (1981) 513-516).

[17] Стосовно титулувань див.: Ševčenko, Russo-Byzantine Relations..., с. 277-279.

узгоджувалася з її прагненням запобігти відриву від митрополії литовських земель. Титул митрополита у Москві перебрав Михаїл-Митяй, а Кипріяна, коли він приїхав до Москви у 1378 р., заарештували, прилюдно над ним поглумившись. Виїхавши з Московщини, Кипріян відлучив своїх супротивників від Церкви. Митяй, котрий на чолі московської делеґації поїхав за патріаршим присудом до Царгорода, помер на кораблі біля самої столиці, у Босфорській протоці. Ніл, новий патріарх, висвятив на «митрополита Київського і Великої Русі» архимандрита Пимена, члена Митяєвого почту. Царгородський синод, який відбувся в 1380 р., представив Кипріяна як ставленика Литви, що обманув Філотея. Синод обмежив його юрисдикцію до «Литви і Малої Русі» й ухвалив, що після смерті Кипріяна єдність митрополії має бути відновлена під проводом Пимена.

У 1380-1381 рр. ставлення Москви до Кипріяна радикально змінилося: митрополит отримав визнання та запрошення від великого князя Дмитрія приїхати до Москви, де його врочисто вітали у травні 1381 р. Пимена, який повернувся з Царгорода тільки восени, заарештували й посадили до в'язниці. Отак Кипріян змістив єрарха, поставленого Царгородом. Однак, коли над Московщиною нависла серйозна загроза з боку татар, перед якими Кипріян ніколи занадто не схилявся, спричиняючи цим політичні ускладнення, Дмитрій відновив Пимена в правах. Наступна зміна співвідношення сил у політиці спонукала Москву шукати заміну і для Кипріяна, і для Пимена. Тоді Царгород довірив керівництво митрополією Діонісієві, єпископові суздальському. Все оте непорозуміння тривало впродовж 1380-х рр. і скінчилося лише зі смертю Діонісія (1385), Пимена і Дмитрія (обоє померли 1389 р.). Наступного року Кипріян посів митрополичий престол у Москві й надалі правив об'єднаною митрополією аж до своєї смерті в 1406 р.[18]

На початку XIV ст. у Галицько-Волинському князівстві утворилася окрема Галицька митрополія, з підпорядкованими їй Володимирською, Луцькою, Перемиською, Турівською й Холмською єпархіями. Проте статус її був ще ефемернішим, аніж у митрополії, яку досі намагалися створити в себе великі литовські князі. Нова Галицька митрополича провінція мала тих самих суперників – київських митрополитів, що резидували в Москві й противилися виникненню незалежних єрархічних структур у будь-якій східнослов'янській

[18] Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia...*, с. 200-241. Див. також текст і коментарі опису «Подорожі до Царгорода» Ігнатія Смоленського, який супроводив Пимена в його третій подорожі до Царгорода 1389 р.: Majeska, *Russian Travelers...*, с. 388-407. Відтворення обставин конфлікту ґрунтується на дуже скупих джерелах. Хоча про мотивацію сторін, втягнених у це єрархічне побоїще (в т. ч. ґенуезців, татар, турків і греків), можна здебільшого твердити тільки гіпотетично, сам перелік подій чітко показує, що руські єпископи (ще й заохочувані литовськими властями) мали всі підстави для висловленого ними глибокого розчарування нестійкістю патріаршої влади та безсиллям Царгорода, нездатного протидіяти корупції та мінливим течіям внутрішньої і зовнішньої політики й дипломатії.

землі поза московським політичним правлінням[19]. У 1347 р. візантійський імператор Йоан VI Кантакузен своєю «золотою буллою», яку ратифікував патріарший синод, ліквідував Галицьку митрополію. Є дані, що в другій половині XIV ст. цю церковну провінцію було відновлено, але існування її залишалося непевним, оскільки на той час спочатку сам Царгород, а згодом і київський митрополит у Москві заявили, що Православна Церква в Короні Польській підлягає їхній безпосередній юрисдикції. На зламі століть Галицька митрополія щезла з церковної карти Русі аж до початку XIX ст., коли її відновив єпископ Риму[20].

Боротьба за Київську митрополію та загроза її цілісності існували і в XV ст. У 1415 р., заручившись підтримкою великого князя Вітовта, руські єпископи Великого князівства Литовського вибрали митрополитом Київським і всієї Русі Григорія Цамблака (1415-1419), протиставившись тим самим владі царгородського патріарха та юрисдикції Фотія (1408-1431), митрополита з осідком у Москві[21]. Вони покликалися на історичний прецедент – обрання київським митрополитом Клима Смолятича, здійснене незалежно від Царгорода. Синод виправдав своє рішення ще й тим, що звинуватив патріархат у симонії та запобіганні перед світськими властями, – однак таки визнав вселенського єрарха «патріархом і отцем». Зібравшись у Новгородку, єпископи володимирський, луцький, перемиський, полоцький, турівський, холмський та чернігівський вилили свої жалі супроти Царгорода, перечисливши зловживання, які були у Візантійській Церкві в XIV ст., та порушення при призначенні київських митрополитів:

> Відвертаємося, уражені, бо не можемо дивитися, яке свавілля імператор [Мануїл II] чинить Церкві; бо святий вселенський патріарх і божественний собор священний Костянтинограда митрополита за правилами поставити не можуть, лише кого цар звелить; і так купується та продається дар Святого Духа, бо і батько його [Мануїла, Йоан V] так чинив Київській Церкві за наших днів, за митрополита Кипріяна і Пимена, і Діонісія, і багатьох інших, не дивлячися на честь церковну, зате вельми дивлячися за злотом-сріблом. Звідси пішли і борги великі, і видатки чималі, і поголоси та смута, і бунти та вбивства, а що найгірше – безчестя Церкви Київської і всієї Русі. Все те до

---

[19] Про тогочасний статус Новгородського архиєпископства в Київській митрополії див. у: Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia...*, с. 83-85, 165-167, 245-248.

[20] Бібліографічні покликання про Галицьку митрополію XIV ст. наводять: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 3, с. 539-545; Kazimierz Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370-1632*, Warszawa 1934, с. 3-7. Пор. також: Іриней Назарко, Галицька митрополія // *ЗЧСВВ* 3(9) (1958) 173-189; Іоаннъ Рудовичь, *Коротка исторія Галицко-Львовскои єпархіи. (На основѣ грецкихъ жерелъ и иншихъ новѣйшихъ пôдручникôвъ*, Жовква 1902 [відбитка зі *Схематизму* Львівської архиєпархії на 1902 р.].

[21] *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею* (далі – *АЗР*), т. 1, Санкт-Петербург 1846, № 24, 25, с. 33-37.

> уваги взявши, розважили ми, що негоже нам приймати митрополитів, котрі за гроші бувають поставлені царем, мирським чоловіком, а не по волі патріаршій і згідно з традицією справжнього синоду апостольського. Через те й зійшлися ми, та по благодаті, післаній нам Святим Духом, поставили достойного митрополита Церкви Руської[22].

Фотій Московський, якого русини звинувачували в занедбуванні потреб їхніх єпархій, рішуче виступив проти Цамблака. Патріарх Йосиф II відлучив незалежно обраного митрополита від Церкви. Однак Цамблак зміг таки очолити руську делеґацію на собор Латинської Церкви в Констанці. 25 лютого 1418 р., в присутності папи Мартина V та імператора Священної Римської імперії Сиґізмунда, митрополит київський запропонував скликати вселенський собор, щоб відновити єдність між Східною та Західною Церквами[23]. Більше про Цамблака ніде не згадується, а після 1419 р. руські єпархії знову опинилися під юрисдикцією Фотія. Ще один прецедент, однак, було встановлено. Руські єпископи, зібравшись на синод, що мав, незалежно від Царгорода, призначити провідників православної спільноти в Литві й Польщі, уперше звинуватили патріархат у симонії та в недостойному запобіганні перед світською владою. Від часів заснування Руської Церкви вибір кандидатів на митрополичий престол був для патріархату найкращим засобом впливу на Київську митрополію. Натомість, до кінця XV і впродовж майже усього XVI ст. патріархи не мали змоги самочинно призначати чи бодай впливати на обрання київських митрополитів. Під кінець XVI ст., у час, коли патріархат почне відновлювати свій авторитет у Руській Церкві, питання матеріальної винагороди за «дари Святого Духа» знову хвилюватиме Київську Церкву, – і то не лише в зв'язку з корупцією, що роз'їдатиме її зсередини, а й у її стосунках з Царгородським патріархатом.

---

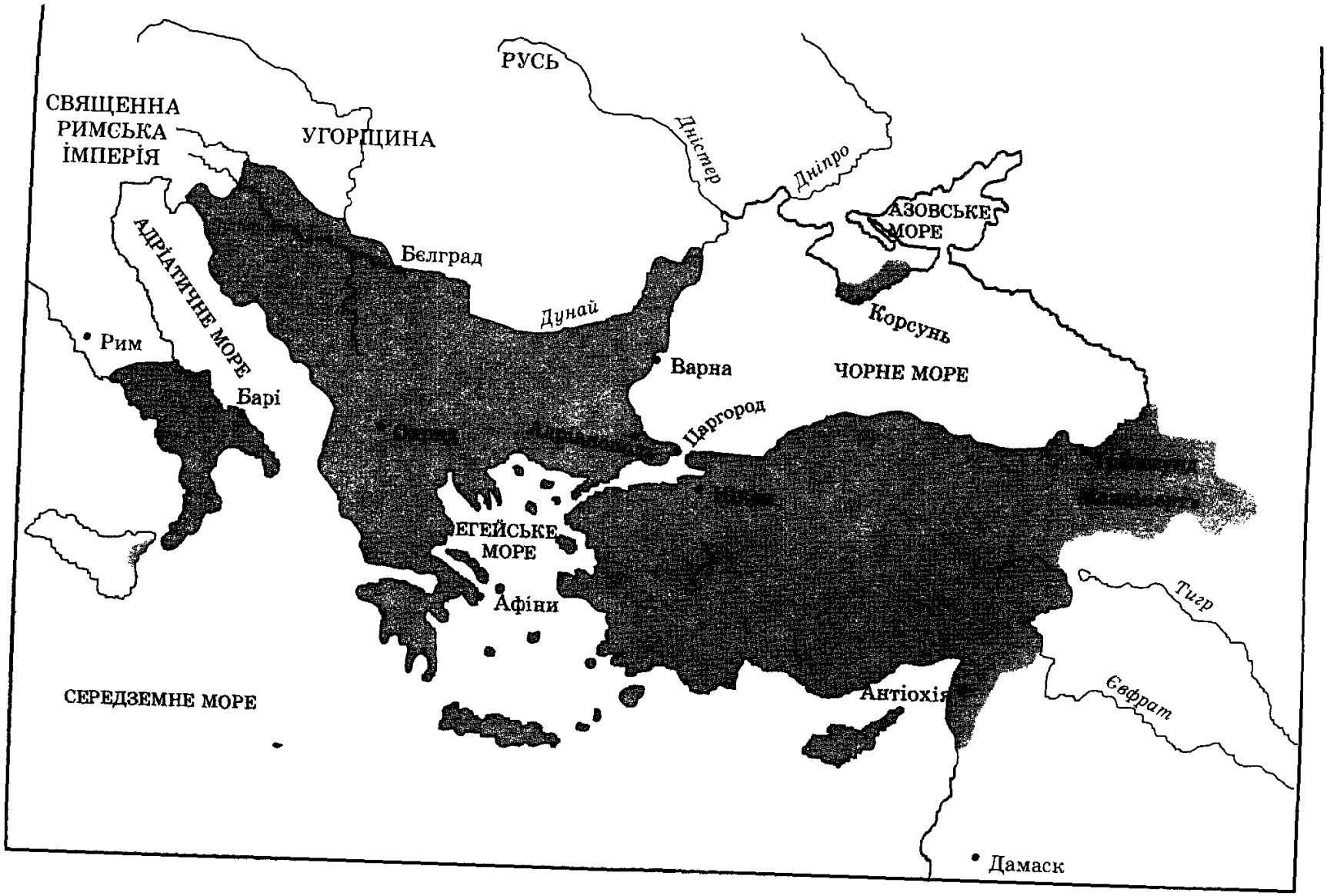
[22] «... отвращаемся, не могуще трьпѣти еже на церковь Божію насилованіе царево; бо святый вселенскый патріярхъ и божьственый соборъ священый Костянтиня-града по правиломъ поставити митрополита не могуть, но кого царь повелить; и отселѣ купуеться и продаеться даръ святаго Духа, якоже и отець его сътвори на Кіевскую церковь, въ днехъ нашихъ, о Кипріянѣ митрополитѣ, и о Пиминѣ, и о Діонисьи и о иныхъ многыхъ, и не смотряше на честь церковную, но смотряше на злато и сребро много. Отсюду быша долгы великы, и проторы мнози, и молвы и смущеніа, и мятежи, убійства, и, еже всѣхъ лютѣйше, безчестіе церкви Кіевской и всеи Руси. Сего ради смотряхомъ, и разсудихомъ, яко неправедно есть пріимати намъ таковыа митрополиты, иже куплею поставлени бывають отъ царя, мірянина будуща человѣка, а не по воли патріарховѣ и по прѣданію сущаго сбора апостольскаго. Тѣмъ же снидохомся мы, и, по благодати даннѣй намъ отъ святаго Духа, поставихомъ достойна митрополита Руской церкви» (*АЗР*, т. 1, № 24, с. 35). Невдоволення патріархатом відбилося і в листі Вітовта, що, безумовно, відігравав чільну роль в організації дій єрархії (там же, № 25, с. 35-37). Стосовно зверхності Царгорода над Руською Церквою див.: Ševčenko, Russo-Byzantine Relations..., с. 277-279.

[23] Joseph Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959 (виправлене перевид. 1982, до якого автор додав список друкарських помилок), с. 25-26.

* * *

У XIV – на початку XV ст. розуміння того, чим є Київська митрополія і в якому зв'язку вона перебуває з матірньою Церквою в Царгороді, поволі мінялося. Незабаром підлягли різкій зміні й географічні кордони митрополії. Після Флорентійської унії відбувся її поділ, до якого змагала Москва з кінця XIV ст. У результаті, впродовж другої половини XV і цілого XVI ст. київські митрополити мали під своєю юрисдикцією лише єпархії на українсько-білоруських землях Великого князівства Литовського та Корони Польської. Після-флорентійські події спричинилися до того, що римські папи стали брати безпосередню участь у справах Руської Церкви, і так – з перемінним успіхом – тривало аж до початку XVI ст. Однак спроба церковного об'єднання Сходу й Заходу в XV ст., резонанс якої ще довго відлунював у Київській митрополії, закінчилася таки невдачею, і поділ на католиків та православних утвердився знову, тим разом трохи інакший з огляду на новий розвиток подій у церковному житті.

У XVI ст. шляхи обох віток розділеного християнського світу перетнулися знову. На Заході, де йшла Реформація, це століття стало свідком фундаментального перегляду католицької догматики та церковної практики, що призвело до виникнення численних, ворожих одна одній конфесій та до корінних соціальних, інтелектуальних і культурних зрушень, які суттєво вплинули на подальший хід європейської історії. На Сході ж Православна Церква опинилася перед складним завданням збереження самобутності в умовах панування неправославних – мусульманських і католицьких – держав. Під кінець століття провідні західні конфесії настільки зміцніли – і в питаннях доктрини, і в створенні чи укріпленні структури своїх спільнот, – що почали зазирати поза європейські обрії й засилати своїх місіонерів до віддалених куточків світу, межі якого дедалі ширшали. Як римо-католицький, так і протестантський Захід розглядав православних як можливих союзників і водночас кидав виклик християнському Сходові у час, коли криза в Царгородському патріархаті та в Київській митрополії дедалі поглиблювалась.



Карта 1. Візантійська імперія на початку XI ст.

Карта 2. Зменшення території Візантійської імперії впродовж XIII–XIV ст.

РОЗДІЛ I

КРИЗА НА ХРИСТИЯНСЬКОМУ СХОДІ: ЦАРГОРОДСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ ПІД ОСМАНСЬКИМ ПРАВЛІННЯМ

Грецька Православна Церква в кінці XVI ст., інституційно ослаблена й культурно занепала, залишалася, однак, свідомим продовжувачем успадкованих нею багатих церковних, культурних і політичних традицій. Царгородський патріархат, зокрема за часів Єремії II, незважаючи на хронічну структурну нестабільність та корупцію, що оберталися фінансовою неспроможністю, усе ж глибоко усвідомлював свою відповідальну роль як церковної інституції. Візантійська імперія впала давно, але Візантійська Церква вижила. Зберігши за собою юрисдикцію над тією частиною підлеглих Османам земель, що більш-менш збігалася з межами Візантійської імперії X–XI ст., патріархат «у неволі» взяв на себе особливу роль у збереженні грецької православної ідентичності. При аналізі стосунків між Київською митрополією та Царгородським патріархатом напередодні Берестейської унії необхідно брати до уваги як історичну генезу складного становища усієї Православної Церкви, так і конкретні труднощі, перед якими опинився сам патріархат.

Становлення Османської імперії та падіння Візантійської

Занепад Візантії, як і багато інших попередніх потрясінь у християнському світі, був пов'язаний з міґрацією населення Центральної Азії на захід. Рух тюркських племен у напрямку Східної Європи та Середземномор'я, в сферу впливу Візантії, почався ще в ранньому середньовіччі. Після битви при Манцікерті (1071), що призвела до політичної нестабільності в імперії, візантійці уступили туркам-сельджукам більшу частину Малої Азії. До монголів, які наступали на захід у XIII ст., приєдналися також кочові тюркські племена. На суміжних теренах Сельджуцького султанату та Візантійської імперії постали нові тюркські державні утворення під проводом вождів-*ґазіїв* («воїнів ісламу»). Один із цих пограничних ватажків на ім'я Осман Ґазі (помер у 1326 р.) і став родоначальником Османської династії. Незважаючи на майже безперервні міжусобиці й тимчасові втрати, влада та володіння його спадкоємців поволі зростали – з підкоренням ними мусульманських еміратів у Анатолії, витісненням візантійців із північно-західного побережжя Малої Азії та захопленням однієї за одною територій Балканського півострова, сучасної Румунії, українських степів, Межиріччя, Північної Африки. На кінець XVI ст. османська гегемонія поширилася на землі від Єгипту до Алжиру, від гирла Дону до Буди на Дунаї. Завдяки ефективному використанню системи *куллук* (рабства), а особливо яничарського корпусу (що був першою реґулярною

армією в Європі), та ще завдяки утвердженню виняткового становища султана як верховного ґазія та правителя мусульманського світу (*дарюльісламу*, «оселі ісламу»), на землях завойовників-ґазіїв виросла добре структурована Османська держава. Кульмінацією цього зростання стало захоплення візантійської столиці – Царгорода[1].

З падінням цього імперського міста 29 травня 1453 р. прийшов край тисячолітньому політичному існуванню Візантії[2]. Втрата Царгорода глибоко позначилася й на ідентичності усього східнохристиянського світу. Багато земель християнського Сходу і раніше десятиліттями, а то й століттями, перебували під мусульманським чи латинським правлінням, передвіщаючи можливий прихід «іновірця» до влади в Новому Римі. Після спустошливого Четвертого хрестового походу, внаслідок якого утворилася Латинська імперія з центром у Царгороді (1204-1261), візантійські політичні інститути вже не зуміли стабілізуватися настільки, щоб успішно протистояти дедалі сильнішому натискові сусідів. Фінансова криза й релігійні чвари підточували візантійське суспільство. Імперія володіла територією, яку важко було назвати імперською за розмірами. До відновленої в 1261 р. Візантійської імперії ввійшли Північна Греція, землі на західному узбережжі Малої Азії та центральний і східний Пелопонес. Відбувався повільний, але невідворотний процес політичної, соціальної та релігійної «османізації» колишніх візантійських територій. На початок 1440-х рр. Царгород опинився в кільці турецьких володінь, тож падіння столиці було лише справою часу[3].

І все-таки кінець імперії ромеїв і перехід осідку Вселенського патріархату під зверхність турків виявилися для Православної Церкви потрясінням. Крах міста був навально-кривавим. Спочатку, згідно з настановою Корану, османці зажадали, щоб невірні здалися без бою. Мусульмани здіймали меча тільки тоді, коли наштовхувалися на опір. Священна війна в ім'я ісламу мала підкоряти, а не знищувати світ невірних – *дарюльгарб* («оселю війни»). Мегмед II Завойовник методично готувався до нанесення вирішального удару по

---

[1] Добрим впровадженням до вивчення Османської імперії може послужити кн.: Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600* / перекл. Norman Itzkowitz, Colin Imber, London 1973 (перевид. 1975 р.); зокрема загальний нарис османської історії поміщено на с. 3-52. Ця праця вийшла й у перекладі українською мовою: Галіль Інальджик, *Османська імперія: класична доба 1300-1600* / перекл. Олександр Галенко, наук. ред. Віктор Остапчук, Київ 1998. Див. також: Colin Imber, *The Ottoman Empire*, 1300-1481, Istanbul 1990.

[2] Панорамний опис кінця Візантійської імперії наводить: Steven Runciman, *The Fall of Constantinople, 1453*, Cambridge 1965. Передсмертна агонія візантійської столиці відображена у добре укладених збірках джерел: *La caduta di Costantinopoli* / ред. Agostino Pertusi: у 2-х т., Verona 1976 (тексти та їх італійський переклад); *The Siege of Constantinople, 1453: Seven Contemporary Accounts* / перекл. John R. Melville Jones, Amsterdam 1972 (в англійському перекладі).

[3] Див.: Donald M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, London 1972, а також: Speros Vryonis, Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley 1971 (перевид. 1986 р.).

візантійській столиці й 6 квітня 1453 р. почав її облогу. Костянтин XII Палеолог, останній імператор і тезко великого засновника Царгорода-Константинополя, вирішив не здаватися і з гідною подиву мужністю став організовувати оборону. Саме тому, що місто вчинило опір завойовникам, султан, здолавши-таки царгородські мури, що вистояли незламно тисячу літ, повинен був, за ісламським звичаєм, віддати його своїм воїнам на три дні для грабунку[4]. І хоча Мегмед поклав край свавіллю другого ж дня, наслідки османського захоплення й плюндрування Царгорода були просто розпачливі.

Поки не впала столиця, все, на чому трималася імперія, ще можна було відновити. Але цього разу завойовники вдарили в саме серце візантійської самосвідомості й ідентичності. Велику Церкву Святої Мудрості – визначну святиню усіх християн, а в очах візантійців, взагалі центр християнського світу – було обернуто в мусульманську мечеть. Воїни вщент потрощили святі ікони (серед інших і найбільш шановану Одигітрію – Богородицю з Дитям), символи історичного втілення Господа та Його присутності серед вірних[5]. Надії на порятунок з боку західних християн виявилися марними. Врешті-решт мешканці Царгорода були кинуті на поталу мародерам. Як писав історик XV ст. Дукас: «Місто лежало спустошене, мертве, голе, безмовне, безформне й потворне»[6].

Оскільки у Візантії Церква й держава завжди були взаємозалежними, остаточний крах імперії порушив засадничі основи ідентичності Православної Церкви[7]. Імператор був центральною фігурою не лише в політичній ідеології, а й у візантійській еклезіології. Візантійці дивилися на імператора як на помазаника й обранця Божого, – «уособлення Його влади на землі та представника

---

[4] Halil Inalcik, Ottoman Methods of Conquest // *Studia Islamica* 2 (1954) 112-129.

[5] Щодо церкви Святої Софії, то тут (всупереч уявленням, які побутують на Заході) турки виявилися на диво чуйними. Ікони вони знищили, оскільки іслам забороняє зображати людські постаті й поклонятися образам. Але варто зазначити, що, потрощивши ікони, вони не тільки не знищили великих мозаїк із зображеннями Христа, святих та ангелів, а навіть не забілили їх повністю; і, навпаки, споглядали на них із пошаною. Як засвідчив французький мандрівник Ґійом Жозеф Ґрельо, у 1675 р. (через 222 роки після обернення Святої Софії в мечеть) багато мозаїк усе ще було видно, – серед них і Богородицю, що була розміщена у східній апсиді, якраз над міграбом – молільним альковом мусульман. Див.: Emerson Howland Swift, *Hagia Sophia,* New York 1940, с. 14-15.

[6] Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks: An Annotated Translation of «Historia Turco-Byzantina»* / перекл. Harry J. Magoulias, Detroit 1975, с. 235. Опис різанини й плюндрування в Царгороді подає: Runciman, *The Fall of Constantinople...*, с. 145-159.

[7] Взаємини між Церквою та державою у Візантійській імперії, зокрема в останні століття, аналізує: Steven Runciman, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence,* London 1968, с. 55-74. «Імператор, підлягаючи законові, був водночас його єдиним джерелом. Його законодавчі повноваження поширювалися на усі сфери суспільного життя, в тому числі й на церковну. Тільки він мав право надавати постановам церковних соборів сили закону, і хоча Церква могла приймати власні рішення, без імператорського схвалення

народу перед Ним»[8]. За іронією долі, у пізньовізантійський період, коли імператор Мануїл II став васалом султана Баєзіда, тодішній царгородський патріарх напрочуд виразно висловив розуміння Церквою ролі імператора: «Між імператором і Церквою велика єдність і спільність існує, і розлучити їх незмога»[9]. Однак після Мануїла Церкві довелося втішатися правлінням лише двох імператорів. Доблесний Костянтин упав разом зі стінами й захисниками міста. Останній «помазаний глава Вселенної» був мертвий, а всіх інших потенційних спадкоємців престолу невдовзі спіткала та ж сама доля. Після 1453 р. поствізантійський Царгородський патріархат якось пристосував свою ідеологію до геополітичної реальності *туркократії*, однак втрата імператорської протекції й пониження в статусі таки позначились на його життєдіяльності[10].

Церковні царгородські провідники кінця XVI ст. з болем усвідомлювали далекосяжні наслідки падіння Царгорода. Те, що Теодосій Зигомала, пишучи

вони були нечинними» (там же, с. 62). Візантійці вдавалися до прийняття якихось загальнозобов'язуючих доктринальних рішень тільки в разі нагальної потреби або задля захисту традиції; подібно вони уникали надмірного регулювання стосунків між Церквою та державою. Стосунки ці визначалися переплетенням традиційних впливів, конкретних обставин і особистих якостей чільних діячів. Існувала певна межа, якої ні Церква, ні держава не повинні були переступати (там же, с. 63).

[8] Runciman, *The Great Church...*, с. 58, 166.

[9] Фразу цю взято з листа патріарха Антонія IV до великого князя московського Василія I, написаного 1393 р. Патріарх обстоював не лише власну зверхність над Руською Церквою, але й вселенське верховенство візантійського імператора, дорікаючи Василієві за відмову визнати імператора над собою: «Ти кажеш: „Маємо Церкву, але імператора ані не маємо, ані нікого за його не приймаємо". Се недобре. Священного імператора Церква високо ставить, бо імператор не те що інші місцеві правителі й володарі, позаяк від самих початків імператори виказували побожність і утверджували її в цілому населеному світі. Імператори скликали Вселенські собори. Та й самі вони вирішували й схвалювали все, що стосувалося правильності догм та питань держави християнської, як те сучасні святі й священні канони подають. Не раз доводилось їм поборювати єресь; за постановами імператорів, вкупі з синодами, створювалися головні осідки єрархів, ділилися їхні єпархії і території їхні. За все те Церква імператорів високо ставить і шанує. Хай навіть нині, за потурання Божого, нехристи й обсіли володіння та землі імператорські, однаково Церква так само його обирає, так само шанує і молиться за нього так само, тим самим миром великим помазують його, обираючи імператором і автократором (αὐτοκράτωρ) римлян, себто усіх християн; [...] такого бути не може серед християн, щоб мати Церкву і не мати імператора. Бо між імператором і Церквою велика єдність і спільність існує, і розлучити їх незмога». Грецький текст опублікований у: *Acta Patriarchatus Constantinopolitanii...*, т. 2, с. 188-192; англійський переклад: John W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick (New Jersey) 1969, с. 107-108. Контекст цього листа аналізує: Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia...*, с. 254-258.

[10] У хроніках світової історії, складених в останні десятиліття XVI ст., греки виставляли себе спадкоємцями Візантійської імперії, при цьому нарівні з візантійськими імператорами включали туди й хронології османських султанів; див.: Ирина Н. Лебедева, *Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы*, Ленинград 1968 [= Палестинский сборник 18(81)].

листа до лютеранського богослова з Тюбінґену Мартіна Крузія, сказав про вченість, можна віднести й до інших аспектів церковного життя: «Маючи своє царство, ви маєте і вченість. [...] Ми, нещасні греки, в іншому становищі. З тих пір, як ми втратили царство, втратили і вченість. Довго живучи серед варварів, ми і самі варварами стали»[11].

Православна спільнота в Османській державі

Без сумніву, в очах греків кінця XVI ст. ставлення османських завойовників до них і до їхньої Церкви було варварським, але разом з тим було воно й прагматичним. Хоча в 1453 р. турки, безумовно, взяли над ними гору, все ж повністю витіснити грецьке населення з Царгорода та придушити православ'я було і неможливо, і не в інтересах османських властей, і, зрештою, не властивим для їх політики[12]. Налагодження життя новозавойованого міста, використання його стратегічного, торгового й політичного потенціалу як нової столиці Османської імперії не могло обійтися без участі його корінних мешканців. В османській державній системі турки працювали переважно в адміністрації, у війську, в мусульманських релігійних інституціях або в сільському господарстві. Значна ж частина торгівлі та ремесла перебувала в руках немусульман[13].

---

[11] Лист від 15 листопада 1575 р., в якому Зигомала радить німцям шанувати свого імператора, опублікований у: Martinus Crusius, *Turcograeciae libri octo*, Basileae 1584 (перевид.: Modena 1972), с. 437; цитується в: Иван И. Малышевский, *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви*, т. 1, Киев 1872, с. 53 (з неправильним покликанням на сторінку); Gerhard Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988, с. 47. Аналогічну думку стосовно імперії знаходимо в листі, написаному 1547 р. у Венеції Антонієм Єпархом, де той радить Меланхтонові підтримувати пошану до «короля» (без сумніву, грецький рукопис уживає тут термін «βασιλεύς», тобто, ідеться про Карла V) та солідарність між західними християнами, щоб вони могли одностайно протистояти султанові Сулейману; див.: Andreas Tillyrides, A Historic Document: The Epistle of Antonios Eparchos (1491-1571) to Philip Melanchton (1497-1560) // *The Patristic and Byzantine Review* 3 (1984) 108-112 (лист подається в англійському перекладі).

[12] Огляд історіографії та джерел, присвячених діяльності Царгородського патріархату під османським правлінням в кінці XVI ст., див. у додатку 1 цієї праці. Про толерантне ставлення суфійських вождів до християн у першій половині XV ст. пише: Евгений М. Ломизе, К вопросу о раннеосманской религиозной политике в отношении христиан на завоеванных землях // *Славяне и их соседи*, т. 4: *Османская империя и народы Центральной, Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в XV–XVIII веках* / ред. Борис Н. Флоря та ін., Москва 1992, с. 11-20. Подальший виклад політики Османів стосовно Православної Церкви та грецького населення ґрунтується на дослідженнях, наведених у прим. 1 додатка 1, зокрема: Алексей П. Лебедев, *История греко-восточной церкви под властию турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени*: 2-е вид., Санкт-Петербург 1903 (на обкладинці – 1904), с. 91-164 [= Собрание церковно-исторических сочинений 8]; Runciman, *The Great Church...*, с. 186-207.

[13] Robert Mantran, Foreign Merchants and the Minorities in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries // *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural*

Щоби втілити свій військовий успіх у зміцнення економічної могутності імперії, туркам потрібні були професійні знання грецьких селян-господарів, мореплавців і торговців. Деякі райони та поселення в межах царгородських мурів чомусь не постраждали у той єдиний день спустошення, – мабуть, їхні мешканці піддалися мусульманам, відкривши перед ними бічні брами, коли вислід останнього бою став очевидним. Незабаром султан вирішив оиовити населення столиці, застосувавши систему примусового переселення (*сюрґюн*), за допомогою якої османські правителі традиційно переоблаштовували завойовані ними території. Мегмед перекинув до нової столиці тисячі греків з Мореї, Трапезунду й інших реґіонів. Додаткова примусова міґрація вірмен, євреїв та арабів, поряд із напливом турків та інших мусульман з усіх кінців імперії, забезпечила неперервність торгового та промислового підприємництва[14]. Перед падінням візантійського Царгорода його населення, яке у середньовіччі, можливо, сягало мільйона, скоротилося приблизно до 50 000 чол.[15] Незважаючи на людські втрати при облозі та наступне переміщення полонених, чисельність мешканців міста швидко відновилася, так що на кінець XVI ст. втричі перевищила рівень 1453 р.[16]

У часи занепаду Візантійської держави Православна Церква зазнала певних поневірянь, але водночас набула досвіду, що допоміг їй вижити в османський період. Матеріально патріархат підупав – на кінець XIV ст. його доходи, які переважно залежали від церковних володінь у Малій Азії, так різко зменшилися, що патріархові ледве вистачало на утримання своєї резиденції[17].

Society: у 2-х т. / ред. Benjamin Braude та Bernard Lewis, New York–London 1982, т. 1, с. 127-137; див. також: Karl Binswanger, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts: mit einer Neudefinition des Begriffes «Ḏimma»*, München 1977 [= Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 23]; Bernard Lewis, Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire // *Studia Islamica* 9 (1958) 122-123, 126; стаття Льюїса передрукована з деякими доповненнями в другому розділі його книги: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*: 2-е вид., London–New York 1961, с. 21-39.

[14] Пор. доволі відмінні між собою точки зору С. Рансімана: Runciman, *The Fall of Constantinople...*, с. 153-159, 202-204, та Г. Інальджика: Halil Inalcik, The Policy of Mehmed II towards the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City // *Dumbarton Oaks Papers* 23-24 (1969-1970) 231-249; його ж, Ottoman Methods..., с. 112-129; його ж, Istanbul: An Islamic City // *Journal of Islamic Studies* 1 (1990) 1-23.

[15] Неясно, коли саме чисельність населення візантійського Царгорода була найвищою. Оцінки максимальної кількості жителів коливаються між 250 тис. та 1 млн. чол.; див. гасло «Constantinople» у: *Oxford Dictionary of Byzantium* (далі – *ODB*), т. 1, с. 508, 512.

[16] Runciman, *The Great Church...*, с. 180. Зауваги про населення османського Царгорода в XV–XVI ст. подає: Nicolae Iorga, *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie byzantine*, Bucureşti 1935, с. 45-52.

[17] Про інституційний і фінансовий аспекти життя Царгородського патріархату у візантійський період див.: Louis Bréhier, *Le monde byzantin*, т. 2: *Institutions de l'Empire byzantin*, Paris 1949, с. 518-523; Maxime de Sardes [Максим, митрополит сардський], *Le Patriarchat oecuménique dans l'Église orthodoxe. Étude historique et canonique* / перекл. Jacques Toraille,

За винятком духовних чад з Київської митрополії, більшість вірних Царгородського патріархату, а також цілі патріархати – Александрійський, Антіохійський та Єрусалимський – і раніше, до 1453 р., жили під мусульманським правлінням, деякі навіть століттями. Оскільки територія патріархату значно перекривала межі держави, патріархам доводилося вирішувати церковні проблеми і в ісламських країнах. Єпископи, окрім обов'язків суто релігійної адміністрації, несли й певну цивільну відповідальність за свою православну паству[18].

Парадоксально, але в певному розумінні Мегмед II спричинився до консолідації Царгородського патріархату. За винятком східнослов'янських земель та колишніх візантійських володінь, що потрапили під владу західних держав (головно Венеції й Ґенуї), османське завоювання возз'єднало митрополії та єпархії патріархату в межах єдиної держави та її протекторатів. Загроза встановлення турецького панування над патріархатом надала проблемі церковної єдності ще одного виміру. У 1439 р., надіючись на підтримку Європи в обороні імперії, імператор Йоан VIII Палеолог, патріарх Йосиф II та чимало провідних єпископів православного світу на Флорентійському соборі ухвалили церковну унію з католицьким Заходом. Хоча багато грецьких єрархів з доброї волі – або й з глибокого переконання – висловилися за поєднання Церков, для більшості ченців та мирян унія виявилася неприйнятною та стала яблуком розбрату у візантійській православній спільноті. Більшість греків, які ухвалювали Флорентійську унію, згодом дезавуювали свої підписи. Багато хто з них вважав, що турецьке нашестя було Божою карою за гріхи грецького народу, суспільства й Церкви, а насамперед – за капітуляцію перед католицькою єрессю, здійснену у Флоренції. З приходом на престол антиуніата Геннадія противники компромісу взяли гору. На синоді 1484 р. Грецька Церква формально анулювала Флорентійську угоду. І хоча питання унії з Римом ще не раз зринатиме в суперечках православних духовних, виглядало, що серед посполитого грецького люду воно було вирішене остаточно[19].

Paris 1975, с. 53-95; 334-347 [= Théologie historique 32]; Joan M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, с. 297-325 [= Oxford History of the Christian Church]. Повнішу характеристику політично-релігійного статусу Православної Церкви у Візантійській імперії наводить: Nikolaos J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Thessaloniki 1967, с. 8-19.

[18] Runciman, *The Great Church...*, с. 37.

[19] Детальніше про історію унії див.: Gill, *The Council of Florence...* Обговорення того, як прийняли унію на християнському Сході, можна знайти там же, с. 349-388; див. також: Ihor Ševčenko, The Intellectual Repercussions of the Council of Florence // *Church History* 25(4) (1955) 291-323; Jan-Louis van Dieten, Der Streit in Byzanz um die Rezeption der Unio Florentina // *Ostkirchliche Studien* 39 (1990) 160-180. Соціологічний аналіз Флорентійської унії подає: Josef Macha, *Ecclesiastical Unification: A Theoretical Framework together with Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations*, Rome 1974, с. 79-143 [= Orientalia Christiana Analecta 198]; Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 30-32. Стосовно денонсації унії синодом

Віддавна на Близькому Сході, в Північній Африці та Малій Азії представниками православних греків й інших християн перед мусульманськими властями були церковні єрархи. Після падіння Царгорода Мегмед II звернувся саме до цієї системи представництва. Запобігаючи султанової ласки, синод у Царгороді обрав патріархом монаха Геннадія Схоларія (1454-1456, 1463, 1464-1465), – на місце уніата Григорія III Мамми (обраного 1443 р.), що в 1451 р. покинув свій розшарпуваний богословськими суперечками престол і втік до Італії[20]. Людина широких інтелектуальних запитів, Завойовник був вражений ерудицією та цільністю характеру Схоларія, тож не раз стрічався з патріархом, обговорюючи питання християнської доктрини та культу. На прохання султана Геннадій написав трактат (а паралельно й короткий виклад основних його тез), де пояснював Мегмедові принципи православної віри[21].

у Царгороді див.: Runciman, *The Great Church...*, с. 228. Переосмислення провідними істориками й богословами значення Флорентійського собору в його 500-і роковини див. у зібранні двадцяти дев'яти статей та есе: *Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989* / ред. Giuseppe Alberigo, Louvain 1991 [= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 97].

[20] Проникливий аналіз обставин возведення Геннадія на патріаршество містить стаття: Евгений М. Ломизе, Становление политики Мегмеда II в отношении христиан (православных и католиков) после падения Константинополя (1453) // *Славяне и их соседи*, т. 4, с. 20-30. Дати перебування на престолі царгородських патріархів звичайно подаються за вид.: Venance Grumel, *La Chronologie*, Paris 1958, с. 434-441 [= Bibliothèque byzantine. Traité d'études byzantines 1]. Ґрумелеву хронологію за османський період наводить і Ґ. Подскальський, з деякими змінами в датуванні патріархів другої половини XVI ст. Подскальський подає також хронологічні дані про Александрійський та Єрусалимський патріархати, а також про Філадельфійську митрополію з осідком у Венеції; див.: Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 396-402. Хронології ці використані і в даному дослідженні; див. додаток 4. Про те, коли саме Григорій покинув Царгород, пише: Gill, *The Council of Florence...*, с. 376, прим. 3. Бенджамін Брод доводить, що до призначення Геннадія патріархом Мегмед спробував було впровадити систему світської адміністрації серед завойованих ним греків. Брод також вдумливо аналізує проблеми, пов'язані з тим, що говорять джерела про зацікавлення та зичливість Мегмеда щодо греків та інших підданих йому народів. Спираючись на яскраві паралелі в «міфах про уконституювання грецьких, вірменських та єврейських спільнот у межах Османської імперії», Брод доводить, що подібні оповіді є особливо цінними не лише тим, що можуть містити інформацію про способи, якими Мегмед прибирав до рук своїх підданих-немусульман, а насамперед тим, що показують ментальність згаданих спільнот, – останні потім використовували ці оповіді для захисту власних інтересів перед османською владою (Benjamin Braude, Foundation Myths of the *Millet* System // *Christians and Jews...*, т. 1, с. 74-79). Незважаючи на те, чи опис стосунків Мегмеда та Геннадія є достовірним, він все ж відображає бачення Церкви XVI ст., і вже цим допомагає нашому розумінню тогочасних османсько-православних взаємин.

[21] Aristeides Papadakis, Gennadius II and Mehmet the Conqueror // *Byzantion* 42 (1972) 88-106 (подається виклад Схоларієвих тез в англійському перекладі, с. 100-106). Бібліографію літератури наводить: Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 20, 82. Захоплення султана християнством не обмежувалося трактатами; див.: Gülru Necipoglu, *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, New York

Хоча новий патріарх захоплювався творами Томи Аквінського та спочатку схилявся до унії, а на самому Флорентійському соборі навіть обстоював правильність католицької доктрини про походження Святого Духа, він майже десять літ вірно носив мантію лідера антиунійної партії, передану йому Марком Євгеніком на смертному одрі (1444 або 1445). Султан міг бути певний, що Схоларій не піддасться на західноєвропейські церковно-політичні ініціативи[22].

Ймовірно, саме з допомогою Геннадія Мегмед сформулював умови та засади, за якими мало здійснюватися управління грецькою спільнотою. Хоча документи й не збереглися, через кілька десятиліть греки вже переконували наступних султанів, начебто Мегмед видав Геннадієві *фірман* (рескрипт), яким дарував патріархові «особисту недоторканність, звільнення від сплати податків, свободу пересування, ґарантію непозбавлення престолу і право передачі цих привілеїв своїм престолонаступникам»[23]. Султан начебто видав іще один фірман, де, поміж інших запевнень, проголосив, що решту православних церков у мечеті обертати не буде. Під час турецького правління ця нібито зроблена поступка завжди служила як прецедент, на який щоразу покликалися патріархи (і часто не без успіху), коли зверталися до Османів з проханням чи то ґарантувати недоторканність церковного майна, чи повернути конфісковані храми[24].

1991, с. 285, прим. 63: «Спираючись на донесення Джентіле Белліні, деякі джерела зазначають, що султан [Мегмед II] поклонявся мощам [св. Йоана Хрестителя, які зберігалися в скарбівні Топкапи] і ставив свічки перед образом Богородиці». Звичайно Йоана Хрестителя та Діву Марію вшановують і в ісламській традиції.

[22] Про богословські погляди Геннадія, а також про дату смерті Євгеніка пише: Joseph Gill, *Personalities of the Council of Florence and Other Essays*, Oxford 1964, с. 79-94, 222-232. З інших позицій характеризує Євгеніка: Constantine N. Tsirpanlis, *Mark Eugenicus and the Council of Florence: A Historical Re-Evaluation of His Personality*: 2-е вид., New York 1979. Врівноважену й проникливу оцінку обидвох цих характеристик подає: Basilio Petrà, Kata to phronêma tôn paterôn: La coerenza teologica di Marco d'Efeso al Concilio di Firenze // *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi. Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989* / ред. Paolo Viti, Firenze 1994, с. 873-900.

[23] Згідно із *Chronicon maius* (поширеним варіантом хроніки Георгія Сфранца, що її, правдоподібно, скомпонував Макарій Меліссен у 1573-1575 рр.), султан дарував Геннадієві підписані власноручно укази-свідоцтва, що ніхто не має права його турбувати. Йому ґарантували звільнення від сплати будь-яких податків та особисту недоторканність. Див.: Georgios Sphrantzes, *Memorii 1401-1477, în annex: Pseudo-Phrantzes: Macaire Melissenos Cronica, 1258-1481* / ред. Vasile Grecu, Bucureşti 1966, с. 556 [= Scriptores Byzantini 5]. Англійський переклад див. у: *The Fall of the Byzantine Empire: A Chronicle By George Sphrantzes, 1401-1477* / перекл. Marios Philippides, Amherst (Mass.) 1980, с. 136. Пор.: *ODB*, гасла «Sphrantzes, George» та «Melissenos, Makarios», а також: Runciman, *The Great Church...*, с. 170.

[24] Не далі як у 1519-1520 рр. греки уже не могли представити той фірман. За відсутності документальних підтверджень, патріарх Теолепт I (1514-1520), обстоюючи перед Селімом I церковні привілеї, нібито зумів виграти справу завдяки усним свідченням трьох похилого віку яничарів, які присягли, що Мегмед дійсно-таки видав колись фірман, яким

У найновішій літературі піддається сумніву думка, що управління *дгіммі* – підданцями-немусульманами, яких ісламська влада толерувала і навіть брала під свій захист, – велося не за індивідуальним принципом, а через громади[25]. Твердження, що османські власті управляли дгіммі через систему *міллетів*, тобто через верховних керівників відповідних релігійних громад чи народів, для багатьох періодів османської історії вже не можна вважати слушним, – в тому числі й для періоду XV–XVI ст.[26] Однак зрозуміло, що царгородські

забороняв перетворювати церкви в мечеті; див.: Theodore H. Papadopoullos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Brussels 1952, с. 4-5 [= Bibliotheca Graeca Aevi Posterioris 1]. І справді, за Селіма кілька закритих церков знову почали діяти. Розповідь про це див. у: Crusius, *Turcograeciae*..., с. 156-163. Коментарі щодо сумнівної достовірності цієї розповіді подають: Лебедев, *История*..., с. 297-305; Braude, Foundation Myths..., с. 77-79. Ця версія прийнялася в історіографії Османської імперії, див. нарис батька румунського гуманізму XVIII ст. Димитрія Кантемира: Dimitrie Cantemir, *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire* [2 тт. в 1 кн.] / перекл. Nicolas Tindal, London 1734-1735, с. 102-105, прим. 17; *Demitrie Cantemir. Historian of South East European and Oriental Civilizations. Extracts from the «History of the Ottoman Empire»* / ред. Alexandru Dutu, Paul Cernovodeaunu, Bucharest 1973, с. 116-122. Пор.: Runciman, *The Great Church*..., с. 170, 189-190; Gunnar Hering, Das islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios (1454) // *Balkan Studies* 2 (Thessaloniki 1961) 231-256; Inalcik, The Policy of Mehmed II..., с. 231-249; його ж, The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans // *Turcica: Revue d'études turques* 21-23 (1991) 407-436; Cono G. Papadopoullos, *Les privilèges du patriarcat oecuménique (communauté grecque orthodoxe) dans l'Empire Ottoman*, Paris 1924.

[25] Braude, Foundation Myths..., с. 69-88; Amnon Cohen, On the Realities of the *Millet* System: Jerusalem in the Sixteenth Century // *Christians and Jews*..., т. 2, с. 7-18.

[26] Диференціація (класифікація) османських підданих робилася радше за конфесійною, а не расовою, етнічною чи географічною ознакою. Православні – греки, слов'яни, араби – розглядалися як члени однієї й тієї ж релігійної спільноти. Окремими релігійними громадами вважалися християни Вірменської Апостольської Церкви, римо-католики та юдеї, але ніщо не вказує на те, щоб, під оглядом цієї класифікації, у Порти існувала якась спеціальна адміністративна політика. Первісно термін *міллет* означав «релігія, конфесія, обряд» (напр., *Millat Ibrahim* – «релігія Авраама»), причому найчастіше йшлося про ісламську релігію. Термін цей уживався також у стосунку до «[суверенних] націй, народів» (напр., сербів, семигородців). Виглядає на те, що слово *міллет*, у значенні «релігійна спільнота», ввійшло в урядову мову централізованої османської бюрократії доволі пізно, але не пізніше кінця XVII ст. Як означення для спільнот у межах всієї імперії, воно фіксується зовсім пізно: для вірмен *(millet-i Ermeniyân)* – у 1746 р., для православних *(millet-i Rum)* – у 1757 р., для юдеїв *(Yahud milleti)* та католиків *(Katolik milleti)* – аж у 1839 р.: *Encyclopaedia of Islam* (див. гасло «Millet», автор – Michael O. H. Ursinus). Думка, ніби термін *міллет* був в обігу впродовж усієї доби османського панування, сформувалася в європейській історіографії XIX ст., яка в основному орієнтувалася на османську дипломатичну кореспонденцію, де він нерідко вживався на позначення християн з-поза імперії. На початок XIX ст., під впливом його європейського вживання, термін *міллет* як позначення спільнот *дгіммі* в межах імперії певною мірою перекочував і до внутрішньої османської документації. Згодом цей термін, у тому значенні, якого він набув у XIX ст., історики стали застосовувати при описі османської системи управління грецькою православною

патріархи так чи інакше все-таки несли відповідальність за грецький народ, а повноваження мали такі, яких не знала візантійська історія[27]. Патріарх був владоможний в усьому, що стосувалося релігійного життя православної спільноти, – в питаннях доктрини, шлюбу й розлучення, опіки над неповнолітніми, заповітів тощо[28]. Як і у візантійські часи, патріарха обирав синод, і вирішальний голос у цих виборах звичайно належав світському правителеві[29]. Патріархові, а також і духовенству, дозволялося не платити податків, – окрім спеціальної данини, що спочатку вважалася добровільною, але з часом чиновники Порти стали стягувати її регулярно. Патріарший суд слухав більшість судових справ греків, окрім кримінальних злочинів (та й ті теж, якщо до злочину був причетний священик). Патріарх нерідко ніс відповідальність за послух та вірнопідданість православного населення та, за велінням властей, мав застосовувати церковні санкції (включно з відлученням від Церкви) за несплату державних податків[30]. Нові патріарші повноваження не завжди сприяли зміцненню Вселенського престолу. У кінцевому результаті безпрецедентні позацерковні обов'язки патріархів – політичні, економічні та юридичні – перевищили прерогативи Церкви, ставали на перешкоді її еклезіальній місії та розмивали її духовне обличчя.

спільнотою впродовж усього періоду туркократії. Маємо тут зразок анахронічного застосування понять та екстраполяції – явищ, характерних для багатьох історичних досліджень про поствізантійські православні інституції, яким бракує детального, продуманого діахронічного аналізу адміністративних, соціальних та економічних структур в Османській імперії та Православній Церкві (Braude, Foundation Myths..., с. 69-88. Пор.: Pantazopoulos, *Church and Law*..., зокрема с. 23-27, 43-44).

[27] Адміністративні права та обов'язки царгородських патріархів описує: Papadopoullos, *Studies and Documents*..., с. 27-39.

[28] Хоча османські чиновники регулярно втручалися в адміністративні справи православних, догматичних питань вони (на відміну від деяких візантійських імператорів), як правило, не зачіпали; там же, с. 10.

[29] Від кінця XV ст. царгородські патріархи вибиралися виключно з-поміж єпископів. У візантійські ж часи на патріарший престол нерідко обирали ченців, священиків, дияконів, ба навіть мирян (Лебедев, *История*..., с. 254). За ранньохристиянською традицією, якщо когось було висвячено на єпископа певної єпархії, то вважалося негоже міняти престол. Хоча в середині XVI ст. був виданий декрет, який зобов'язував єрархів усіх єпархій патріархату до участі у виборах патріархів, багато хто з владик ігнорував виклики на виборчий синод. Зв'язок з церковним центром зміцнював владу цього центру над областями, і тим полегшував Царгородові справу стягання податків з підлеглих йому єпархій (Иеромонах Павел [Вільховський], Патриарх константинопольский Иеремия II. Исторический очерк его жизни и трудов на пользу Св. Церкви, ч. 1 (рукопис дисертації 1905 р.) // Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського НАН України, ф. 304: Дисертації Київської Духовної Академії, спр. 1887, арк. 44-45). Про санкції проти непослушних єрархів повідомляє: Crusius, *Turcograeciae*..., с. 165.

[30] Фіскальні прерогативи й обов'язки патріархів за османських часів обговорено в: Inalcik, The Status of the Greek Orthodox Patriarch..., с. 421-431.

Ієрархічна та адміністративна структура Церкви при Османах залишилася незмінною[31]. Єпископів і далі обирали священики, а митрополитів – єпископи. Світський правитель потверджував обрання монаршим свідоцтвом – *бератом*; найдавніший берат, що дійшов до нас, датований 1604 р.[32] Патріарший синод було розширено, і, крім митрополитів, до нього увійшли вищі посадові особи патріархату, котрих дедалі частіше набирали з мирян. Це послаблювало владу патріарха, і синод почали розшарпувати внутрішні незгоди та інтриги, що їх нерідко провокував чи підігрівав сам османський уряд.

Адміністрація патріархату складалася з дев'яти так званих *пентад*[33]. Першу з цих п'ятиособових груп складали урядники, які контролювали найважливіші аспекти діяльності патріархату: Великий економ (фінанси), Великий сакелларій (монаше життя), Великий скевофілакс (літургійна утвар, ікони, реліквії), Великий картофілакс (ведення записів, архіви) та служитель Сакелліону (церковна дисципліна). Функціонери решти пентад відали іншими адміністративними, бюрократичними, юридичними та літургійними обов'язками. Структура адміністрації патріархату впродовж цілого періоду туркократії не була незмінною. З часом створювалися нові служби, а в старих мінявся їх статус, коло повноважень, сфера діяльності. Загальна ж тенденція, що стала особливо виразною під кінець XVI ст., полягала у зростанні впливу в патріархії мирян[34].

Після смерті Мегмеда та Геннадія, з посиленням турецької гегемонії в економічних та соціальних структурах османського Стамбула, становище Православної Церкви поступово погіршилося. Починаючи з кінця XV і впродовж більшої частини XVI ст. серед патріархів, що сходили на престол, не було нікого, хто – в очах і самих греків, і їхніх правителів-турків – рівнявся б Геннадієві проникливістю, мудрістю чи моральними чеснотами.

Якщо Завойовник, будучи людиною широких поглядів, виявляв інтерес і повагу до західної культури, візантійської освіти та церковної традиції, то вже перших два його престолонаступники такими не були. Сходження на трон Баєзіда II (1481-1512) супроводжувалося вимогою ретельніше притримуватися ісламського закону – шаріату. В 1494 р., під тиском консервативних улемів – знавців мусульманського закону й традиції, – новий правитель наказав скарати одного вільнодумного улема, Моллу Лютфі. Ця зміна атмосфери відбилася й на православній спільноті. У 1490 р. Баєзід робив спроби конфіскувати Всеблаженну церкву Богородиці, що ще в 1454 р. – коли туди

---

[31] Про Царгородський синод і структуру патріаршої адміністрації після 1453 р. див.: Papadopoullos, *Studies and Documents*..., с. 39-85.

[32] George Georgiades-Arnakis, The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire // *The Journal of Modern History* 24 (1952) 241-243.

[33] Перелік та характеристику найважливіших службових посад у дев'яти пентадах наводить: Papadopoullos, *Studies and Documents*..., с. 61-78.

[34] Там же, с. 41-60, 78-85; Runciman, *The Great Church*..., с. 173-176; загальний аналіз ролі вищих посадових осіб Великої Церкви за візантійських часів див. у: Hussey, *The Orthodox Church*..., с. 314-318.

перебрався Геннадій – стала престольним храмом патріархату. Хоча султан згодом змилосердився і навіть заборонив конфіскацію інших християнських святинь, за наступних десять років дві церкви було таки відібрано.

За Баєзідового сина, Селіма I (1512-1520), вага священного закону ісламу в управлінні державою продовжувала зростати. Підкоривши Близький Схід, включно з Аравією, османський султан вже не просто був верховним главою мусульманської периферії. Відтепер Селім і його наступники мали теж опікуватися святими для мусульман місцями й охороняти шляхи, якими ходили на прощу до Мекки й Медіни. Автократ Селім брутально придушив шиїтських *кизилбашів* (анатолійську секту, віддану Сасанідам, шахам Персії) та зневажливо ставився до православних, – навіть подумував було силою навернути всіх християн в ісламську віру. Хоча за його правління грекам і вдалося відвоювати декілька своїх храмів, конверсія церков продовжувалася[35].

Наступник Селіма – Сулейман Пишний (1520-1566), який правив у час розквіту османської цивілізації, відзначався глибоким і різнобічним розумінням високої культури. Але його інтерес навряд чи могли стимулювати представники тогочасної православної єрархії, що вченістю та висотою інтелекту ніяк не дорівнювали таким пізньовізантійським церковним діячам, як Вессаріон чи Геннадій Схоларій. Тою мірою як здобутки Візантії відходили в щораз давніше минуле, статус духовної та світської грецької еліти ставав дедалі залежнішим від османських смаків та запитів. Грецьких громадян визнавали вправними в торгівлі та, можливо, в дипломатії, зате зневажали як невірних і мали за підступних, потенційно зрадливих, другосортних підданих. Хоча за Сулеймана їх право на церковну власність загалом поважалося, все ж при безперервній ідеологічній облозі, при слабкості грецького поспільства Православній Церкві було все важче і важче втримувати свої права та привілеї.

У другій половині XVI ст., в добу Селіма II (1566-1574), Мурада III (1574-1595) та Мегмеда III (1595-1603), Османська держава сягла свого апогею й почала хилитися до занепаду. 1529 року на підступах до Відня турецьку експансію в Європу було зупинено. І хоч імперія не раз іще рвалася далі на захід (остання така спроба провалилася під Віднем 1683 р.), якихось триваліших успіхів у завоюванні земель європейських християнських держав вона не досягла. Політика Османів багато в чому визначалася концепцією «священної війни». Головним принципом державної ідеології було завоювання немусульман. Оскільки адміністративні, податкові, військові та релігійні інституції були структуровані з розрахунком на політичну експансію та підкорення земель невірних, то встановлення більш-менш фіксованого кордону з Європою відчутно, хоч і не відразу, позначилося на всіх сторонах життя османського суспільства[36]. У битві під Лепанто (1571) ореол нездоланності турків у Середземномор'ї розвіявся. Безперервні війни з персами та Габсбурґами,

---

[35] Див. вище, прим. 24.

[36] Lewis, Some Reflections..., с. 117.

різкий приріст населення й викликана цим дестабілізація соціальної структури та системи землеволодіння, невміння пристосуватися до вимог нової меркантилістської європейської економіки, безнадійний традиціоналізм, – усе це призвело до ослаблення центральної влади, до корупції в державній адміністрації та суспільних заворушень[37]. Під кінець XVI ст. будівля Османської імперії почала тріщати. За таких обставин патріархат ставав легкою здобиччю для кон'юнктурних чиновників Порти, що охоче користали з фракційності греків, вимагаючи за свої послуги дедалі більших сум. Конфіскація церков продовжувалася й за Селіма II – любителя «міцних напоїв», який занедбував державні справи. Наслідки усіх цих змін всередині Османської держави давалися взнаки й далеко за її межами. Політика султанів, статус Православної Церкви в умовах османського правління другої половини XVI ст. сприяли розвиткові русько-грецьких контактів. У 1580-х рр. чимало грецьких духовних їздило збирати пожертви до східних слов'ян. У 1586 р. Мурад III відібрав першопрестольну Всеблаженну церкву. Двома роками пізніше, з метою збору коштів на будівництво нової резиденції, патріарх Єремія II здійснив свою епохальну подорож у східнослов'янські землі[38].

Наслідки османського правління для Грецької Православної Церкви

На початок XVI ст. в процесі пристосування православної спільноти до османської системи правління виробилися певні моделі стосунків, що сильно вплинули на майбутнє Царгородського патріархату. Релігійна терпимість в Османській імперії майже під кожним оглядом була вищою, ніж на тогочасному Заході. Загалом османці не переслідували підданих-немусульман, як і не практикували групових навернень в іслам. Згідно з мусульманським ученням, віруючих-монотеїстів, що сповідують релігію одкровення – «людей зі священним писанням», як-от християн чи юдеїв, – не можна було навертати силою[39]. Велике значення мали економічні реалії: сплачувані немусульманами податки становили важливе джерело державних доходів. Теоретично берати, даровані патріархам, забороняли примусове навернення православних

---

[37] Про послаблення дисципліни, зріст хабарництва й корупції в лавах яничарів наприкінці XVI ст. йдеться в трактаті про історію та організацію корпусу, написаному на початку XVII ст.: *Мебде- и канун- и йеничери оджачы тарихи (История происхождения законов янычарского корпуса)* / вид. тексту, переклад з турецької, вступ, коментарі й покажчики Ирина Е. Петросян, Москва 1987 [= Памятники письменности Востока 79]; зокрема у вступі до цієї публікації, с. 31-39.

[38] Подорож Єремії описана далі, розділи 10, 11 та 12. Про панування султанів від Мегмеда II до Мегмеда III і поневіряння греків детальніше пишуть: Inalcik, *The Ottoman Empire...*, с. 30, 33-52, 57, 177-178, 181; Runciman, *The Great Church...*, с. 186-191.

[39] Священні книги мусульман забороняють силуване навернення в іслам, як це чітко видно з окремих віршів Корану (Marmaduke W. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran:*

християн. Ісламський закон охороняв життя і власність християн та юдеїв, якщо вони корилися мусульманській владі й платили їй подушне. Їм дозволялось практикувати їхню релігію й дотримуватися власних церковних канонів. Немусульмани не мали обмежень щодо роду занять чи місця проживання, не підлягали експатріації, як це було з євреями на середньовічному Заході. На відміну від світських правителів Європи XVI ст., які часто нав'язували власні догматичні переконання своїм підданим, османські власті не втручалися в релігійні доктрини їхніх дгіммі[40].

І все ж Османська імперія керувалася войовничою ісламською ідеологією, яка сама по собі передбачала дискримінацію немусульман. Звідси і статус другосортності християн, що тяжко позначився на долі Грецької Православної Церкви. Громадянські свободи християн були обмежені. Немусульмани мали платити особливе подушне, *гарач*, – особливе насамперед тим, що воно підкреслювало різницю між вірними та невірними й принижувало останніх. В ісламських державах гарач побирали з чоловіків-немусульман чотирнадцяти років і старших, звільнених від військової служби (не платили цього податку жінки й моряки). Грекам видавалася спеціальна квитанція, кожного року іншого кольору, яку вони повинні були пред'явити за вимогою, навіть просто на вулиці, інакше податок стягувався повторно. Вважалося, що кожен, хто сплатив гарач, може вільно пересуватися в межах держави, перебуває під захистом османських властей і не повинен зазнавати жодних утисків з боку турків. Сплата цього податку давала немусульманам право проживати будь-де на території імперії. Гарач побирали аж до кінця XIX ст.[41] Християни повинні були носити особливий одяг і їм звичайно не дозволялося мати при собі зброю, та й загалом вони були беззахисні перед примхами султана та його чиновників. За таких обставин маргіналізація більшості християн та занепад їхнього інституційного життя були неминучими.

Особливо одіозною й прикрою для православного люду була рекрутчина (*девшірме*), коли хлопців-християн забирали з їх рідних сіл, щоб навернути в іслам і записати в елітарний яничарський корпус[42]. Час від часу османський чиновник, у супроводі групи яничарів, їздив по певних провінціях, реквізуючи

---

an explanatory translation, New York 1992). *Locus classicus* – це Сура II, початок вірша 256: «Немає примусу в релігії». Як саме належить навертати, говориться в Сурі XVI, вірші 125: «Закликай на шлях Господа твого мудрістю і чесними настановами, переконуй по-доброму. Гляди! Господь твій найкраще знає, хто з його шляху збивається, – і хто правим шляхом іде, знає найкраще».

[40] Різнобічний аналіз статусу й історії немусульман в Османській імперії подано в збірнику: *Christians and Jews...*; див. зокрема редакторську передмову в т. 1, с. 1-34; а також: Лебедев, *История...*, с. 163-164.

[41] Лебедев, *История...*, с. 156-157; *Christians and Jews...*, т. 1, с. 6.

[42] Основні дані та бібліографію про рекрутування яничарів (дослівно «збір» юнаків) наводить: Victor L. Ménage, Devshirme // *Encyclopaedia of Islam*, т. 2, с. 210-213. Див. також: Лебедев, *История...*, с. 158-161.

неодружених хлопців-немусульман у віці семи років і старших (іноді навіть двадцятирічних). Мусульман брали тільки у виняткових випадках; наприклад, боснійців, що навернулися в іслам у XV ст., рекрутували за їх власним бажанням. Хлопців представляв *протегор* – місцевий чиновник-християнин, який знав своїх поселян. Приховування дітей жорстоко каралося, хоча багаті батьки нерідко відкуповувалися хабарями. У деяких регіонах рекрутування не проводилося – у Стамбулі та його передмісті Ґалаті, в Навплії, на територіях, що добровільно перейшли від Венеції до турків (Родос і Хіос), а також в Аравії, Єгипті, Угорщині, Волощині та Молдові. Здебільшого не підлягали йому й городяни та сини ремісників, як також деякі верстви балканських християн, що сповнювали військові обов'язки (*войніки*).

Зібраних рекрутів одягали в однострої й забирали до Стамбула, Ґалати чи Едірне (Адріанополя), де їх обрізали та переводили в мусульманство. Далі наступав тривалий (десятирічний) період суворої дисципліни, ізоляції й навчання турецької мови. Декого готували на придворних посланців, кур'єрів, перекладачів, пажів. Ще інші служили піхотинцями або кіннотниками в охороні султана. Рекрути девширме ставали генералами, адміралами, пашами, візирами (міністрами та членами султанської ради). Дехто навіть породичався був з падишахом. Траплялися юнаки-християни, що через девширме добивалися посади великого візира. Приміром, Мегмед Соколлу (Соколов) з Трбіня біля Дубровника в Боснії, якого забрали до війська у віці 16-ти років, коли він був читцем у церкві Св. Сави, почав свій шлях нагору з посади султанового садівничого. У червні 1565 р. його поставили великим візирем – військовокомандувачем, помічником султана у справах цивільної адміністрації й другим після султана політичним владодержцем.

Мартін Крузій, котрий у 1570-х рр. листувався з царгородським патріархом, свідчить, що злидні, беззахисність (*diffidentia*) та жадібність батьків змушували їх зрікатися своїх дітей добровільно[43]. Стефан Ґерлях, котрий був лютеранським капеланом при посольстві Священної Римської імперії в Порті й проживав у Царгороді від середини 1575 р. до 4 липня 1578 р., повідомляє, що хлопець, який водив його по церквах, звірився йому в бажанні «стати якомога швидше слугою султана»[44]. Перспективи кар'єри для яничара були настільки привабливими, що відомі випадки, коли турки – навіть візири – підсовували рекрутчикам своїх синів, прохаючи когось із християн, щоб видали їх за власних. І все ж ця практика була грубим порушенням особистої, родинної, релігійної та національної гідності[45]. Для посвячених в яничари

---

[43] Crusius, *Turcograeciae*..., с. 193.

[44] Stephan Gerlach, *Türkisches Tagebuch aus seinem eigenhändig aufsetzten und nachlassen Schriften, herfürgegeben durch seinen Enkel M. Samuel Gerlach,* Frankfurt am Main 1674, с. 257, 314; цит. за: Лебедев, *История*..., с. 160.

[45] Примусове вербування до яничарського корпусу було скасоване за султана Мурада IV (1623-1640), а в 1685 р. остаточно визнане поза законом; див.: Лебедев, *История*..., с. 162.

вороття назад не було. Колишніх християн, що знову наверталися у християнство, карали смертю[46].

Запобіганням греків перед ісламськими володарями, котрі не надто переймалися інтересами християнської спільноти, можна пояснити чимало негараздів патріархату. Впродовж усієї доби туркократії Православну Церкву роздирали внутрішні незгоди, що їх часто підживляли, вміло скеровуючи, османські власті. Ставлячи Геннадія на престол, Мегмед виказав гідну правителя щедрість, подарувавши йому тисячу флоринів. Але невдовзі грошові дарунки потекли у зворотному напрямку. Протягом трьох років, 1463-1466, царгородських патріархів якщо не зміщували, то вони самі зрікалися посади п'ять разів, – головним чином через боротьбу за престол, що точилася в православних верхах. Греки самі спровокували турків збільшити податок на престолосходження – *пешкеш*, бо обіцяли їм хабарі за підтримку своїх кандидатів (навіть коли престол був ще зайнятий) і тим самим заохочували османську владу прикласти руку до усунення правлячого патріарха. Спочатку в тюрко-монгольській традиції пешкешем називали подарунок, який символізував залежність васала від сюзерена. За Османів правителі областей, отримуючи призначення, дарували пешкеш чиновникам султана. Не будучи номінально хабарем, пешкеш згодом став платою за високу церковну посаду. Податок на престолосходження, що його платили султанові (а згодом і великому візиреві), поступово зростав. З часом з'явився й обов'язковий річний податок[47]. Оскільки для греків патріархат був потенційним джерелом економічних доходів і політичного впливу, опозиційні царгородські фракції боролися за посаду патріарха, не надто дбаючи про добробут церковних структур православної спільноти. Султан знімав побори за кожен вступ патріарха на престол, а так як грецькі партії підплачували державним чиновникам за підтримку їхніх кандидатів, Османи були зацікавлені у частій зміні патріарха[48].

Зрозуміло, що час перебування патріархів на престолі був непевний. У другій половині XV ст., після падіння Царгорода, патріархи мінялися вісімнадцять разів; у XVI ст. – двадцять два, а в XVII – аж п'ятдесят чотири рази, причому Кирило Лукаріс обирався на цю посаду шість разів, а шестеро інших –

Загальні відомості про яничарський корпус наведено у вступі до публікації: *Мебде- и канун-и йеничери...*, с. 27-40. Див. також: *Pamiętniki Janczara czyli Kronika turecka Konstantego z Ostrowicy, napisana między r. 1496 a 1501* / ред. Jan Łoś, Kraków 1912 [= Biblioteka pisarzów polskich 63]. Найновішу бібліографію літератури про яничарів, як також з інших аспектів тюркології, див. у щорічнику *Türkologischer Anzeiger*, який видається у Відні.

[46] Runciman, *The Great Church...*, с. 179.

[47] Georgiades-Arnakis, The Greek Church of Constantinople..., с. 247. Про тягар податків, які стягувалися з православного населення в добу Османів, пише: Inalcik, The Status of the Greek Orthodox Patriarch..., с. 426.

[48] Halil Inalcik, Ottoman Archival Materials on *Millets // Christians and Jews...*, т. 1, с. 437-449; Лебедев, *История...*, с. 276-280; Runciman, *The Great Church...*, с. 193-194, 198-202.

тричі або більше[49]. Брак тяглості, симонійні змагання різних грецьких угруповань – все це деморалізувало духовенство й віруючих, спорожнювало патріаршу скарбницю й паралізувало Православну Церкву в час, коли Захід кинув їй серйозний виклик у цілому ряді богословських та культурних питань. Патріархат опинився мов би в зачарованому колі. Підневільне становище православного населення породжувало корупцію, а нездатність греків до узгоджених дій тільки збільшувала зневагу й без того незичливих до них властей[50].

Нестабільність патріархату, що обернулася його фінансовою неспроможністю, мала далекосяжні й руйнівні наслідки[51]. Православній Церкві не вистачало ні людських, ні матеріальних ресурсів, щоб утримувати (не те, щоб розвивати чи розширювати!) інституції, необхідні для її повноцінного життя. Взагалі історія Церкви за Османів – це історія не так життя, як виживання. Рівень освіти духовенства, включно з єрархією, в цілому був низьким[52]. Після падіння Царгорода багато хто з грецьких інтелектуалів знайшов притулок

---

[49] Див. хронологічну таблицю царгородських патріархів за роки 1453-1821: Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 396-400; а також додаток 4 нашої праці.

[50] Негаразди грецького церковного життя набрали скандального розголосу в Київській митрополії та стали ґрунтом для антиправославної полеміки до й після Берестейської унії. У своєму трактаті *Obrona iednosci cerkiewnej*, опублікованому 1617 р., віленський уніатський архимандрит Лев Кревза пояснював непутящість грецької єрархії Божою розплатою за відмову від зверхності папи: «A o tym co rzeczemy, że w samych głowach Cerkiewnych mieszanina taka, iakiey się każdy nasłuchać może obcuiąc z tamtych kraiow obywatelmi. Mało co po wzięciu Konstantynopolia, iako wkupy nastały, tak mało kto porządnie obrany na Stalice Patriarchowską wstępuie, ieden drugiego podkupuie, ieden drugiego zrzuca, o raz ich bywa trzech, czterech, a wszyscy żywi, ktory z nich Patriarcha? Piewnie nie ten, ktory za żywota iednego przez przeklętą Simonią abo zakupienie dostoienstwa, zrzuciwszy go osiadł Stolice: a przedsie ten swieci, ten błagosławi, iakoż to ważno będzie, gdy sam nie iest tym czym się być mieni; a pewnie nie iest poki pierwszy żyw[...] Jakoż nie cieszko Pan Bog wszechmogący ma się gniewać na takie Duchowieństwo, a zatym y na lud swietcki ktory im podlega?». Див.: Leon Krevsa, *Obrona iednosci cerkiewney, abo dowody, ktorymi się pokazuie, iż Grecka Cerkiew z Łacinską ma być ziednoczona*, Wilno 1617, с. 47 (тут і далі цит. за репринтним виданням: Lev Krevza's *Obrona iednosci cerkiewnej* and Zaxarija Kopystens'kyj's *Palinodija* / передм. Omeljan Pritsak, Bohdan Struminsky, Cambridge (Mass.) 1987 [= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts 3], із вказівками на сторінки оригіналу).

[51] Причини занепаду грецької освіти з'ясовує: Gunnar Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620-1638*, Wiesbaden 1968, с. 146-149 [= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte in Mainz 45]. Одним із негативних чинників була антиінтелектуальна забарвленість ісихастського руху, що виник ще у пізньовізантійський період і продовжував розвиватися після падіння Царгорода; див.: Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 47, прим. 168. Відомості про паламітський ісихазм за османського правління наведено там же, с. 36-46.

[52] Загальний огляд стану православної освіти в османський період подають: Podskalsky *Griechische Theologie...*, с. 46-62 (разом з бібліографією); Runciman, *The Great Church...*, с. 208-225. Окремі розділи книги: Лебедев, *История...*, присвячені інтелектуальному життю (с. 221-251) та школам (с. 377-501) у Царгородському патріархаті. Кревза в своїй апології унї

у Західній Європі. За кількома винятками – зокрема серед біженців в Італії, – православна громада в Леванті за другу половину XV–XVI ст. не дала жодного видатнішого вченого чи богослова[53]. Грецькі школи в Османській імперії весь цей час занепадали, книгодрукування грецькою мовою не розвивалося. Крузій зазначає, що в тогочасних греків не було «ні академій, ні професорів», лише початкові (*triviales*) школи. Згідно з Крузієм, навчальні програми зводилися до вивчення літургійних книг, але навіть ці канонічні тексти грецькі священики й монахи часто розуміли неправильно[54]. Насправді греки в імперії мали декілька шкіл, та вони не давали формальної богословської освіти на вищому рівні. У Царгороді діяла своєрідна патріарша «академія» (πατριαρχικὴ μεγάλη τοῦ γένους σχολή), але, при її скромній навчальній базі й кадрах, повністю задовільнити потреби грецького православ'я вона не могла. Дивлячись з перспективи сьогодення на кінець XVI ст., можна сказати, що грецька педагогіка й гуманітарна наука в столиці як раніше, так і пізніше знали кращі часи.

Попри всю нещадність Крузієвих оцінок, правдою є те, що і відоміші центри грецької освіти, й усі осередки книгодрукування знаходилися за межами Османської імперії – в Римі, Відні, Львові, Вільні, а особливо у Венеції, де 1471 р. з'явилася перша друкована грецькомовна книга, а в 1499 р. відкрилося перше постійно діюче грецьке видавництво[55]. Єврейські та сербські друкарні існували в межах імперії вже в перші десятиліття XVI ст.; албанці до 1555 р. теж започаткували свою книговидавничу справу[56]. Однак перша в

підкреслював убогість тогочасного інтелектуального життя греків в Османській імперії: «Wielkie skaranie Boże y z tey miary na kraie Greckie nastąpiło, że nauka, po ktorą ze wszech stron swiata ieżdżano przedtym do nich, ostatnich czasow zwłaszcza po wzięciu Konstantynopola, tak ustała, że ledwieby kto patrząc na to, co się teraz dzieie w tamtych kraiach, wierzył, że tam kiedy ludzie uczeni bywali, ieśli co uczonego iest w Grecyi, to maią z kraiow zachodnich» (Krevsa, *Obrona iednosci cerkiewney...*, с. 46). Хоча погляди Кревзи позначені міжконфесійною полемікою, яка виникла після Берестейської унії, вони також відображають реалії доунійного періоду.

[53] Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 79-162. До відомих грецьких учених належав Кирило Лукаріс, що пізніше був на православному Берестейському соборі 1596 р. Як і більшість провідних православних інтелектуалів XVI–XVII ст., Лукаріс отримав освіту переважно на Заході: дитиною – у Венеції (під наставництвом Максима Маргунія), а згодом став *лауреатом* (дипломантом) Падуанського університету. Мало кому з багатообіцяючих молодих духовних в Османській імперії пощастило на таких покровителів, яких мав Лукаріс. Перспективи отримати елітарну освіту були надто невиразні, а для більшості й зовсім недосяжні.

[54] Crusius, *Turcograeciae...*, с. 205.

[55] Огляд історії грецького книгодрукування за період 1471-1821 рр., а також покликання на літературу з предмету подає: Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 62-67.

[56] Gunnar Hering, Die Anfänge des Buchdrucks im Osmanischen Reich // *Bericht über den sechsten österreichischen Historikertag in Salzburg, veranstaltet vom Verband Österreichischer Geschichtsvereine in der Zeit vom 20. bis 23. September 1960,* Wien 1961, с. 140-145 (резюме)

державі Османів грецька друкарня діяла лише кілька місяців 1627 р., а в січні наступного вже була конфіскована властями на підставі фальшивих звинувачень у наклепницькому підбурюванні проти Пророка, що їх французький посол Філліп де Арлей де Сезі, змовившись із французькими єзуїтами в Царгороді, вніс до османського уряду проти друкаря Никодима Метакси[57].

Зайве доводити, що книгодрукування було першочерговим фактором змін, характерних для ранньомодерного періоду історії. Той факт, що все більше й більше духовних годувальників людства дістало змогу доносити свої писання до щораз зростаючої кількості читачів, не міг не відбитися на житті православ'я. У час, коли в сфері інформації й пропаґанди друкарський верстат відігравав не менш важливу роль, ніж комп'ютер сьогодні, труднощі, з якими зіткнулася грецька спільнота, можна певною мірою оцінити, порівнявши стан грецького та західноєвропейського книгодрукування (в тому числі й богословських книг). Зіставлення відповідних цифр виразно вказує на кризу в православному світі. За 350-річний період (від початків грецького друкарства й до кінця туркократії, 1471-1821) з'явилося лише якихось п'ять тисяч грецькомовних видань, включно з передруками. З них лише десяту частину (всього приблизно 500 назв) становили суто богословські книжки (на відміну від світських чи популярно-духовних)[58]. Декілька з тих 500 богословських публікацій вийшли в світ у друкарнях неправославних. Коли взяти до уваги, що оцим мізерним числом – 1,5 богословських видань на рік – вимірюється геть уся друкована продукція не лише в Османській імперії, а й у Західній Європі та на східнослов'янських землях, то стає очевидним, що грецьке православне богослов'я весь той час ледве животіло. Хоча в деяких реґіонах Європи релігійні твори ще довго – до XIX ст. – ходили переважно в списках, у грецькомовному світі виготовлення рукописних книг навряд чи могло компенсувати брак книгодруків.

Яким же було становище в Західній Європі? На німецьких землях у XVI ст. з'явилося біля 140-150 тисяч книг (без широкоформатних друків)[59]. В одній лише Венеції – мабуть, найдіяльнішому центрі книгодрукування періоду Чинквеченто – у другій половині цього століття, згідно з «поміркованими оцінками», побачило світ близько восьми мільйонів окремих томів.

[= Veröffentlichungen des Verbandes Österreichischer Geschichtsvereine 14]; його ж, *Ökumenisches Patriarchat...*, с. 161.

[57] Обґрунтування того, як наприкінці XVI – на початку XVII ст. питання церковного об'єднання Сходу та Заходу перетворилося в політичний інструмент дипломатії у взаєминах європейських держав з Царгородським патріархатом і Османською імперією, наводить: Hering, *Ökumenisches Patriarchat...*, Пор.: Dorothy M. Vaughan, *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances, 1350-1700*, Liverpool 1954 (перевид.: New York 1976).

[58] Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 60.

[59] Так подається в передмові до кн.: *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts* / ред. Irmgard Bezzel, Stuttgart 1983, ч. 1, т. 1, с. vii.

За цей час тут з'явилося близько 8 150 видань, включно з передруками, – в середньому 163 видання на рік (сюди не входять брошури, надруковані без дозволу цензури, *imprimatur*). Кожного року 30-50 видавців випускали щонайменше по одній публікації. А всього у Венеції в XVI ст. діяло понад 500 друкарень[60]. Наведені цифри відбивають інтенсивність інтелектуального життя в різних частинах християнського світу.

Опублікована на Заході в XVI ст. книга могла й не досягнути відрізаного від католицьких та протестантських друкарських центрів – османськими кордонами й торговельною збитковістю європейських видань у Леванті – православного грецького ченця чи селянина. Втім, під зовні спокійною поверхнею прудкі підводні течії друкованого слова поволі робили своє. У тих сторонах православного світу, куди продукція друкарень мала легший доступ, наслідки твореної нею революції далися взнаки швидше й драматичніше.

Православ'я на католицькому Заході

Під кінець XVI ст. збудження, викликане в православному світі Флорентійською унією, вляглося, і протиріччя між про- та антиунійними православними партіями в Царгороді, що перед самим приходом турків так ревно змагалися між собою, трохи затерлося. Оскільки грецька діаспора на Заході (зокрема у Венеції) була чимала, а греки відігравали визначальну роль у торгівлі між Європою й Османською імперією, то контактів і співробітництва між православними й католиками годі було уникнути[61]. Такі грецькі

---

[60] Paul F. Grendler, The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605 // *The Journal of Modern History* 47 (1975) 49; дещо видозмінені оцінки див. у монографії того ж автора, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605*, Princeton 1975, с. 3-12.

[61] Про грецьку діаспору у Венеції та роль греків в італійському Відродженні пише: Deno J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge (Mass.) 1962; його ж, The Greco-Byzantine Colony in Venice and Its Significance in the Renaissance // *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in the Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History*, Oxford 1966 (перевид. Hamden (Conn.) 1976), с. 112-137. Багато аспектів з життя греків в Італії у XVI ст. добре вивчені. Цікавий огляд історії венеційської грецької громади і список літератури з предмету подає: Manoussos I. Manoussacas, The History of the Greek Confraternity (1498-1953) and the Activity of the Greek Institute of Venice (1966-1982) // *Modern Greek Studies Yearbook* 5 (1989) 321-394. Див. також: його ж, La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia // *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo'. Atti del Convegno Storico Interecclesiale (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969)*, т. 1. Padova 1973, с. 45-87 [= Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica 20]; Giorgio Fedalto, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Firenze 1967 [= Civiltà Veneziana. Saggi 17]. Відомості про найвидатнішого грецького православного богослова у Венеції кінця XVI ст. Максима Маргунія див. у: Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 135-151 (з покликаннями на спеціальні дослідження). Додаткову літературу про грецьких церковних діячів у Венеції чи загалом в Італії вказано там же, с. 14-15, 50-54.

гуманісти-уніати, пропагатори традиційної еллінської культури, як, наприклад, кардинал Вессаріон, були видатними представниками й захисниками грецької справи в латинському світі. 1514 року елеґантний, освічений папа Лев X, відомий в миру як Джованні де Медічі, син Лоренцо Пресвітлого, звільнив греків Венеції від юрисдикції католицького венеційського патріарха[62]. Однак у XVI ст. атмосфера світської екстраваґанції й конфесійної терпимості, властива пізньоіталійському Відродженню, стала поступово витіснятися духом реформаторства, міжконфесійних конфліктів і протистоянь. Вітри західноєвропейського релігійного протиборства заторкнули й греків, змусивши їх обернутися лицем до тогочасних релігійних і культурних віянь. Утім, венеційська влада підтримувала духовне й інтелектуальне життя греків у своєму місті, хоча Рим усіляко намагався урізати православним їхні права.

В останні десятиліття XVI ст. Найясніша Венеційська республіка шукала способів, щоб обмежити вплив Святої палати (інквізиції) на своїй території. Про це яскраво свідчить факт протеґування нею друкарень[63]. Захищала республіка від інквізиції й приватних осіб, серед них і греків. Прикладом може послужити випадок із Максимом Марґунієм, який намагався поєднати розбіжності у розумінні Сходом і Заходом доктрини про походження Святого Духа. Його погляди щодо контроверсійної проблеми *filioque* викликали різкий осуд Гавриїла Севера – митрополита філадельфійського з осідком у Венеції, глави місцевої православної спільноти. Коли про конфлікт дізналися у Римі, Климент VIII забажав, щоби грецький богослов постав перед інквізицією. Однак венеційський леґат при Апостольському престолі повідомив, що венеційська влада беззастережно ґарантує релігійні свободи своїх грецьких підданих[64]. Фактично, «правовою базою» толерантного ставлення до східних християн у Венеції була Флорентійська унія, бо в декретах самої республіки в XVI ст. ніде формально не забезпечується «свобода релігії» для християн, які не перебувають у сопричасній єдності з єпископом Риму[65].

---

[62] Fedalto, *Ricerche storiche...*, с. 44-53.

[63] Grendler, *The Roman Inquisition...*, с. 201-252.

[64] Deno J. Geanakoplos, An Overlooked Post-Byzantine Plan for Religious Union with Rome: Maximos Margounios the Cretan Humanist-Bishop and His Latin Library Bequeathed to Mount Athos // *Byzantine East and Latin West*, с. 172. Ґеанакоплос зазначає (прим. 14), що західні європейці часто вважали Марґунія – та й греків загалом – уніатами.

[65] Vittorio Peri, L'«incredibile risguardo» e l'«incredibile destrezza»: la resistenza di Venezia alle iniziative postridentine della Santa Sede per i Greci dei suoi Domini // *Venezia centro di mediazione tra Oriente ed Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi* / ред. Hans-Georg Beck, Manoussos Manoussacas та Agostino Pertusi, Firenze 1977, т. 2, с. 599-625 [= Civiltà Veneziana. Studi 52]; див. також: Vittorio Peri, L'unione della Chiesa Orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico // *Aevum* 58 (1984) 439-498, тут: с. 441-444 (передруковано в книзі того ж автора: *Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente – Storia e Diritto canonico,* Roma 1994, с. 51-141 [= Kanonika 4]). Згідно з Пері, венеційці дивилися на унію як на ще не сформовану реалію: «La Serenissima, con realismo, non valutava l'unione delle due Chiese come avvenimento definitivo e concluso, ma piuttosto come un processo *in fieri*,

Після Тридентського собору, вслід за поразкою турків під Лепанто, яка воскресила надії на новий хрестовий похід проти османців,[66] папський престол пожвавив свою східну політику, що в першій половині Чинквеченто загалом велася дуже мляво, та почав розробляти різнобічну стратегію стосунків з православним світом[67]. У 1564 р. Пій IV видав бреве, за яким греки в Італії підлягали юрисдикції католицьких правлячих архиєреїв[68]. 1573 року папа Григорій XIII створив Конґреґацію для греків, що мала провадити місіонерську роботу серед східнохристиянських громад в Італії й посилювати там вплив Риму[69]. У 1577 р. Григорій заклав для греків (і не тільки для них) папську Грецьку колеґію св. Атанасія, студентів якої готували для місії

---

da sostenere e da sviluppare con prudenza nella sua dinamica, tenuto conto che la proclamata riunificazione incontrava molti ostacoli». Це був свідомий підхід, і він проглядається в численних документах, виданих венеційськими властями (Peri, L'unione della Chiesa Orientale..., с. 459-460).

66 Ідея відновлення хрестових походів була прямим наслідком розгрому османців об'єднаним флотом християн у битві під Лепанто (1571). Внутрішні проблеми в османських політично-адміністративних структурах, заворушення серед балканських народів, – все сприяло виношуванню месіанських планів у Європі. Коли незабаром стало ясно, що Турецька імперія здатна швидко встати на ноги, а європейці так і не зуміють домовитися про новий хрестовий похід, європейські держави примирилися з існуванням османської потуги і стали посилено розвивати дипломатичні стосунки з Портою. Почавши з кінця XVI ст., вони намагалися підтримати баланс європейських сил шляхом укладення союзів з Туреччиною й навіть надання їй дипломатичної, економічної та військової допомоги. Загальний огляд європейських дипломатичних зв'язків з Царгородським патріархатом й Османською Портою в ранньомодерний період подає: Hering, *Ökumenisches Patriarchat...*, с. 7. В останні десятиліття XVI – в першій половині XVII ст. папський престол самотужки, але наполегливо працював на зміцнення християнської антиосманської коаліції, тому турки дуже підозріливо ставилися до тих своїх підданих, хто контактував із Римом (як-от православні духовні). Див. також: Domenico Caccamo, La diplomazia della Controriforma e la crociata: dai piani del Possevino alla «lunga guerra» di Clemente VIII // *Archivio Storico Italiano* 128 (1970) 255-281; Ludwik Boratyński, Stefan Batory i plan ligi przeciw Turkom (1576-1584) // *Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filologiczny* 44 (1903) 197-347.

67 Vittorio Peri, Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia postridentina (1564-1596) // *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Intercecclesiale. (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969)*, т. 1, Padova 1973, с. 271-469 [= Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica 20].

68 Vittorio Peri, La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti // *Studia Gratiana* 13 (1967) 176 [= Collectanea Stephan Kuttner 3].

69 Vittorio Peri, *Chiesa Romana e «rito» greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia 1975 [= Testi e Ricerche di Scienze Religiose 9]; його ж, La Congregazione dei Greci..., с. 129-256. Пері зазначає, що хоча основним завданням конґреґації було зміцнення папської влади, відчувається, що її конституція укладалася з оглядом на засаду, яка вимагала від центральних церковних властей враховувати пасторальні нужди місцевих Церков та їхню потребу в протекторaті (там же, с. 193). Див. також: Jan Krajcar, *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East: Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Rome 1966 [= Orientalia Christiana Analecta 177].

залучення східних християн під верховенство Риму[70]. Для південних слов'ян з такою ж метою була заснована Іллірійська колеґія в Лоретто[71]. Існував також проект колеґії для хлопців грецького обряду в Кандії на Криті (острів належав Венеції). Східні монахи в Італії, які жили згідно з чернечими настановами св. Василія Великого, за велінням папи у 1579 р. були реорганізовані в єдиний чин[72]. У 1595 р. було опубліковано катехизм тогочасною грецькою мовою, а в 1602 р. вийшло друком ще одне подібне видання. Крім того, у 1577 р. папський престол фінансував видання грецькою мовою актів Флорентійської унії, чинність яких всіляко обстоювалася в передмові, що її помилково приписують Георгієві (Геннадієві) Схоларію. Метою цього видання було відродити серед греків ідею церковного поєднання флорентійського зразка[73]. Щоб зробити публікацію прийнятнішою грецькому читачеві, її автори не вказали, хто її готував, не подали ні латинського перекладу, ні вступного слова, ані присвяти Григорієві XIII, за покровительством якого вона з'явилася. А факт її появи свідчив про загальне зміщення підходів у ставленні католицької інтелектуальної верхівки до культурної спадщини греків – замість суто гуманітарного інтересу, який переважав у першій половині XVI ст. і зосереджував увагу на класичній язичницькій античності, виникло обумовлене церковними

---

[70] Antonis Fyrigos, *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma 1983 [= Analecta Collegii Graecorum 1]; Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλής. *Τὸ Ἑλληνικὸ κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητὲς τοῦ (1576-1700). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ*, Θεσσαλονίκη 1980 [= Ἀνάλεκτα Βλατάδων 32]; Vittorio Peri, Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma // *Aevum* 44 (1970) 1-71; Jan Krajcar, The Greek College under the Jesuits for the First Time (1591-1604) // *OCP* 31 (1965) 85-118; Cirillo Korolevskij [J. F. J. Charon], Les premiers temps de l'histoire du Collège Grec de Rome (1576-1622) // *Stoudion. Bollettino delle Chiese di Rito Byzantino* 3 (1926) 33-39, 80-89; 4 (1927) 81-97, 137-151; 6 (1929/1930) 40-64. Відомості про студентів колеґії з Київської митрополії наводить: Dmytro Blažejowskyj, *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576-1983)*, Rome 1984, с. 82-91 [= *ЗЧСВВ*, сер. 2, сек. 1, т. 43]. Патріарх Єремія II вітав заснування Грецької колеґії в листах до папи Григорія та кардинала Сірлето в серпні 1583 р.; див.: Georg Hofmann, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, ч. 2, т. 4: *Patriarch Ieremias II*, Roma 1932, с. 244-246 (документи № 7, 8) [= Orientalia Christiana 25/2, № 76].

[71] Hermann Wendel, *Der Kampf der Südslaven um Freiheit und Einheit*, Frankfurt am Main 1925, с. 44.

[72] Порфірій В. Підручний, Початки Василіанського чину і Берестейська унія // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих «Берестейських читань». Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1997, с. 82.

[73] Див. про це: Vittorio Peri, *Ricerche sull' «editio princeps» degli atti greci del concilio di Firenze*, Città del Vaticano 1975 [= Studi e Testi 275]. У публікації говориться, нібито початкові розділи з викладеною в них апологією унії належать перу славетного грецького єрарха Геннадія Схоларія, однак насправді написані вони десь після 1455 р. Йоаном Плузіаденом (бл. 1429-1500) – критянином-проуніатом, від 1483 р. – єпископом Метони (південно-західний Пелопонес): там же, с. 28-38; Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 84.

потребами зацікавлення сакральними текстами, полемічними трактатами і такими соборними документами, як Флорентійські акти[74].

Авангардом Католицької Реформи XVI ст. – а також, фактично, й дипломатичної діяльності папства на Сході – став орден єзуїтів (Товариство Ісуса), заснований 1540 р. За неповних десять років єзуїтські місіонери під проводом Франциска Ксав'єра, пройшовши цілу Євразію, дісталися Японії. У рік смерті Ігнатія Лойоли (1556) орден налічував уже близько 1000 членів у 11-ти регіонах, у т. ч. в Індії та Бразилії. Думки про Схід, а тим більше про окуповану османцями Святу Землю, розпалювали уяву Лойоли та його паризьких друзів ще до формального заснування Товариства. І хоча головна мета нового ордену бачилася єзуїтам інакше, дуже скоро вагомою складовою і їхньої місії, й самосвідомості стала боротьба проти некатолицьких християнських конфесій. Насамперед єзуїти почали протидіяти різним проявам протестантизму по всій романській Європі[75]. Після 1564 р., коли на запрошення кардинала Гозія до польсько-литовської Речі Посполитої прибула виправа з одинадцяти єзуїтів, орден уперше потрапив до краю з численним православним населенням. На початку 1580-х рр. Антоніо Поссевіно, єзуїтський емісар папи Григорія XIII, поїхав до Москви, сподіваючись, що як посередник на переговорах між царем Іваном Грозним і королем Стефаном Баторієм зуміє втягнути Московщину до антиосманської коаліції й прихилити її до унії Церков[76]. Невдовзі мандрівні священики опинилися й у самому серці православного світу. 1583 року до Царгорода, під проводом Джуліо Манчеллі, прибуло троє отців і двоє братів-єзуїтів. І хоча через три роки двоє з них згинуло від чуми, цього часу було достатньо, щоб започаткувати курси з граматики, мови та «вільних мистецтв» і заполонити уми багатьох молодих людей. Ці місіонери спілкувалися з православними сім'ями, намовляючи їх приєднатися до унії, та провадили дебати з православним духовенством[77].

---

[74] Peri, *Ricerche sull' «editio princeps»*..., с. 7-8. Ще потребує додаткового уточнення, чи не послужила дана публікація джерелом для анонімного Клирика Острозького та й для інших східнослов'янських авторів полемічних трактатів про Флорентійський собор, що з'явилися в кінці XVI – на початку XVII ст. Польський переклад цього псевдо-Схоларієвого видання використав Захарія Копистенський у своїй *Палінодії* – відповіді на *Obrona iednosci cerkiewney* Льва Кревзи.

[75] Фахову характеристику початків діяльності Товариства Ісусового (як також різних аспектів римського католицизму середини XVI ст.) подає: John W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge (Mass.) 1993; ця ж книга вийшла і в перекладі польською мовою: John W. O'Malley, *Pierwsi jezuici*, Kraków 1999.

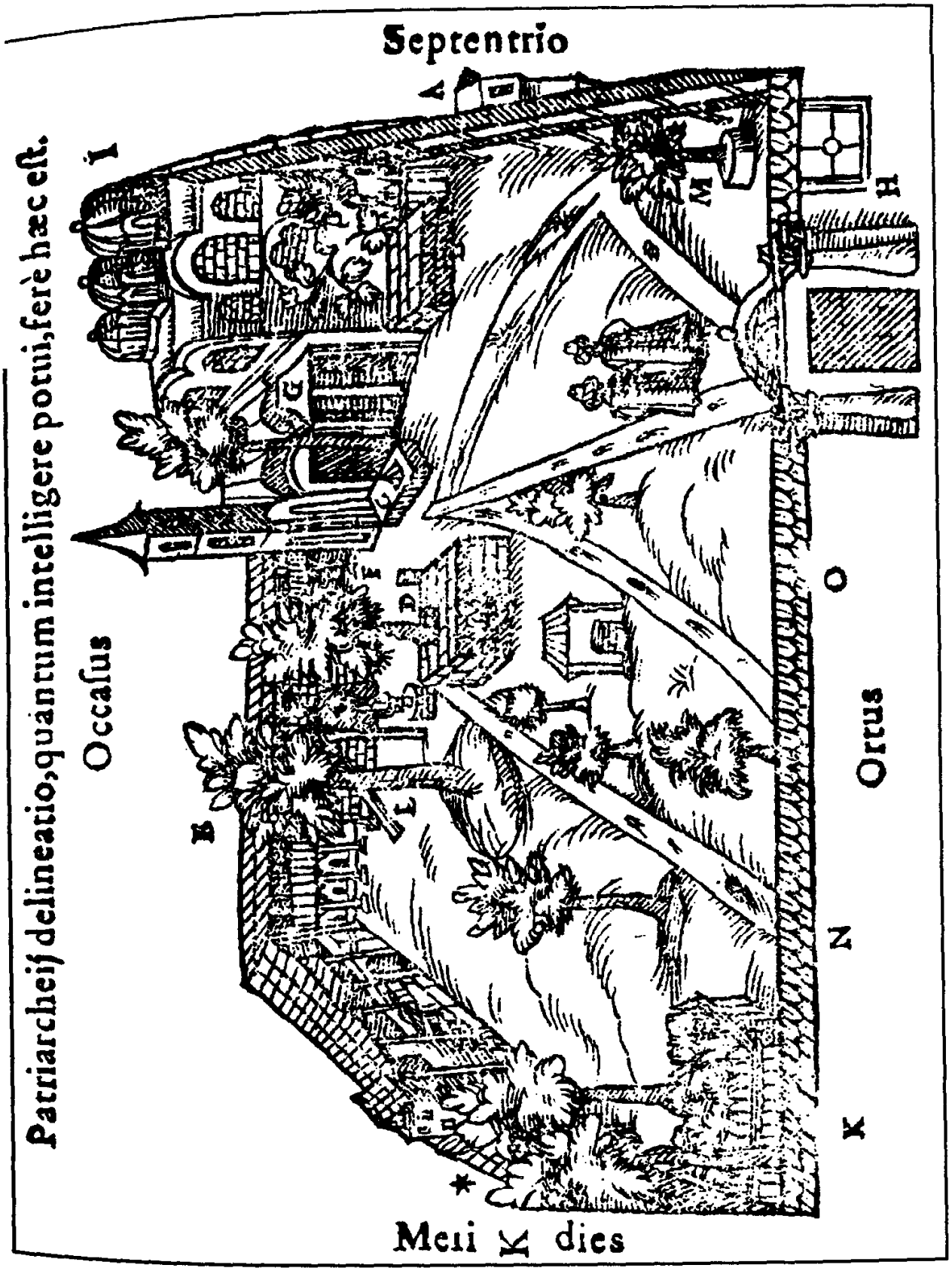
[76] Коли Поссевіно не вдалося переконати московитів, він узявся до релігійної реформи й навернення православних у Речі Посполитій. Він чимало зробив для розвитку єзуїтських шкіл і залучив до обговорення справи унії кількох видатних русинів, у т. ч. князя Костянтина Острозького.

[77] Діяльність єзуїтів у Царгороді в кінці XVI – першій половині XVII ст. описують: Henri Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression*

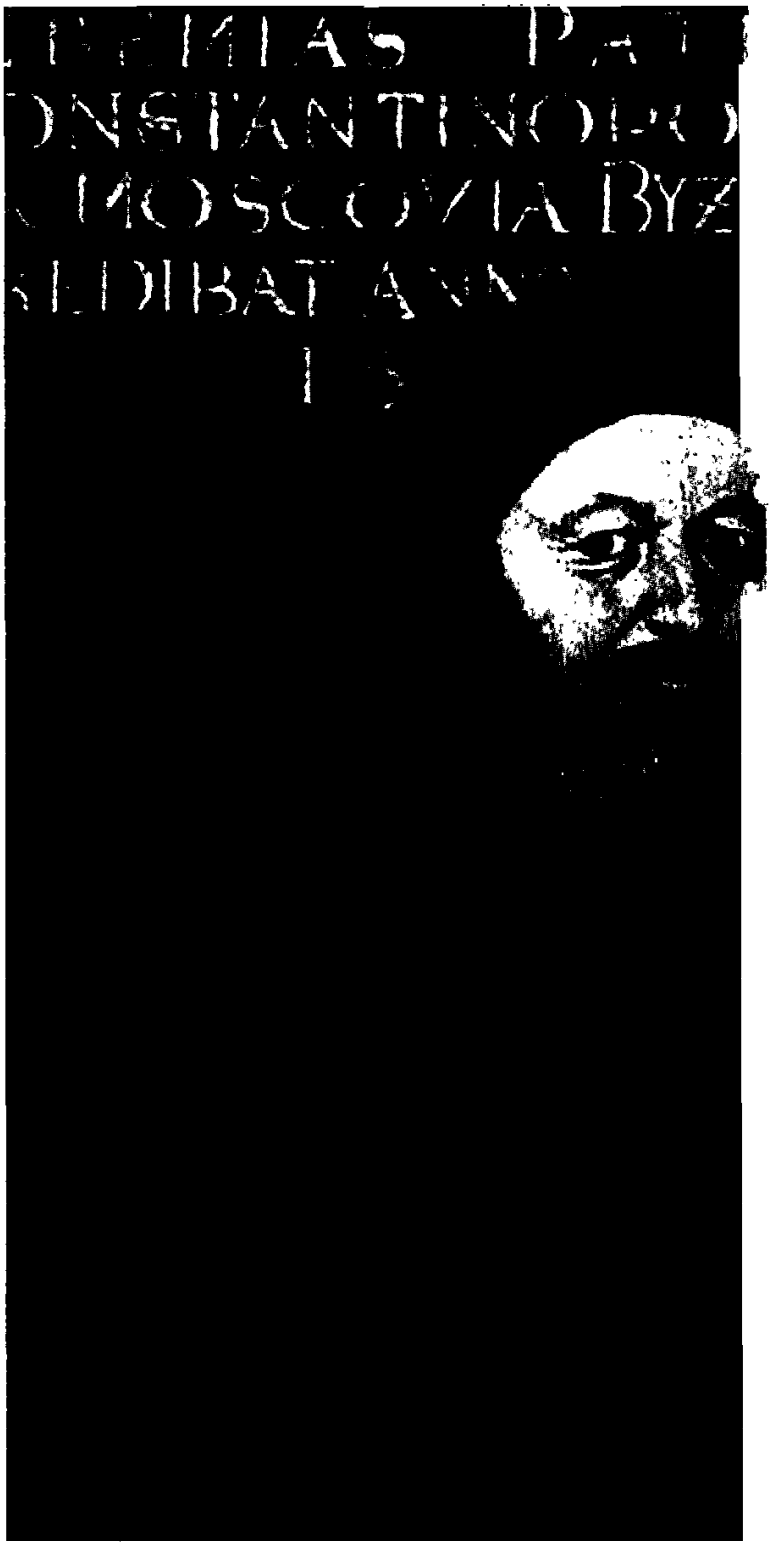
Склалося так, що після падіння Царгорода католицький Захід, і зокрема Італія, став основним пристановищем для греків і грецької культури. Особливо надійним ґарантом їхнього спокою була Найясніша Венеційська республіка. Однак в останні три десятиліття XVI ст. у католицько-православних взаєминах назрівала переміна, коли, реагуючи на конфесійні та політичні ускладнення, папський престол виробив нову політику щодо християнського Сходу. Це була політика широкого закрою – від Царгорода до Москви, від Сицилії до Вільна. Її розмах, енергійність головних її носіїв – посттридентської курії, папської дипломатичної служби та новоствореного ордену єзуїтів – розворушили православний світ[78]. Православна верхівка змушена була шукати шляхів для укріплення своїх позицій, і тим самим зближувала між собою всі значніші центри православ'я та сприяла зміцненню зв'язків між Руською Церквою й Царгородським патріархатом. Унійні зусилля Риму були приречені на невдачу з різних причин: вони були прив'язані до анахронічного політичного плану антиосманського хрестового походу; метою їх було «звести» православних до унії – чи то поодиноких осіб, чи окремі спільноти; таке наставлення будило неприязнь і спротив. Навіть певні римські кола були невдоволені, наприклад, великими витратами на книгодрукування грецькою, арабською, сирійською (халдейською) та іллірійською (південним варіантом церковнослов'янської) мовами. Проте наслідки усіх цих фонових явищ, тенденцій і настроїв далися взнаки аж наприкінці XVI ст.

(1528-1762), т. 3, Paris 1922, с. 200-215, 606-635; т. 4, Paris 1925, с. 315-334; Georges Goyau. Les jésuites sur le Bosphore (1583-1640) // *En terre d'Islam* 9 (1934) 7-19, 86-103 (ця праця великою мірою базується на дослідженні Фукере); Hering, *Ökumenisches Patriarchat...*, с. 150-151. Про запровадження ордену в Речі Посполитій див.: Stanisław Załęski, *Jezuici w Polsce*. т. 1, Lwów 1900, с. 150-158. Бібліографію літератури про діяльність єзуїтів на східнослов'янських землях в кінці XVI ст. див. с. 111-112, прим. 10 нашої праці.

[78] Окрім слов'янських та грецьких Православних Церков, папський престол скерував свою увагу ще й на нехалкедонські спільноти Близького Сходу. Опис стосунків Григорія з т. зв. монофізитськими Церквами в Сирії, Єгипті та Ефіопії див. у: Giorgio Levi Della Vida, *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII*, Città del Vaticano 1948 [= Studi e Testi 143].



Ілюстрація 1. Резиденція царгородських патріархів у XVI ст. (малюнок на основі описів очевидців). Із книги: Martinus Crusius, *Turcograeciae libri octo*, Basileae 1584.



Ілюстрація 2. Портрет царгородського .
Музей Ягелонського університету, Краків.

Розділ II

ПАТРІАРХ ЄРЕМІЯ II: СПРОБИ РЕФОРМ

Досі мова йшла про ряд факторів, що були визначальними для життя Православної Церкви в Османській імперії після падіння Царгорода. На жаль, ми маємо надто мало письмових джерел, які б детально описували функціонування православних інституцій або ж давали фактурно точні образки щоденного життя православної еліти чи посполитих мирян у перші 150 років османського панування. Брак таких джерел мимоволі ставить під сумнів саму можливість менш-більш задовільного соціально-економічного аналізу цього періоду[1]. Всі відомості про Царгородський патріархат останніх років XVI ст. базуються на хроніках, пересипаних різними курйозними оповідками, на нотатках чи переказах, які й записувалися несистематично, і збереглися випадково. Ім'я автора *Хроніки Псевдо-Доротея* – головного нашого джерела, де розповідається про події в патріархаті за останнє десятиліття перед Берестейською унією, – і досі не встановлене[2]. Важко навіть відтворити точну хронологію патріархів[3]. Про багатьох із них мало що можна сказати з певністю, а про їхніх підлеглих – і поготів. Нам же важливо усвідомити наявність певних тенденцій, що простежуються в історії християнського Сходу доби туркократії. Під цим оглядом розповідь про Царгородський патріархат кінця XVI ст. є лиш епізодом довготривалої драми, в якій факт підлеглості мусульманам, внутрішні незгоди, що серед найвищих кіл православної єрархії стали постійним явищем, та – як наслідок усього цього – інституційна слабкість визначили межі можливого для соборних керманичів Православної Церкви.

Вакуум у верхах

У кінці XVI ст. нестабільність патріархату, його немічність перед лицем серйозних проблем стали цілком очевидними. За винятком Єремії II, що між 1572 і 1595 рр. тричі посідав престол і залишив яскравий слід в історії, всі

---

[1] Спроба економічного аналізу О. Лєбєдєва – це, в основному, екстраполяція даних про фіскальне життя патріархату в пізньовізантійський період, що поєднується з даними другої половини XVII ст. (Лебедев, *История*..., с. 345-376). Автор твердить, що патріархат мав значні доходи з поборів та податей, які стягував із приналежних до нього митрополій та єпархій. Інформації про фінансове становище патріархату в кінці XVI ст. він не дає.

[2] Детальніший огляд джерел, які описують побут Єремії II в Московщині, наведено у: Borys A. Gudziak, The Sixteenth-Century Muscovite Church and Patriarch Jeremiah II's Journey to Muscovy, 1588-1589: Some Comments Concerning the Historiography and Sources // *HUS* 19 (1995) 200-225.

[3] Хронологічну таблицю патріархів див. у додатку 4.

патріархи другої половини XVI ст. зійшли з нього безславно або ж безслідно. На відміну від більшості інших архиєреїв, які правили в період туркократії, патріарх Йоасаф II (1556-1565) був людиною культурною та вченою. У листі до московського царя Івана IV, що ним патріарх офіційно визнавав його новий титул, Йоасаф повідомляв, що при матеріальній підтримці Івана він відкрив школу для «дітей, монахів і мирян різного віку», де «мудрі філософи» учать риторики, поетики, граматики і музики (церковного співу). Наставникам непогано платили, а вбогі студенти одержували стипендії[4]. Хоча про діяльність Йоасафа відомо небагато, він, як виглядає, користувався повагою своєї пастви.

Втім, у 1565 р. синод, до якого входив щонайменше 51 єрарх, звинуватив його в симонії та зняв з посади. До усунення Йоасафа, можливо, доклав рук «патріархотворець» Михаїл Кантакузен – найбагатший у ті часи торговець-грек, якого турки називали *шайтан-оґлу* («син Сатани»). Він залучив патріарха до здійснення свого плану, метою якого був вигідний шлюб його родича Йоана з жінкою із впливової волоської родини Мірчів. Після того як сватання ганебно зірвалося, Йоасаф позбувся престолу[5].

---

[4] [Андрей Н. Муравьев], *Сношения России с Востоком по делам церковным*, т. 1, Санкт-Петербург 1858, с. 108. Керував школою Йоан Зигомала; див.: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 99 зв. – 100 зв.

[5] Див., що пише про Йоасафа Псевдо-Доротей: Κωνσταντίνος Ν. Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β' (1572-1594)*, Ἀθῆναι 1870, додаток, с. 7-8 (передрук: Θεσσαλονίκη 1979). Див. також: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, гасло «Ἰωασὰφ Β'» (автор: Τάσος Ἀθ. Γριτσόπουλος); Runciman, *The Great Church...*, с. 198; Малышевский, *Александрийский патриарх...*, с. 319-320. О. Лєбєдєв вказує на повідомлення Ґерлаха, що в 1580-х рр. у Царгороді Йоасафа вважали винним у симонії, а точніше – в тому, що брав гроші за висвяту в єпископський сан. Теодосій Зигомала, чий батько був колись Йоасафовим учителем, виступив на його захист (Лебедев, *История...*, с. 261-262). Про невдалі спроби синоду 1565 р. викорінити практику симонії та про засудження Йоасафа див. там же, с. 272-274. Синод узаконив зміщення усякого єрарха, який побирає плату за висвячення в сан, але дозволив збір *емватікіону* (ἐμβατίκιον) – датку, що його сплачували єпископи або священики своїм зверхникам за призначення на катедру чи парохію. Оскільки таким призначенням і супроводжувалося висвячення в сан, то виходило, що емватікіон – це винагорода за послугу, так би мовити, в комплексі (Crusius, *Turcograeciae...*, с. 174-175). Кантакузен, що був у близьких стосунках з великим візирем Мегмедом Соколлу, дістав від султана монопольне право на торгівлю хутром з Москвою. Величезні його статки кололи людям очі й врешті-решт звели його в могилу. В 1578 р., під якимось приводом, що був пов'язаний із падінням Соколлу, османці заарештували й стратили його. Про Кантакузена та його втручання в церковні справи детальніше писали: Лебедев, *История...*, с. 138, 265-266, 286-291; Nicolae Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, т. 3, Gotha 1910, с. 211-213; Runciman, *The Great Church...*, с. 197-198. Павло (Вільховський) захищає Йоасафа, кажучи, що, побираючи чинш за висвячення, він лише продовжував практику, розпочату раніше – мабуть, ще за Єремії I, котрий, як пише Псевдо-Доротей, «у часи турецькі відкрив двері симонії» (Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα...*, додаток, с. 4). З точки зору Павла (Вільховського), обидвоє – і Єремія I, і Йоасаф, – як сумлінні слуги Церкви, вимагали

Його наступник Митрофан III (1565-1572; 1579-1580), що теж був людиною освіченою, не раз наштовхувався на неприємності через свої контакти з папським престолом. Під кінець 1540-х рр. патріарх Діонісій II (1546-1556) послав був його до Венеції для полагодження канонічно-матримоніальних справ. Звідти молодий митрополит Кесарії Каппадокійської поїхав до Риму, де зустрівся із папою Павлом III. Після повернення до Царгорода 1549 р. Митрофана викликали на синод, де проти нього висунули звинувачення, пов'язане з поїздкою до Риму. Патріарх Діонісій відмежувався від усього, що Митрофан робив на Заході, а останнього позбавили митрополичого престолу й відіслали на острови Парос та Наксос[6]. Перше патріарше правління Митрофана закінчилося у 1572 р., коли його примусили зректися сану та відлучили від Церкви, – мабуть, за проунійні симпатії. Позбавлений престолу, він урочисто пообіцяв, що вже ніколи не претендуватиме на нього, й відбув у заслання на Афон. Однак через якихось чотири роки повернувся з вигнання та почав плести інтриги проти тодішнього патріарха Єремії II. У 1579 р. Митрофан знову зійшов на патріарший престол, але пробув там недовго, бо через дев'ять місяців, не склавши повноважень, помер[7].

ці гроші, щоби хоч трохи підперти фінансово центральну церковну інфраструктуру. Отже, хронічна симонія, що роз'їдала патріархат, була, певною мірою, плодом добрих намірів (Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 42 зв. – 45).

[6] Charles de Clercq, Le patriarche de Constantinople, Métrophane III († 1580), et ses sympathies unionistes // *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse 1979, с. 193-206. Див. також звіт єзуїта Манчеллі, опублікований у: Pietro Pirri, Lo stato della Chiesa Ortodossa di Costantinopoli e le sue tendenze verso Roma in una memoria del P. Giulio Mancelli S. I. // *Miscellanea Pietro Fumasoni-Biondi*, т. 1, Roma 1947, с. 79-103.

[7] Про гострі закиди Псевдо-Доротея на адресу Митрофана див.: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 5-10; пор.: Crusius, *Turcograeciae*..., с. 212; Pirri, Lo stato della Chiesa Ortodossa..., с. 87, 89. У листі від 29 грудня 1577 р. Ґерлах повідомляв Крузія, що Єремія передумав їхати на візитацію до Греції, оскільки Митрофан повернувся до Царгорода (Crusius, *Turcograeciae*..., с. 211; Pirri, Lo stato della Chiesa Ortodossa..., с. 88); ще одну згадку про інтриги Митрофана проти Єремії наводить: Crusius, *Turcograeciae*..., с. 501. Павло (Вільховський) дає таку ж оцінку правлінню Митрофана, як і Псевдо-Доротей. Його характеристику Митрофана та опис підступної діяльності останнього проти Єремії див. у: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 32-37, 84 зв. – 86 зв., 107 зв. – 110 зв., 112 зв. – 114 зв. С. Рансіман, як видається, зовсім не брав до уваги свідчення Псевдо-Доротея, через те й прийшов до висновку, що Митрофан був «святенником» (Runciman, *The Great Church*..., с. 200, 230); пор. зауваги О. Лєбєдєва стосовно Псевдо-Доротея: Лебедев, *История*..., с. 286-287, прим. 1, та критику цих зауваг у: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 12 зв. – 13. Згідно з де Клерком, Митрофан був зразковим пастирем і як патріарх не мав прямих зв'язків з папським престолом: Clercq, Le patriarche de Constantinople..., с. 200. Пор.: Малышевский, *Александрийский патриарх*..., с. 244-245; *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, гасло «Μητροφάνης Γ'» (автор: Ἰωάννης Χ. Κωνσταντινίδης). Розбіжності в оцінках особи Митрофана не лише відбивають (конфесійно) протилежні погляди самих авторів, але й свідчать про зародковий стан історіографії поствізантійського православ'я. Коментарі щодо рівня освіти патріархів у XVI ст. подає: Лебедев, *История*..., с. 226-230.

Символічним проявом слабкості патріархату в кінці XVI ст. стала кар'єра узурпатора Пахомія II (1584-1585). Пахомій, за словами Псевдо-Доротея, був людиною розпусною, а сучасник Леонтій Євстратій навіть прозвав його παγκάκιστος («всенайгірший»), звинувативши у «непомірній біді, що впала на християн», та в інтригах проти патріарха Єремії. Пахомій був засуджений Церквою й висланий на Афон, але втік звідтіля, повернувся до Царгорода та врешті домігся найвищої посади в православному світі. Обмовами й підкупом він зумів усунути Єремію й сам зайняв патріарший престол[8]. Протягом 1583 і на початку 1584 рр. турки тричі притягали Єремію до суду. Звинувачення у його причетності до змови греків та переховування зброї, що нібито мала бути використана в антиосманському повстанні, виявилися фальшивими. Втім, Єремії закидали ще й навертання мусульман у християнство та підозрювали в таємній змові з папою. Оскільки Григорій XIII продовжував вести агресивну протиосманську політику Пія V, а Єремія й справді спілкувався і з папою, і – безпосередньо – з папськими емісарами, Порта мала всі підстави, щоб вірити подібним чуткам[9]. Тож, незважаючи на певну прихильність османських властей, яку він мав досі, 22 лютого 1584 р. Єремія позбувся престолу. І майже відразу різко зменшилась кількість податків та пожертв, що надходили до патріархату, – саме в такий спосіб віруючі виявили своє неприйняття Пахомія. Узурпатор розгнівив їх ще й тим, що, аби розплатитися з турецьким урядом, він розпродав церковну утвар[10]. Через 12 місяців Пахомія заступив Теолепт II (1585-1587), якого Псевдо-Доротей змалював у вельми неґативному

---

[8] Щодо характеристики Пахомія, яку дає Євстратій, див. публікацію самого тексту (Otto Kresten, *Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jahrhundert. Der Bericht des Leontios Eustratios im Cod. Tyb. MB 10: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Wien 1970, с. 40, 46, 48, 50 [= Sitzungsberichte. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, т. 266, 5]) і коментарі до нього (с. 69-72), в яких порівнюються повідомлення Євстратія та Псевдо-Доротея, а також дані документа про зміщення Пахомія (опублікованого у: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 136-142). О. Крестен піддає сумніву обставини та хронологію захоплення Пахомієм трону (с. 75-77 його праці). Див. також: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 87 – 87 зв.; Малышевский, *Александрийский патриарх*..., с. 245-252.

[9] Див. донесення Євстратія й коментарі до нього у: Kresten, *Das Patriarchat von Konstantinopel*..., с. 45, 64-67, де поміщена й відповідна цитата (щодо переховування зброї) з донесення Маттео Венієра, латинського архиєпископа керкирського і корфуанського, вперше опублікованого в: Eugenio Albèri, *Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato*, сер. III[a] (*Le Relazioni degli Stati Ottomani)*, т. 2, Firenze 1844, с. 299.

[10] Єзуїт Антоніо Поссевіно 23 червня 1584 р., покликаючись на листи з Царгорода від 25 травня того ж року, що їх йому показав Адам Дітріхштайн фон Нікольсбурґ, наближений радник імператора Рудольфа II, звітував з Праги державному секретареві Римського престолу, що «il patriarca Gieremia è stato dal Turco relegato in Rodi, con sommo dispiachere de'Greci i quali non volevano dar alcuna limosina a chi [Пахомій] è stato surrogato in luogo di Gieremia; laonde pensavano che colui pe'l donativo che haveva fatto al Turco, sarebbe costretto per i debiti contratti di vender gli argenti delle chiese etc. et che un Giudeo offeriva al Turco 12 000 scudi l'anno, se voleva dargli il carico di sforzare i Greci a pagare al patriarca

світлі як головного інтригана, що використовував Пахомія в своїй боротьбі проти Єремії. Інші ж джерела відгукуються про нього більш зичливо; та й справді, як твердить сам Псевдо-Доротей, – з Єремією він врешті-решт помирився. І хоча про патріаршество Теолепта майже нічого не відомо, а сам він і досі залишається загадкою для сучасного просопографа, з усього видно, що протягом свого короткого правління він не виявив якихось вагомих ініціатив для подолання внутрішньої кризи, яка охопила Вселенський патріархат[11].

Єремія II Транос і невдале реформаторство

Головним героєм історії Царгородського патріархату кінця XVI ст. – зокрема й історії його взаємин з Руською Церквою напередодні Берестейської унії – був патріарх Єремія II (1572-1579; 1580-1584; 1587-1595)[12]. Єремія Транос («Великий»)[13] народився близько 1536 р. в Анхіалосі на Чорноморському побережжі, за словами Псевдо-Доротея, в «порядній сім'ї». Постриг прийняв неподалік – в монастирі св. Йоана Хрестителя на острові навпроти міста

---

qualche danaro, già di voluntaria limosina» (*Monumenta Poloniae Vaticana* (далі – *MPV*), т. 7, Kraków 1948, с. 318).

[11] О. Крестен, цитуючи й аналізуючи скупі та дещо суперечливі дані про Теолепта, схиляється до тієї неґативної оцінки, яку дав йому Псевдо-Доротей: Kresten, *Das Patriarchat von Konstantinopel...*, с. 78-81. Псевдо-Доротей повідомляє, що по дорозі з Грузії Теолепт зустрівся з Єремією в Молдові, коли той повертався з Московщини й Речі Посполитої. Вони помирилися, відправили разом богослуження, і Єремія навіть надав Теолептові певні юридичні повноваження. Однак, як висловився укладач хроніки Псевдо-Доротея (правдоподібно, Єротей Монемвасійський), він «при вівтарі разом з Теолептом не став би» (Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα...*, додаток, с. 25).

[12] Винятково позитивну, піднесено-риторичну оцінку характеру Єремії ще на самому початку його патріаршої кар'єри див. у: Crusius, *Turcograeciae...*, с. 176-178. Псевдо-Доротей висловлюється більш стримано: «Єремія, родом з доброї сім'ї, був діяльний, хоча грубуватий; нахилу до суворого монашого життя не мав, проте був здержливий (Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα...*, додаток, с. 9; пор.: Лебедев, *История...*, с. 258-259).

[13] Відсутність повної сучасної біографії Єремії – суттєва прогалина в історіографії поствізантійського православ'я. Класичною працею XIX ст. (опубл. 1870 р.) є: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα...*, – 90 сторінок біографічних нарисів, з обширним цитуванням документальних матеріалів, які переважно стосуються богословської дискусії, що її провадив Єремія з тюбінґенськими протестантами та пертрактацій з Римом на тему календарної реформи. Включено до книги й 218-сторінковий додаток джерел. Але, на жаль, у своїх нарисах автор навіть не бере до уваги всієї інформації, ним же опублікованої в додатку. Див. також: Μανουὴλ Ἰ. Γεδεών, *Πατριαρχικοὶ πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρι Ἰωακεὶμ Γ' τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης 36-1884*, Ἰσταμπούλ 1889, с. 518-525; Louis Petit, Jérémie II Tranos // *Dictionnaire de théologie catholique*, т. 8, ч. 1, Paris 1947, кол. 886-894; Dorothea Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Würtembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*, Göttingen 1986 [= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 37];

Созополіса (сучасний Созополь у Болгарії). Мабуть, тут він отримав початкову освіту, яку потім продовжив, як каже Псевдо-Доротей, під наставництвом Єротея, митрополита монемвасійського, Арсенія Тирновського й особливо Дамаскина Навпактського та Матвія Критського. Про його нижчі свячення нічого не відомо. Був митрополитом Ларисси, що в Тессалії, почавши служіння десь після 1565 р.; вживав заходів для задоволення освітніх потреб у своїй єпархії. У місті Трікке (Тріккала), що в північно-західній частині цієї єпархії, Єремія заклав школу, де його майбутній супутник у подорожі до Москви в 1588-1589 рр., Арсеній Елассонський, учився граматики, поетики й риторики[14].

Єремія зійшов на патріарший престол у травні 1572 р. й відразу повів боротьбу з симонією, що роз'їдала Грецьку Православну Церкву. Як видається, він був рішучим і відважним реформатором: кількох найгірших здир-

---

Gerhard Podskalsky, Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. // *Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates. Referate und Beiträge auf dem Internationalen Wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexandersbad, 10.-15. Juni 1989* / ред. Martin Batisweiler, Karl Christian Felmy та Norbert Kotowski, Erlangen 1991, с. 75-86 [= Oikonomia. Qellen und Studien zur orthodoxen Theologie 27]; Constantine N. Tsirpanlis, A Prosopography of Jeremias Tranos (1536-1595) and His Place in the History of the Eastern Church // *The Patristic and Byzantine Review* 4 (1985) 155-173. Остання праця – некритична компіляція, і дає менше, ніж пропонує назва. Корисним, але неопублікованим, є дослідження: Павел [Вільховський], Патриарх константинопольский... Автор описує лише молоді роки Єремії та його церковну діяльність включно з його першим патріаршеством (1572-1579), полишаючи решту для другої частини своєї праці, якої, проте, не знайдено і яка, можливо, так і не була написана. Павло (Вільховський) подає також історіографічний нарис і огляд джерел (там же, арк. 9 зв. – 21 зв.). Розвиток грецького богослов'я в роки патріаршества Єремії аналізує: Podskalsky, *Griechische Theologie*..., зокрема с. 103-117.

[14] Крузій пише, що в 1578 р. Єремії було близько 42 років (Crusius, *Turcograeciae*..., с. 491). Що говорить Псевдо-Доротей, див. у: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 9. Трифон Коробейніков доносить, що доставив двадцять золотих злитків від царя Федора «в патриярхово Иеремеево постриженье, в монастырь Иванна Предтечи, что на Черном море, от Царягорода 170 миль царегородских, блиско города Сизаполя». Монастир був величенький: «А братьи в том монастыре, сказал патриярх Иеремея, 130 старцов» (*Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями) 1588-1594 гг.* / ред. В. И. Буганов, М. П. Лукичев, Н. М. Рогожин, Москва 1988, с. 156). Була там бібліотека й, правдоподібно, школа (Ἀθανάσιος Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἡ ἐν τῷ νησίῳ Σωζοπόλεως μονὴ Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου καὶ ἡ τύχη τῆς βιβλιοθήκης αὐτῆς* // *Византийский временник* 7 (1900) 661-695). У 1565 р. Неофіт, чий підпис стоїть на указі, в якому проголошувалося зміщення патріарха Йоасафа, все ще був митрополитом Ларисси. Про школу в Тріккалі розповідає: Алексей А. Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи трапезунтского Сумелийского монастыря*, Киев 1899, с. 6-7. Від 1539 р. Тріккала була резиденцією ларисських митрополитів; див.: Порфирий Успенский, *Путушествие в Метеорские и Осоолимпийские монастыри в Фессалии*, Санкт-Петербург 1896, с. 384. Вищенаведені факти подає також: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 24-32, розповідаючи про молодість Єремії та його служіння ларисським митрополитом.

ників серед єрархів скинув з посад, піддав анатемі розпродувачів Святих Тайн і взагалі розгорнув цілеспрямовану кампанію проти використання високих церковних санів для особистої вигоди[15]. Він виступив не лише проти сумнозвісної купівлі-продажу єрархічних посад, але й проти зловживань серед нижчого духовенства, зокрема, проти скандальних поборів за сповідь і причастя. У 1575 р. Марґуній написав Єремії гострого листа, закликаючи покласти край подібній практиці[16]. Мабуть, під впливом цього листа патріарх видав постанову, згідно з якою священикам, які стягували чинш за відпущення гріхів, загрожувало відлучення від Церкви. Одного монаха, що якось, після відправленої самим патріархом архиєрейської Літургії, взявся проголошувати кінець світу та продавати грамоти про відпущення гріхів, Єремія публічно відлучив від Церкви, а коли той покаявся, розрішив його[17].

У час свого правління Єремія провадив реставрацію й оздоблення патріаршої церкви, а також звелів відновити й побудувати ряд допоміжних споруд. Значно змінивши інтер'єр Всеблаженної церкви, включаючи новий іконостас, Єремія також розширив патріарші палати, а поруч із садибою для гостей та стайнями звів два двоповерхові приміщення. На Стефана Ґерлаха (див. далі, с. 50), однак, ці добудови – «надто вже прості й скромні за розмірами» – не справили особливого враження. Красу Всеблаженної церкви він оцінив, але вважав, що патріаршому храму годилося б бути більшим[18].

Все вказує на те, що Єремія був сумлінним архипастирем, – він дбайливо ставився до різноманітних адміністративних обов'язків, погоджував канонічні та юридичні спори[19]. У кінці 1573 р., щоб зібрати необхідні кошти й розв'язати ряд проблем в окремих церковних провінціях, Єремія рушив у

---

[15] Crusius, *Turcograeciae*..., с. 178-180; Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 87 зв. – 89.

[16] Лист опубліковано у: Βασιλείος Μυστακίδης, *Μάξιμος Μαργούνιος*, Ἀθῆναι 1892, с. 39-46 [видання для мене недоступне, цит. за: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 95].

[17] Crusius, *Turcograeciae*..., с. 509; Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 91 – 95 зв. Про незадоволення, що його могли викликати заходи Єремії та розподіл ним церковних посад, див. там же, арк. 110 зв. – 114 зв.

[18] Crusius, *Turcograeciae*..., с. 185, 189-190; на цих сторінках поміщена гравюра із зображенням патріаршої резиденції; див. ілюстрацію 1 на с. 39.

[19] Канонічно-правові й церковно-адміністративні аспекти діяльності Єремії в його перший патріарший термін розглядає: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 63 зв. – 72 зв. Про його рішучу позицію у спорі між патріархами єрусалимським й александрійським щодо юрисдикції над православним монастирем Св. Катерини на горі Синай див. там же, арк. 73-84. Опис історичного розвитку конфлікту навколо монастиря подають: Малышевский, *Александрийский патриарх*..., т. 1, с. 150-157, 173-181, 188-195; А. Воронов, Синайское дело // *Труды Киевской Духовной Академии* (далі – *ТКДА*) 5 (1871) 330-401; 2 (1872) 273-315; 7 (1872) 594-668.

подорож по Греції й Пелопонесі. Лише в серпні наступного року він повернувся до Царгорода після того, як особисто познайомився зі станом справ у церковному житті безпосередньо доступної для відвідин частини свого патріархату. Надалі для збирання коштів на «матірню церкву» та стягнення гарача патріарх відряджав своїх екзархів чи інших леґатів[20].

Імовірно, Єремія часто проповідував – іноді навіть розмовною мовою; був глибоким знавцем православної літургійної традиції та реґулярно читав твори православних Отців Церкви. Однак латиномовних публікацій, кількість і обіг яких різко зросли з появою друкарства, він читати не міг; та й світських творів, як виглядає, теж засвоїв небагато. Єремія слухав лекції кількох учителів вільних мистецтв, найобізнаніщим з яких був Йоан Зигомала, однак Крузієва згадка про мізерність їхньої платні наводить на думку, що патріарха навряд чи можна було зачислити до покровителів мистецтва[21].

Невисоким культурно-інтелектуальним статусом грецької православної єрархії пояснюється багато проблем патріархату. Патріарх Єремія не міг не відчувати, що назріла потреба поставити освіту й виховання православного духовенства на вищий рівень. Цілком можливо, що він думав про заснування нових освітніх установ, але зусилля його наштовхувалися на опозицію малоосвіченого духовенства, наполоханого подібними намірами[22]. Деяким історикам діяльність Єремії бачилася як втілення цілого плану реформ. Монах Павло (Вільховський) твердить, що, аби збутися недолугої православної еліти, «патріарх Єремія вирішив створити іншу школу єрархів, яких спеціально виховували б і ретельно навчали, пастирів Церкви, які зуміли б збагнути й засвоїти істинність свого покликання, і через яких надіявся потім поширити світло науки й освіти, на користь духовну віруючим, по всіх єпархіях своєї патріаршої області». Але вже в наступному рядку автор зізнається,

---

[20] Стосовно цієї подорожі й тривалості перебування Єремії поза Царгородом див.: Crusius, *Turcograeciae*..., с. 487-488; там же наводиться тогочасний опис заходів патріарха в сфері будівництва (с. 180-183). Коментарі щодо графіка й географії його подорожі, обсягу будівельних робіт та про відрядження екзархів подає: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 49 – 55 зв.

[21] Спираючись на повідомлення Ґерлаха, Крузій зазначає, що «Patriarca Hieremias vir est humanissimus et veritatis studiosissimus: perpetue in lectione Patrum et aliorum bonorum auctorum, quantum ei per negotia ecclesiastica et politica conceditur» (Crusius, *Turcograeciae*..., с. 205). Про те, як Єремія виголошував проповіді, слухав лекції й користувався західними підручниками з вільних мистецтв у скорочених перекладних версіях, говориться там же, с. 180, 197, 205, 507; цитується в: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 59 – 59 зв.

[22] «Episcopi et clerus Graecorum: indocti plerique sunt: et adversati Patriarchae Hieremiae, quando voluit ante plureis [*sic*] annos Scholas et eruditionem in Graeciam introducere, ac Typographiam. Metuunt enim sibi, ne postea removeantur ipsi propter ruditatem» (*Annales Suevici*, т. 2, с. 830; цит. за: Otto Kresten, Ein Empfehlungsschreiben des Erzbischofs Gabriel von Achrida für Leontios Eustratios Philoponos an Martin Crusius (Vind. Suppl. Gr. 142) // *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 6/7 (1969-1970) 105-106; пор.: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 104 зв. – 105 зв.).

що твердження це важко верифікувати джерелами[23]. Можливо, Єремія і мав бажання вивести православне духовенство із темряви невігластва й неписьменності, однак ніщо не вказує на те, що він послідовно займався ґрунтовним реформуванням освіти православної духовної та світської верхівки. Навіть якщо б у джерелах були прямі свідчення про начебто розроблену певну стратегію піднесення освітнього рівня, як припускає Павло (Вільховський), факт залишається фактом: в останні десятиліття XVI ст. система навчання й виховання священиків не зазнала суттєвих змін, – ані патріарх Єремія, ні Православна Церква в цілому не спромоглися на впровадження послідовних заходів в освітній ділянці. Знаменно, що інтелектуальним центром грецького православ'я на той час вважався не Царгород, а Венеція, – далеко від осідку вселенського патріарха[24].

Реформаторські спроби Єремії та їхні наслідки знаходили відгук у православних спільнотах і поза межами османських володінь. Східні слов'яни, переглядаючи свої еклезіально-культурні взаємини із Царгородською Церквою – матір'ю їхнього християнства, по-різному оцінювали сильні й слабкі сторони діяльності патріархату. З одного боку, бажання Єремії провести реформу в Царгороді вилилося згодом у його реформаторську діяльність в Київській митрополії. З іншого боку, брак такої активності в самому патріархаті відкинув від нього тих русинів, які в добу великих перемін з надією дивилися на Царгород як на найвищий церковний авторитет, чекаючи звідти керівництва до дії. У 1570-1580-х рр. православні в східнослов'янських землях почали дедалі частіше задумуватися над питанням статусу Царгородського патріархату. Цікавила їх, природно, й позиція Царгорода щодо християнських спільнот Заходу, конфесійна палітра якого ставала все строкатішою.

---

[23] «Патриарх Иеремия решил создать иную школу иерархов, подготовляемых специальным образованием и тщательным учением, священнослужителей Церкви, успевших приобрести и усвоить себе истинную идею этого звания, чрез что надеялся затем распространить свет науки и образования, к духовной пользе верующим, и по всем епархиям своей патриаршей области. Правда, исторические данные свидетельствующие и подтверждающие это, очень скудны» (Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 97 зв. – 98).

[24] Про інтенсивність інтелектуального життя православних греків у тогочасній Венеції можна говорити лише відносно: якщо там було хоч кілька діяльних інтелектуалів, то у Царгороді – майже жодного. Для Єремії, звичайно, важливішим був Царгород, тому в 1577 р. він намагався переманити туди з Венеції Максима Марґунія (щоправда, безуспішно). Ще раніше, в 1575 р., колеґа Марґунія з Падуанського університету, Гавриїл Север, відгукнувся на подібний заклик; див.: Geanakoplos, An Overlooked Post-Byzantine Plan..., с. 167; Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 101 зв. – 103 зв. Про Севера див.: Podskalsky, *Griechische Theologie*..., с. 118-124. Відповідь Марґунія на заклик вміщує: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 99-101. У 1577 р. Єремія призначив Севера митрополитом філадельфійським з осідком у Венеції, започаткувавши традицію посідання цього престолу грецькими єрархами; див.: Manoussacas, La comunità greca..., с. 57.

Зв'язки із Заходом

Особливо прикметним для перших двох термінів перебування Єремії на патріаршому престолі було його спілкування із західними християнськими конфесіями. Його контакти з німецькими лютеранами, що втягнули патріархат в європейську міжконфесійну полеміку, становлять один із найважливіших богословських аспектів не лише його правління, а й стану всього православ'я в XVI ст.[25] Хоча ще Мартін Лютер, полемізуючи із римо-католиками, покликався на східне християнство, Філіпп Меланхтон вже на той час (1559 р.) переклав *Аугзбурзький Символ віри* грецькою мовою та шукав прямих контактів із Грецькою Православною Церквою, – однак до глибшого взаємозацікавлення та систематичного богословського діалогу між православ'ям і протестантизмом уперше дійшло лише під час правління Єремії[26]. Ініціатором була група університетських професорів з Тюбінгену (в т. ч. богослов Якоб Андрее та богослов і професор класичних мов Мартін Крузій), які зокрема покладали надії на православних як на ідеологічних та теологічних спільників у протистоянні Римові.

У 1573 р. Стефан Ґерлах, капелан Давида Унґнада, повноважного представника лютеран у Порті, вирушаючи до Царгорода, одержав завдання нав'язати стосунки із Вселенським патріархатом. Ґерлах привіз рекомендаційні листи від Андрее та Крузія. Незабаром із Тюбінгену надійшли й інші листи, а також проповідь Андрее на фрагмент Євангелія від Луки (10, 9) про Царство Боже. У 1574 р. до Царгорода прислали шість примірників (мабуть,

---

[25] Покликання на численну літературу з питань православно-лютеранських контактів у XVI ст. див. у: Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 21-24. З останніх праць на цю тему найбільш помітною є: Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie...*

[26] Погляди Лютера на православ'я аналізує: Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg–München 1952, с. 9-16. Про грецький переклад *Аугзбурзького Символу віри* див.: його ж, Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana aus dem Jahre 1559 // *Kyrios* 5(1/2) (1940/41) 25-65, а також: його ж, *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, Marburg 1949, с. 94-128. Перша грецька версія *Аугзбурзького Символу віри* була опублікована в Базелі 1559 р. І в цьому, і в наступному (1587 р.) виданні не було латинського оригіналу. Грецький текст був передрукований у *Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium* 1584 р. (повну назву див. далі, прим. 30 цього розділу). Кілька фактів – що перекладач користувався не офіційним оригінальним текстом видання 1530 р., що його тлумачення є радше не перекладом, а вільною адаптацією оригіналу, а також сам характер адаптації – наштовхують на думку, що лютеранські вчені намагалися подати свою богословську платформу в найбільш прийнятному для православних греків формулюванні. Висновки Бенца аналізує: Georges Florovsky, The Greek Version of the Augsburg Confession // *Lutheran World* 6(2) (1959) 153-155; передрук у: його ж, *Christianity and Culture*, Belmont (Mass.) 1974, с. 157-160 [= Collected Works of Georges Florovsky 2]. Флоровський зокрема зазначає, що, не зауваживши особливостей грецької версії, католицькі полемісти упустили нагоду дискредитувати лютеран в очах православних (там же, с. 160).

нового) перекладу *Аугзбурзького Символу віри*, – разом з проханням дати відгук на нього з точки зору православ'я. Упродовж наступних семи років обидві сторони кількаразово обмінювалися посланнями, але до узгодження доктрин так і не дійшло. Свої відповіді Єремія складав при допомозі Теодосія Зигомали та інших грецьких богословів. Патріарх ввічливо висловився проти введення до *Символу віри* фрази *filioque*, що її обстоювали західні богослови. Він наголосив на тому, що у відповіді людини на благо Господнє важливою є свобода її волевияву (попри всю підневільну залежність її від первородного гріха), як також і на тому, що для спасіння душі добрі вчинки потрібні не менше, аніж віра. Єремія боронив нормативний характер не лише Святого Письма, але й церковної традиції та православного вчення – про кількість Святих Тайн, про жертовний характер Святої Євхаристії, про почитання святих, про вшанування ікон та мощей, про монаше життя. Порозуміння, на його думку, можливе лише в тому випадку, коли б високоповажані тюбінгенські богослови захотіли прийняти православну точку зору на ці питання. Хоча патріарх і виставив умови для православно-лютеранського зближення доктрин, не поступаючись ортодоксальними переконаннями й принципами патристики, тон його відповідей явно примирливий: відчувається небажання відштовхнути лютеран[27]. Однак, коли богословські відмінності стали цілком очевидними, у своїй третій відповіді від 6 червня 1581 р. Єремія говорить прямо, хоча й дружелюбно:

> Просимо, щоб віднині ви більше горя нам не завдавали, ані не писали нам на отсю тему, якщо бажаєте сих світочів і богословів [Отців] Церкви по-іншому трактувати. На словах ви їх шануєте й возносите, та на ділі відкидаєте. Бо ж наше оружжя, яким є їхні святі богонатхненні повчання, невгодним показати стараєтесь. Нам же доводиться отсі документи писати й перечити вам. Тож, коли ваша ласка, звільніть нас від сих клопотів. Отже, своїм шляхом ідучи, не пишіть більше про догми питаючися, а коли вже пишете, то тільки дружби ради. Прощавайте[28].

Римо-католицьким полемістам дуже припало до вподоби те, що патріарх виступив на захист традиційних церковних інститутів. Перша відповідь Єремії (від 1574 р.) була надрукована у 1582 р. в латинському перекладі Станіслава Соколовського, з передмовою, де всіляко розхвалювалося неприйняття православними протестантської доктрини. Публікація Соколовського вийшла

---

[27] Про відповідь Єремії, датовану 15 травня 1576 р., Ґ. Флоровський пише: «Сучасний читач міг би назвати її ухильною, до нічого не зобов'язуючою. І справді, найважливіші пункти розходжень – доктрини про Церкву і Тайни, навіть доктрина Оправдання – заторкнуті лише побіжно» (Georges Florovsky, Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines // його ж, *Christianity and Culture...*, с. 152).

[28] *Augsburg and Constantinople...*, с. 306 (повну назву праці див. далі, прим. 30 цього розділу).

великим накладом і мала значний полемічний ефект[29]. Двома роками пізніше лютерани опублікували весь корпус листів, подаючи цей документ у ширшому контексті[30]. Контакт з лютеранами лишив по собі й чималу історіографічну спадщину. У 1581 р. Зигомала послав Крузієві хроніку Малакса, яка увійшла до праці Крузія *Turcograeciae libri octo*, надрукованої 1584 р. – основного джерела з грецького церковного життя XVI ст. Виклик протестантів інспірував появу найбільш систематичного викладу православної доктрини між *Джерелом знань* (Πηγὴ Γνώσεως) Йоана Дамаскина (VIII ст.) і *Православним Символом віри* київського митрополита Петра Могили (кінець 1630-х рр.). У своїх відповідях Єремія оперував патристичними категоріями. Натомість, пізніші православні богословські компендіуми XVII ст., захищаючи традиційні для православ'я погляди та інститути, послуговуватимуться виразно західними поняттями.

На відміну від схоластичного Заходу, православ'я, відповідно до своєї апофатичної традиції, загалом уникало інтелектуального вираження доктрини та творчого розвитку богослов'я. У центрі уваги православних богословів було насамперед літургійне життя Церкви. Ще в пізньому середньовіччі теологію на Заході розуміли як інтелектуальну дисципліну; богослови ж християнського Сходу завжди покликалися на невимовність тайни Божої та вважали догми Вселенських соборів вичерпними за змістом і нормативними за формулюваннями. Богословські компендіуми як такі не складалися. Спілкування із Заходом, надихаючий вплив життєдіяльного католицького та протестантського богослов'я ранньомодерної доби – все це спонукало православну верхівку теж викласти на письмі суть своєї традиційної віри[31].

---

[29] *Censura Orientalis Ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus*, Cracovia 1582. Див. монографію про Соколовського: Henryk Cichowski, *Ks. Stanisław Sokołowski a Kościół Wschodni. Studjum z dziejów teologji w Polsce w w. XVI*, Lwów 1929.

[30] *Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae: quae utrique ab Anno MDLXXVI usque ad Annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece & Latine ab ijsdem Theologis edita*, Witebergae 1584. Листування це опубліковане й англійською мовою: *Augsburg and Constantinople: The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession* / перекл. George Mastrantonis, Brookline (Mass.) 1982 [= The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 7]; переклад першої відповіді Єремії подано також у: Constantine N. Tsirpanlis, *The Historical and Ecumenical Significance of Jeremias II's Correspondence with the Lutherans (1573-1581)*, т. 1, Kingston–New York 1982, с. 30-83.

[31] Після відповідей Єремії лютеранським богословам, наступним православним компендіумом, що вийшов з-під патріаршого пера, було, фактично, *Confessio Fidei* царгородського патріарха Кирила Лукаріса, видане в Женеві 1631 р., однак від 1638 р. й далі православні синоди його засуджували. *Православний Символ віри* київського митрополита Петра (Могили) отримав схвалення (хоч і з певними застереженнями) більшості православного світу XVII ст. Короткий огляд богословських писань Лукаріса й Могили, а також покликання на спеціальну літературу, наводить: Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 26, 162-180; 229-236.

Ще одна серйозна справа, яку Єремії довелося мати з Заходом у 1582-1584 рр., була пов'язана з реформою календаря, що її провів папа Григорій XIII[32]. Римська курія доручила Лівіо Челліні (членові венеційської делеґації, відрядженої до Царгорода на свято обрізання султанового сина Мегмеда) повідомити Єремію про намір папи замінити астрономічно неточний юліанський календар новою системою літочислення. Челліні бачився з Єремією 28 травня та 10 червня 1582 р. У бесідах, зміст яких старанно приховувався від османських властей, окрім календарної реформи, обговорювалося питання надання грекам політичної підтримки з боку Заходу. Патріарх висловлював сумнів щодо відповідності нового календаря канонам Нікейського собору 325 р., які реґулювали святкування Пасхи, але самої пропозиції не відкинув. Між тим, булла, що мала оголосити про виправлення системи літочислення – *Inter gravissimas,* – була вже підписана папою Григорієм 24 лютого 1582 р. Введення нового (григоріанського) календаря планувалося на жовтень 1582 р., коли десять днів між 4-им і 15-им числами місяця мали бути упущені. Того ж таки року нову систему літочислення прийняв король Стефан Баторій, тобто запровадив її як офіційний цивільний календар у Речі Посполитій, у т. ч. і в українсько-білоруських землях[33]. Календарна реформа миттю викликала полеміку й була відкинута православними. У Московщині, як згодом і в Російській імперії (куди, після поділів Польщі, ввійшла більшість українських земель), юліанський календар залишався в цивільному й богослужбовому вжитку до 14 лютого (за старим стилем – до 1 лютого) 1918 р.[34]

Єремія дізнався про цей односторонній акт папи наприкінці червня – на початку липня 1582 р. Він продовжував зустрічатися з Челліні, але приголомшлива ота новина була для нього прикрою образою й спонукала до активного спротиву реформі[35]. У листопаді, під проводом Єремії та александрійського патріарха Сильвестра, в Царгороді зібрався православний синод,

---

[32] Стосунки між Єремією й папою Григорієм XIII аналізують: Hofmann, *Griechische Patriarchen...*, с. 225-248, та особливо: Vittorio *Peri, Due date, un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-1584)*, Milano 1967, зокрема с. 3-79.

[33] Про запровадження реформи на українських землях пише: Олег Купчинський, Перші датування документів за григоріанським календарем у державних установах України XVI ст. // *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка* (далі – *ЗНТШ*), т. 222: *Праці історико-філософської секції*, Львів 1991, с. 256-269.

[34] Різні аспекти календарної реформи, в т. ч. її прийняття, розглядаються в: *Gregorian Reform of the Calendar...*

[35] 8 березня 1583 р. венеційський посол доносив дожеві, що певний «calogero Candioto [з Кандії], [...] il qual pratica assai con questo Patriarca et pare homo di molto negotio, mi ha detto che, se inanzi la publicatione della reforma si fusse trattato con il sudetto Patriarca et che si havesse mostrato di far conto di lui et della Chiesa Greca, affettando d'intender la sua risposta, che se haveria potuto sperar di far qualche accordo; ma che al presente lo giudica impossibile» (Peri, *Due date...*, с. 234).

який однозначно засудив реформу календаря. Єремія розіслав листи до київського митрополита Онисифора (Дівочки), до князя Костянтина Острозького, до православних міщан Вільна, а згодом і до вірменської громади Речі Посполитої, закликаючи їх усіх залишитися вірними патристичному обчисленню святкувань Пасхи[36].

У лютому 1583 р. Єремія приймав венеційського посла у Порті Ґ. Ф. Моросіні, який також намовляв його перейти на григоріанський календар. За словами Моросіні, «патріарх відповів *molto rissolutamente*, що [...] не йому міняти те, що святі Отці встановили і чого стільки років дотримувалися». Єремія з розумінням поставився до стурбованості венеційців, яких не тішила перспектива мати у себе два різні християнські календарі, але зазначив, що греки розходилися з латинянами «у справах далеко важливіших, тож не буде *gran cosa*, коли розійдуться і в цій». Патріарх був готовий письмово з'ясувати причини, чому він не може пристати на зміну календаря; ба навіть пригрозити грекам, що відлучатиме їх від Церкви за публічні виступи проти реформи. Та навіть коли б він і сам вважав її доцільною, зізнався патріарх, то при найменшій спробі впровадити її наразився б не те що на непослух, але й на ризик втратити престол, – така-бо в греків сильна прив'язаність до традиції[37].

У переговорах, які, здавалось, зайшли вже в глухий кут, стався несподіваний поворот. Наступного літа папа вислав у Царгород двох емісарів – греків Михаїла Єпарха та Йоана Буонафе, які мали намовити Єремію підтримати новий календар. У кінці серпня вони повезли до Рима знаменитого листа, в якому Єремія повідомляв Григорія, що приймає реформу, тільки просить два роки, щоб її впровадити на підлеглих йому теренах[38]. Переговори й

---

[36] Листи до Онисифора (Дівочки) та віленських міщан, церковнослов'янські переклади яких надрукував Малишевський (Иван Малышевский, *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви*, Киев 1872, т. 2, додаток, с. 98, 100-101), датовані 11 січня 1583 р. і, відповідно, 1583 р. Доля грецького оригіналу цих послань невідома. У донесенні нунція Болоньєтті папському державному секретареві від 25 червня 1583 р. вказується, що на той час Острозький уже одержав листа (*MPV*, т. 6, Cracovia 1938, с. 366). Грецький оригінал його досі не опублікований. Грецький оригінал листа до вірмен, датований листопадом 1583 р., друкувався кілька разів, востаннє у: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 28-32. Італійські переклади листів до Острозького та вірмен подає Пері (Peri, *Due date*..., с. 203-217), згадуючи й про рукописні копії грецьких оригіналів. Переклад листа до Острозького церковнослов'янською мовою подає: Малышевский, *Александрийский патриарх*..., т. 2, додаток, с. 93-98.

[37] Текст донесення посла див. у: Peri, *Due date*..., с. 231-235. У своєму огляді наукових праць попередників про календарну реформу Пері випустив з уваги одну річ: Малишевський не заперечував того, що Єремія якийсь час виступав на підтримку нового календаря, – він заперечував тільки ймовірність написання ним листа з цього приводу (Малышевский, *Александрийский патриарх*..., т. 2, с. 236-240).

[38] Грецький текст листа (оригінал його зберігся) див. у: Hofmann, *Griechische Patriarchen*..., с. 242-244. Пері аналізує цей лист і подає його в італійському перекладі: Peri, *Due date*..., с. 56-65, 245-248.

порозуміння грецького патріарха з Римом стривожили Порту, яка в узгодженні календарів бачила зародок ширшого православно-католицького антиосманського союзу. Одна з фракцій царгородської православної еліти використала щойно досягнуту угоду з Римом як привід для зміщення патріарха, чого й добилася на початку 1584 р.[39] Отож, прийняття реформи обернулося для Єремії так, як він і передбачав. Спроба екуменічного порозуміння завершилася його зміщенням та вступом на престол Пахомія. У час, коли Єремія зайняв престол втретє, на місці папи Григорія вже був Сикст V (1585-1590). Цей папа не надто переймався міжконфесійними стосунками. Та й сам Єремія уже змінив думку і в 1593 р. головував на синоді, який, затверджуючи створення Московського патріархату, різко засудив григоріанську календарну реформу.

Єремія та його патріархат перед лицем нових проблем

Щодо того, коли саме Єремія втретє заступив на престол, існує деяка неясність. Теолепта змістили в квітні 1587 р., і патріархом, очевидно, знову був обраний Єремія. Однак він не відразу повернувся з Родосу – місця свого заслання. У Москві Єремія заявляв, що заслання тривало чотири роки, тобто по 1588 р. Московити справді детально з'ясовували всі обставини, покликаючись на те, що нічого не знали про його повернення на престол. Псевдо-Доротей згадує, що офіційне повідомлення османських властей про поновлення його на посаді Єремія дістав у Молдові в кінці 1589 р., після відвідин Московщини та українсько-білоруських земель. У міжчасі патріархатом керував протосинкел Єремії, Никифор, який за Теолепта очолював опозицію до нього. Саме в цей період – після зміщення Теолепта й під час третього терміну Єремії – стосунки між Царгородом та Київською митрополією радикально загострилися[40].

Як свідчать деякі факти, Єремія не завжди був достатньо обачний чи достатньо стійкий у прийнятті патріарших рішень. Своєю різкістю у боротьбі проти корупції він нажив чимало ворогів і власноручно підготував своє зміщення з посади. Єремія впав жертвою одного зі своїх ставлеників, горезвісного Пахомія. Спочатку патріарх відмовився висвятити його на митрополита тирновського, вважаючи Пахомія недостойним цього сану. Однак той наполягав, і Єремія, під тиском частини єрархів, мовчки погодився рукоположити його на митрополичу катедру в Кесарії, – а потім був приневолений уступити йому патріарший престол[41]. Не міг він не піддатися й тискові

---

[39] Про зміщення Єремії див.: Peri, *Due date*..., с. 67-70.

[40] Див.: Kresten, *Das Patriarchat von Konstantinopel*..., с. 81, 86; Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 25; про антагонізм Теолепта й Никифора свідчить лист Теолепта до царя Федора Івановича від 7 червня (27 травня) 1585 р., в якому він згадує про осуд синоду, винесений Никифорові, і називає його «злим чоловіком» ([Муравьев], *Сношения России с Востоком*..., с. 154).

[41] Євстратій затушував дані про відношення, яке мав патріарх до висвяти Пахомія, бо намагався змалювати Єремію як бездоганного єрарха, відпорного до тиску політичних

Османів, коли ті втручалися в суто церковні справи. Так, на престол Ефесу, який в єрархії митрополій патріархату займав друге місце після Кесарії, Єремія призначив священика Стефана тільки тому, що його рекомендував сам султан Мурад III. Стефан, мабуть, заслужив собі ласку в Мурада тим, що плекав для нього розкішні сади в згаданому місті[42].

При тому угодовстві й корупції, які панували у вищих колах Православної Церкви, та ще при втручанні османської влади, зусилля одного-єдиного налаштованого на реформи патріарха не могли привести – і таки не привели – до ґрунтовного, тривалого оздоровлення церковного життя. Риси, необхідні для церковного керманича, Єремія мав, але йому було не до снаги витягнути патріархат з його клопотів. Факт османського панування, без сумніву, прирік Православну Церкву на тяжкі випробування, але не лише в ньому належить шукати причину, чому греки ніяк не могли зібратися з силами й скерувати їх на задоволення інституційних та культурних потреб власної релігійної спільноти. Хоча документальних матеріалів про внутрішні стосунки церковної еліти маємо обмаль, очевидним є те, що волі до боротьби з власними недомаганнями їй повсякчас бракувало. І все ж правління Єремії було найсвітлішою віхою в похмурій історії Царгородського патріархату. Попри важкі обставини, Єремія намагався підтримати, за його ж словами, бодай «іскорку порядку»[43].

* * *

Від часу падіння Візантії Царгородський патріархат перебував у хронічній кризі. Як релігійна спільнота, Грецька Православна Церква у XVI ст. опинилися під загрозою; як еклезіальна структура – в біді. З одного боку – незнищенна, як спадок Візантії, а з другого – беззахисна, хоч і толерована, інституція в чужій державі. Втрата покровительства візантійського імператора тяжко відбилася на самобутності Православної Церкви. У поствізантійський період Царгородський патріархат постав перед фактом невідповідності традиційної політико-церковної ідеології новим геополітичним умовам. Намагання розв'язати конкретні проблеми, такі, як церковна дисципліна, корупція й невігластво клиру, фінансова неспроможність і взагалі інституційна слабкість, постійно зводилися нанівець опортунізмом і фракційністю, –

сил, що підривали тодішній Царгородський патріархат, див.: Kresten, *Das Patriarchat von Konstantinopel...*, с. 71. Павло (Вільховський) твердить, що його второпність у виборі соратників та церковних єрархів – це одна з найбільших його чеснот (арк. 56-58). Дехто з сучасників, одначе, критикував Єремію за те, що він імпульсивний, поверховий, зухвалий, упертий, – див. лист Максима Марґунія до Єремії: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα...*, додаток, с. 125-126, або лист Теолепта до Єремії: там же, с. 152-156.

[42] Crusius, *Turcograeciae...*, с. 502; пор.: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 112 зв. – 113 зв.

[43] «Τὸν μικρὸν τοῦτον σπινθῆρα τῆς τάξεως ἡμῶν», – цю фразу можна віднайти в листах Єремії до грецьких єрархів, див., напр.: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα...*, додаток, с. 161, 164; цитується у: Павел, Патриарх константинопольский..., арк. 47.

виплодами підневільного становища та сервілізму. У час, коли християнська Європа вже ступила на шлях реформ, ідучи назустріч конкретним потребам й обставинам епохи, у православ'я так і не знайшлося ні належного розгону, ні критичної маси сил, ні лідерів, щоб започаткувати й розвинути рух до самооновлення.

Церковна еліта досить цупко трималася своєї візантійської спадщини (чи того, що лишилося від неї після загибелі Візантійської імперії). Якщо Православна Церква не вміла адекватно відреаґувати на світові кризові явища, то причиною цьому почасти була апофатичність її богослов'я й духовності. У візантійські часи такий релігійний світогляд, у вдалому поєднанні з дієвими політичними структурами, імператором, централізованою адміністрацією та армією, створив цілісну цивілізацію, що непогано функціонувала більш ніж тисячоліття. Коли ж Церква лишилася єдиним візантійським інститутом, що вцілів від турецької навали, їй довелося сутужно. Її прероґативи у грецькій православній спільноті зросли, але сама спільнота вже не була панівною в суспільстві. Патріарх був за капітана на православному судні, але носило те судно тепер по османських морях. Свідомий церковних проблем єрарх, яким був Єремія, розумів, що від західноєвропейських християн православ'я великої підтримки не дістане. Саме тоді Царгород повернувся обличчям на слов'янський Схід.

І все ж у жодному з відомих джерел не говориться про якусь певну політику патріархату щодо православних східних слов'ян. Греки багато в чому потребували допомоги та не соромилися звертатися за підтримкою до інших православних спільнот, зокрема до московитів. Був час, коли вони виношували надії на звільнення від османського ярма, але минали десятиліття – ба століття, і ставало ясно, що християнським силам – як православним, так і католицьким чи протестантським – бракує рішучості та, мабуть, і засобів, щоб вигнати турків з Балкан чи, тим паче, з Малої Азії. У XVI ст. греки вже пристосувалися до довготривалого панування чужинців. Тепер вони плекали скромніші надії та ставили реалістичні цілі. На молдовців, волохів та русинів, а особливо на московитів вони дивилися як на джерело засобів, потрібних для утримання найголовніших, важливих для функціонування Царгородської Церкви структур, та для забезпечення уділення Святих Тайн. Чимало духовних осіб мандрувало по східнослов'янських землях, розповідаючи про потреби й турботи Грецької Православної Церкви. Під кінець XVI ст. сам вселенський глава православного світу, в його похилих літах, полишив престол і рушив у далеку дорогу з надією, що здобуде матеріальну підмогу на будівництво патріаршої резиденції та собору. Саме завдяки цим мандрівникам поновилися зв'язки між русинами Київської митрополії та Царгородом. А що сталося це в пору, коли українсько-білоруське суспільство само змагалося з протестантськими й католицькими реформаторськими віяннями, то пожвавлення цих зв'язків спричинилося і до кризи, і до реформи Руської Церкви напередодні Берестейської унії.

Ілюстрація 3. Фрагмент із зображенням східнослов'янських учасників Ферраро-Флорентійського собору (1438-1439) з *Elucidarius errorum ritus Ruthenici* (без місця і дати видання, бл. 1502 р.).

Розділ III

ФЛОРЕНТІЙСЬКА УНІЯ, ГРЕЦЬКИЙ СХІД І КИЇВСЬКА МИТРОПОЛІЯ

Те, що діялося в церковному житті на українсько-білоруських землях у XV – на початку XVI ст., так чи інакше мало певні паралелі або ж безпосередньо віддзеркалювало історичні процеси в Грецькій Православній Церкві. Як і для грецького Сходу, середина XV ст. була важливим переломним моментом для Київської митрополії: вона розділилася на Київську та Московську юрисдикції. Хоча цей історичний розрив за своїм характером годі порівнювати з повним політичним крахом візантійського світу, все ж він був тісно пов'язаний із неухильним занепадом Візантії та з намаганнями імперії прийти до церковного примирення із Заходом. Прискорений Флорентійським собором та наступними подіями поділ східнослов'янського православ'я на дві церковні провінції визначив рамки юрисдикції Руської Церкви напередодні Берестейської унії.

Поділ Київської митрополії

Коли на Флорентійському соборі 1439 р. церковні єрархи Сходу вели переговори про об'єднання з Римською Церквою, одним із найпалкіших прибічників унії був митрополит Київський і всієї Русі Ісидор, грек за походженням[1]. Ще в 1436 р., щоб запевнити участь Ісидора в соборі, прихильний до унії патріарх Йосиф II (1416-1439) висвятив його в Царгороді на київський митрополичий престол. Новий митрополит прибув до Москви 2 квітня 1437 р. вже з мандатом представника Руської Церкви на майбутньому вселенському зібранні. Через п'ять місяців Ісидор разом із делеґацією Київської митрополії вирушив до Феррари (найперше місце проведення собору), прибувши туди 18 серпня 1438 р. У січні собор переїхав до Флоренції, де 5 липня 1439 р. всі грецькі єрархи, за винятком ефеського митрополита Марка Євгеніка та митрополита ставропільського Ісаї, затвердили унійний акт. Ісидор підписав його і як «митрополит Київський і всієї Русі», і як прокуратор антіохійського патріарха.

Посприявши прихильній поставі грецької сторони щодо прийняття церковної унії, Ісидор відправився до своєї митрополії. По дорозі додому, в Буді, київський митрополит видав офіційне послання, в якому оприлюднив рішення

---

[1] Детальніше про Ісидора див.: Gill, *Personalities of the Council...*, с. 65-78; Йосиф Сліпий, Творче обличчя і гріб київського митрополита і царгородського патріярха кард. Ісидора // *Богословія* 25-28 (1964) 1-23.

Флорентійського собору, особливо підкреслюючи засвідчену цими постановами рівноправність східного й західного обрядів. Ісидор однаково несхвально висловився проти упередженості як східних, так і західних християн. Його послання, адресоване «усім христоіменитим людям – латинянам і грекам, й усім тим, хто належить до соборної Царгородської Церкви, себто русинам, сербам, волохам та іншим родам християнським», закликало ті Церкви Східної Європи, які нечисельно були представлені на соборі, «прийняти це святе і пресвяте єднання з великою духовною радістю і честю» та визнати взаємно дійсність Святих Тайн[2].

Побував Ісидор і в руських землях (три місяці провів у Короні Польській та ще півроку – у Великому князівстві Литовському), де його визнали й трактували як митрополита, незважаючи на те, що він мав тісні стосунки з папою Євгенієм IV (1431-1447), а польська політична еліта та латинська церковна єрархія виявляли прихильність до соборноправних противників цього папи, які нещодавно зібралися на собор у Базелі (1431-1437). Вітали митрополита і в Галичині, зокрема в Холмі, де він виступив як арбітр у канонічному спорі, а також у Києві, де його приймав князь Олелько (разом з радниками князь видав грамоту, в якій іменував Ісидора «господином і отцом» та підтверджував його право на бенефіції, належні митрополитові). 5 лютого 1441 р. Ісидор проголосив Флорентійську унію в київському соборі Святої Софії[3].

Найсильнішу опозицію Ісидорові у Великому князівстві Литовському склали римо-католики. Віленський єпископ не захотів визнати законність православних Тайн, ґарантовану флорентійськими актами, й відкрито противився проголошенню унії в його місті[4]. Перед тим митрополита вітав у Кракові (де він відправив Літургію в катедральному соборі) канцлер й архиєпископ Збіґнєв Олесницький, реґент шістнадцятирічного короля Володислава III. А навесні 1443 р. Володислав надав Руській Церкві грамоту, що запевнювала права та свободу дотримання своїх обрядів, вручивши її Ісидорові в Буді (звідти король вибирався у хрестовий похід проти османців, який так

---

[2] «...Вси иже христоименитіи людіе, как Латыни, такъ Грекове, и ти вси, иже подлежатъ соборнѣй церкви Костянтинопольстѣй, еже суть Руси и Серби и Вляхи и иніи вси христьяньстіи родове пріимите тое же святое пресвятое единачество съ великою духовною радостію і съ честію». Див. публікацію оригіналу послання в: *ПСРЛ*, т. 6, Санкт-Петербург 1853, с. 159-160. Текст, його англійський переклад і аналіз подає у своїй статті: Joseph Gill, Isidore's Encyclical Letter from Buda // *ЗЧСВВ* 4 (1963) 1-8.

[3] *Акты исторические, собранные и изданные Археографическою коммиссиею*, т. 1, Санкт-Петербург 1841, № 259, с. 488. Скупі відомості про прийняття Ісидора в руських землях наводять: Anatol Lewicki, Unia florencka w Polsce // *Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny* 38 [сер. 2, 13] (Kraków 1899) 205-274, зокрема с. 242-243; Богдан Бучинський, Студії з історії церковної унії // *ЗНТШ* 85 (1908) 21-42; 86 (1908) 5-30.

[4] Adolf Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche*, Würzburg 1938, с. 131.

безславно закінчився під Варною). Ґарантовані Церкві привілеї були підтверджені тричі – в 1504, 1543 та 1621 рр.[5] Грамота надавала руським єрархам і духовенству довічне право на володіння селами й землями, які їм законно належали, санкціонувала повернення Руській Церкві неправно відібраних земель, захищала прерогативу єпископів східного обряду судити священиків та відновила право єрархів вирішувати подружні справи, – в тому числі й давати розлучення, дозволені православними канонами[6].

Прибувши 19 березня 1441 р. до Москви (де нібито поперед нього в урочистій процесії несли латинський хрест), митрополит відправив у Кремлі Літургію, в якій спом'янув папу. У полемічній літературі московитів цей в'їзд Ісидора з латинським хрестом згадується як великий злочин. Через чотири дні після прибуття поборника унії й справді було ув'язнено та звинувачено в єресі[7]. Опісля Ісидор утік з Москви, близько року проживав у руських землях і нарешті дістався до Італії, де отримав кардинальський капелюх, дарований йому *in absentia* вже після відбуття з Флоренції[8]. Згодом Євгеній

---

[5] Текст грамоти можна відтворити на основі іншої, підтверджувальної грамоти 1504 р., підписаної королем Олександром; див.: *Akta Aleksandra, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego i t. d. (1501-1506)* / ред. Fryderyk Papée, Kraków 1927, № 233, с. 390-393; публікувалися й інші версії цього тексту, з вказівками на пізніші підтвердження, а то й без чітких покликань на джерело: Chodynicki, *Kościół prawosławny*..., с. 95, прим. 1.

[6] Найновішою об'ємною працею, що досліджує ставлення Руської Церкви до Флорентійської унії та її наслідки, є монографія: Ihor Mončak, *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church*, Rome 1987 [= Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae 53-54]; коментар до неї див. у моїй рецензійній статті: Borys Gudziak, How Long Did the Union of Florence Survive in the Kievan Metropolitanate? Reflections on a Recent Argument // *HUS* 17(1/2) (1993) 138-148. Пор. також: Наталія Кочан, Флорентійська унія і Київська митрополія: до характеристики розвитку та втілення ідеї унії церков // *Український історичний журнал* (далі – *УІЖ*) 1 (1996) 28-44; передрук цієї ж статті опубліковано в: *Знаки часу: до проблеми порозуміння між Церквами* / упор. Зиновій Антонюк, Мирослав Маринович, Київ 1999, с. 25-44. Про внутрішнє становище в Руській Церкві після Флорентійської унії пишуть: Chodynicki, *Kościół prawosławny*..., с. 49-72; Oscar Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)* // *Sacrum Poloniae Millennium*, т. 5, Rome 1958, с. 1-144 [також видана окремо: Hamden (Conn.) 1968, с. 33-140]; пор., однак, із критичним відгуком І. Шевченка на це дослідження О. Галецького в: *Slavic Review* 20 (1961) 523-527. Стосовно поминання імені унійного патріарха Григорія Мамми в руських літургічних текстах див.: Михайло Ваврик, Флорентійські унійні традиції в Київській митрополії, 1450-1460 рр. // *ЗЧСВВ* 4 (1963) 329-362. Сприйняттю унії в Молдові присвячена стаття: A. Auner, La Moldavie au Concile de Florence // *Échos d'Orient* 7 (1904) 321-328; 8 (1905) 5-12, 72-77, 129-137.

[7] Про реакцію Москви на Флорентійську унію див.: Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz*...; Jan Krajcar, Simeon of Suzdal's Account of the Council of Florence // *OCP* 39 (1979) 103-130; Michael Cherniavsky, The Reception of the Council of Florence in Muscovy // *Church History* 25 (1955) 347-359; Gustave Alef, Muscovy and the Council of Florence // *Slavic Review* 20 (1962) 389-401.

[8] В одній зі своїх поїздок по руських землях Ісидор висвятив на володимирсько-берестейський єпископський престол якогось Даниїла, котрий, приїхавши 1451 р. до Москви,

послав його легатом до столиці Візантії. У 1453 р. Ісидор брав участь в останній обороні Царгорода, ледве не поплатившись життям. Очевидно, що після виїзду за межі Київської митрополії, Ісидор був заклопотаний в основному критичним становищем Царгорода та Великої Церкви. Дожив він віку в Італії, де й помер у сані унійного патріарха царгородського (1459-1463), який надав йому папа. На київський престол він так і не повернувся.

Тим часом московити, які рішуче відкинули Флорентійську унію, у 1448 р., не питаючись Царгорода, замість вигнаного Ісидора обрали митрополитом місцевого уродженця, єпископа рязанського Йону, чим *de facto* встановили автокефалію (тобто незалежність) Московської Церкви[9]. 1451 року Йону (1448-1461) визнав митрополитом Київським і всієї Русі Казимир IV – великий князь литовський (1440-1492) і король польський (1446-1492)[10].

Безперечно, розширення чинної юрисдикції Йони стривожило Рим, що дав притулок унійному київському митрополитові у вигнанні. Однак у 1440-х рр. вся увага Риму в його східній політиці була прикована до Царгорода: папа всіляко намагався допомогти обложеній турками столиці Візантії. Тільки пізніше, коли доля міста була вже остаточно вирішена, папський престол змушений був погодитися з реаліями, визнавши офіційно обмежену чинність Флорентійської унії на східнослов'янських землях. 3 вересня 1457 р. папа Калліст III (1455-1458) призначив єпископа на галицький престол, який не був зайнятий від 1413 р.[11] Калліст продовжував розробляти план поділу

зрікся визнання віри, складеного перед Ісидором, засудив Флорентійський собор і присягнув, що в своїй єпархії буде вірним митрополитові у Москві Йоні (*Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века* / ред. Андрей И. Плигузов та ін., т. 3, Москва 1988, № 36, с. 685-688). Даниїл пригрозив, що не вінчатиме тих православних, які одружуватимуться з католиками чи вірменами, а також не допускатиме останніх в якості хресних батьків до хрещення православних дітей. Подальша доля Даниїла невідома.

[9] Ґрунтуючись на порівнянні шести грамот, що були видані Йоною з грудня 1448 по грудень 1450 рр. і дійшли до нас, А. Пліґузов висловлює припущення, що спочатку митрополит волів уживати короткого титулу: «митрополит Русі», без зазначення катедрального престолу, – поки у 1450 р. король Казимир не визнав його як київського митрополита. Він цитує приклад із: *Русская историческая библиотека, опубликованная Археографической комиссиею* (далі – *РИБ*), т. 6, № 65, кол. 548. Разом з тим, повідомляючи окружним посланням з 1448 р. «князів, шляхту, бояр, намісників, воєвод» у Великому князівстві Литовському про своє обрання митрополитом, Йона вживає титул «митрополит Київський і всієї Русі» (там же, № 64, кол. 539-542; пор.: № 66, кол. 543-556; № 68, кол. 566-570). Див. також: Pliguzov, On the Title..., с. 344, прим. 20.

[10] Казимир, однак, не надав Йоні юрисдикції над «Галицькою митрополією»; пор.: *РИБ*, т. 6, № 67, кол. 563-566; № 68, кол. 570. Прохання Йони про поширення його церковної влади на Галичину (висловлене в пізнішому документі від 1451 р.) є рідкісним покликанням на традицію цієї митрополії. Припущення щодо мотивації Казимира див. у: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 406-408.

[11] Микола Чубатий, *Історія християнства на Руси-Україні*, т. 2, Рим–Нью Йорк 1976, с. 221-250; *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia* (далі – *DPR*) / ред. Athanasius G. Welykyj, т. 1, № 80, с. 138-139.

Київської митрополії, що був впроваджений після його смерті наступним папою – Пієм II (1458-1464). У 1458 р., за згодою Григорія III Мамми (царгородського патріарха, який у 1451 р. полишив своє престольне місто і знайшов притулок у Римі), Пій призначив главою Руської Церкви одного із соратників Ісидора – Григорія Болгарина (1458-1472)[12]. Зі змісту папських булл від 3 вересня 1458 р. зрозуміло, що Рим не мав жодних ілюзій щодо майбутнього Флорентійської унії в «*Russia superior*», де при владі були «схизматики» і де титул митрополита привласнив «син зла і погуби», Йона Московський. Унія, як видно з цих документів, вважалася чинною в тій частині Київської митрополії, що входила до Литви та Польщі. Пій призначив Григорія архиєпископом «Київським, Литовським і *tota Russia inferior*», пристосувавши в такий спосіб церковну юрисдикцію до існуючих політичних і дедалі виразніших (русько-московських) етнічних кордонів[13]. Номінаційна булла відводила в митрополиче відання Григорія шість єпархій у Великому князівстві та три – в Короні[14]. З дев'яти владик цих єпархій лише чернігівсько-брянський єпископ не визнав нового митрополита й утік до Московщини[15].

Разом зі Смоленщиною та Новгород-Сіверщиною, Чернігівщина і Брянщина належали до прикордонних руських земель, що опинилися під московським пануванням після того, як у кінці XV – на початку XVI ст. цар Іван III поступово приєднав майже третину території Великого князівства Литовського. Отже, відтоді й до кінця XVI ст. до Київської митрополії входили Київська митрополича, Володимирсько-Берестейська, Луцько-Острозька, Галицько-Львівська, Перемисько-Самбірська, Холмсько-Белзька, Пінсько-Турівська та Полоцько-Вітебська єпархії. У ранньомодерному періоді руські єпархії зазвичай мали два катедральні собори чи осідки, – звідси й ці подвійні найменування. Згідно з іншою гіпотезою, здвоєна назва єпархії окреслювала межі її юрисдикції. Оскільки згадані міста були також центрами

---

[12] О. Галецький доводить, що Ісидор відігравав вирішальну роль у призначенні окремого митрополита для українсько-білоруських земель, а це ніби ще раз підтверджує, наскільки добре його приймали в Литві та в Польщі, – тож зрозуміло, що й потім, у Римі, він не залишився байдужим до справ Київської митрополії (Oskar Halecki, The Ecclesiastical Separation of Kiev from Moscow in 1458 // *Studien zur älteren Geschichte Osteuropas* 1 (1956) 21). Див. також: Michael Wawryk, Quaedam nova de provisione metropoliae Kioviensis et Moscoviensis ann. 1458-9 // *ЗЧСВВ* 4 (1963) 9-26; Богдан Бучинський, Студії з історії церковної унії (Митрополит Григорій) // *ЗНТШ* 88 (1909) 5-22. Папські документи про це призначення див. у: *DPR*, т. 1, № 82-86, с. 145-151. У цих документах глава Київської Церкви («ecclesia Chieuensis [*sic*]», с. 149) – або Руської «митрополичої Церкви» («ecclesi[a] metropolitan[a]», с. 146) – титулується «архиєпископом».

[13] Згодом у рекомендаційному листі Пій називає Григорія *Archiepiscopu[s] Chiennens[is] et totius Russie* («архиєпископом Київським і всієї Русі»): там же, т. 1, № 93, с. 157.

[14] У папському документі названі катедральні міста єпархій – Брянськ, Смоленськ, Полоцьк, Турів, Луцьк, Володимир, Перемишль, Холм і Галич: там же, т. 1, № 82, с. 146.

[15] *РИБ*, т. 6, № 89, кол. 671-674.

державного управління, відомчі території якого звичайно збігалися з церковно-адміністративними, включення назв цих міст у титул єпископа підвищувало авторитетність його влади[16].

18 грудня 1458 р. папа зобов'язав Казимира не допускати, щоб митрополит Йона, а чи «нечестивий патріарх царгородський, призначений володарем турків», втручалися в справи руських єпархій. Папа вимагав від короля й надалі не визнавати жодного кандидата на митрополичий престол, якого посилатиме «псевдо-патріарх» з Царгорода[17]. Зі свого боку, Йона неодноразово, хоч і безуспішно, пробував поширити свою владу на єпархії у Великому князівстві Литовському, домагаючись визнання від руських єпископів та вельмож[18].

По смерті Йони в 1461 р., його наступник Феодосій (1461-1465) знову став уживати скорочений титул – «митрополит усієї Русі» (без «Київський»), – мабуть, остаточно змирившись із втратою українських та білоруських єпархій[19]. Митрополит Григорій, що свою вірність, вочевидь, не прив'язував тільки до Риму (його покровитель, унійний патріарх Ісидор, помер у 1463 р.), подав прохання патріархові у Царгороді, сподіваючись поширити свої повноваження на всю територію Київської митрополії, якою вона була до розколу, спричиненого різним сприйняттям Флорентійської унії. У відповідь Царгород зробив те, що можна було б назвати спробою врятувати зв'язок із руськими землями, – він і папського ставленика кооптував, і одночасно підтвердив свою юрисдикцію над Московщиною. У лютому 1467 р. патріарх Діонісій I (1466-1471, 1488-1490), який восени 1466 р. став дев'ятим патріархом, возведеним на престол за останніх 13 років після падіння Царгорода, визнав Григорія «митрополитом Київським і всієї Русі». Однак послання Діонісія, адресоване «всім князям, княгиням, боярам, дітям боярським, купцям і

---

[16] Ludomir Bieńkowski, Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce // *Kościół w Polsce*, т. 2: *Wieki XVI–XVIII*, Kraków 1969, с. 796-797. Див. також: Иван М. Покровский, *Русские епархии в XVI–XIX вв. Их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования*, т. 1, Казань 1897, с. 28-41; 388-407 (де наведена таблиця історичного розвитку єпархій та карти); Blažejowskyj, *Hierarchy of the Kyivan Church*. Дані про окремі єпархії подає: Леонід Соневицький, *Український єпископат Перемиської і Холмської єпархії в XV–XVI ст.*, Рим 1955 [= ЗЧСВВ, сер. 2, сек. 1, т. 6]; Антоній Добрянскій, *Исторія епископôвъ трехъ соединенныхъ епархій, Перемышильской, Самборской и Саноцкой, отъ найдавнѣйшихъ временъ до 1794 г.*, т. 1, Львôвъ 1893.

[17] *DPR*, т. 1, № 91, с. 155-156.

[18] *РИБ*, т. 6, № 80, 81, 84, 85, 87, 88, кол. 615-626, 631-640, 645-670.

[19] Там же, т. 6, № 95, кол. 689. Плігузов припускає, що Йона прийняв титул «митрополит Київський і всієї Русі» після визнання його королем Казимиром й уживав і цей титул, і його скорочений варіант (наприклад: там же, т. 6, кол. 683-684, де в документі від 1461 р. тверський єпископ Геннадій раз по раз удається до скорочеиого титулу, говорячи про вже покійного Йону) до самої смерті в 1461 р.; див.: Pliguzov, On the Title..., с. 343-344.

віруючим» Русі, в якому він, докоряючи московитам за те, що обрали Йону й розкололи митрополію, закликає до її возз'єднання й визнання влади за одним київським митрополитом – Григорієм, схвалення не зустріло[20]. Поділ давньої Київської Церкви поглиблювався.

Хоча декрет папи Пія окреслив нові юрисдикційні межі Київської митрополії і на кінець XV ст. їх явно чи неявно визнали всі зацікавлені сторони, її еклезіальна орієнтація й далі лишалася невизначеною. Статус цієї митрополії після Флорентійської унії не вписується в ті конфесійні категорії («грецький – латинський», «східний – західний», «православний – католицький»), що ними тепер часто послуговуються для характеристики християнського світу в дореформаційний період, – адже свого строго термінологічного визначення вони набули лише століттям пізніше. У протиставленні Церков як Грецької і Латинської, чи Східної і Західної, яке панувало до кінця XVI ст., відображалося розуміння їх обопільності, тобто того, що обидві були тільки частинами єдиної Церкви Христової[21].

Попри те, що Київська митрополія завжди була дочірньою Церквою Царгорода, вона рідко вступала в еклезіально-догматичні суперечки між Церквами-сестрами – Візантійською та Римською[22]. Наче дитина, що живе у незгідливій сім'ї, Руська Церква час від часу повторювала ті чи інші висловлювання, підслухані в суперечках батьків, але здебільшого уникала, чи й іґнорувала конфлікт старшого покоління. У перші п'ять століть після утвердження християнства на Русі рідко хто звідти забирав голос у богословських полеміках, що точилися між латинянами та греками. Антилатинські трактати з'являлися й тут, але, як більшість іншої руської літератури, писалися вони в основному за візантійськими зразками. Та й авторами їх були майже виключно приїжджі греки – монахи або прислані Царгородом церковні сановники[23].

---

[20] *Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики* / ред. Ярослав Н. Щапов, т. 2, Москва 1976, додаток, № 52, с. 145-147.

[21] Про відносно пізнє (тобто, застосоване щойно в модерних часах) визначення термінів «католицький» і «православний», як чітко окреслених та взаємовиключних категорій. див.: Vittorio Peri, Le vocabulaire des relations entre les Églises d'Occident et d'Orient jusqu'au XVIe siècle // *Irenikon* 65 (1992) 194-199.

[22] Перелік і аналіз проблем, що хвилювали грецьких православних богословів поствізантійської доби (1453-1629), див. у: Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 79-180. В іншій праці Ґ. Подскальський дає також загальну характеристику богословських взаємин Київської Русі та Візантії в часи середньовіччя: його ж, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982; вийшов друком і російський переклад цієї праці, доповнений новішою бібліографією та примітками від перекладача і редактора: Герхард Подскальский, *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.)*, Санкт-Петербург 1996 [= Subsidia Byzantinorossica 1].

[23] Характеристику давньоруської полемічної літератури див. у: Андрей Н. Попов, *Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–*

Відданість київських митрополитів Царгородському патріархатові не вадила їм безпосередньо спілкуватися із Західною Церквою. Єрархи Києва брали участь у церковних соборах, що відбувалися на Заході, – у Ліоні (1245), Констанці (1414-1418) та Флоренції (1439), займаючи примирливу позицію у грецько-латинському протистоянні. Без сумніву, все це були випадки, коли Східна Церква чи єрархи, що її представляли, потрапивши в скрутне становище, шукали підтримки Заходу. Однак загальна схема поведінки вимальовується чітко: Київська митрополія всіляко підкреслювала свою духовну спорідненість із Римською Церквою, не відрікаючись матірньої Церкви у Царгороді. Не додав їй конфесійної пристрасті й Флорентійський собор. Подібно, як розкол між Римом та Царгородом в XI ст., так і невдачу Флорентійської унії Руська Церква дістала у спадок від Церков Латинської та Візантійської, і спадок цей вона освоювала довго й повільно, – чи не до самого передодня Берестейської унії.

Чинники, якими пояснюється брак категоричності в сприйнятті догматичних та еклезіологічних розбіжностей між Сходом і Заходом, значною мірою закорінені не лише в церковній, але й культурно-політичній історії України[24]. Складну генезу руського богословського світогляду, що балансував на межі Схід – Захід, при сучасному стані вивчення духовного життя східних слов'ян у середньовіччі та ранньому модерні можна з'ясувати лише частково, та й то у формі гіпотез. Вирішальними в цьому плані виглядають геокультурні фактори. Напрямок розвитку християнства в Україні й Білорусі, його богословське мислення та еклезіологічну орієнтацію визначила, серед іншого, географічна та інтелектуальна віддаленість Київської митрополії від юрисдикційних і богословських центрів як грецького, так і латинського церковних світів, що протистояли один одному. Іншими історичними випадковостями – такими, як обмеженість чи вибірковість візантійської спадщини, яка дісталася Русі, відсутність сильної східнослов'янської філософської традиції, пізній розвиток формальних шкіл – пояснюється відносно слабке зацікавлення питаннями тринітарного богослов'я та й взагалі еклезіології. Простіше кажучи, грецько-латинські теологічні розходження здебільшого Руську Церкву обминали, – вони не віддзеркалювали особливостей релігійного життя в її єпархіях, а тому й не мали резонансу в її внутрішній політиці. Інакше виглядали справи на північному сході. Хоча те рішуче

XV в.), Москва 1875 (передрук: Лондон 1972), а також у монографії, що є критичним відгуком на цю працю Попова: Алексей С. Павлов, *Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян*, Санкт-Петербург 1878; пор.: Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur...*, с. 170-185. Загальний огляд стосунків між Київською Руссю й латинським християнством подає: Senyk, *A History...*, с. 298-326.

[24] Чинники ці ще треба систематично – і безсторонньо – дослідити. Таке дослідження, що мало б стати всеосяжною інтерпретацією української історії в найширшому контексті, може бути проведене тепер, у пострадянський період, коли відкрився доступ до джерел і з'явилася можливість методологічного діалогу між східними та західними вченими.

несхвалення й голосна полеміка, що їх – на відміну від реакції в українсько-білоруських землях – викликала в Московщині Флорентійська унія, й були зумовлені відмінним трактуванням тринітарної доктрини та інших суто богословських питань, головну їх причину треба шукати насамперед у політичному та ідеологічному контексті[25]. Невизначеність Київської митрополії щодо конфесійних і богословських розходжень, що на неї різні покоління істориків нарікали кожне по-своєму – залежно від рівня розвитку богослов'я чи наукового світогляду, – проявилася особливо виразно у післяфлорентійські десятиліття[26].

Київ між Царгородом і Римом

Оскільки історія Київської митрополії та Царгородського патріархату кінця XV – початку XVI ст. скупо відображена в писемних джерелах[27], царгородсько-київські стосунки постфлорентійського періоду неможливо описати докладно. З огляду на відсутність супротивних свідчень, дослідник може ствердити, що, незважаючи на окремі тертя чи відчуженість – як у випадку зволікання Царгорода з визнанням митрополита Григорія, – Руська Церква зберігала сопричасну єдність з патріархатом. Бачиться, однак, що київські митрополити – відчуваючи, мабуть, силу впливу римо-католицьких структур у Литві та Польщі, з одного боку, й інституційну слабкість Царгородського патріархату, з другого, та прямо покликаючись на Флорентійський собор, –

---

[25] Cherniavsky, The Reception of the Council..., с. 350-357; Ševčenko, The Intellectual Repercussions..., с. 306-309; 319, прим. 8.

[26] Див., напр.: Георгий Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1937, де автор, взявши за еталон грецький патристичний період, оцінює східнослов'янську історію здебільшого як безплідну в богословському плані, майже зовсім не беручи до уваги періоду Київської Русі та зневажливо висловлюючись загалом про динамічний, але «псевдоморфний» розвиток церковного життя та богослов'я в українсько-білоруських землях у ранньомодерному періоді історії (особливо в XVII ст.). Критичні відгуки на працю Флоровського див. у: Francis J. Thomson, Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the «Pseudomorphosis of Orthodoxy» // *Slavica Gandensia* 20 (1993) 67–119; Frank E. Sysyn, Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture // *The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of Its Founding (1632) HUS* 8 (1/2) (1984) 160-170. Пор. також статті: Борис Ґудзяк, До аналізу «неопатристичного синтезу» Георгія Флоровського // Богословія 61/62 (1997/1998) 103-142; його ж, Шляхи українського богослов'я і духовості в XVII ст. // *Менталітет, ідентичність і богослов'я в Україні й Білорусі у XVII столітті. Матеріали П'ятих «Берестейських читань», Перемишль, Львів, Київ 10-16 травня 1996 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, (готується до друку).

[27] Так, наприклад, не збереглися оригінальні грамоти київських митрополитів з-перед кінця XVI ст.; див.: Pliguzov, On the Title..., с. 342. Загальний огляд джерел з історії Царгородського патріархату після османського завоювання та тогочасної Київської митрополії див. у додатку 1.

фактично не зважали не лише на богословські розходження між грецьким Сходом і латинським Заходом, але й на відмінність в організації обох Церков, що в останні століття стала реальністю. Цю теологічну позицію, цей рівень еклезіологічного мислення відбиває одне з небагатьох джерел, в якому прямо говориться про конфесійну орієнтацію Руської Церкви цього періоду.

1476 року представники Київської митрополії, серед яких були митрополит Мисаїл (1475-1480) й архимандрити монастирів Києво-Печерського та Святотроїцького у Вільні, Іван і Макарій[28], а також тринадцять представників руської знаті на чолі з князем Михайлом Олельковичем, звернулися з великим листом до папи[29]. Документ, адресований Сикстові IV як «вселен-

---

[28] Щодо сумнівного ототожнення архимандрита Макарія з пізнішим митрополитом Макарієм (1495-1497) див.: Макарий [Булгаков], митрополит, *История Русской Церкви*, т. 9, Санкт-Петербург 1879, с. 82. І. Мончак повторює думку О. Галецького, що це одна й та ж особа (Mončak, *Florentine Ecumenism...*, с. 225, прим. 245; Halecki, *From Florence to Brest*, с. 108, 111). Але Галецький не дає ніяких доказів цієї тотожності.

[29] Листа вперше опублікував 1605 р. Іпатій (Потій), тоді вже уніатський київський митрополит. Згодом цей лист друкувався ще кілька разів, *inter alia* під редакцією та з коментарями Степана Голубєва; див.: *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе* (далі – *Архив ЮЗР*), ч. 1, т. 7, Киев 1887, с. 197-231. Найновішу публікацію див. у: *Monumenta Ucrainae Historica* (далі – *MUH*) / упор. Андрей Шептицький та ін., т. 9/10, Рим 1971, № 4, с. 5-55. Тут порівнюються дві рукописні версії, що зберігаються в бібліотеці Ватикану, з текстом, якого подає Голубєв. Додано переклад латинською мовою з початку XVII ст., також з бібліотеки Ватикану. Щодо підписів на листі див.: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 101-102, 111. Православні полемісти порушили проблему автентичності листа невдовзі після його публікації. Про погляди вчених XIX ст. щодо автентичності послання Мисаїла див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 532; Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, с. 66, прим. 3. Богдан Бучинський висловлює сумнів, чи Мисаїл взагалі був іменований митрополитом, ставить питання щодо автентичності інших підписів і намагається довести, що лист, якого маємо сьогодні, був сфальсифікований на початку XVII ст., ймовірно, Іпатієм (Потієм), на основі документа, складеного 1500 р. за митрополита Йосифа (Болгариновича). Див. також: *Kwartalnik Historyczny* 48 (1934) 962, де Ходиніцький у рецензії на працю Казимира Левіцького (Kazimierz Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unja brzeska 1596 r.*, Lwów 1933 [= Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, сек. 2, т. 11, кн. 1]) міняє свою думку щодо автентичності листа з прихильної на супротивну, приймаючи сторону Яна Фіялка; пор.: Jan Fijałek, Los unii florenckiej w Wielkim Księstwie Litewskim za Kazimierza Jagiellończyka // *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności* 33 (1934) 21-25. Остання праця, однак, лише резюмує постановку проблеми, не даючи повної арґументації. Стосовно автентичності листа див. також думку Ігоря Шевченка (Ševčenko, The Intellectual Repercussions..., с. 318, прим. 74): «на с. 227 [публікації Голубєва; у *MUH* – с. 27] автори листа висловлюють надію, що «всегъда стояще на сихъ осмерыхъ святыхъ блаженныхъ степенехъ [тобто, дотримуючись рішень восьми вселенських соборів, у тому числі Флорентійського] чаемъ получити осмого вѣка будущаго блаженное упование». Таке органічне порівняння навряд чи могло належати фальсифікаторові з кінця XVI ст. Навпаки, поняття «восьмого тисячоліття» було близьке тим, хто жив перед знаменним 7000 роком (1492) – роком сподіваного кінця світу». Ідентифікація одного кодексу із фондів Смоленського

ському папі», є, властиво, багатослівним панегіриком на честь єпископа Риму[30]. В одному місці Сикста порівнюють із джерелом «чотирьох рік, які напувають водою всі творіння [...] через чотирьох вселенських патріархів, міцних святих стовпів Східної Церкви», а в іншій розгорнутій метафорі виражене бачення релігійної згоди між християнським Заходом, з його доктриною папства, і Сходом, з його ідеєю пентархії:

> З цих рік п'ємо ми всі, що живемо тут в краю північнім прилеглім до Сходу, маючи в ньому всяк доволі всього для насичення душ наших [...], омиваємося нею [водою] і святим хрещенням очищуємось. І освячуємось, і просвіщаємось [...] Від дитинства призвичаєні ми ці води пити в усі дні життя нашого, і ми, і батьки наші, і батьки батьків наших, аж до нинішнього дня. А інших вод ми не звикли вкушати, маємо-бо сумнів, чи не противні вони природі нашій. Заради цього молимо тебе, о владико, пошли нам цю воду першу чотириструйних цих бистрин[31].

краєзнавчого музею, куди входить Мисаїлове послання, як рукопису початку XVI ст., доказує, що воно не могло бути підробкою XVII ст. і повинно вважатися автентичним. Опис цього рукопису подає: Геннадий В. Семенченко, Неопубликованные грамоты сборника СОКМ 9907 // *Русский феодальный архив...*, т. 3, с. 626-630. Зміст листа аналізує Петро Біланюк у двох статтях: «The Five-Hundredth Anniversary of the Letter of Misael, Metropolitan-Elect of Kiev, to Pope Sixtus IV (1476-1976)» та «A Theological Analysis of the Letter of Misael, Metropolitan-Elect of Kiev, to Pope Sixtus IV (1476-1976) on Its Five-Hundredth Anniversary», які опубліковані в: Petro B. T. Bilaniuk, *Studies in Eastern Christianity*, Munich–Toronto 1982, т. 2, с. 129-141, 145-156 [= Ukrainian Free University, Monographs 25]. Богословсько-еклезіологічні аспекти послання з точки зору сучасного екуменізму з'ясовує: Wacław Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995, с. 47-58 (український переклад: Вацлав Гринєвич, *Минуле залишити Богові. Унія та уніатизм в екуменічній перспективі* / перекл. Олег Дудич, Львів 1998, с. 42-51. Пор. також дискусію в: *Берестейська унія і українська культура XVII століття. Матеріали Третіх «Берестейських читань», Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996, с. 57-58.

[30] *МИН*, т. 9/10, с. 8. Згідно з І. Мончаком (Mončak, *Florentine Ecumenism...*, с. 203), одним із титулів, з яким автори листа звертаються до Сикста в довгій літанії, є «намісник Христа». Однак у церковнослов'янському тексті читаємо: «...блаженному Сиксту, святыя вселенскія соборъныя апостольскія церкви, викарію наидостоинѣйшому во перъвых, священныхъ чыноначалія свѣтлосіяющему просвѣщеніемъ...» (там же, с. 8). Щойно в латинському перекладі характер цього вікаріату конкретизується: «...beato Sixto, sanctae universalis Ecclesiae *Christi* [курсив мій] Vicario. Qui a sanctissimo et summo omnium lumine altissima intelligentia [...] illustratus» (там же, с. 31).

[31] «И от него истекают чотыре реки напаяющи всяку тварь [...] чрезъ чотыре вселенскія патріаръхи утверженыхъ святыя столпы восточныя церкви. От нихъ же рек [...] мы вси напояхомся, сущіи зде на стране северъной прилежащой къ востокомъ, имущи въ ней всякъ доволь изъобилъ во всѣмъ къ насыщенію душам нашым [...] от нея еюже омываемъся и крещеніем святымъ очищаемся. И освещаемъся и просвещаемся [...] Еяже воды еще измлада суще обыкохомъ пити во вся дни живота нашего, и мы и отцы наши и отцы отцов нашихъ, даже и до днешнего дня. А прочихъ иныхъ водъ не обыкохом вкушати

Послання відстоює ідею, що «нема різниці в Христі між греками і римлянами». З погляду Руської Церкви і одні, й другі «всі єдино суть», і кожен хрещений у Христі покликаний жити згідно зі своєю традицією[32]. Визнання папського верховенства над Києвом є очевидним, беззастережним і декларативно щирим[33]. Флорентійський собор і *filioque* схвалені[34]. Мисаїл разом з іншими авторами листа звертається до папи з проханням прислати двох своїх представників – грека, «котрий у всьому дотримується закону Східної Грецької Церкви», та латинника, які б правили за посередників-примиренців у Польщі та Литві, де римо-католицьке духовенство паплюжило Руську Церкву та звинувачувало східних християн у єресі[35]. Мисаїл – очевидно, ще не затверджений царгородським патріархом, – підписав листа як митрополит-елект (тобто обраний, але не затверджений у сані). У цьому бачимо вияв законопослушної поваги до Царгородського престолу. Навіть визнавши папу «вселенським» єрархом, Мисаїл не просить папського затвердження, – напевне, тому, що це вважалося виключним правом патріарха, а не «першого пастиря святої вселенської соборної Церкви», як титуловано Сикста в листі[36].

Це довге, багатослівне, благальне, занадто догідливе, хоч місцями зворушливе, послання Мисаїла до папи залишилося без відповіді[37]. Складається враження, що наприкінці XV ст. у Римі почали звикати до думки про безперспективність Флорентійської унії на українсько-білоруських землях. Тим часом Царгородський патріархат знову почав призначати митрополитів на київський престол. 1476 року – можливо, у відповідь на запобігання Мисаїла перед папством – Рафаїл I (1475-1476) у Царгороді затвердив у сані київ-

---

сумнящеся к ней, яко противна суть естествомъ нашымъ. Сего ради молимъ тя о владико ону воду первую, пошли намъ четвероструйныхъ сихъ быстрынь» (*MUH*, т. 9/10, с. 21-22); частково цитується І. Мончаком (Mončak, *Florentine Ecumenism...*, с. 203-204) за вид.: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 7, с. 219-220.

[32] «Нѣсть бо разньствия о Христе грекомъ и рымляном, и намъ сущимъ російскимъ славяномъ, вси едино тожъ суть. В немъже кто званъ бысть, в томъ да пребываетъ. каждо во своем чыну, всимъ же намъ начатокъ Христос» (*MUH*, т. 9/10, с. 12). В іншому місці подібність виходить з того, що одні й другі позначені гріхом: «Нѣсть бо разнства, вси бо согрѣшаемъ и лишаемся славы Божыя» (там же, с. 17).

[33] «Мы бо вси вѣруемъ и исповѣдуемъ быти тебѣ всенасвятѣйшаго пастыра и вселенскаго всеначалнѣйшаго, старѣйшыну всимъ сущымъ свещеннымъ отцемъ, и православънымъ патриархомъ верховънаго праотца, и подкланяемъ главы наша со всякимъ послушаніемъ благовоннымъ, не от нужда ни от скорби, но от вѣры...» (там же, с. 13).

[34] «Тако вѣруемъ, тако исповѣдуемъ [...] Духа же святаго равна купно исходяща от Отца прежде, тажде и Сына едіномъ духновеніемъ...» (там же, с. 18). Про Флорентійський собор див. там же, с. 15, 19, 27.

[35] Там же, с. 19.

[36] Mončak, *Florentine Ecumenism...*, с. 206.

[37] Рукопис листа з Ватиканської Апостольської бібліотеки має шістдесят дві сторінки: Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. Slav. 12, арк. 23 – 54 зв.; див.: *MUH*, т. 9/10, с. 5.

ського митрополита тверського ченця Спиридона, якого за його нібито сумнівний спосіб життя прозвали «Сатаною». Неправне возведення самого Рафаїла I на патріарший престол не вписувалося навіть у рамки тодішнього підупалого церковного життя. І коли згодом Спиридон подався до Литви й Московщини, його не визнали в обидвох князівствах і ув'язнили[38]. В очах московитів Спиридон разом з Ісидором та його наступником Григорієм був символом грецької інтриги, що у Флоренції виявила свою спорідненість із латинською єрессю[39].

Упродовж наступних двох десятиліть після архиєрейства митрополита Мисаїла Руська Церква була зорієнтована на Царгород. Однак патріархат переживав важкі дні, й Спиридон, мабуть, був останнім митрополитом, якого Царгород призначив одноосібно[40]. Відтоді їх вибирав собор Київської Церкви або литовсько-польські державці. Все ж руська єрархія шанувала традиційне право патріархів принаймні санкціонувати соборові вибори нових митрополитів. Як видається, київські верховні архиєреї кінця XV ст. – Симеон (1481-1488), Йона Глезна (1489-1494), Макарій (1495-1497) – були вибрані

---

[38] *ПСРЛ*, т. 24, с. 195; т. 6, с. 233. На 60-70-і рр. XV ст. у Царгороді вже устійнилася практика оплати за вступ на патріарший престол. Торги між суперниками підвищували податок за престолосходження, що його треба було сплатити османським властям. Рафаїл, серб за походженням, підняв ціну, зголосившись платити 2000 золотих *річно*. Гераклійський митрополит (з Тракії), який традиційно уділяв свячення новообраним царгородським патріархам, відмовився ввести Рафаїла у сан, – що врешті-решт зробив митрополит анкірський. Але багато грецьких єпископів не визнавали Рафаїла патріархом, і тому законність його висвячення залишалася сумнівною. А що і в Рафаїла виникли труднощі з виплатою грошей султанові, то останній вирішив проблему просто – усунув Рафаїла з посади після одного року правління. Про нестабільність патріархату від середини 60-х до середини 80-х рр. XV ст. та про обставини висвячення Рафаїла повідомляє: Crusius, *Turcograeciae*..., с. 24-25, 33-34, 124-138. Пор.: Runciman, *The Great Church*..., с. 193-195.

[39] Про єпископську присягу з часів московського митрополита Симеона (1495-1511), в якій той зрікався Ісидора, Григорія і «Спиридона, названого Сатаною, який казав, що його затвердили в сан у Царгороді, [...] і його послідовників, які прийшли до Києва з латинського Риму чи з Царгорода в державі Турецькій», див.: *Русский феодальный архив*..., т. 3, № 38, с. 690. Скидається на те, що Спиридона мали за турецького агента. Про Спиридона див.: Алексей Я. Шпаков, *Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии до учреждения патриаршества*, т. 1: *Княжение Василия Васильевича Темного*, Киев 1904, с. 229-244; Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 410-411; Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 63-68, а також найновішу розвідку: Василій Ульяновський, Київський митрополит Спиридон та його догматичний твір «Изложеніе о Православней істиннѣ нашей вѣрѣ» // *Просемінарій: Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури*, вип. 2, Київ 1998, с. 64-179.

[40] Залишається нез'ясованим випадок з митрополитом Галактіоном, якого затвердив після смерті Мисаїла патріарх Максим III (1476-1482), але не визнав король Казимир, котрий, у свою чергу, висунув Симеона – кандидата, вибраного, мабуть, руським єпископатом. Про ефемерність особи Галактіона, ім'я якого у більшості списків київських митрополитів не згадується, див.: Богдан Бучинський, Студії з історії церковної унії // *ЗНТШ* 90 (1909) 22; а також: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 106.

собором руських єпископів (або ж призначені великим князем), а свої свячення або підтвердження в сані отримали від царгородських патріархів чи їхніх представників[41]. Відповідаючи на закид царгородських емісарів, що прохання про патріарше благословення належало б посилати перед сходженням Макарія на престол, руські єпископи, визнавши за царгородським патріархом право затверджувати кандидатури митрополитів, заявили, що відхід від цієї традиції був викликаний лише нагальною потребою. При цьому, однак, вони покликалися на прецедент незалежних виборів Григорія Цамблака у 1415 р., натякаючи тим самим, що не перевищили своїх повноважень, коли обрали Макарія за власним почином, не чекаючи патріаршого схвалення[42].

Після обрання Макарія до Царгорода відправили двох посланців з проханням про патріарше благословення. Все ж Макарій посів престол раніше, ніж з Царгорода прийшов на це дозвіл[43]. Руська Церква запобігала патріаршої згоди не лише з огляду на обов'язок чи традицію. Підтвердження Царгорода було для неї єрархічно-інституційним захистом від дедалі сильнішого тиску з боку римо-католицьких правлячих кіл Польщі та Литви – як світських, так і церковних[44].

---

[41] З огляду на нечисленність джерел з цього періоду, точні дати правління митрополитів встановити важко; див.: Blažejowsky, *Hierarchy of the Kyivan Church*, с. 180-181. Стислі дані про київських митрополитів 1458-1596 рр. див. у недавно опублікованій оглядовій праці: Василь І. Ульяновський, *Історія церкви та релігійної думки в Україні*, кн. 1: *Середина XV – кінець XVI століття*, Київ 1994, с. 43-78. Про те, як митрополичий сан Симеона був підтверджений патріархом Максимом III, згадує Захарія Копистенський у своїй *Палінодії*; див.: Lev Krevza's *Obrona iednosci cerkiewney*..., с. 515-516. Текст і аналіз листа собору з проханням до патріарха затвердити Йону подає: Владимир Н. Перетц, Челобитная о благословении на Киевскую и всея Руси митрополию архиепископа Полоцкого Ионы Глезны // *Университетские известия* 44(10) (1904) 1-6. Про обрання Макарія собором маємо лише непрямі свідчення. Про його затвердження патріархом Нифонтом у відповідь на клопотання самого Макарія й великого князя Олександра (прохального листа привіз у Царгород чернець Діонісій) див.: *Русский феодальный архив*..., т. 3, № 20, с. 633-635. Митрополита Йосифа призначив великий князь Олександр; див.: *Супрасльская рукопись, содержащая новгородскую и киевскую сокращенные летописи* / ред. Михаил А. Оболенский, Москва 1836, с. 146; Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 411-414; Chodynicki, *Kościół prawosławny*..., с. 68-72.

[42] *Супрасльская рукопись*..., с. 142-143. Про невдоволення Царгорода (хоча воно й прямо не висловлене у патріаршій грамоті) можна судити з того, з якою великою «радістю» було зустрінуте прохання про затвердження Макарія – дарма, що це обов'язкова формальність перед престолосходженням кожного митрополита.

[43] Там же, с. 141-143. Хоч деталі цієї справи, як вони подані в літописі, можливо, й не є цілком достовірними, але вони правдиво відображають тогочасне розуміння Руською Церквою її підлеглості Царгородові; див.: Chodynicki, *Kościół prawosławny*..., с. 70.

[44] Mončak, *Florentine Ecumenism*..., с. 210-211. Патріарше визнання митрополитів у той час вже ставало, по суті, автоматичним; див.: Patrylo, *Archiepiscopi-Metropolitani*..., с. 32-33. Приклади Мисаїла, котрий як митрополит-елект писав до Риму від імені Руської Церкви,

Були й інші свідчення того, що наприкінці XV ст. Царгород робив спроби відновити свій вплив у Київській митрополії. Можливо, що 1481 р., у відповідь на прохання архимандрита Києво-Печерського монастиря, патріарх Максим послав туди листа, що мав оберігати обитель від втручання митрополитів. Стверджуючи ставропігійський статус лаври, тобто безпосереднє підпорядкування її патріархатові, царгородський архиєрей тим самим свідомо узаконив привілеї, нібито надані монастиреві у XII ст. суздальським князем Андрієм Боголюбським і Максимовими попередниками[45].

Але невдовзі у Київській митрополії знову спливло на поверхню бажання відновити стосунки з Римом[46]. 1498 року смоленський єпископ Йосиф (Болгаринович), імовірно, звернувся до патріарха Нифонта II з листом, прохаючи його висловити свою думку щодо Флорентійської унії[47]. 30 травня того ж року Олександр (великий князь литовський (1492-1506) і король польський (1501-1506)) призначив Йосифа митрополитом[48]. Лише через два роки, 10 травня 1500 р., номінат був фактично возведений на митрополичий престол у присутності представника від нового царгородського патріарха –

того ж Макарія, згодом – Йосифа (Болгариновича), який виконував митрополичі обов'язки ще до отримання патріаршого благословення (Богдан Бучинський, Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498-1506 // *Записки Українського Наукового Товариства в Київі*, Київ 1909, кн. 4, с. 114; кн. 6, с. 8), свідчать, що затвердження Царгородом обраних чи призначених митрополитів вважалося самозрозумілим; див.: Mončak, *Florentine Ecumenism...*, с. 222, прим. 238.

[45] Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 69-70. Московський дослідник Борис Флоря повідомив мені, що в тій редакції, в якій лист Максима дійшов до нас, його автентичність викликає сумніви.

[46] Про складні церковно-політичні стосунки між Литвою, Київською митрополією, Московщиною, Царгородом і Римом на переломі XVI ст. див.: Бучинський, Змагання до унії..., кн. 4, с. 100-136; кн. 5, с. 61-87; кн. 6, с. 5-53; також: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 108-122.

[47] Про існування Йосифового листа свідчить лист-відповідь Нифонта, автентичність якого ставиться під сумнів, напр.: Богдан Бучинський, «Грамота Місаїла» і «грамота Ніфонта» // *Записки Українського Наукового Товариства в Київі*, Київ 1914, кн. 13, с. 39-44. Про інші думки з цього приводу див.: Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, с. 71, прим. 4; Mončak, *Florentine Ecumenism...*, с. 210-211, прим. 213. У своєму листі від 5 квітня 1498 р. Нифонт заохочує Йосифа триматися унії, але зберігати при тому всі східні традиції, як це робили, наприклад, греки у землях, що були під контролем Венеції. Відповідь Нифонта, оригінал якої втрачено, вперше опублікована 1617 р. в польському перекладі Левом Кревзою (Krevsa, *Obrona iednosci cerkiewney...*, с. 91-93), та в польському й латинському перекладах як додаток, у збірці Іпатія (Потія): *Prawa i Przywileie nayiaśnieyszych Królow ich Mościów Polskich y W. Xięstwa Litews. nadane Obywatelom Korony Polskiey, i Wielkiego X. Litews. Religiey Greckiey w iedności z S. Kościołem Rzymskim będącym*, Wilno 1632, с. 16-17. Латинський текст див. також у: *MUH*, т. 1, № 7, с. 6-7, де є згадка про оригінал листа грецькою мовою, якого Кревза знайшов в архівах Святотроїцького монастиря у Вільні; російський переклад подає: Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 91-93.

[48] *Супрасльская рукопись...*, с. 146.

Йоакима I (1498-1502, 1504)[49]. Йоаким не міг не знати про те, що Йосиф цікавився чинністю Флорентійської унії, можливо, з наміром вести проунійну діяльність. Це, однак, не завадило патріархові затвердити його в сані, – і з цього можна судити, що ставлення Царгорода до унії було не таке вже й вороже[50].

На той час релігійна політика офіційних кіл Литви викликала осуд її східного сусіда. Через політичні амбіції, хоч і не без певних підстав, Москва звинуватила литовську владу в порушенні релігійних свобод східних християн, маючи на увазі передусім випадок з дочкою Івана III Оленою, яку змушували перейти на латинський обряд після заміжжя з великим князем литовським Олександром[51]. Московити, котрі навесні 1500 р. розпочали великий наступ на Литву, використали цю релігійну проблему як претекст, доводячи, що їхнім обов'язком є захист руських одновірців, яких митрополит Йосиф за наказом литовського правителя нібито змушував підкорятися Римові. Дехто з руської знаті на литовсько-московському прикордонні перейшов на бік Івана III, хоч більшість усе-таки підтримувала Олександра. Але 14 липня литовська армія під проводом руського князя Костянтина Острозького зазнала поразки[52]. Такий розвиток подій змусив Олександра шукати підтримки в Польщі, де 1501 р. він посів вільний на той час королівський трон. Олександр і раніше намагався зміцнити свої володіння шляхом запровадження конфесійної гармонії й паритету між Східною та Західною Церквами. Всупереч сильним антируським настроям, що панували серед латинського духовенства на підвладних йому землях, великий князь заохочував митрополита Йосифа до дій, які сприяли б церковному об'єднанню. 20 березня 1499 р. Олександр видав грамоту, що гарантувала юрисдикцію митрополита, єпископів та їхніх церковних судів у всіх канонічних суперечках і зобов'язувала подавати до митрополичого суду позови на католиків чи православних, які

---

[49] *Супрасльская рукопись...*, с. 147. Див. також: Ciro Giannelli, À propos de la confirmation du métropolite de Kiev Joseph Bolharynovyč par le patriarche oecuménique Joachim I // *OCP* 9 (1943) 450-459. Церковнослов'янський текст потверджувальної грамоти Йоакима, датованої 1 вересня 1499 р., надруковано в: *Русский феодальный архив...*, т. 3, № 21, с. 636-638.

[50] Див.: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 112. О. Галецький твердить, що «політика патріархату [...] диктувалася принципом доцільності: під османським правлінням не було можливості контактувати зі Святим престолом, зате у вільних католицьких країнах Східні Церкви мали змогу йти на союз із Першим Римом, не пориваючи при тому з Другим, який і під магометанськими султанами, хоч і в дуже непевних умовах, все-таки продовжував існувати як релігійний центр».

[51] *ПСРЛ*, т. 8, с. 238-239. Б. Бучинський стверджує, що до цього моменту Олександр не силував свою дружину перейти в католицтво, як доповідав було Іванові III Шестаков, московський агент при дворі великого князя литовського; див.: Бучинський, Змагання до унії..., кн. 5, с. 84-85.

[52] Дані про Московщину цього періоду, в тому числі про московські конфлікти з Польщею та Литвою і шляхтичів-перебіжчиків з Польщі та Литви, наводить: Александр А. Зимин, *Россия на пороге нового времени. (Очерки политической истории России первой трети XVI в.)*, Москва 1972; Backus, *Motives of West Russian Nobles...*

чинили насилля над руськими священиками. Грамота оберігала церковні маєтності від конфіскацій їх світськими властями й забороняла знаті усувати священиків з парохій на їхніх землях без дозволу на те митрополита[53].

Підтриманий великим князем, Йосиф, до певної міри наслідуючи Мисаїла, 20 серпня 1500 р. написав послання до горезвісного папи Олександра VI. У ньому він визнав папську владу і дав визнання віри, згідне з декретами Флорентійського собору, включно з *filioque*[54]. Делеґація з посланням Йосифа, яку князь Олександр вирядив до Риму, прибула туди 11 березня 1501 р. У складі посольства, яке очолював польський гуманіст єпископ Еразм Цьолек (Erasmus II Vitelius), був також представник від Руської Церкви Івашко Сопіга (Сапєга). У Римі Цьолек, який, по суті, виступав від імені Войцеха Альберта Табора – римо-католицького віленського єпископа, відзначився в переговорах і мав принаймні дві приватні авдієнції в папи. Цьолек дав зрозуміти, що вважає недоречним посилати папську місію до русинів задля офіційного відновлення сопричастя на засадах Флорентійської унії[55]. Інтереси Апостольського престолу та висунуті ним умови папа виклав у двох своїх листах – до Табора (від 26 квітня) і до Олександра (від 7 травня)[56]. Рим був обережний у формулюваннях. У листі до віленського єпископа папа відзначав, що «церковну спільноту не повинні псувати догматичні розбіжності. [...] А тому, ухвалили ми, [...] важливішим є берегти здорову й непорочну отару, ніж послабити її безпеку, пускаючи в неї овець, мічених плямами єресі чи інших відступницьких хворіб»[57].

---

[53] Грамота подавалася як підтвердження певного документа XI ст., нібито виданого великим князем Ярославом і представленого великому князеві литовському; див.: *Архив ЮЗР*, т. 1, № 166, с. 189-192. Про пізнє (XV ст.?) походження «свитка» Ярослава див.: Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 127; пор. також: Бучинський, Змагання до унії..., кн. 5, с. 70-72.

[54] *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia maximam partem nondum edita extabulariis Vaticanis deprompta collecta ac serie chronologica disposita* / вид. Augustino Theiner (далі – *VMP*), т. 2, Romae 1861, № 296, с. 267-268. Про лист Йосифа та місію до Риму див.: Mončak, *Florentine Ecumenism*..., с. 207-226, 252-270. І. Мончак уважає, що Цьолек фактично провалив місію, застерігши папу щодо ненадійності визнання русинами католицької віри (там же, с. 213-214, 262).

[55] Стосовно Цьолка та його ролі у знеохоченні Риму налагодити прямі контакти між папою й русинами (без польського посередництва) детальніше див.: Mončak, *Florentine Ecumenism*..., с. 212-215, а також: Petro B. T. Bilaniuk, *The Fifth Lateran Council (1512-1517) and the Eastern Churches*, Toronto 1975, с. 33-34.

[56] *DPR*, т. 1, № 102, с. 175-178; № 104, с. 180-182. Щодо відповіді папи Олександра VI на починання Йосифа, зокрема про ці два листи, див.: Mončak, *Florentine Ecumenism*..., с. 252-270. На основі текстових подібностей І. Мончак розвиває думку, непрямо висловлену Ю. Третяком (Józef Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912, с. 21-22), що, пишучи ці листи, папа перебував під впливом *Elucidarius*-у (повну назву і пояснення див. далі, прим. 69); Mončak, *Florentine Ecumenism*..., с. 255-256, 260, 263, 265-266.

[57] «Curandum nobis est, ne ecclesie congregatio constupretur dogmatum varietate [...] Consultum tunc magis [...] ovile sanum et immaculatum, prout tenuimus, custodire, quam labe aliqua

Заникання флорентійської спадщини

Обрядові відмінності не були перешкодою в церковному об'єднанні. І папство, очікуючи на висновки ретельного аналізу вірності русинів догматичним положенням Флорентійського собору (його мав провести єпископ Табор), здавалося, було готове визнати Київську митрополію часткою католицької спільноти. Проте головним каменем спотикання, на думку Риму, було те, що Йосифа висвятив «отой єретик Йоаким, якого *violenta manu* посадовив на царгородський престол турецький тиран». Йосифа не підтвердив у сані ні папа, ні призначений папою царгородський патріарх і кардинал Джованні Мікеле, четвертий наступник Ісидора в цьому сані[58]. І хоч Олександр VI стримано привітав ініціативу Йосифа (Болгариновича), безпосередньо йому він не відповів. Римський архиєрей не був готовий мати справу з київським митрополитом, поки той відверто не зрікся патріарха в Царгороді й не отримав визнання від папи або унійного патріарха Мікеле[59]. Уповноваженим на переговорах було сказано, що Йосифа може прийняти до Римської Церкви віленський єпископ Табор.

Ставлення Риму до Східної Церкви віддзеркалює і той факт, що римські офіційні кола вважали за необхідне, щоб латинський єпископ висвятив наново одного руського священика зі свити Сопіги, хоч немає жодних вказівок на те, що рукоположення цього душпастиря руським владикою бодай у чомусь відбігало від правил[60]. Факт визнання Римом руської єрархії під час укладення Берестейської унії свідчить, що подібні сумніви щодо важності православних свячень у XVI ст. не були для Риму характерними. Цей інцидент з поновним висвяченням (якщо тільки до нього не спричинилися інші, невідомі нам обставини) годі, мабуть, розцінювати інакше, як зневагу. Це ж відчувається і в папських листах до великого князя Олександра, до його брата Фридерика – польського кардинала-примаса – та до єпископа Табора, коли мова заходить про віровизнання князевої дружини. Тут папа з роду Борджіа, виявляючи виняткову прискіпливість в інтимних справах, наголошує, що Олександр будь-що повинен відвернути Олену від «*pessima Ruthenorum secta*». Для цього папа Олександр звільнює свого тезка, тепер короля Польщі й великого князя Литви, від присяги, яку той дав московському правителю Іванові III – не змушувати Олену до зміни обряду, – і радить, що монарх-католик має повне право скасувати подружні привілеї та використати силу мате-

---

heresis aut alio morbo infidelitatis pollutas oves admittendo incolumitatem ovilis nostri corrumpere» (*DPR*, т. 1, № 102, с. 176).

[58] Список царгородських патріархів і вікаріїв, призначених папою, див. під гаслом: Constantinople. Église catholique // *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, т. 13, с. 746; а також додаток 4 нашої книги.

[59] *DPR*, т. 1, № 102, с. 177; див. також там же, № 104, с. 180.

[60] Там же, № 105, с. 182-183.

ріального тиску для того, щоб переконати свою дружину[61]. Загалом ці листи свідчать про виразну, ба послідовну тенденцію до ототожнення католицької віри з латинським обрядом. Хоча римські документи, що з'явилися у відповідь на офіційне звернення митрополита Йосифа, неодноразово покликаються на Флорентійський собор, дух унії на цей час уже явно пригас[62].

Разом з тим маємо кілька свідчень з першої третини XVI ст. про те, що папство не полишило своїх колишніх надій, пов'язаних з Флорентійським поєднанням, стосовно руських земель і особливо щодо греків, які проживали в Італії[63]. Папа Лев X, який у 1514 р. звільнив венеційських греків від юрисдикції латинського патріарха у Венеції, 1521 р. видав буллу, що, згідно з положеннями Флорентійського собору, захищала грецький обряд[64]. Хоч у папській грамоті згадано лише греків і грецький народ[65], є там принаймні одне місце, яке стосується Руської Церкви. 1529 року, за рекомендацією короля Жиґимонта I, руський князь Юрій Слуцький звернувся до папи Климента VII, прохаючи дозволу на одруження з Геленою Радзивіл, що походила зі знатного римо-католицького роду, а також на виховання нащадків чоловічої статі у «грецькому обряді». Через три роки Климент дав позитивну відповідь на запит Слуцького, не піддаючи сумніву чистоту князевої віри. Папа покликався на Флорентійський собор і фактично підтвердив його принцип, за яким приналежність до латинського обряду не була передумовою молитовного єднання з Римом. Але цей поодинокий випадок вияву ласки до вельможного руського князя, прохання якого підтримав король-католик, ще не означав ані визнання Римом київської єрархії, ані сопричасної єдності Руської Церкви й Апостольської столиці. Більше того, всі вияви прихильності

---

[61] *DPR*, № 106, с. 183-185 (цит. фраза – на с. 184), а також: № 107, с. 185-186 (8 червня 1501 р.); № 109, с. 188-189 (26 листопада 1501 р.).

[62] Фактично, в першому листі, до князя Олександра, папа висловлює розчарування флорентійською моделлю «зведення» до унії: «...huiusmodi reductio iuxta diffinitionem predicti concilii Florentini sepius tentata, et [...] interrupta extitit...» (там же, № 104, с. 180).

[63] Упродовж більшої частини XVI ст. папство керувалося флорентійською моделлю церковного єднання у стосунку до східних християн в Італії. Кілька пап поспіль виступили на захист прав східних християн від зловживань католицького клиру. У липні 1562 р. папа Пій IV видав бреве грецькому єпископові Тимотею з Ґревени (область у сучасній Греції, що тоді перебувала під юрисдикцією охридського архиєпископа), – а згодом, мабуть, і митрополитові аґріджентському, – ґарантуючи концесії, імунітети і свободи, що їх дарували грецьким та албанським єрархам Лев X (1513-1521), Павло III (1534-1549), Юлій III (1550-1555) та «інші папи-попередники»; див.: Vittorio Peri, I metropoliti orientali di Agrigento // *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano 1982, с. 274-321; текст бреве на с. 319. Доля флорентійської традиції в італійських землях у XVI ст. описана в іншій праці В. Пері: «L'unione della Chiesa orientale con Roma».

[64] *DPR*, т. 1, № 114, с. 201-204; про попередню буллу див. вище, с. 34 та прим. 62.

[65] Хоча покликання на вірних Руської Церкви чи саму Руську Церкву тут відсутні, І. Мончак вважає, що булла стосується й тих, хто зберігав вірність Флорентійській унії в Київській митрополії (Mončak, *Florentine Ecumenism*..., с. 294).

до «грецького обряду», які зустрічаємо в 1520-х – на початку 1530-х рр., у пізніших документах повністю витіснені посттридентськими, контрреформаційними формулюваннями, згідно з якими людей руської віри вважали «схизматиками», яких треба «звести» до унії[66].

Важливим фактором, що перешкоджав Флорентійському поєднанню в Литві й Польщі, було вороже ставлення місцевих латинських єрархів і духовенства як до Руської Церкви, так і до її унії з Римом[67]. Згідно з Флорентійською угодою, латиняни та греки належали до єдиної Христової Церкви на рівних умовах. Єднання Руської Церкви з Римом підривало привілейований соціально-правовий статус римо-католицької меншини в українсько-білоруських землях Польщі та Литви. Тому не дивно, що, коли 1441 р. до Вільна прибув митрополит Ісидор і віленський єпископ-католик реально зіткнувся із впровадженням флорентійських постанов, у т. ч. правової рівності східних християн з латинниками, саме він, котрий проживав серед майже всуціль руського населення, виявився чи не найбільш непохитним у своєму спротиві цьому зрівнянню. Подібне ставлення виявляє у зверненні до єпископа Табора професор і ректор Краківської академії Ян Сакран[68].

У 1501-1502 рр., у відповідь на послання митрополита Йосифа до папи Олександра VI, Сакран написав гострий полемічний памфлет *Elucidarius errorum ritus Ruthenici*, в якому нападав на русинів, критикуючи їхню богословську та моральну свідомість, церковну дисципліну і взагалі релігійний етос[69]. Сакран був одним із перших – обережних – проповідників західного гуманізму в Краківській академії. Був він також першим королівським капеланом у Польщі, за призначенням короля Яна Ольбрахта (1492-1501), згодом виконував обов'язки королівського сповідника при Олександрові та Жиґимонтові I. Перебуваючи на цьому становищі, він здобув значний політичний

---

[66] Лист Слуцького і відповідь Климента опубліковано в: *MUH*, т. 1, № 8, с. 7-8 (15 січня 1529 р.); *DPR*, т. 1, № 117, с. 208-210 (27 листопада 1531 р.).

[67] Цю тезу переконливо доводить: Mončak, *Florentine Ecumenism...*, с. 226-308.

[68] Ян Сакран (Sacranus – латинізоване псевдо, за назвою місця його народження, Освенціма) навчався у Кракові (1459-1469) та Італії (1470-1475), переважно в Римі. Після повернення до Кракова був викладачем на гуманітарному факультеті Академії й двічі обирався його деканом, пізніше перейшов на богословський факультет. П'ять разів займав посаду ректора. Про Сакрана див.: Hieronim Eugeniusz Wyczawski, Jan z Oświęcimia (1443-1527) // *Słownik polskich teologów katolickich*, Warszawa 1982, т. 2, с. 142-145; Henryk Barycz, Jan z Oświęcimia // *Polski słownik biograficzny*, т. 10, с. 467-468.

[69] *Elucidarius errorum ritus Ruthenici* (без місця і дати видання). У XVI ст. *Elucidarius* перевидавався кілька разів. 1507 чи 1508 р. був опублікований під назвою *Errores atrocissimorum Ruthenorum* (Бучинський, Змагання до унії..., кн. 6, с. 51. Ґнєзненський архиєпископ Ян Ласький (або хтось із його оточення), майже повністю переписавши перелік цих «вад» із *Elucidarius*-у, уклав меморандум, що призначався для п'ятого Латеранського собору (але, правдоподібно, так і не був поданий); опублікований Олександром І. Турґенєвим: *Historica Russiae monumenta ex antiquvis exterarum gentium archivis et bibliothecis*

вплив, особливо за правління Олександра. Хоча його трактат проти хиб Руської Церкви охоплював ширше коло питань, однією з причин його появи був диспут про необхідність перехрещування навернутих до Риму східних християн. Ян Сакран критикував позицію отців бернардинів, які вважали, що повторне хрещення не потрібне. Присвятив він свій трактат Таборові – провідному католицькому архиєреєві Литви:

> Альбертові, Божою милістю єпископові Віленському [...], що, невтомно керуючи Віленською єпархією у Литві, оточений неспокійною юрбою русинів, найзапекліших ворогів Ваших і Римської Церкви, мов ягня серед хижих вовків, завжди шукає й чекає благотворної допомоги від учених людей. Ви [...] закликали мене [...], щоб розглянути канонічні писання й ухвали знавців святого богослов'я стосовно того, що слід думати про надуживання віруючих руського обряду і про їх помилки; а спонукало Вас нахабство певних осіб, котрі (не у Вашім послушенстві будучи) вільно збираються в публічних місцях престольного міста Вашого і, в присутності католицького й руського люду, сміють заявляти, що їхній обряд і Тайни є правдивими й дійсними, тим самим утверджуючись, чи радше впираючись, у своєму блуді та зневазі до обряду Римської Церкви, спричиняючись, врешті, до згіршення і взагалі до відходу від правдивої віри[70].

Автор писав, що русини – «найгірші з усіх єретиків» (набагато гірші від греків) і не мають, на відміну від греків, справжньої, законної єрархії та

---

deprompta, т. 1. Petropoli 1841, с. 123-127. П. Біланюк відводить чимало місця обговоренню подання Ласького, коментуючи кожну з перечислених там помилок. Він же подає англійський переклад цього тексту та порівнює латинський оригінал з текстом *Elucidarius*-у: див.: Bilaniuk, *The Fifth Lateran Council...*, с. 87-154. Див. також: Jan Krajcar, A Report on the Ruthenians and Their Errors, Prepared for the Fifth Lateran Council // *OCP* 29 (1963) 79-94. Той же перелік помилок разом з іншими розділами *Elucidarius*-у передрукував: Jan Łasicki, *De Russorum, Moscovitarum, et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu. E diversis scriptoribus*, Spirae Numetum 1582, с. 184-219, див.: Eugeniusz Jarra, Twórczość prawna duchowieństwa polskiego (966-1800) // *Sacrum Poloniae Millennium*, т. 1, Rome 1954, с. 281, прим. 1. *Elucidarius* передруковано в: Alexander Gwagnin, *Rerum Polonicarum tomi tres*, Frankfurt 1584; цитовано в кн.: *Słownik polskich teologów katolickich*, т. 2, с. 143 (тут *post quem* вказана дата видання *Errores atrocissimorum* – 1527). Аналіз змісту та впливу *Elucidarius*-у подає: Mončak, *Florentine Ecumenism...*, с. 235-282.

[70] «...Alberto dei gratia Episcopo Vilneñ [...], qui in Lithuania Vilneñ sedi vigilantissime presidens, tumultuante turba Ruthenorum, tue Romaneque ecclesie infensissimorum hostium circumseptus, velud agnus inter rapaces lupos, a viris doctis salutare semper presidium queris et expectas. Qui [...] hortatus es me, [...] ut in scripturis Canonicis et sacre Theologie Magistrorum determinationibus requirerem quid de abusu ritus Ruthenorum et eorum erroribus iure foret senciendum; quorundam audacia provocatus, qui (abs tua exempti obedientia) liberali voce in patulo concionantes, in urbe et loco sedis tue Catholicarum et Ruthenici ritus plebium astante corona Ritum et Sacramenta eorum esse vera atque legittima asseverare ausi essent in confirmantionem immo verius pertinacem obstinationem eorum in errore et destationem ritus Romane Ecclesie scandalum denique iacturamque communem fidei orthodoxe» (цит. за: Mončak, *Florentine Ecumenism...*, с. 236-237).

священства. А тому Руська Церква не може бути партнером у примиренні з Римською Церквою. Вся політика повинна ґрунтуватися на тому, що русини можуть бути лише суб'єктами для навернення в єдино правильну латинську віру[71]. Перелік помилок був навмисне гнітючий. Сакран назвав сорок пунктів богословських розходжень, обрядових відхилень, забобонів, морального відступництва. Більшість із них неправдиві або подані у безсоромно наклепницькій формі. За Сакраном, наприклад, русини, як правило, дозволяли позашлюбні зв'язки, теологічно обґрунтовували вбивство латинників[72]. Основна ідея, сам дух Флорентійського собору однозначно відкидались.

Міркування на зразок тих, що висловлені в *Elucidarius*-і, були типові для католицьких церковних і світських кіл Польщі й Литви. Вони не могли пройти повз увагу русинів і, певна річ, відвертали їх від ідеї об'єднання з Римом[73]. Не дивно, що після того, як звернення митрополита Йосифа до папського престолу було відхилене, і до часу, що передував Берестейській унії, в писемних джерелах немає жодних матеріалів, які свідчили б про об'єднавчі наміри русинів щодо Риму[74]. Внаслідок дедалі більшої ворожості до Східної Церкви в Польщі та Литві й супутніх цьому процесові втрат, яких Руська Церква зазнала в офіційних римо-католицьких державах, флорентійська традиція була забута – чи призабута – аж до останньої чверті XVI ст. Згодом про неї таки згадали в Київській митрополії, та й у Римі теж. Коли справа церковного об'єднання знову стала предметом посилених дискусій, Флорентійську унію почали активно обговорювати в полемічній літературі[75]. А в міжчасі статус Руської Церкви поступово, але неухильно змінювався.

---

[71] Прихильніше представлення греків, як це проникливо доводить І. Мончак, свідчить, що праця була написана не з метою відвернення читачів у Польщі та Литві від грецької орієнтації, а радше щоб показати авдиторії, знайомій з греками, що русини – це зовсім не те, що греки, і тому їм не місце в католицькій спільноті. Таких читачів можна було знайти в Римі. Див.: Mončak, *Florentine Ecumenism*..., с. 239-241, 245-246.

[72] Krajcar, A Report of the Ruthenians..., с. 91.

[73] Про погляди латинського духовенства в Польщі й Литві стосовно необхідності перехрещувати русинів, які переходять до Римської Церкви чи під зверхність Риму, див.: Albert M. Ammann, Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Lithauen. Der Streit über die Gültigkeit der «Griechentaufe» // *OCP* 8 (1942) 289-316; Lewicki, Unia florencka..., с. 236.

[74] Mončak, *Florentine Ecumenism*..., с. 219.

[75] Про тему Флорентійського собору в полемічній літературі наприкінці XVI ст. див.: Aleksander Brückner, Spory o unię w dawnej literaturze // *Kwartalnik Historyczny* 10 (1896) 578-644; див. також: B. Waczyński, Nachklänge der Florentiner Union in der polemischer Literatur zur Zeit der Wiedervereinigung der Ruthenen im 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts // *OCP* 4 (1938) 441-472. Про те, як русини наприкінці XVI ст. використовували московські джерела для укладання полемічної історії унії, див.: Богдан Бучинський, Сліди великоруських літературних творів про флорентійську унію та урядового акту московського правительства в «Історії фльорентійського собору» 1598 року // *ЗНТШ* 115 (1913) 23-28.

Розділ IV

КРИЗА В КИЇВСЬКІЙ МИТРОПОЛІЇ У XVI СТОЛІТТІ

В українських та білоруських землях, як і в грецькому світі, політичне панування неправославних державців вельми згубно позначилося на єрархічній структурі та організаційному житті Східної Церкви. У другій половині XVI ст. Київська митрополія – як і Царгородський патріархат – опинилася на краю інституційного, морального й культурного краху. В останні десятиліття XVI ст. і грецькі церковні проводирі, й руська православна спільнота відчули на собі подих нових революційних релігійних і культурних віянь, пов'язаних із протестантським та католицьким реформаторством. Прямі контакти між Київською митрополією й Царгородським патріархатом, такі плідні й життєво необхідні для середньовічної Київської Церкви, знову пожвавилися саме в період внутрішнього занепаду та зовнішніх викликів як для однієї, так і для другої Церкви.

Постання польсько-литовської Речі Посполитої та занепад Руської Церкви

Об'єднання сил балтійських племен у XIII ст. задля спільної відсічі потужного натиску Тевтонського ордену призвело до створення життєздатної Литовської держави, що вчасно заповнила політичний вакуум, який виник внаслідок монгольського завоювання Київської Русі. У першій половині XIV ст. великий князь Ґедимін поступово розширив володіння Литовського князівства, підкоривши білоруські землі й Волинь. З часом литовці зуміли приєднати Київщину та інші руські території, що номінально перебували під контролем Золотої Орди. На кінець XIV ст. українсько-білоруська еліта у Великому князівстві опинилася в повній залежності від литовських правителів.

Однак з часу входження земель колишньої Київської Русі до Литовської держави у ній почали домінувати руські інституції, руська культура. Литовська знать «обрусіла», прийнявши православну віру, східну Літургію та церковнослов'янські богослужбові тексти. Давня білорусько-українська мова стала мовою віленського княжого двору. Проте політично-правові традиції Київської Русі почали слабнути зі зміцненням Литовської держави та її правлячої верхівки. Занепад руських політичних інституцій тривав і в XV ст., аж поки в 1471 р. Київське князівство перестало існувати зовсім.

Міцніючи внутрішньо, Литовська держава, однак, у другій половині XIV ст. зазнавала постійного тиску з боку західних сусідів-католиків – Польського королівства й Тевтонського ордену. Шукаючи в першому спільника супроти невпинної аґресивності другого, Велике князівство пристало на Кревську

Карта 3. Східна Європа наприкінці XVI ст. з єпархіальною структурою Київської митрополії.

унію (1385), яка об'єднала династично Польщу й Литву під однією короною через одруження литовського князя Яґайла з польською королевою Ядвіґою. Дехто з литовців, хто перейняв був віру й культуру своїх східнослов'янських православних підданців, тепер навернувся на римський католицизм. Кревська унія поклала початок проникненню й закоріненню польських впливів на Литву. Наслідком Городельської унії (1413) було те, що 47 родів литовських бояр-католиків прийняли шляхетські герби 47-и польських родів. Одержавши ті самі права й привілеї, що й у польської шляхти, литовська знать зблизилася з нею соціально й політично. Водночас поступово знизився до рівня другорядного статус руської православної еліти, що зазнавала релігійних утисків, ущемлювалася в своїх звичаєвих та юридичних правах. Ще до початку XVI ст. польська культура, мова й політичні структури глибоко проникли в усі сфери життя вищих верств у Великому князівстві. Процес цей прискорила Люблінська унія (1569), утворивши керовану поляками Річ Посполиту, так що в різних колись державах, Польській та Литовській, об'єднаних лише особою одного правителя, тепер з'явилися спільні інституції – політичні (сейм) і соціальні (юридично визнаний шляхетський стан), хоча адміністрація, скарбниця, армія та правова система й надалі існували порізно. Внаслідок унії відбувся й територіальний перерозподіл земель між обома частинами Речі Посполитої. Історичні Київщина, Волинь та заселені козаками й татарами степи (тобто Київське, Волинське та Брацлавське воєводства) були приєднані до складу Корони Польської. Польські й західнохристиянські впливи, сконфронтувавши традиційну православну культуру, проникали в життя руського суспільства й призводили до асиміляції українсько-білоруської знаті[1].

---

[1] Стосовно генези Литовської держави, її структури, соціального устрою та економічного життя в XIII ст. див.: Henryk Łowmiański, *Studia nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego*: у 2-х т., Wilno 1931-1932; Lev Okinshevich, *The Law of the Grand Duchy of Lithuania: Background and Bibliography*, New York 1953. Початкам історії Литовської держави й натискові Тевтонського ордену присвячені окремі статті Г. Ловм'янського, перевидані разом у кн.: Henryk Łowmiański, *Prusy–Litwa–Krzyżacy* / ред. Marceli Kosman, Warszawa 1989; серед них: Henryk Łowmiański, Agresja zakonu krzyżackiego na Litwę w wiekach XII–XV // *Przegląd Historyczny* 45 (1954) 338-371; його ж, Początki i rola polityczna zakonów rycerskich nad Bałtykiem w wieku XIII i XIV // *Polska w okresie rozdrobienia feudalnego*, Wrocław 1973, с. 233-295. Дві останніх статті передруковані також у: його ж, *Studia nad dziejami Słowiańszczyzny, Polski i Rusi w wiekach średnich*, Poznań 1986, с. 499-582 [= Seria Historia. Uniwersytet Адама Mickiewicza w Poznaniu 113]. Стосовно анексії руських земель Польщею й Литвою, занепаду руських інституцій в Україні й Білорусі та встановлення польсько-литовської адміністрації на руських землях аж до початку XVI ст. див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 4, с. 3-337; пор.: Наталя Яковенко, *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст.*, Київ 1997, с. 74-108. Загальний огляд питання про унії між Польщею й Литвою подано в: Oskar Halecki, *Dzieje unii jagiellońskiej*: у 2-х т., Kraków 1919-1920; Juliusz Bardach, L'Union de Lublin. Ses origines et son rôle historique // *Acta Poloniae Historica* 21 (1970) 69-92; Harry E. Dembowski, *The Union of Lublin: Polish Federalism in the Golden Age*, Boulder (Colo.) 1982 [= East European Monographs 116].

Для життя Руської Церкви всі ці події, що розвивались упродовж майже двох століть, мали неперехідне значення. Підсумувати, охарактеризувати їх – тим паче при мізерній кількості джерел – не така проста справа. Хоча впровадження польсько-литовських інституцій та звичаїв гальмувалося опором русинів та їхніми спробами проведення власних реформ, панівна тенденція за такий *longue durée* зробила своє. Відсутність в українсько-білоруському суспільстві власних політичних структур, постійна полонізація знаті, що супроводжувалася її окатоличенням чи наверненням у протестантство, – все це, разом із нижчою *dignitas* Православної Церкви й православної культури серед польсько-литовської шляхти, тільки посилило занепад руського церковного життя.

Про Люблінську унію й тогочасне руське суспільство детальніше говориться в: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 4, с. 386-423; Jaroslaw Pelenski, The Incorporation of the Ukrainian Lands of Old Rus' into Crown Poland (1569). (Socio-Material Interest and Ideology – A Reexamination) // *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists, Warsaw, August 21-27, 1973*, т. 3: *History* / ред. Anna Cienciala, Paris 1973, с. 19-52 (з обширною бібліографією попередніх публікацій); Oskar Halecki, *Przyłączenie Podlasia, Wołynia i Kijowszczyzny do Korony w roku 1569*, Kraków 1915. Див. також: Борис Н. Флоря, *Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII в.*, Москва 1978, с. 11-31; Ф. Сисин розглядає кілька головних питань, пов'язаних з життям руської еліти в другій половині XVI ст. в контексті політично-культурних подій у польсько-литовській Речі Посполитій після Люблінської унії: Frank E. Sysyn, The Problem of Nobilities in the Ukrainian Past: The Polish Period, 1569-1648 // *Rethinking Ukrainian History*, с. 29-102. Див. також вступ до: його ж, *Between Poland and the Ukraine: The Dillemma of Adam Kysil, 1600-1653*, Cambridge (Mass.) 1985. Вагомим внеском для зрозуміння процесу формування української шляхти пізнього середньовіччя та ранньомодерного періоду є праця: Наталія М. Яковенко, *Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна)*, Київ 1993 (пор. рецензію Франка Сисина на це дослідження в: *Journal of Ukrainian Studies* 21(1-2) (1996) 274-280). Про навернення руських родів у римо-католицизм пише: П. Викторовский, *Западно-русские дворянские фамилии, отпавшие от православия в конце XVI и в XVII вв.*, Киев 1912 (опубліковано частинами в: *ТКДА*, 1908-1911). Вслід за Антуаном Мартелем (Antoine Martel, *La langue polonaise dans les pays ruthenes – Ukraine et Russie Blanche, 1569-1667*, Lille 1938, с. 289 [= Travaux et Mémoires de l'Université de Lille. Nouvelle Serie: Droit et Lettre 20]) Генрик Літвін твердить, що навернення в католицтво було не причиною, а наслідком соціально-культурної полонізації. Процес ополячення в XVI ст. заторкнув переважно магнатів, тоді як більшість середньозаможної руської знаті ще в половині XVII ст. трималася своєї релігії та культури; див.: Henryk Litwin, Catholicization among the Ruthenian Nobility and Assimilation Processes in the Ukraine during the Years 1569-1648 // *Acta Poloniae Historica* 55 (1987) 57-83. Про вимогу руської знаті, щоб руську мову вживано в офіційних документах, див.: Władysław Semkowicz, Po wcieleniu Wołynia. (Nielegalny zjazd w Łucku 1569 i sprawa językowa na Wołyniu) // *Ateneum Wileńskie* 2(5-6) (1924) 183-190. У своїй докторській дисертації Літвін пропонує думку, що сама по собі Люблінська унія не була першопричиною стрімкої колонізації поляками України: навпаки, організована колонізація почалась лише у 1580-1590-х рр., а пришвидшували її економічні чинники та адміністративні потреби руських магнатів на Волині; див.: Henryk Litwin, Napływ szlachty polskiej na Ukrainę w latach 1569-1648 (докторська дисертація, Інститут історії Польської Академії Наук, Варшава 1987).

Почавши з кінця XIV і протягом XV ст. польські королі та литовські великі князі, маґнати й шляхта закріпили за собою право патронату над Православною Церквою. Світська влада привласнила собі виключне право призначати православних митрополитів, єпископів і кандидатів на нижчі церковні чи монаші посади, надавати у володіння церковні маєтності, видавати постанови з церковних питань, чинити суд і виносити вироки у правових спорах, які торкалися православних духовних осіб чи церковного майна. Ця прероґатива верховенства над Православною Церквою отримала назву «права подавання» (*prawo podawania*)[2]. У кращому випадку «право подавання» було виявом зацікавленості світських можновладців в інституційному добробуті Церкви; в гіршому – зводилося до продажу, підприємницького вимінювання чи закладання церковних посад та земельних наділів[3].

Дехто вважає, що разом із королівським патронатом утвердилося й західне розуміння церковної власності як теоретично непорушного права Церкви на володіння власним майном, від чого юридичний статус руських церковних інституцій у Польщі та Литві зміцнів[4]. З часом, однак, влада світських правителів в офіційно католицькій державі, політична система якої аж ніяк не відзначалася постійністю та стабільністю, неґативно позначилася на житті Руської Православної Церкви, зокрема на складі вищої єрархії Київської митрополії. Оскільки єпископські посади – як і на Заході до Реформації – звичайно діставалися найбільш спритним претендентам, руським митрополитам та єпископам, особливо в другій половині XVI ст., часто бракувало найелементарніших моральних чеснот та богословських знань, необхідних для повноцінного

---

[2] Див. вступну статтю М. Владимирського-Буданова до публікації документів, які стосуються церковних маєтностей в Україні в XVI ст.: Михаил Ф. Владимирский-Буданов, Церковные имущества в Юго-Западной России XVI века // *Архив ЮЗР*, ч. 8, т. 4, с. 3-224; пор.: Kazimierz Chodynicki, T. z. prawo «podawania» w Cerkwi prawosławnej na ziemiach Rzeczypospolitej w XV i XVI w. // *Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk* 5 (1931) 44-49. К. Ходиніцький твердить, що, швидше всього, терміни «подавання», «подавач» не відбивали суто канонічного змісту латинських термінів *«ius collationis, collator»*, які вживалися при наданні церковної посади відповідним церковним сановником, а передбачали світське керівництво розподілом церковних посад і в цьому значенні вживались у королівських документах, що видавалися призначеним на посади у Православній Церкві; див. там же, с. 45. Найновіше дослідження про світський патронат над Руською Церквою, проведене у широкому порівняльному контексті, викладено у кн.: Борис Н. Флоря, *Отношения государства и церкви у восточных и западных славян (эпоха средневековья)*, Москва 1992.

[3] Wacław Zajkin, *Zarys dziejów ustroju Kościoła wschodnio-słowiańskiego*, ч. 1: *Podział na okresy*, Lwów 1939, с. 74 [= Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, сек. 2, т. 24, кн. 1].

[4] Цей арґумент висунув М. Владимирський-Буданов (див. цит. вище у прим. 2 цього розділу, працю), а за ним – К. Ходиніцький (див., напр.: Kazimierz Chodynicki, Geneza równouprawnienia schyzmatyków w W. Ks. Litewskim. Stosunek Zygmunta Augusta do wyznania grecko-wschodniego // *Przegląd Historyczny* 22 (1919-1920) 68-69). Б. Флоря твердить, що зловживання у XVI ст., які дедалі частіше супроводили розподіл цивільними урядниками церковних посад, були показником занепаду урядових інституцій у Польщі та Литві; див.: Флоря, *Отношения государства и церкви...*

виконання їхніх пастирських обов'язків. Бувало, що одночасне призначення двох кандидатів виливалося в тривалу судову тяжбу, ба навіть збройну боротьбу за єпархію з її чималими земельними наділами[5]. Часто кандидатами виступали світські особи. Із семи єпископів Холмської єпархії в XVI ст. п'ятеро на час призначення були мирянами. Решта двоє обійняли цю посаду, володіючи титулом архимандрита, який можна було одержати навіть і без постригу. Так само іменований єпископ міг обійняти посаду, не будучи висвяченим у єпископський сан, що могло б стати на заваді його велесвітському способові життя, вельми характерному для тогочасної польської шляхти та для римо-католицьких єпископів до впровадження тридентських реформ[6].

Корумпованість вищої єрархії супроводжувалася невіглаством та моральним занепадом парохіяльних священиків і монахів. Семінарій для навчання кандидатів духовного стану не було. Призначеннями на парохії керували або королівська адміністрація, або місцеві дідичі. Часто посада священика могла служити винагородою за заснування нових поселень чи розбудову старих. У час економічного буму XVI ст. у польсько-литовській Речі Посполитій центральна влада прагнула прискорити освоєння українських земель, заохочуючи їх колонізацію. З цією метою у новозаснованих селах польський король призначав руських священиків і дозволяв будівництво православних «синагог» – так зневажливо іменувалися в польських цивільних та церковних документах храми східного обряду. Від кандидатів вимагалося лише таке-сяке вміння відправляти Літургію, й підбирали їх не за пастирськими здібностями чи освітою, а за спритністю та вірнопідданістю[7].

---

[5] Про військовий конфлікт у 1560-х рр. між двома суперниками-претендентами на сан володимирського єпископа – Іваном Борзобагатим-Красенським та Теодосієм (Лазовським), див.: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 1, № 4-6, с. 7-17; Дмитрий Левицкий, Извлечения из документов, относящихся ко времени епископов владимиро-волынских Иоанна Борзобогатого и Феодосия Лазовского (1563-1565) // *Волынские епархиальные ведомости. Неофициальная часть* 6 (1872) 195-204; 7 (1872) 232-241.

[6] Орест И. Левицкий, Южно-русские архиереи XVI и XVII ст. // *Киевская старина* 1 (1) (1882) 49-100 (праця в основному присвячена негативній характеристиці Кирила (Терлецького), єпископа луцького); Г. Маркевич, Выборное начало в духовенстве в древнерусской, преимущественно Юго-Западной, Церкви до реформы Петра // *ТКДА* 8 (1871) 225-273; 9 (1871) 484-550; Антоній С. Петрушевичъ, О способѣ избранія и поставленія епископа // *Богословскій Вѣстникъ* 3 (Львовъ 1900) 157-165; Федор И. Титов, Поставление во диакона и священника и избрание епископа в древней Западнорусской Церкви, или Киевской митрополии // *ТКДА 5* (1902) 134-145. Характеристику одного з представників руської церковної єрархії XVI ст. див. у: Евгений Шпаковский, Мелетий Хребтович-Литаворович Богуринский, архимандрит Киево-Печерской лавры, Владимирский и Брестский епископ (XVI века) // *ТКДА* 8 (1875) 169-206; 9 (1875) 436-462; 10 (1875) 108-123. Відомості про холмських єпископів XVI ст. наводить: Венедикт М. Площанский, *Прошлое Холмской Руси по архивным документам XV–XVIII в. и другим источникам. Духовенство*, т. 1, Вильна 1899, с. 102-206.

[7] Стислий огляд стану руського священицтва та укладу парохіяльного життя (втім і відомості про розмір парохій, густоту парохіяльної мережі та економічне життя) подає:

Як і на середньовічному Заході, для етосу православної спільноти активна діяльність чи душпастирська опіка не були найголовнішими єрейськими обов'язками: священик насамперед вважався *літургісантом* – особою, що керувала громадою парохіян під час церковного богослуження як найбільш натхненної форми людського самовираження. В усьому іншому сільський парох мало чим відрізнявся від своїх сусідів-селян. Роль священика була чітко визначена, і якщо у сповнення своїх літургійних обов'язків він укладав хоч трохи душі, якщо виконував свою суспільну функцію, не надто зловживаючи своїм становищем задля матеріальної вигоди чи посилення влади, то більшого від нього й не чекали. Однак, у XVI ст. занепад церковних структур та єрархічної дисципліни, а також посилення впливу світської знаті в церковній адміністрації, створили умови для широких зловживань та занедбання навіть цих скромних обов'язків. Священичий сан став переважно спадковим, і чи не єдиним критерієм для висвячення був родовід. Щоб уникнути клопотів, пов'язаних з переходом парохії до іншого священика, місце пароха займав його син[8]. Загальний занепад духовенства відбився на всіх рівнях церковного життя. Тогочасні джерела чимало нарікають на неписьменність, духовну темноту простого люду, на вельми поверхове засвоєння ним християнського віровчення[9].

Bieńkowski, Organizacja Kościoła wschodniego..., с. 813-828. Див. також: Михайло Грушевський, Сторінка до історії сільського духовенства (по самбірським актам XVI ст.) // *ЗНТШ* 34 (1900) 1-82, а також: Грушевський, *Історія України-Руси,* т. 5, с. 261-287, 502-504; Антоній С. Петрушевичъ, О способѣ избранія и поставленія въ дьяконскій и священическій чинъ изъ мірскихъ лицъ въ XVI столѣтіи на Южной Русі // *Богословскій Вѣстникъ* 2 (Львовъ 1900) 81-88. Про низький рівень освіти в Холмській єпархії в XVIII ст. див.: Площанский, *Прошлое Холмской Руси...*, с. 10 і наст. Щодо церковних землеволодінь нижчого духовенства до Берестейської унії див. посмертно укладену, хаотичну, але багату інформацією працю Ісидора Шараневича: *Черты зъ исторіи церковныхъ бенефицій и мірского духовеньства въ Галицкой Руси*, Львовъ 1897, с. 48-89. Венедикт Площанський перелічує випадки та розміри королівських поборів з вищого й нижчого православного духовенства в час державної скрути: Площанский, *Прошлое Холмской Руси...*, с. 34. Міркування щодо проповідництва руського священиицтва на кінець XVI ст. див. у: Iwan Korowicki, Stan kaznodziejstwa prawosławnego na przełomie ww. XVI–XVII w państwie litewsko-polskim // *Elpis* 9 (1935) 241-280.

[8] Zajkin, *Zarys dziejów...*, с. 74. Див. також: Александр А. Папков, *Древнерусский приход. Краткий очерк церковно-приходской жизни в Восточной России до XVIII века и в Западной России до XVII века*, Сергиев Посад 1897; пор.: Олександер Лотоцький, Суспільне становище білого (світського) духовенства на Україні і в Росії в XVIII в. // *ЗНТШ* 21 (1898) 1-46. Про руські катедральні крилоси див.: Олександер Лотоцький, Соборні крилоси на Україні та Білій Руси в XV–XVI віках // *ЗНТШ* 9 (1896) 1-34.

[9] Стан Руської Церкви наприкінці XVI ст. аналізує: Орест Левицький, Внутрішній стан західно-руської церкви в Польсько-литовській державі в кінці XVI ст. та Унія // *Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси*, Львів 1900, с. 1-80 [= Руська історична бібліотека 8]; передрук цієї праці опубліковано у вид.: Михайло Грушевський, Орест Левицький, *Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси XVI–XVIII вв.*, Львів 1991, с. 1-80;

Упродовж більшої половини XVI ст. не знаходимо свідчень про те, щоб Царгородський патріархат хоч якось виявляв свою стурбованість подібним станом справ. Остаточний крах Візантійської імперії призвів до безпрецедентного порушення зв'язків в єрархічних стосунках Царгорода й Києва. Взаємини їхні номінально відновилися в останні десятиліття XV ст. Однак патріархат уже втратив реальну здатність впливати на ситуацію в східнослов'янських землях, що він більш-менш успішно здійснював у XIV ст., – втратив не тільки в Московщині, але й в Україні та Білорусі. Османське панування, ослабивши інституції Великої Церкви, притупило і саме її бажання та здатність формувати й систематично проводити хоча б якусь політику. Московська автокефалія, запроваджена *de facto* з моменту виборів митрополита Йони, ставила під сумнів сам принцип верховенства патріархату, а спілкування Києва з Римом давало підстави для перегляду уявлення про виключну підпорядкованість одному Царгородові.

До руйнації Київської митрополії – переміщення самого осідку митрополита – спричинилася й інша руйнація. Під час татарського набігу 1482 р. на подільські та київські землі, до якого приклав руку московський великий князь Іван III, татарський хан Менґлі Ґірей сплюндрував Київ і захопив у полон київського воєводу Івана Ходкевича та архимандрита Києво-Печерської лаври. Татари пограбували і Печерський монастир, і собор Святої Софії, а літургічну утвар звідти переслали в дар московському правителеві[10]. Велика частина міста була знищена пожежами. Багато мешканців загинуло або ж потрапило в ясир, і Київ обезлюднів, економічне життя його завмерло. Услід за цим ударом осідок київського митрополита зазнав ще одного. 1497 року під містечком Мозирем, що на північ від Києва, на митрополита Макарія, котрий повертався до себе на престол, напали татарські мародери та

первісно вона була надрукована російською мовою як частина вступу до: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 6, Киев 1893. Див. також оглядові праці: Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9; Chodynicki, *Kościół prawosławny...*; Іван Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, т. 1: *988-1596*, Нью-Йорк 1955 (репринтне перевидання: Київ 1998); тексти популярних радіолекцій з розлогим цитуванням документальних джерел: Атаназій Г. Великий, *З літопису Християнської України*, т. 3: *XIV–XV–XVI ст.*, Рим 1969; Григор Лужницький, *Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви*, Филяделфія 1954. Стислий, але досить компетентний опис структури Руської Церкви з XIV по XVI ст. включно подає: Wacław Zajkin, Ustrój wewnętrzny Kościoła ruskiego w Wielkiem Księstwie Litewskim w XV–XVI w., do unii Lubelskiej // *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie* 10(3) (1930) 132-137. Стану Київської митрополії в др. пол. XVI ст. присвячена оглядова стаття: М. В. Харчишин, Українська церква між двома уніями (1569-1596) // *УІЖ* 4 (1996) 24-34.

[10] *ПСРЛ*, т. 26, с. 274-275; т. 6, с. 234; т. 20, с. 349; пор.: Jaroslaw Pelenski, The Sack of Kiev of 1482 in Contemporary Muscovite Chronicle Writing // *HUS* 3/4 (1979-1980) 638-649; пор.: його ж, The Origins of the Official Muscovite Claims to the «Kievan Inheritance» // *HUS* 1(1) (1977) 29-52; його ж, The Emergence of the Muscovite Claims to the Byzantine-Kievan «Imperial Inheritance» // *HUS* 7(3/4) (1983) 520-531.

вбили його[11]. Київ став цілковито беззахисним перед набігами степовиків. У другій половині XV ст. дехто з митрополитів тимчасово чи й на постійно переселявся в білоруські землі, зокрема в Новгородок. У наступному столітті в старовинному центрі Русі вже не резидував жоден з митрополитів. Без своїх церковних проводирів номінальна столиця Руської Церкви втратила ту славу й велич, яку мала в середньовіччі, та стала звичайним, запилюженим містом на межі з Диким Полем. За свідченням очевидця, на 1595 р. «худоба, шкапи, пси і свинарники опоганили» колись золотоверху Софію Київську; дощова вода, протікаючи крізь дірявий дах, знищила багаті оздоби[12].

Митрополити і собори

У XVI ст., коли митрополія переживала інституційний занепад, вплив литовських, а згодом польських світських властей на призначення митрополитів зріс за рахунок зведеної до мінімуму ролі патріархів[13]. Після повідомлення про насильницьку смерть Макарія, Супрасльський літопис доносить, що великий князь Олександр «віддав митрополію Києва і всієї Русі» смоленському єпископові Йосифові, що належав до відомого знатного роду Болгариновичів. Мабуть, митрополит Йосиф (1498-1501) зійшов на престол за допомогою свого родича при княжому дворі, Івашка Сопіги[14]. Після його

---

[11] *Супрасльская рукопись...*, с. 145; Макарий, *История Русской Церкви,* т. 9, с. 83-84.

[12] «...który [kościół grecki, nazwany z grecka Sophiae] teraz, ach niestetyż, jest nietylo przez bydło, szkapy, psy a świnie barłogi sprofanowany, wespołek i z ozdobą kościelną niepomału naruszony, która od dżdżów niszczeje przez złe pobicie, ale i na poły przez zły dozór mitropolitów kijowskich, a przez oziębłość panów greckich, temi czasy począł się nabardziej walić», див. звіт від 1595 р. Юзефа Верещинського, київського римо-католицького єпископа: Sposób osady nowego Kijowa... // *Pisma polityczne ks. Józefa Wereszczyńskiego, biskupa kijowskiego, opata benedyktyńskiego w Sieciechowie* / ред. Kazimierz J. Turowski, Kraków 1858, c. 37 [= Biblioteka polska 124-26]. Пор. опис Святої Софії, Печерського монастиря та зруйнованого Києва в щоденнику Еріха Лясоти, габсбурзького емісара в Запорозькій Січі, котрий 7-9 травня 1594 р. перебував у Києві: *Tagebuch des Erich Lassota von Steblau* / ред., анот. та вступ Reinhold Schottin, Halle 1866, c. 203-206; англійський переклад: *Habsburgs and Zaporozhian Cossacks: The Diary of Erich Lassota von Steblau 1594* / ред. та вступ Lubomyr R. Wynar, перекл. Orest Subtelny, Littleton (Colo.) 1975, c. 74-78; український: Ульріх фон Вердум, Щоденник подорожі, яку я здійснив у роки 1670, 1671, 1672... через королівство Польське... / перекл. і передм. Івана Сварника // Жовтень 9 (1983) 84-99; 10 (1983) 89-105.

[13] Про вплив патріархів на руські церковні справи в XVI ст., зокрема на вибір митрополитів, пишуть: Грушевський, *Історія України-Руси,* т. 5, с. 412-422; Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, с. 120-127. Детальний аналіз взаємин Руської Церкви з Польською та Литовською державами подає: Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, зокрема с. 76-172. Огляд розвитку цивільного законодавства в стосунку до Руської Церкви та її вірних див. у: Василий А. Беднов, *Православная церковь в Польше и Литве по «Volumina legum»*, Екатеринослав 1908.

[14] Сопіга, що сам визнавав папський примат та їздив до Риму з делеґацією, яка везла листа митрополита Йосифа, у 1501 р. отримав від папи Олександра VI дозвіл на

призначення смоленська катедра залишалася без єпископа, тож новому митрополитові було дозволено й далі відати Смоленською єпархією та її добрами[15]. Хоча правив Йосиф недовго, але до своїх обов'язків єрарха ставився, вочевидь, не байдуже, – його послання папі Олександрові VI свідчить, що митрополит шукав шляхів, як поліпшити долю своєї пастви. На жаль, це самовільне надання князем-католиком митрополичої посади знатному руському владиці – в обхід церковних канонів, які забезпечували інституційне благополуччя Церкви (в даному випадку було знехтувано забороною згромаджувати єпархії та їх маєтності в одних руках), – започаткувало недоброї слави звичай, за яким митрополити та єпископи призначалися світською владою та який протривав до кінця XVI ст.

Сучасні джерела нічого не говорять про наступника Йосифа, Йону II (1502-1507)[16], але вказують, що він та його спадкоємець на престолі, Йосиф II (Солтан, 1507-1522), отримали благословення патріарха Пахомія I (1503-1504, 1504-1513)[17]. За відсутністю супротивних свідчень, можемо вважати, що Солтан і наступні митрополити мовчки погоджувалися з тим, що вирішальне слово в підборі архипастирів Руської Церкви належало королівській владі, а патріарше потвердження було чистою формальністю. Немає жодних документальних даних про взаємини митрополита Йосифа III (1522-1534) з Царгородським патріархатом[18]. Зате зрозуміло, що в тих часах митрополича посада стала своєрідним призом на турнірах руської шляхти, умови отримання якого, не криючись, визначали польсько-литовські правителі, а самі кандидати відверто й нахабно домагалися й добивалися його в обхід усіх церковних

будівництво церкви на своїх землях, що мала використовуватися як латинниками, так і східними християнами, які перебували у сопричасті з Римом (*DPR*, т. 1, № 103, с. 178-179).

[15] *Супрасльская рукопись...*, с. 146; Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 413-14.

[16] Кревза, на думку якого унія Руської Церкви з Римом була чинна, «poczawszy od Hrehoria Camwłaka [...] aż do Josefa Sołtana», твердить, що «schisma następować poczęła za przytachaniem Krolowey Heleny Moskiewki, ktora Duchownych z sobą z Moskwy prywiodszy, pomogła im do tego, że prełożonymi w Duchowieństwie tu u nas pozostawali. Jona w przod Archimandritą Monasteru Mińskiego od nieyże nowo fundowanego, potem Metropolitą został» (Krevsa, *Obrona iednosci cerkiewney...*, с. 90). Стосовно дат архиєрейства митрополита Йони II та його наступників у XVI ст. див.: Blażejowskyj, *Hierarchy of the Kyivan Church*, с. 177-185. У нашій праці деякі датування о. Блажейовського уточнено.

[17] Потверджувальну грамоту Йони опубліковано в: *Русский феодальный архив...*, т. 3, № 22, с. 638-639. Грамота закликає руських єрархів віднаджувати своїх вірних від «латынских человеков»: *Акты издаваемые Виленскою коммиссиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне*, т. 1, № 10, с. 39; Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 166, прим. 159. Вже в січні 1507 р. литовська «пани-рада» звернулася листовно до *митрополита* Йосифа (див.: *АЗР*, т. 2, № 10, с. 7). Даних про те, що митрополит Йосиф під час свого перебування на престолі мав якісь стосунки з Римом, немає; див.: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 111.

[18] Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 209-210.

звичаїв та законів, без огляду на належні для такої посади вимоги чи на роль Царгорода в призначенні на неї.

1 березня 1534 р., ще за життя митрополита Йосифа, король Жигимонт I – на прохання луцького єпископа Макарія та за наполяганням королеви Бони, литовських чиновників і руської знаті – видав грамоту, що ґарантувала Макарію по смерті Йосифа «духовні хліби» (неодноразово вживана, цинічна формула для означення церковної посади), тобто митрополію та її маєтності[19]. Йосиф сам сприяв у передачі престолу Макарієві, і є підстави припускати, що останній фактично купив собі митрополитство[20]. Відверте змагання за ще не звільнений престол, передовсім за митрополичі добра, цілковите іґнорування інституту соборного обрання, немаловажна роль, яку зіграла в цій номінації світська й неправославна шляхта, – все це показує, до якого занепаду дійшла Руська Церква.

Макарій II був митрополитом з 1534 по 1556 рр. Але вже 10 липня 1551 р. митрополію з бенефіціями було наперед даровано Стефанові Андрійовичу Бількевичу (Велькевичу)[21]. Бількевич, відомості про якого зводяться в основному до згадок про його маєтні набутки, був віленським шляхтичем, що служив королівським ключником та скарбником, і, правдоподібно, служив віддано. Він вистарав для себе посаду архимандрита Святотроїцького монастиря у Вільні й управляв, як ігумен, ченцями та добрами, не будучи монахом. Тільки після смерті Макарія Бількевич прийняв постриг, монаше ім'я Сильвестр і священичий сан, від якого швидко піднявся до гідності митрополита (1556-1567). Управляючи як глава Церкви величезною митрополичою єпархією, він безрадно спостерігав за тим, як руські шляхтичі один за одним навертаються в протестантство. За час митрополитства Сильвестра до різних протестантських угруповань – передовсім кальвіністів – перейшли впливові у Великому князівстві роди: Веселовські, Вишневецькі, Воловичі, Глібовичі, Головчинські, Горностаї, Зеновичі, Кишки, Нарушевичі, Ходкевичі[22]. У землях Київської митрополії Реформація прижилася не всюди (зокрема в Україні), зате мала силу в західних і центральних областях Білорусі, – а саме там, у Новгородку, й перебував київський митрополит. Однак немає свідчень, щоб

---

[19] Текст грамоти та її аналіз подає: Макарий, *История Русской Церкви,* с. 234-236.

[20] Грушевський, *Історія України-Руси,* т. 5, с. 415.

[21] Про Сильвестра (Бількевича) див.: Макарий, *История Русской Церкви,* т. 9, с. 329-336; Chodynicki, *Kościół prawosławny...,* с. 127-128. Євгеній (Болховітінов), покликаючись на неназваний документ, зазначає, що Жигимонт II Авґуст, великий князь литовський і король польський, послав свого представника до Царгорода за патріаршим благословенням для висвячення Сильвестра (Евгений [Болховитинов], *Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии,* Киев 1825, с. 118).

[22] Stanisław Kot, La réforme dans le Grand Duché de Lithuanie. Facteur d'occidentalization culturelle // *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 12 (1952) 211 [= *Pagkarpeia. Mélanges Henri Grégoire*].

Сильвестр хоч якось намагався згуртувати православних для відсічі протестантизму[23]. Відомо, що він виступив з ініціативою зібрати собор у 1559 р., але жодні дані про факт його проведення до нас не дійшли[24].

Про те, як отримав митрополичий сан Йона III (Протасович, 1568-1577), документальні джерела не говорять нічого. Відомо тільки, що його наступник Ілля (Куча, 1577-1579) за тодішніми звичаями одержав королівську грамоту ще до смерті Йони[25]. Через півроку король Стефан Баторій звернувся до царгородського патріарха Єремії II з проханням потвердити номінацію Кучі, за що, як запевнював Баторій, «вдячность звиклую от нас яко і от продков наших относити будете»[26].

Недієздатність митрополії поглиблювалася й через розлад одного з головних механізмів усієї системи церковного управління. Уже довший час собор єпископів (що, згідно зі східною еклезіологією, є центральною інституцією в церковній структурі) не відігравав належної ролі в справах Руської Церкви. Як показують документи XVI ст., перед зібранням руських владик у зв'язку з перебуванням патріарха Єремії в Україні та Білорусі 1589 р., собор Київської митрополії засідав один-єдиний раз – у 1509 р. Скликав його на празник Різдва Христового митрополит Йосиф (Солтан), і було на ньому сім інших єрархів, сім архимандритів, шість ігуменів, сім протопресвітерів та представники нижчого духовенства. Собор прийняв п'ятнадцять реформістських постанов, що разом становлять своєрідну програму вирішення тогочасних внутрішньоцерковних проблем.

Було заборонено практику купування церковних посад за життя осіб, які їх обіймають, а також рукоположення мандрівних дяків без дозволу єпископа, до єпархії якого вони належать. Владики вирішили, що не будуть висвячувати на єпископство недостойних цього сану кандидатів, навіть якщо їх призначить великий князь; обіцялися виконувати свої церковні обов'язки – зокрема, реґулярно збиратися на собори; погодили, що поважатимуть церковні санкції, видані одним із них супроти його ж таки підлеглих; що чесно судитимуть священиків, а нечестивців каратимуть згідно з рішенням катедральних крилосів. Прагнучи покласти край свавіллю місцевих можновладців, які дозволяли собі призначати чи усувати з посад душпастирів, собор підкреслив, що без згоди єпископа священик, призначений на парохію шляхтичем-мирянином, не має права приступити до служби, а затверджений місцевим

---

[23] Покликання на літературу про Реформацію в Польщі й Литві див. нижче, с. 107-108, прим. 3. М. Грушевський подає перелік протестантських громад в Україні; див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 624-628.

[24] Див. лист Жиґимонта II, де король згадує про «спроби» митрополита зібрати собор: *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа*, т. 9, Вильна 1870, № 21, с. 5.

[25] *АЗР*, т. 3, № 71, с. 196-197.

[26] Там же, с. 208; цит. також: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 416-417.

ординарієм парох не може бути з неї звільнений. Єпископи залишали за собою право самостійно обсаджувати парохії в маєтках тих шляхтичів, які не спроможуться іменувати кандидата у трьохмісячний термін. Маґнатам, які посміють конфіскувати церковні землі чи майно, загрожувало відлучення від Церкви. І, нарешті, єпископи ухвалили, що виступлять єдиним фронтом проти кожного – від звичайного шляхтича до великого князя, – хто видасть указ, спрямований проти їх соборних рішень[27].

Постанови собору були в цілому потверджені королівським декретом від 2 липня 1511 р.[28], однак бажання єпископів навести порядок у власному домі на початку XVI ст. вистачило ненадовго. Постанови собору 1509-1510 рр. вказували на окремі зловживання та пропонували способи їх викорінення. Однак, головна ухвала – реґулярно збиратися на собори – не виконувалася. Занедбавши впровадження спільних рішень і взагалі дотримання синодального *modus operandi,* руська єрархія XVI ст. знехтувала власноручно прописаним ліком на прогресуючий моральний розлад. Є деякі вказівки на те, що собори, чи подібні до них синодальні зібрання, відбувалися чи могли відбуватися в 1514 (з метою здійснення канонізації), 1540, 1546 та 1558 рр., однак їх діяння не збереглися. У наступні десятиліття соборноправна свідомість і практика в Руській Церкві продовжувала занепадати[29]. За тридцять років – аж до собору, скликаного патріархом Єремією восени 1589 р., – не знаходимо жодного свідчення про будь-яку соборову чи синодальну діяльність у Київській митрополії.

Як видається, місцеві єпископи великою мірою самі були винні в поступовому розмиванні норм життя Православної Церкви. Часто руські єрархи зверталися до світських властей за присудом у суто церковних спорах, хоч це було прерогативою патріархів чи митрополитів. У 1511 р. на сеймику в Бересті полоцький архиєпископ подав скаргу на митрополита та на володимирського єпископа за невизнання його архиєпископської гідності. Коли в 1541 р. полоцький архиєпископ знову вніс подібну скаргу на єпископа володимирського, король Жиґимонт I визнав, що присуд у цій справі належить до церковної юрисдикції митрополита, але зазначив, що коли той не зможе її

---

[27] Крім митрополита, в соборі взяли участь єпископи володимирсько-берестейський, смоленський, луцько-острозький, полоцько-вітебський, турово-пінський, перемиський і холмський; див.: *РИБ*, т. 4, кол. 5-18; Макарий, *История Русской Церкви,* т. 9, с. 166-176. І. Мончак зазначає, що «у відчайдушних рішеннях Віленського собору повністю відсутні будь-які згадки про Царгородський патріархат» (Mončak, *Florentine Ecumenism...*, с. 287). Втім, засуджуючи священиків-удівців, які утримують служниць, собор фактично покликався на ті ж самі дисциплінарні покарання, котрі застосовує й «Вселенська Велика Царгородська Церква».

[28] *АЗР*, т. 2, № 65, с. 81-83.

[29] Макарий, *История Русской Церкви,* т. 9, с. 176-177, 309-310, 334-335; Алексей И. Покровский, О соборах Юго-Западной Руси XV–XVII веков // *Богословский вестник* 9 (1906) 108-151.

вирішити, він розгляне її сам[30]. У 1555 р. Жиґимонт II Авґуст закликав до відповіді митрополита Макарія, оскарженого львівським єпископом Арсенієм (Балабаном) у тому, що він втручається в справи Арсенія та іґнорує королівські укази. Батько цього короля, Жиґимонт I, подарував Арсенієві монастир, але монахи на захотіли визнати його своїм зверхником. Жиґимонт Авґуст передав справу Макарієві, а той, відкинувши претензії Балабанового сина і захисника, анулював королівську дарчу й перевів монастир під власне зверхництво. В очах короля це було річчю неприпустимою, і він взяв справу в свої руки[31]. Таким чином, церковний вирок у спірних справах навіть суто церковного характеру не вважався зобов'язуючим, якщо він не збігався з точкою зору верховних політичних властей. Гонитва за церковними маєтностями, нездатність до співпраці й компромісу допровадили руське вище духовенство до скрутного становища, з якого воно не могло виборсатися. Запрошуючи польсько-литовських чиновних осіб до втручання в свої внутрішні справи, православні власними руками підривали свої ж інституції, авторитет своїх же митрополитів і єпископів. На другу половину XVI ст. про прероґативи патріархів у таких справах було цілковито забуто.

Східні християни під католицьким цивільним правлінням

У XV–XVI ст. Римо-Католицька Церква всіляко утискала права православних, зокрема на коронних землях. 1423 року король Яґайло надав львівським латинським архиєпископам право засуджувати й карати «єретиків» та інших некатоликів[32]. Подібні приклади вільного втручання латинських єрархів у руські церковні справи були частково наслідком ослабленості православної єрархічної структури в Галичині. Престолонаступність православної Галицької митрополії, відновленої в 1370 р. царгородським патріархом-паламітом Філотеєм Коккіном (1353-1354; 1364-1376), в складі Перемиської, Холмської, Турівської та Володимирської суфраґанних єпархій[33], обірвалася в кінці XIV ст. зі смертю митрополита Антонія (бл. 1390). Проти Яґайлового кандидата в наступники, луцького єпископа Івана, виступив київський митрополит Кипріян, котрий резидував у Москві. Те, що польський король в односторонньому порядку призначив на незалежний від Київської провінції митрополичий престол єрарха з-під Кипріянової юрисдикції, останній розцінив як порушення його ж таки прероґатив. Він зумів переконати царгородського

---

[30] *АЗР*, т. 2, № 15, с. 67-68.

[31] Там же. Про зловживання Гедеона супроти монастирів та окремих осіб див. далі, розділ 9, с. 192-193.

[32] Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, с. 92.

[33] *Acta Patriarchatus Constantinopolitani...*, т. 1, № 319, с. 578-580.

патріарха Антонія, що Іван – невідповідна кандидатура для даної посади. Остаточно, Кипріянові вдалося дістати мовчазну згоду Ягайла на те, щоб Івана було відправлено до Московщини, де його ув'язнили. Від 1401 р. Кипріян почав уживати титул «митрополит Київський і Галицький». Католикові Ягайлові залежало на тому, щоб мати «свого» православного митрополита. Коли ж виявилося, що Кипріян не збирається миритися з існуванням ще однієї митрополії, король здав позиції. Після перенесення у 1412 р. осідку нового римо-католицького архиєпископства, заснованого 1375 р. папою Григорієм XI (1370-1378), з Галича до Львова, руські проблеми взагалі відійшли на другий план. Православного єпископа для галицьких земель не призначили зовсім. Упродовж XV ст. церковними справами в Галичині відали вікарії-«намісники», що спочатку засідали в Крилосі, а від кінця XV ст. – у Святоюрському монастирі на околиці середньовічного Львова[34]. Як бачиться, намісників у цей період призначав король, благословив київський митрополит, а висвячував або єпископ перемиський, або православний єрарх в Сучаві (від 1401 р. визнаний Царгородом як молдовський митрополит).

1509 року Жигимонт I надав львівським римо-католицьким архиєпископам право іменувати намісників для православної Галицької єпархії, у якій вже понад століття не було свого владики[35]. Розгорнулася вперта боротьба за контроль над єпископством. Руську сторону очолив намісник Макарій Тучапський, львівський міщанин, який для підкріплення своїх претензій на престол відправив до королівського двору три великі череди волів – одну більшу за другу – загальною кількістю у 300 голів. Прихильницею русинів виступила королева Бона, несхитним супротивником – латинський львівський архиєпископ. У 1539 р. київський митрополит спромігся нарешті наставити Макарія єпископом, що потвердив король Жигимонт, тим самим

---

[34] Albert M. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, с. 106-110; Рудовичъ, *Коротка исторія...*, с. 18-26. Не виключено, що до 1413 р. намісник засідав у Крилосі для того, щоб не складати конкуренції католицькому архиєпископові, який фактично перебрався з Галича до Львова лише в 1414 р. Даних про діяльність намісників у XV ст. дійшло до нас дуже мало.

[35] Жигимонтів привілей був дарований «... [ut] ipsi Schismatici tanto facilius ad Religionem Christianam adducantur, et alliciantur, saltem in eorum erroribus emendarentur»; цитується у: Mončak, *Florentine Ecumenism...*, с. 276; повний текст указу подає: Michael Harasiewicz de Neustern, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, с. 93-94; пор.: Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, с. 131-134. 16 січня 1458 р., за півроку до того, як Пій II поділив Київську митрополію, його попередник Калліст III призначив єпископа на вакантне Галицьке єпископство; див.: *DPR*, т. 1, № 78-79, с. 138-140. Проте кандидат на цю посаду, Макарій – монах-уніат з царгородського монастиря Св. Кипріяна, – так і не добрався до свого престолу, бо подорож його до Галичини обірвалася в Угорському королівстві (Myron Stasiw, *Metropolia Haliciensis (Eius historia et iuridica forma)*: 2-е вид., Romae 1960, с. 44 [= *ЗЧСВВ*, сер. 2, сек. 1, т. 12]). Згадки про адміністраторів Галицької (Львівської) єпархії в XV – на початку XVI ст. див. у: Blažejowskyj, *Hierarchy of the Kyivan Church*, с. 106-107, 186-189; Stasiw, *Metropolia Haliciensis...*, с. 39-49.

відновивши єпископство й встановивши осідок єпархії у Львові[36]. Відновлення єпископства поліпшило становище Руської Церкви в Галичині, зокрема під оглядом захисту церковних маєтностей, бо за 150 років відсутності владик чимало єпархіальних земель перейшло в світські руки[37]. Проте польські католицькі архиєпископи Львова продовжували наполягати на праві іменувати руських єпископів у цьому місті, тож і Арсенію (Балабанові, 1549-1569), і його синові Гедеону (1569-1607) довелося боротися за престол проти кандидата, запропонованого латинським архиєпископом[38]. Один із католицьких синодів, що зібрався у Львові 1564 р., благодушно закликав усіх римських «єпископів єпархії [...] застосовувати над ними [*Vladicae et Popones graeci*] свою юрисдикцію й права та візитувати їхні церкви»[39]. У 1580-х рр. львівський латинський архиєпископ Ян Димитрій Соліковський намагався нав'язати православним міщанам григоріанський календар[40].

Траплялося, що на користь римо-католиків порушувалось право власності Руської Церкви (як, наприклад, 1533 р. у Холмі). 1580 року в Полоцьку Баторій конфіскував бенефіції – «безповоротно й навічно» привласнив маєтності чотирнадцяти руських церков та монастирів, щоб фінансувати заснування єзуїтської колеґії[41]. У 1579 та 1580 рр. Гедеон (Балабан) подавав позов у суд про незаконну передачу майна Руської Церкви львівському латинському архиєпископу Янові Сєнінському (попереднику Соліковського)[42]. Так аґресивна римо-католицька єрархія на руських землях посягала на право власності Православної Церкви та чинила перешкоди в її самоуправлінні.

---

[36] Грушевський, *Історія України-Руси,* т. 5, с. 434-441. Тучапського висвятили наступного року, див. його присягу перед хіротонією, дану митрополитові Макарієві в Новгородку в присутності єпископів полоцького, вітебського та мстиславського Семена, володимирського та берестейського Геннадія, луцького та острозького Арсенія, турівського та пінського Васіяна, перемиського та самбірського Арсенія, холмського та белзького Івана, а також представників шляхти (*АЗР*, т. 2, № 221, с. 364-365). Тучапський пообіцяв віддавати митрополитові половину своїх доходів. Опис заходів, до яких вдалися руські міщани Львова, див. там же, с. 359. Потверджувальну грамоту Жиґимонта від 31 березня 1540 р. опубліковано в: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 10, № 11, с. 21.

[37] Див.: Izydor Szaraniewicz, *Rzut oka na beneficja Kościoła Ruskiego za czasów Rzeczypospolitej Polskiej pod względem historii, a przede wszystkim o stosunku świeckiego duchowieństwa w Galicji do ziemi w tym okresie*, Lwów 1875, c. 26-28, 32-35.

[38] Грушевський, *Історія України-Руси,* т. 5, с. 441-442.

[39] *MUH*, т. 1, № 9, с. 9.

[40] Див. далі, розділ 8, с. 173-174.

[41] Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae...*, c. 61, 63. У другому випадку релігійна дискримінація з боку цивільних властей навіть не приховувалася: «justum arbitrati sumus, publica bona et quacumque Deo consecrata, templis Ruthenicis et monasteriis attributa, s. Romanae Ecclesiae catholicae ejusque sacerdotibus et templis omnia conferri...» Див. також указ Баторія від 11 квітня 1584 р., яким доходи від руських монастирів та церков передавалися полоцьким єзуїтам: *АЗР*, т. 3, № 143, с. 284-286.

[42] Szaraniewicz, *Rzut oka...*, c. 27.

Загалом Польща та Литва XV–XVI ст. не знали того ступеня релігійної нетерпимості, що його бачимо в тогочасній Західній Європі. З політичних та військових міркувань польським королям і литовським великим князям було вигідно підтримувати добрі стосунки з руською православною елітою. Прямих релігійних переслідувань не було, зате існували різні форми дискримінації. З початку XV ст. у Польщі та Литві були офіційно заборонені реставрація старих і будівництво нових православних кам'яних церков. 1412 року за розпорядженням Яґайла руський катедральний собор у Перемишлі було переосвячено в латинську катедру, руські могили на цвинтарі біля храму повикопувано. У 1470 р. цей собор – споруду характерного східного стилю – розібрали, а з його каменю звели новий католицький храм[43]. Цієї заборони на будівництво церков, що була чинна до середини XVI ст., дотримувалися не завжди, і фактично діяла вона на територіях з мішаним православно-католицьким населенням[44].

1387 року, після свого навернення на католицтво і сходження на польський трон, Яґайло поширив на бояр Великого князівства Литовського деякі соціальні привілеї та звільнив їх від служби великому князеві, чим започаткував реформу родової структури литовського суспільства. Всі ці привілеї, однак, стосувалися лише бояр, які сповідували католицизм. Невдовзі й у політичній сфері з'явилися безумовно дискримінаційні законодавчі акти. Умови Городельської польсько-литовської унії 1413 р. встановлювали обмеження, за якими некатолики не допускалися на деякі найвищі адміністративні посади (наприклад, на посади воєводи й каштеляна) чи на засідання головної, таємної ради Великого князівства[45].

---

[43] «Ex Medika, Przemisliam Wladislaus Rex, habens in suo comitatu Strigoniensem archiepiscopum et Michaelem Kochmeister, processit, et sub eorum conspectu infamiae suae notam, iniuste sibi ab Almannis, quasi schismaticorum fautor et praecipuus receptator foret, iniustam purgaturus, ecclesiam cathedralem pulcherrimo opere ex petra quadrata fabricatam, in Przemisliensis castri medio sitam, ritu Graeco hactenus per pontificem Ruthenorum administrari et officiari solitam, eiectis et extumulatis primum Ruthenorum cadaveribus et cineribus, consecrari in catholicam et Latini ritus ecclesiam ordinavit: quod ad singularem sui ritus contumeliam et opprobrium Ruthenorum sacerdotes et populus deputantes, amaris singultibus, vociferatione et fletibus eam prosequebantur. Qua progressu temporis, sub anno videlicet Domini Millesimo quadringentesimo septuagesimo, sub pontificatu Nicolai Przemisliensis episcopi, ruinata, singuli eius quadri lapides in fabricam cathedralis ecclesiae in civitate sitae, conversi positique sunt». Записано польським істориком XV ст. Яном Длуґошем (1415-1480) у його *Historiae Polonicae libri XII* під 1412 р.; див.: *Joannis Dlugossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera Omnia*, т. 4, Cracoviae 1869, с. 148-149.

[44] Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, с. 79-81, 93-94.

[45] Трансформація боярства Київської Русі в русько-українську шляхту розглядається в: Яковенко, *Українська шляхта...* зокрема с. 25-40. Про правову нерівність русинів у Польщі й Литві див.: Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, с. 76-107; його ж, Geneza równouprawnienia..., с. 54-135, особливо с. 113-135; пор. рецензію Оскара Галецького у: *Kwartalnik Historyczny* 25 (1921) 138-142. Див. також: Беднов, *Православная церковь...*; Wiktor Czermak, Sprawa

На практиці всі ці обмеження діяли лише на етнічно литовських та суміжних слов'янських територіях – у так званій Чорній Русі, на Поліссі та Підляшші (але не в полоцьких, вітебських, смоленських, чернігівських, київських чи волинських землях Великого князівства). Поправку в це дискримінаційне законодавство вніс 1434 р. великий князь Жигимонт (син Кейстута й молодший брат Вітовта; 1432-1440) декретом, який розширював привілеї і литовських, і руських князів та бояр. Однак ця грамота не усувала бар'єрів на шляху до високих державних посад, що їх ставила перед русинами Городельська унія. Вони продовжували існувати до середини XVI ст. і навіть були підтверджені королівськими привілеями в 1529, 1547 та 1551 рр. Жигимонт I (1506-1548), правда, допускав і винятки з правила, проти чого, бувало, гаряче протестували литовські маґнати, які прагнули затримати найвищі посади в етнічно литовських землях для своїх власних родів. За його правління такий руський магнат, як князь Костянтин Іванович Острозький, міг бути віленським каштеляном (1510-1522), троцьким (тракайським) воєводою (1522-1530) і великим гетьманом литовським (1507-1530)[46]. Віленський сейм 1563 р. якось ухвалив доволі нечітко сформульовану постанову, за якою Православній Церкві надавалися повні політичні права. Сили цьому приписові додав ще один привілей, прийнятий Гродненським сеймом 1568 р. напередодні Люблінської унії (1569). Жигимонт I скасував правову дискримінацію – обмеження доступу православних до державних посад, – щоб заручитися підтримкою руських магнатів при укладенні нового союзу між Польщею й Литвою, в якому більшість українських земель мала з-під юрисдикції Великого князівства Литовського відійти до Корони Польської.

Після нелегкої ратифікації Люблінської унії русини, які вже раніше перебували під польським правлінням (у Галичині або «Червоній Русі»), домоглися того, що їхні скарги про нерівність у конфесійних правах було вислухано. До 1569 р. в коронних землях, де найвище панство було переважно польським чи давно спольщеним, не існувало загальних хартій, які б гарантували місцевій православній шляхті її права. Роль захисника православної спільноти взяли на себе руські міщани, хоча й вони багато в чому мусили поступатися своїм сусідам-латинникам. З русинів – членів міських цехів, де більшість складали католики, – стягувалися податки на користь католицьких установ; вони не мали права бути цеховими майстрами. Православні часто не мали доступу до кращих навчальних закладів, – наприклад, до Краківської академії. У Львові руські похоронні чи інші релігійні процесії зі

---

równouprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie (1432-1563) // *Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności w Krakowie* 44 (1903) 348-405.

[46] Aleksander Łapiński, *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937, с. 164-165 [= Rozprawy Historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego 19/1]; К. Ходиніцький подає список «схизматиків», які одержали високі посади у Великому князівстві Литовському (Chodynicki, Geneza równouprawnienia..., с. 135).

співом, дзвонами, запаленими свічками – невід'ємною частиною східної обрядовості – дозволялися лише вздовж вулиці Руської. Православних міщан у Львові обмежували у праві на проживання в самому місті[47], на участь в окремих промислах (наприклад, у пивоварінні), на продаж певних товарів (наприклад, тканин у роздріб, алкоголю взагалі). Вони довго боролися за рівне з міщанами-католиками право обирати й бути обраними на міські адміністративні посади. Після Люблінської унії у Львові спробували заспокоїти вимоги русинів. На Варшавському сеймі 1572 р. Жиґимонт Авґуст ґарантував православним львів'янам повноту політичних і громадянських прав. У 1574 та 1577 рр. Жиґимонтові укази були підтверджені його наступниками – королями Генріхом Валуа (1572-1574) та Стефаном Баторієм (1576-1586). Однак польські чиновники не завжди шанували королівські розпорядження, а дієвих засобів впливу на них центральна влада не мала. Львівський маґістрат не спішив надавати русинам ґарантовані Жиґимонтом привілеї (інакше не було б потреби неодноразово підтверджувати його укази), а деякі політичні та торгові обмеження так і не було знято в наступні роки[48].

На відміну від вірмен і євреїв, львівським русинам не дозволялося мати свої органи самоуправління[49]. Про те, з якими труднощами стикалися руські ремісники в своїй професійній діяльності, говорить випадок братів Рогатинців – майстрів, що їх католицький цех сідлярів позвав до суду[50]. Братам дозволялося приймати в науку лише підмайстрів-католиків, без винятку навіть для власних синів. Русинів у цехах, де переважали католики, часто змушували відвідувати організовані цими цехами латинські відправи. Якщо ж вони не ходили на богослужіння в католицький храм, як це передбачав цеховий статут, то мусили сплачувати внесок у костьольну скарбницю *quasi pro poena absentiae*[51]. У

---

[47] Національний, соціальний та професійний склад населення Львова в другій чверті XVI ст. проаналізовано в: Мирон Капраль, Власники нерухомості середмістя Львова 30-40-х років XVI ст. у світлі шосових реєстрів (Соціотопографічний аспект) // *ЗНТШ* 233 (1997) 148-181.

[48] Укази від 1572, 1574 та 1577 рр. опубліковано в: *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis*: у 2-х т. / ред. Wladimirus Milkowicz (далі – *Monumenta Confraternitatis*), т. 1, Leopoli 1895, № 53, 54, с. 57-64; № 56, 57, с. 66-69; № 60, с. 72-73. У 1578 та 1580 рр. Баторій видав нові рескрипти, де ґарантувалися привілеї, надані його попередниками (там же, № 63, 64, с. 76-83). З переліку прав у цих королівських документах добре видно, в чому саме русини зазнавали утисків.

[49] Про другорядний статус руських міщан у Львові та Кам'янці див.: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 240-249; Chodynicki, *Kościół prawosławny*..., с. 96-103. Пор.: Іван Крип'якевич, Львівська Русь в першій половині XVI в. // *ЗНТШ* 77 (1907, кн. 3) 77-106; 78 (1907, кн. 4) 26-50; 79 (1907, кн. 5) 5-51.

[50] Описано у: Федір Срібний, Студії над організацією львівської Ставропігії від кінця XVI до полов. XVII ст. // *ЗНТШ* 115 (1913) 69-71.

[51] Chodynicki, Geneza równouprawnienia..., с. 128-131. Див. також: Jan Ptaśnik, Walka o demokratyzację Lwowa od XVI w. do XVIII w. // *Kwartalnik Historyczny* 39(2) (1925) 228-257.

Вільні християни східного обряду становили більшість населення – це видно з того факту, що в 1583 р. у місті було двадцять руських церков і лише шість латинських храмів[52]. І все ж русинів утискували, а у віленських цехових ґільдіях панували католики[53].

Протягом XVI ст. польські королі кілька разів ґарантували вольності Православній Церкві. У 1504 р. Олександр, а в 1543 р. Жиґимонт I підтвердили виданий відразу після Флорентійської унії указ (1443), яким король Володислав III надав Руській Церкві всю повноту прав[54]. Спільними зусиллями на той час впливової польської, литовської та руської (протестантської й православної) шляхти, у 1573 р. Варшавська конфедерація схвалила принцип релігійної терпимості для всіх конфесій Речі Посполитої. І все ж на практиці рівності прав не було. На відміну від католицьких єпископів, руські владики не мали місць у сенаті. Православне духовенство, особливо в Червоній Русі й у землях, що до 1569 р. належали Короні Польській (й територіально збігалися із Галицько-Львівською, Перемиською та Холмською єпархіями), реґулярно обкладалося королівськими податками, тоді як латинські духовні особи загалом були звільнені від оподаткування, лише, при бажанні, могли скласти доброчинну пожертву (*subsidium charitativum*)[55]. Зі сходженням на трон ревного католика Жиґимонта III Вази в 1587 р. почалося розгортання дискримінаційної політики, скерованої проти руської православної спільноти. Врешті-решт конфесійна боротьба, атмосфера релігійного розколу, характерна для Західної Європи XVI ст., теж стала ознакою суспільства у польсько-литовській Речі Посполитій. Тужливі, дещо навіть ідеалізовані, спогади Теодора Євлашевського (1546-1604?) – кальвініста, котрий

---

[52] Див. донесення з Вільна нунція Альберто Болоньєтті від 7 грудня: *MPV*, т. 6, с. 692.

[53] Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, с. 90-92. Загальний огляд міського життя див.: Jan Ptaśnik, *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce*: 2-е вид., Warszawa 1949.

[54] Пор. вище, розділ 3, с. 61, прим. 5. О. Галецький висловлює думку (Halecki, *From Florence to Brest*, с. 123-124), що, хоча указ 1443 р. первісно стосувався лише єпархій у коронних землях, фактично він діяв і в Великому князівстві. Про обставини на початку XVI ст. під час правління Олександра, короля польського і великого князя литовського, Галецький пише: «Адже всі єпархії східного обряду в обидвох яґеллонських державах, тепер знов об'єднані одним правителем, перебували у віданні київського митрополита, тож годі добачити якусь різницю в їхньому ставленні до проблеми возз'єднання з Римом». Для Галецького привілеї Володислава III були «білем прав для всіх, хто сповідував східний обряд в цілій Польсько-Литовській федерації [...] впродовж XVI ст.» Проте ця гіпотеза документально не підтверджена.

[55] У Червоній Русі, по смерті православного священика, староста – управитель місцевого замку, який був наділений ще й певними юридичними та фіскальними прероґативами, – нерідко конфісковував маєток покійного, згідно зі своєрідним *ius spolii*. Хоча ця практика вже й до того була заборонена, видання Жиґимонтом Авґустом у 1553 р. указу, спрямованого проти такого звичаю, свідчить, що подібні конфіскації проводилися й далі; див: Chodynicki, Geneza równouprawnienia..., с. 88-91; його ж, *Kościół prawosławny...*, с. 156-158; 375-376.

був сином православного єпископа, – свідчать, що на порозі XVII ст. він болісно сприймав переміни, які сталися за його життя. Згадуючи про 1560-і роки, він писав:

> На той час різниця у вірі не чинила найменшої різниці між приятелями, і саме через це той вік бачився мені як золотий порівняно з теперішнім, де вже і в одній вірі між людьми облуда все заступила, а поготів між різними вірами годі питати про любов, щирість і правдиве, добре ставлення, і то найбільше у світських станах. Пам'ятаю-бо з недавно минулих часів, коли сьогоднішній папа Климент [VIII] ще кардиналом [Іпполіто Альдобрандіні] був [нунцієм] у короля його милості Стефана у Вільні, я сидів за столом отця Бартоломея Нєдзвєцького, каноніка віленського, з найпершими його слугами (італійцями); ті ж, коли довідалися, що я євангелик, дивувалися дуже, як це отець-канонік посмів [мене] на обід свій покликати, а коли він їм пояснив, що від цього між нами ніякої ненависті немає і що [ми] любимося як добрі приятелі, то італійці те хвалили, мовлячи, що тут Бог живе, а ганили закони в себе вдома і родинні усобиці. Хай би то дав Бог, щоб і тепер ласкавіші часи наступити могли...[56]

***

Більшість історичних досліджень про статус Руської Церкви супроти католицького естеблішменту в Польщі та Литві зосереджувались майже виключно на юридичних правах і привілеях та їх порушеннях. Українські та

---

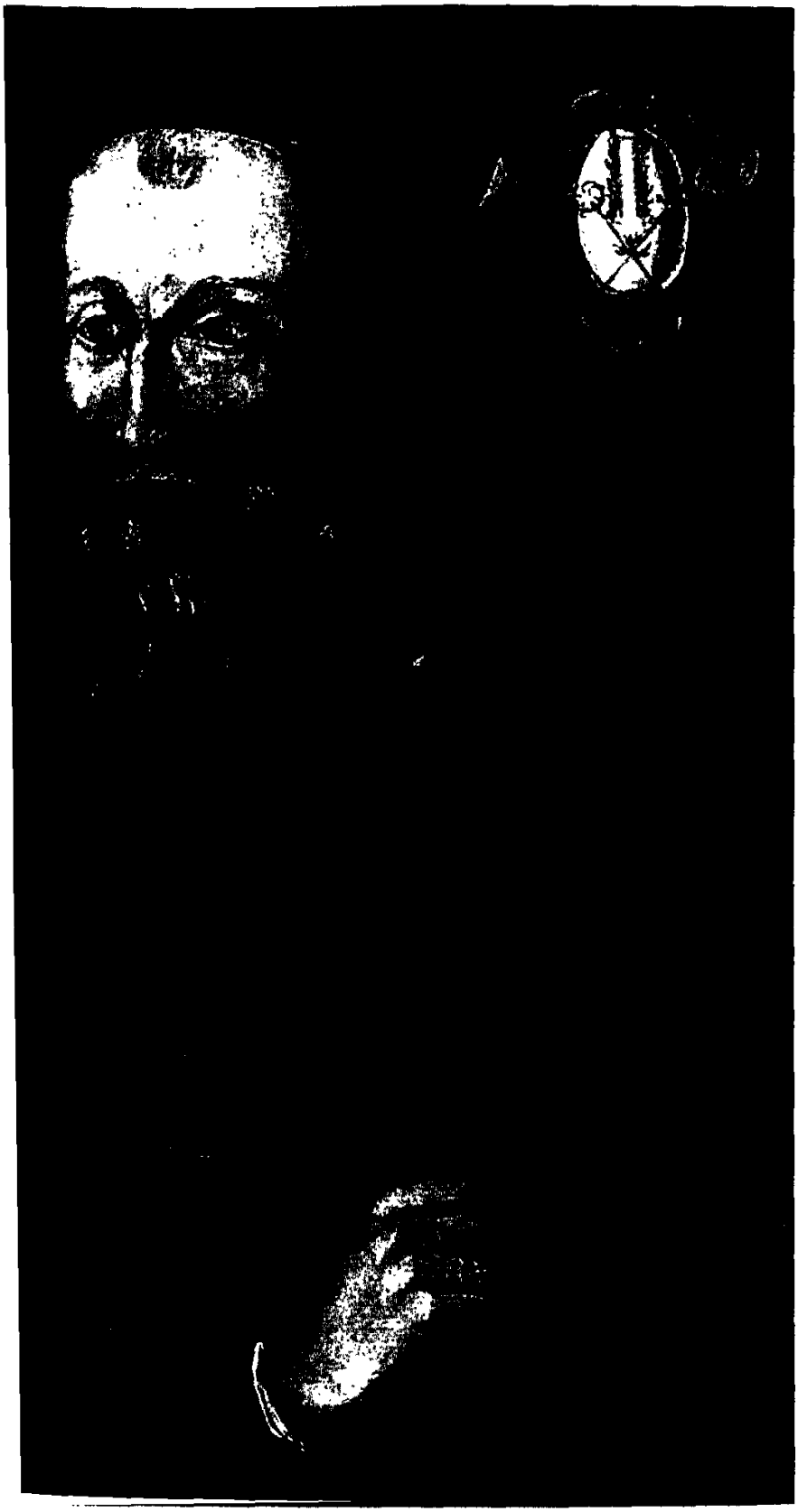
[56] «...бовем на он час разность веры не чинила наймнейшой розности приятелской, для чого самого тамтот век золотым ми се видил от нинейшого веку, кгде юж и межи одной веры людьми облуда все аступила, а покготовю межи розными веры ани се пытай о милость, щирость и правдиве добре захованє, а навенцей межи свецкими станы. Помню бовем и недавно прешлых часов, когды дисейший папеж Клеменс еще кардиналом был у короля его милости Стефана в Вилне, седилем у столу кнезя Балтромея Недызвицкого, каноника веленского, з преднейшыми слугами (влохами) его, тые же се кгды доведели, жем евангелик, дивовались барзо, яко ме смел кнезь каноник на обед свой взывати, а кгды им он преложил, же в нас з того жадна ненависть не быва и милуемосе яко з добрыми приятылы, хвалили то влохи, мовечи, же ту Бог живе; а ганили свои домовы права а роднии неснаски. О Бог бы то дал, абы и тераз ласкавше веки наступить могли...» (The Memoirs of Theodore Jeŭłašeŭski, Assessor of Navahrudak (1546–1604) / перекл., коментарі та вступ Alexander Nadson // *The Journal of Byelorussian Studies* 1(4) (1968) 269-348; оригінал тексту й англійський переклад процитованого абзацу вміщено на с. 284-285). Теодор Євлашевський народився в православній сім'ї дрібного шляхтича під Новгородком у Західній Білорусі. У 1566 р. він перейшов у кальвінізм і сповідував цю віру до смерті, хоча напевно не був догматичним ревнителем. Він постійно підтримував тісні зв'язки як з католиками, так і з православними. Дружина його була православною, а серед чотирнадцяти дітей були, мабуть, і католики, й антитринітарії. Коли овдовів його батько, Теодор допоміг йому одержати призначення на престол православного єпископа пінського, – в єпископський сан його висвятив митрополит Йона (Протасевич) 15 січня 1573 р.

російські історики традиційно наголошували на антиправославній спрямованості польсько-литовського законодавства; польські ж автори, такі, як Казимир Ходиніцький і особливо Оскар Галецький, переважно підкреслювали намагання окремих правителів – наприклад, Жиґимонта Авґуста – захистити права русинів та Православної Церкви. Загалом, більшість розвідок, що досліджують релігію східних слов'ян у XVI ст., присвячені проблемам інституційної та церковно-політичної історії й обходять увагою парохіяльні громади, народну побожність, типи ментальності. Питання суспільних відносин – як, наприклад, типовий шляхтич чи селянин-католик дивився на рівного собі православного русина, як будував з ним стосунки – також не дістали належного висвітлення[57].

Вже одне те, що, аби зберегти чи розширити права й свободи для русинів, потрібні були й немалі зусилля тих католицьких державців, які симпатизували руським інтересам чи просто відзначалися конфесійною терпимістю, та постійна боротьба самих русинів, показують, що в очах польських і литовських католиків православна спільнота мала другорядний статус, навіть коли її й захищав закон. Хоча для вичерпного пояснення природи та виявів цієї меншевартної *dignitas* Православної Церкви й руської спільноти потрібно було б провести ще не одне дослідження із залученням соціологічних та культурно-антропологічних підходів, для наших цілей достатньо буде констатувати, що в ранньомодерному періоді історії Київської митрополії питання соціальної, культурної, релігійної й політичної гідності та самоповаги русинів було вельми вагомим чинником.

---

[57] Зрозуміло, що для такого аналізу існує обмаль джерел. Тим не менше, можна було б заглибитися у пізнання народної побожності на основі ретельного вивчення літургічних рукописів, полемічної літератури й особливо іконографії, яка в багатьох випадках є надзвичайно багатомовною. Див., напр., ілюстрації в: *Український середньовічний живопис* / упор. Григорій Н. Логвин та ін., Київ 1976; Володимир Овсійчук, *Українське малярство X–XVIII століть. Проблеми кольору*, Львів 1996; Яким П. Запаско, *Пам'ятки книжкового мистецтва. Українська рукописна книга*, Львів 1995. Оскільки в центрі уваги цієї праці є історія взаємин Київської митрополії з Царгородським патріархатом, найголовніші події якої проходили на єрархічному рівні, то в даному розділі розглянуто обставини інституційного життя Руської Церкви. Особливості ментальності та масової релігійності (попри їх явну причетність до теми) потребували б докладного розгляду в окремій монографії.



...кого митрополита Ісидора. Копія оригіналу зі ...фрія у Львові. *Львівський музей історії релігії.*

Ілюстрація 5. Портрет Петра Скарги ТІ. *Відділ мистецтв Львівськ. бібліотеки ім. Василя Стефаника НАН України*, ф. Павліковських,

Розділ V

ВИКЛИК ХРИСТИЯНСЬКОГО ЗАХОДУ

Уявлення про занепад формується в порівнянні зі станом «ідеальним» чи принаймні «кращим» – тобто, або попереднім, або таким, який вважається еталонним на даний час. Під будь-яким оглядом, життя Київської Церкви в XVI ст. важко було назвати процвітаючим[1]. Однак за тодішніми критеріями, прийнятими в Польщі й Литві, стан руського православ'я не був винятково поганим. Коли порівняти становище Римо-Католицької та Православної Церков в обох державах у першій половині XVI ст., то виявиться, що їхні проблеми були подібні. Вище латинське духовенство здобувало посади так само, як і православне – з ласки короля, що постійно мінялася, залежно від позацерковних чинників. Боротьба за посади та маєтності між шляхтичами – і католиками, й православними – була однаково завзятою й жалюгідною. Будучи вихідцями виключно зі шляхетської верстви, чутливої до стильових і навіть інтелектуальних пошуків епохи Відродження, латинські єрархи зазвичай мали кращу освіту, аніж руські владики, й навіть могли похвалитися кількома вченими ерудитами, що досить вільно почувалися в найосвіченіших гуманістичних колах того часу. Зусиллями цієї нечисленної, однак впливової, польської духовної еліти польська культура пережила свого роду ренесанс, постала багата література латинською й народною мовами, – чогось подібного в тогочасному руському суспільстві ми не бачимо. Праця на літературно-інтелектуальній ниві, або принаймні вміння поцінувати її – ось ідеали, які культивувалися польською знаттю, невід'ємною часткою якої була церковна єрархія. Якщо здобутки середньовічної Русі в мистецтві й літературі були чи не вищими, ніж у середньовічній Польщі, то вже з половини XV, а особливо в XVI ст., літературна, історична, богословська думка та творчість поляків сягають такого розмаїття й глибини, що різко контрастують із «затишшям» у тогочасній руській культурі.

Однак ріст культурної свідомості й вимогливості елітарної верстви ще не означав, що так само жвавішало, змістовнішало церковне життя. Більшість католицьких єпископів у Польщі та Литві не мали чи майже не мали богословської освіти, а з-поміж ренесансних князів Церкви мало хто виявляв безоглядну відданість своїм пастирським обов'язкам. Єпископів здебільшого

---

[1] Вячеслав Заїкін у своїй рецензії на монографію: Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska* (див.: *Kwartalnik Historyczny* 48 (1934) 923-936) твердив, що становище руського духовенства в XVI ст. було не таке вже й невідрадне, як його змальовують історики, спираючись на полемічну літературу кінця XVI – початку XVII ст. На думку Заїкіна, цілком можливо, що полемісти, наводячи для підтвердження своєї аргументації вражаючі приклади розпусти духовних осіб, подавали винятки із загальної ситуації. Деморалізація в руській православній спільноті аж ніяк не була всезагальною (с. 933).

цікавили світські справи й заняття – політика, управління маєтками, тяжба зі знатними конкурентами, розваги й полювання. Вони марнували свій час та збували життєві сили на сеймах і судах, на полі й над річкою, за щедро заставленим столом – тільки не при вівтарі, не на проповідальниці, не в єпископській канцелярії, школі чи лікарні. Єрархи частенько іґнорували виклики на синоди. Мало хто й жив у своїй єпархії. Католицькі чернечі ордени розпадалися, оскільки нерідко монашими домами й добрами керували знатні миряни, що так і не прийняли постригу. Становище ж нижчого католицького клиру було здебільшого не кращим, ніж у православних. До парохіяльної діяльності їх готували абияк; не одержували вони й належного пастирського наставництва з боку церковних проводирів; самі часто жили в злиднях. Відповідними були і їхні моральні принципи та поведінка. Годі теж сказати, щоб католицьке населення більше тягнулося до релігійних практик, аніж православне[2].

На такому тлі становище Руської Церкви мало б здаватися не таким уже й упослідженим. У XVI ст. зв'язки Київської митрополії з Царгородським патріархатом ослабли й звелися до суто формальних; втім, вони вже давно не відзначалися жвавістю – ще від падіння Царгорода, а то й раніше. Рівень освіти руського духовенства також був низьким, але він ніколи й не був надто висо-

---

[2] Огляд новітньої історіографії про церковне життя ранньомодерного періоду в Польщі та Литві подає: Jerzy Kłoczowski, Catholic Reform in the Polish-Lithuanian Commonwealth (Poland, Lithuania, the Ukraine, Belarus) // *Catholicism in Early Modern History: A Guidebook to Research* / ред. John W. O'Malley, St. Louis 1988, с. 83-111 [= Reformation Guides to Research 2]. Як не дивно, синтезуючих праць у польській церковно-історичній науці було небагато. Загальний нарис католицького та протестантського релігійного життя в Польщі та Литві XVI ст. містять праці: Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648*, Paris 1974, с. 11-320 [= Collection Historique de l'Institut d'Études Slaves 21] (див. також польський переклад: Ambroise Jobert, *Od Lutra do Mohyły*, Warszawa 1994); Janusz Tazbir, *Historia kościoła katolickiego w Polsce – 1460-1795*, Warszawa 1966; *Chrześcijaństwo w Polsce* / ред. Jerzy Kłoczowski, Lublin 1980 (з бібліографічним нарисом); поширене італійське видання: *Storia del Cristianesimo in Polonia*, Bologna 1980, с. 175-218; переглянуте й доповнене французьке видання: *Histoire religieuse de la Pologne*, Paris 1987, с. 173-220. Науково-популярна, багато ілюстрована книга: Jerzy Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*: у 2-х т., Paris 1987, є новою спробою синтезу. Давніше дослідження: Karl Völker, *Kirchengeschichte Polens*, Berlin 1930, вже застаріло. Міркування щодо розгляду українсько-білоруського церковного життя в контексті європейських релігійних подій див. у: Борис Ґудзяк, Західна історіографія і Берестейська унія // *Богословія* 54 (1990) 123-136; а також у ряді статей М. Дмитрієва: Михаил В. Дмитриев, Религиозно-культурная и социальная программа греко-католической церкви в Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII в. // *Славяне и их соседи*, т. 3: *Католицизм и православие в средние века* / ред. Борис Н. Флоря та ін., Москва 1991, с. 76-95; його ж, Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI–XVII ст. // Михаил В. Дмитриев, Борис Н. Флоря, Сергей Г. Яковенко, *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белорусии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1: *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996, с. 15-32; його ж, Изменения в идейной и культурной жизни Речи Посполитой в эпоху Реформации и православное общество // там же, с. 42-60.

ким. Руські єпископи й священики не виявляли особливої пастирської турботи про своїх вірних, народ же, у свою чергу, й не вимагав від духовних отців чогось більшого, як уміння відправляти основні літургічні служби та треби.

То чи перебувала Київська митрополія в стані занепаду? На основі викладеного вище справді можна говорити про підупадання руської церковної організації впродовж XVI ст., як також про ретроградство та світські зацікавлення її єрархії. Під цим оглядом справи явно погіршувалися, – Київська митрополія справді занепадала інституційно та структурно. Однак очевидним це стало лише на тлі радикальних змін у її релігійно-культурному оточенні. Тільки з проникненням у Польщу й Литву революційних протестантських течій, із паралельним розгортанням Католицької Реформи, яка, припізнившись, була тим потужніша й триваліша, виявилася слабкість Руської Церкви та став очевидним кризовий стан руського православ'я.

Реформація

Зродившись у Німеччині, протестантський рух невдовзі перекинувся до Польщі й Литви, поширюючись насамперед у північних та західних містах Сілезії, Помераніі та Королівської Прусії, куди з-за кордону безперешкодно поступала друкована література, а численне німецьке населення швидко переймало лютеранські ідеї. Спершу анабаптизм притягав нижчі верстви міщан і почасти селян. Розвиткові Реформації в Східній Європі, як і скрізь, сприяв також латентний антиклерикалізм знаті. У 1520-30-х рр. на засіданнях польського сейму між шляхтою (зокрема середньою й дрібною) та духовенством почалися тертя з різних приводів – таких, як звільнення духовних осіб від податків, широкі прерогативи й санкції церковних судів, звільнення від військової служби деяких світських сановників на підлеглих церковній адміністрації землях. Вже на той час серед польської шляхти та міщан Помераніі й Великопольщі з'явилося чимало новонавернених лютеран[3].

---

[3] Вичерпного дослідження про Реформацію в Короні Польській і Великому князівстві Литовському немає. Загальний аналіз та висвітлення окремих подій XVI ст. подають: Jobert, *De Luther à Mohila...*; Janusz Tazbir, *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1991; його ж, Społeczeństwo wobec Reformacji // *Polska w epoce Odrodzenia – państwo, społeczeństwo, kultura* / ред. Andrzej Wyczański, Warszawa 1970, с. 197-223, з бібліографією на с. 312-313; George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, Kirksville (Mo.) 1992, с. 609-635, 991-1061, 1135-1175; його ж, Protestants in the Ukraine // *HUS* 2(1) (1978) 41-72, 2(2) (1978) 184-210; Oskar Bartel, Reformacja w Polsce 1518-1556 // *Rocznik Teologiczny* 8 (1966) 13-45; додаток Оскара Бартеля та Януша Нажинського з бібліографічними покликаннями на польський переклад праці: Franz Lau, *Marcin Luther*, Warszawa 1966, с. 107-201 (тільки про лютеранство); Antanas Musteikis, *The Reformation in Lithuania: Religious Fluctuations in the Sixteenth Century*, New York 1988; Zenonas Ivinskis, Die Entwicklung der Reformation in Litauen bis zum Erscheinen der Jesuiten (1569) // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 12 (1967) 7-45; Marceli Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław 1973 (поширення Реформації на українських землях перед

На середину XVI ст. Католицькій Церкві довелось уже боротися за душі віруючих із сильним реформатським (кальвіністським) рухом, що зокрема розгорнувся серед краківських городян та родової знаті Малопольщі, де до реформатів прилучилася майже половина шляхти. Поширення протестантизму в середовищі маґнатів у Великому князівстві Литовському прискорив Миколай Радзивіл «Чорний», котрий від пролютеранських симпатій, які виявляв уже давно, пішов на відвертий розрив із католицтвом у 1553 р. Цього року Радзивіл, що – як великий канцлер Литви (від 1550 р.) та маршалок і воєвода віленський (від 1551 р.) – перебував на вершинах політичної влади у Великому князівстві, організував у Берестейському замку першу в руських землях протестантську громаду лютеранського спрямування. Наступне десятиліття стало для самого Радзивіла та для всієї литовської еліти періодом конфесійних хитань. Через два роки великий канцлер підпав під вплив швайцарських реформатів; під кінець десятиліття багато видатних родів Литви, між ними й деякі руські маґнати, приєдналися до кальвіністів. Інші ж (серед них, від 1558 р., і сам Радзивіл) стали антитринітаріями.

У 1560-х рр. реформатський рух у Польщі – найчисленніша на той час протестантська спільнота на всіх коронних землях – розколовся. З його радикального крила – «Малих реформатів» – та з «Польських братів» зродився напрям антитринітаріїв (до якого згодом належали послідовники Симона Будного та Фауста Социна), що розвинувся в Литві й на українських землях, особливо на Волині. У ці роки Польща й Литва стали захистком для декого з найрадикальніших реформаторів, які втікали від переслідувань у Західній Європі. На час, коли протестантство в Польщі й Литві сягло свого апогею – в 1550-60-х рр., – до нього належала приблизно шоста частина знаті. Втім, здебільшого це були можновладні маґнатські роди, й саме завдяки їм реформаційні рухи виросли в значну релігійну, соціальну, культурну й політичну силу, яка ось-ось могла стати панівною і в Короні, й у Великому князівстві.

У 1569 р. лише 50 відсотків сенаторів Речі Посполитої (не враховуючи єпископів) сповідували католицтво, натомість у Великому князівстві Литовському сенатори-протестанти складали більшість, а маґнати-протестанти обіймали найбільш впливові посади – великих гетьманів, канцлерів та воєвод – у Вільні, Троках, Новгородку, Вітебську, Мінську, Мстиславі. Та, незва-

---

Люблінською унією представлено досить скупо; подана статистика католиків та протестантів за 1569 р., с. 48); Kot, La réforme..., с. 201-261; його ж, *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* / перекл. Earl Morse Wilbur, Boston 1957. Див. також журнал *Reformacja w Polsce* (12 випусків за 1921-1956 рр.) та його наступник – *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* (з 1956 р.). Нове дослідження М. Дмитрієва містить численні покликання на попередню літературу з проблематики реформаційних рухів в Україні та Білорусі у XVI ст.: Михаил В. Дмитриев, *Православие и Реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в.*, Москва 1990; пор. мою рецензію: *Russian Review* 51 (1992) 584-585.

жаючи на швидке поширення, Реформація в Литві й особливо в Польщі так і не зуміла пробити собі дорогу в селянські маси. Як і не вдалося їй підірвати інституційну структуру Католицької Церкви чи усунути католицьку верхівку з її привілейованого політичного становища. На час укладення Люблінської унії Реформація в Польщі й Литві вже сягнула свого апогею, а в наступні три десятиліття вплив протестантизму в Речі Посполитій різко послабився. І все ж реформаційні ідеї та конфесії ще довго продовжували приваблювати представників польської, а особливо литовської та руської еліт.

Католицька Реформа та Контрреформація

На початку 1550-х рр. з'явилося нове *Визнання віри*, підготовлене вармійським єпископом Станіславом Гозієм, – перша реакція католиків на процес розпаду їхніх лав[4]. 1555 року папа заклав у Польщі постійно діючу нунціатуру, яка повинна була зміцнити вплив Риму на розвиток релігійного життя у майбутній Речі Посполитій. Керуючись ухвалами Тридентського собору, офіційно прийнятими до виконання Жиґимонтом Авґустом у 1565 р. (хоч не всіма відразу католицькими єпископами), під проводом нещодавно запровадженого (1564) у Польщі ордену єзуїтів, католицькі реформатори повели систематичну боротьбу з тими вадами й бідами Церкви, що їх викривали протестантські полемісти. Водночас вони самостійно розробляли новаторську концепцію душпастирської праці та взялися за розширення місіонерської діяльності. У польсько-литовській Речі Посполитій Католицька Церква почала швидко відвойовувати втрачені позиції та розвивати нову католицьку барокову культуру. Завдяки ефективній, живій педагогіці єзуїтів у школах та ліцеях їхні вихованці, високородні сини протестантів, ставали ревнителями римо-католицизму, який переможно набирав силу.

Руська шляхта теж охоче посилала своїх дітей до єзуїтських шкіл. Вже 1577 р. брацлавський каштелян Василь Загоровський у своєму заповіті (складеному в татарському полоні, де він так і помер 1580 р.) писав, що сини його від семи років повинні вчитися руської мови. Опанувавши її, разом із церковнослов'янським Святим Письмом, вони мають вчитися латини. Далі – згідно з його волею, щоб діти отримали «добру освіту й виховання», – його тітка, опікунка хлопців, повинна була послати їх до єзуїтської школи у Вільні (а чи деінде, де вважала б найбільш відповідним). Діти мали провчитися там сім літ без перерви або й довше, не навідуючись додому. Водночас каштелян наполягав, щоб сини його плекали руські звичаї, мову й зокрема віру.

---

[4] Для Церкви, в процесі її оновлення, нове *Визнання віри* стало, по суті, підручником з питань доктрини. Воно перевидавалося близько тридцяти разів і було перекладене польською, німецькою, французькою, італійською, англійською, фламандською, чеською, арабською та вірменською мовами (Stanisław Litak, Le temps des Réformes et des luttes religieuses (XVIe siècle-milieu du XVIIe) // *Histoire religieuse de la Pologne*, с. 195).

Вони повинні були ходити на всі богослужіння в руській церкві, дотримуватися всіх постів, уникати стосунків з носіями «єресі» (протестантами) й оженитися з дівчатами однієї з ними віри, не ласячись на красу чи багатство, а прагнучи створити богобоязливу сім'ю. Як видно, для Загоровського єзуїтське виховання не вадило збереженню руської самобутності[5].

Характерною рисою Католицької Реформи був особливий дух боговідданості й душпастирського служіння. Оновлювалися старі католицькі монаші ордени, засновувалися нові; багато знатних людей, зокрема жінок, прилучалися до контемплятивного чернечого життя; в єпископські лави влилося нове покоління ревних єрархів, що взялися зміцнювати єпархіальні структури та побожність своїх віруючих. Проповіді, великопосні місії, прощі, літургічні процесії, інші релігійні треби, в яких міг брати участь кожен, а ще друкована література, – всього цього стало більше, й усе це, краще за якістю, доходило до розуму, заторкувало серця та душі посполитих мирян[6].

Коли небезпека протестантизму поменшала, контрреформаційний запал католицьких місіонерів було звернено й на православних «схизматиків». Хоча ті ліберально-гуманістичні релігійні настрої та оптимістична візія міжконфесійної гармонії, що в середині століття панували в Речі Посполитій, – порівняно із Західною Європою – уже пригасли, конфесійне протистояння мало тут відносно мирний характер, та й Католицька Реформа, що саме розгорталася, проявляла певну віротерпимість[7]. Під кінець XVI ст. характерним для польсько-литовського католицизму був не так інквізиторський дух, як глибокий релігійний пієтизм. Крім того, непорушний принцип шляхетських вольностей наперед виключав можливість утискування будь-якої конфесії, де значну частину становила шляхта. У політичній системі Речі Посполитої центральна королівська влада мало що могла вдіяти без підтримки шляхетського загалу. Для здійснення певних політичних кроків – як-от підписання Люблінської унії чи виборів нового короля – потрібен був консенсус, тому не було й мови про те, щоб якусь частину шляхти позбавити прав чи привілеїв на релігійному ґрунті. Саме через *dissidium niemałe in causa religionis christianae* («немалий розбрат у справі християнської релігії») – як окреслили варшавські конфедерати релігійну ситуацію в Речі Посполитій, – компроміс

---

[5] Заповіт Загоровського опублікований у: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 1, с. 67-94. Пор.: Михайло Возняк, *Історія української літератури*, т. 2, Львів 1921, с. 30-33.

[6] Покликання на літературу див. вище, прим. 2-3 цього розділу. Найновішу історіографію нових католицьких орденів подано в: *Religious Orders of the Catholic Reformation* / ред. Richard L. DeMolen, New York 1994.

[7] Про віротерпимість у Польщі ранньомодерного періоду пишуть: Ambroise Jobert, La tolerance religieuse en Pologne au XVIe siècle // *Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*, Firenze 1962, с. 337-343 [= Collana «Ricerche slavistiche» 1]; Janusz Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI–XVII wieku*, Warszawa 1967; Wiktor Weintraub, Tolerancja i nietolerancja w dawnej Polsce // *Twórczość* 28 (1972) 72-88. Див. також: Дмитриев, Флоря, Яковенко, *Брестская уния 1596 г...*, с. 61-84.

був життєво необхідною умовою політичного виживання, підтримання спокою й порядку. Тому-то, як ми вже бачили, при обговоренні Люблінської унії православна шляхта й змогла вибороти собі повноту політичних привілеїв і свобод. Подібним чином, безкоролів'я та конституційні дебати перед виборами на польський трон анжуйського герцога Генріха Валуа (одного з винуватців Варфоломіївської ночі) завершилися Варшавською конфедерацією 1573 р., яка освятила свободу совісті й терпимість щодо всіх конфесій, у тому числі й протестантських, та ґарантувала повноту громадянських прав і свобод для всіх шляхтичів, незалежно від віросповідання[8]. І все-таки над руською спільнотою тяжіла зловісна тінь. На тлі монументальних нововведень протестантських реформаторів, а також красномовної войовничості польських католиків, які, нагостривши свою ораторську зброю в полеміках з Реформацією, тепер розвінчували неподобства в руському церковному житті, Київська митрополія XVI ст. виглядала інституційно розхитаною, культурно незахищеною, соціально й політично обмеженою, духовно та морально немічною організацією.

Унійні концепції єзуїтів

За таких бурхливих і суперечливих обставин у Речі Посполитій знову виринуло питання церковного об'єднання русинів з Римом[9] – його підняли із забуття полемісти-єзуїти[10]. Першим із єзуїтів аґітував за унію Бенедикт

---

[8] Оригінальний польський текст документу конфедерації та руську версію (з видання 1588 р.) опубліковано в: *Konfederacja warszawska 1573 roku – wielka karta polskiej tolerancji* / ред. Mirosław Korolko i Janusz Tazbir, Warszawa 1980 (цит. фразу див. на с. 27). Про наступні дебати довкола принципів конфедерації та їх дотримання див.: Mirosław Korolko, *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573-1658*, Warszawa 1974.

[9] Причетність папського престолу до відродження в 1570-х рр. пов'язаних з унією ідей і проектів – надто широка тема для обговорення в даній праці. Чимало деталей можна віднайти в літературі про Берестейську унію. Різнобічний аналіз цього аспекту доберестейської історії містить велика стаття: Іван Хома, Київська митрополія напередодні Берестя // *Богословія* 40 (1976) 5-75; та її передрук у його ж книзі: *Київська митрополія в Берестейському періоді*, Рим 1979. Про еволюцію концепції унії в Римі під кінець XVI ст. пише: Vittorio Peri, I precedenti storici ed ecclesiologici dell'unione di Brest // *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio* / ред. Sante Graciotti, Firenze 1991, с. 323-33 [= Civiltà Veneziana. *Studi* 43]; передрук у: Vittorio Peri, *Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della comunione*, Città del Vaticano 1993, с. 395-404 [= Storia e attualità 13]. Повніший україномовний варіант цієї статті разом з дискусією опубліковано в: Вітторіо Пері, Берестейська унія в римському баченні // *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань», Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1995, с. 7-38.

[10] Діяльність єзуїтів у східнослов'янських землях в кінці XVI ст. аналізують: Jan Krajcar, Jesuits and the Genesis of the Union of Brest // *OCP* 44 (1978) 131-153; Олександер Сушко, Єзуїти в заведеню Унії на Руси в доберестейській добі // *Альманах русько-українських*

Гербест – автор двох творів на цю тему. Один, коротший – *Окреслення шляху*, – був надрукований у Кракові 1567 р., за п'ять років до вступу Гербеста в Товариство Ісусове. Другий – *Виклад віри Римської Церкви й історія грецької неволі* – з'явився 1586 р., теж у Кракові. Якийсь час провінціал єзуїтів не пускав в обіг цієї книги, де непримиренна позиція автора мала надто сумнівне догматичне підґрунтя. Чіткої унійної концепції у Гербеста не було. Треба додати, що не було в нього й розуміння самого духу Флорентійської угоди, – як не було його і в Сакрана, Табора та інших польсько-литовських єрархів другої половини XV–XVI ст.: всі вони вважали, що для спасення східних християн замало об'єднати їх з Римом. Обряди й традиції мають бути єдиними – тобто латинськими, а православних повинна поглинути Римська Церква: ось ідеал, що його переслідував Гербест у своїх нападках на Руську Церкву[11]. Найзавзятішими пропаґандистами такої унії «схизматиків» з Римом були віленські єзуїти, – серед них і запальний Петро Скарґа[12]. Найвпливовіший із руських маґнатів, київський воєвода Костянтин Острозький ще в 1567 р. запрошував його до свого маєтку, щоб поговорити про з'єднання Церков, але

богословів / ред. Олександер Сушко, Львів 1902, с. 117-195 (також видана окремою відбиткою); Stanisław Załęski, *Jezuici w Polsce*, т. 1, Lwów 1900; А. Демянович, Езуиты в Западной России // *Журнал Министерства народного просвещения* 8 (1871) 181-236; 9 (1871) 1-46; 10 (1871) 250-279; 11 (1871) 40-86; 12 (1871) 181-231; Walter Delius, *Antonio Possevino SJ und Ivan Groznyj. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union und der Gegenreformation des 16. Jahrhunderts*, Stuttgart 1962 [= Beiheft zum Jahrbuch *Kirche im Osten* 3]; Stanislas Polčin, *Une tentative d'Union au XVIe siècle. La Mission religieuse du père Antoine Possevin S.J. en Moscovie (1581-1582)*, Roma 1957 [= Orientalia Christiana Analecta 150].

[11] Див.: Олександер Сушко, Предтеча церковної унії 1596 р. Бенедикт Гербест // *ЗНТШ* 53 (1903) 1-71; 55 (1903) 72-125; 61 (1904) 126-177 (описує діяльність Гербеста до того, як він став єзуїтом); пор.: Kazimierz Mazurkiewicz, *Benedykt Herbest, pedagog-organizator szkoły polskiej XVI w., kaznodzieja-misjonarz doby reformacji*, Poznań 1925. Трактати Гербеста передруковувалися. Текст трактату «*Wypisanie drogi*» наведено в: *Пам'ятки полемічного письменства* / ред. Кирило Студинський, т. 1, Львів 1906, с. 1-12 [= Пам'ятки українсько-руської мови і літератури 5]; текст «*Wiary kosciola Rzymskiego wywody, y Greckiego niewolstwa historya*» опубліковано в: *РИБ*, т. 7, кол. 613-632 (помилкова пагінація вказує сторінки 581-600). Висновок в останньому трактаті подається так: «Bog Żydy gdy w łasce karał, dawał im proroki; teraz iż w gniewie są Bożym, prorokow nie maią. Także też Grekom, y Rusi naszey przy nich, Bog wszytko odiął. Nie maią ani pamięci, aby vmieć Oycze nasz y Wieru w Boha; ani rozumu, aby zbawienne rzeczy baczyć; ani woli dobrey, żeby dobrze żyć. Z strony też sakramentow, dziatek małych dusze zabijaią, nie maią biskupiego bierzmowania, ani wiedzą, co to iest porządne rozgrzeszenie, przy Ciele Pańskim dopuszczaią się bałwochwalstwa, w małżeństwiech dopuszczaią iawnego cudzołostwa, character co to iest, ani pytay, etc. Panie Boże! racz się zmiłować y odiąć wodze ślepe. Amen» (там же, кол. 597).

[12] Про Скарґу, зокрема, писали: Janusz Tazbir, *Piotr Skarga – szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983; August Berga, *Un prédicateur de la cour de la Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612). Étude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonais*, Paris 1916; Tretiak, *Piotr Skarga...*; M. J. A. Rychcicki [псевдонім Маврицiя Дзєдушицького], *Piotr Skarga i jego wiek*: у 2-х т., 2-е вид., Kraków 1868-1869.

зустріч тоді не відбулася[13]. Скарга красномовно виклав свої погляди на унію в широковідомій книзі *Про єдність Церкви Божої під одним Пастирем і про відступ Греків від цієї єдності,* перше видання якої з'явилося у Вільні 1577 р. й було присвячене київському воєводі[14]. Автор пристрасно й переконливо ганив візантійську спадщину русинів, їх релігійний етос і православну еклезіологію[15]. Нападав навіть на засіб їх культурно-релігійного самовираження – церковнослов'янську мову, і то в час, коли русини раптом опинилися перед ранньомодерною дилемою – розвивати свою літературну мову на базі народної чи ні[16]:

> До того, дуже ошукали тебе греки, руський народе, що даючи тобі святу віру, не дали своєї грецької мови, тільки звеліли задоволитися цією слов'янською, щоб ти ніколи не прийшов до справжнього розуміння й науки. Є бо тільки ті дві мови, грецька й латинська, що на них свята віра поширилася й защіпилася по всьому світу, й поза цими мовами ніхто в ніякій науці не може бути досконалий, а тим більше в духовній, в науці святої віри. Це не тільки тому, що інші мови безупинно змінюються й не можуть мати слави людського ужитку (бо не мають своїх певних граматик і словарів, тільки ті дві все однакові й ніколи не змінюються), але також і тому, що тільки в тих двох

---

[13] Jan Krajcar, Konstantine Basil Ostrožskij and Rome in 1582-1584 // *OCP* 35 (1969) 193-214; його ж, Jesuits and the Genesis...

[14] *O iedności Kościoła Bożego pod iednym Pasterzem. Y o Greckim od tey iedności odstąpieniu. Z przestrogą y upominaniem do narodow Ruskich, przy Grekach stoiących: Rzecz krotka, na trzy części rozdzielona, teraz przez k[siędza] Piotra Skargę, zebrania Pana Iezusowego, wydana*, Wilno 1577. Текст, разом з варіантами й доповненнями з другого (1590) видання, був передрукований у: *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, кн. 2, Санкт-Петербург 1882, кол. 223-580 [= *РИБ* 7]. Найновіше порівняння двох видань здійснив: Stanisław Obirek, Teologiczne podstawe pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi *O jedności Kościoła Bożego // Unia brzeska – geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* / ред. Ryszard Luźny, Franciszek Ziejka та Andrzej Kępinski, Kraków 1994, с. 183-99.

[15] Погляди Скарґи аналізує: Михайло Дмитрієв, Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. // *Історичний контекст, укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань», Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1995, с. 39-73 (дискусія – с. 74-100).

[16] Багато проникливих спостережень з приводу руської, або ж давньої українсько-білоруської, мови XVI–XVII ст. були викладені в праці: Antoine Martel, *La langue polonaise dans les pays ruthènes: Ukraine et Russie Blanche, 1569-1667,* Lille 1933, зокрема у розділі «La langue des écrivains ruthènes», с. 67-160. Мартель вважає перевагу церковнослов'янщини та відмову від розвитку літератури на основі розмовної мови фатальною помилкою русинів, що призвела до панування польської мови (с. 76-79, 89-97). Останніми десятиліттями проблема історичного становлення української та білоруської мов опинилася в епіцентрі міжпредметної дискусії. З'явився ряд історичних та філологічних праць, де осмислюються різні аспекти цього процесу в період ранньомодерної доби: Omeljan Pritsak, A Historical Perspective on the Ukrainian Language Question // *Aspects of the Slavic Language Question,*

мовах уфундовані науки й їх не можна добре перекласти на інші мови. Й не було ще на світі ні не буде жодної академії, ні колегії, де богослов'я, філософія й інші визволені науки могли б учитися й розумітися в іншій мові. Зі слов'янської мови ніколи ніхто не може бути вченим. Авжеж тепер сливе ніхто не розуміє її [церковнослов'янську] добре. Бо нема на світі такої нації, котра говорила б нею так, як є в книгах; а також не має та вже й не може мати своїх правил, граматик і словарів для викладу. Й тому-то ваші попи мусять вдаватися за перекладом до польської мови, коли хочуть щось розуміти по-слов'янськи[17].

У своїх звинуваченнях Скарга не обмежувався самою лише мовою. Русини, на його думку, – народ без'язикий, одурений і пропащий. Відколи вони, замість цілісної віри, успадкували неповноцінну християнську традицію, богослов'я їхнє оніміло, а духовність опинилась під загрозою. Причому, пророкуючи народним мовам сумнівне майбутнє, сам талановитий полеміст тлумачив читачеві важливі богословські положення добірною польською

т. 2: *East Slavic* / ред. Riccardo Picchio та Harvey Goldblatt, New Haven 1984, с. 1-8; Bohdan Struminsky, The Language Question in the Ukrainian Lands before the Nineteenth Century // там же, с. 9-47; George Y. Shevelov, Ukrainian // *The Slavic Literary Languages: Formation and Development* / ред. Alexander M. Schenker, Edward Stankiewicz і Micaela S. Iovine, New Haven 1980, с. 143-160; передрук у вид.: *Rethinking Ukrainian History*, с. 216-231, первісно опублікована французькою мовою: L'ukrainien littéraire // *Revue des études slaves* 33 (1956) 68-93; передрукована також у вид.: George Y. Shevelov, *Teasers and Appeasers: Essays and Studies on Themes of Slavic Philology*, München 1971, с. 245-260; Arnold McMillin, Belorussian // *The Slavic Literary Languages: Formation and Development*, с. 105-117; David A. Frick, Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question // *HUS* 9 (1/2) (1985) 25-52; його ж, Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question in the Early Seventeenth Century // *HUS* 8 (3/4) (1984) 351-375; Harvey Goldblatt, On the Language Beliefs of Ivan Vyšens'kyj and the Counter-Reformation // *HUS* 15 (1/2) (1991) 7-34. Огляд філологічної думки в Україні в пізньому середньовіччі та ранньомодерному періоді наводить: Василь В. Німчук, *Мовознавство на Україні в XIV–XVII ст.*, Київ 1985. Про дискусію радянських науковців щодо розвитку української мови на початках новочасної доби див.: Ярослав Д. Ісаєвич, *Літературна спадщина Івана Федорова*, Львів 1989, с. 15-17. Актуальний стан дослідження цієї проблематики висвітлено у статтях Василя Німчука «Конфесійне питання і українська мова кінця XIV – початку XVII століть» та єпископа Ігоря (Ісіченка) «Берестейська унія і українська література XVII століття» і дискусіях до них у вид.: *Берестейська унія і українська культура XVII століття. Матеріали Третіх «Берестейських читань», Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996, с. 1-62; а також у: Ярослав Ісаєвич, Мовний код культури // *Дніпропетровський історико-археографічний збірник. На пошану професора Миколи Павловича Ковальського* 1 (1997) 290-307. Історію польських перекладів Біблії в XVI – на початку XVII ст., у т. ч. пояснення тогочасного ставлення поляків до Святого Письма та народної мови подає: David A. Frick, *Polish Sacred Philology in the Reformation*, Berkeley 1989 [= University of California Publications in Modern Philology 123].

[17] Цит. за: Михайло С. Возняк, *Історія української літератури*, кн. 1, 2-е вид., Львів 1992, с. 322; Переклад уточнено згідно з оригіналом. Польський текст див. у: *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, кн. 2, кол. 485-486.

мовою. У русинів, продовжував він, немає ні формальної гуманітарної освіти, ні традиції інтелектуального пошуку. Прив'язаність до греків збіднила їх. Вони так і не розвинули в себе наукових дисциплін, абстрактного мислення, установ й організацій – всього того, завдяки чому Захід, почавши від пізнього середньовіччя, веде перед у науковому поступі. Скарґа читав своє повчання русинам з висоти, якої сягнув Захід за кілька віків історичної еволюції й на якій якраз вибухнув культурно-інтелектуальними заворушеннями. Реформація завдала західному католицтву революційного, травмуючого удару, та в середині XVI ст. Католицька Реформа вже зуміла вирівняти курс корабля, і Католицька Церква, навчившись нових пастирських, педагогічних, інтелектуальних, організаційних і місіонерських підходів, необхідних для задоволення вимог ранньомодерного світобачення, швидко освоювала та розвивала далі нову релігійну ментальність і призвичаювалась жити в багатоконфесійній системі координат.

Православна ж Церква щойно починала розглядатися за орієнтирами. Протягом більш ніж півстоліття усе, що писалося на релігійну, культурну та соціальну тематику, прямо не стосувалося ні Руської Церкви, ні руського суспільства. Критика ззовні не надходила, не було її й зсередини. Завдяки літературі, друкованій народними мовами, на латинському Заході (у Польщі теж) швидко поширювалися ідеї, що ставили під сумнів існуючий *status quo* і розхитували Старий Світ до самих підвалин. Поза кількома нонконформістськими творами, писаними кирилицею, які здебільшого ходили у рукописах[18], подібних ідей в руському мовному чи культурному обігу не було. Руська спільнота – а насамперед єрархія Київської митрополії, – хоча й не байдужа до дискурсу Реформації, до культурно-релігійних віянь Заходу, що нуртували в той час у Речі Посполитій, не спромоглася дати на них власну відповідь[19]. Переважно, як видається, вона займала пасивну позицію. Бувало, з узбіччя, якого трималися русини, дехто й ставав до герцю, але робив він це

---

[18] Детальніший огляд цих творів подано в монографії: Дмитриев, *Православие и Реформация...*

[19] Стосовно цієї творчої апатії, чи несприйнятливості руської культури («майже павзи в літературному розвитку») від кінця XIII до кінця XVI ст. див.: Дмитро Чижевський, Історія української літератури. Від початків до доби реалізму, Нью-Йорк 1956, с. 212-247; англійський переклад: Dmytro Čyževs'kyj, *A History of Ukrainian Literature (From the 11th to the End of the 19th Century)* / перекл. Dolly Ferguson, Doreen Gorsline, Ulana Petyk; ред. George S. Luckyj, Littleton (Colo.) 1975, с. 226-235. В іншій праці робиться спроба збагнути «літературну доктрину» православних слов'ян і пояснити спричинену нею «обмеженість новаторських тенденцій» в руській літературі, див.: Riccardo Picchio, The Impact of Ecclesiastical Culture on Old Russian Literary Techniques // *Medieval Russian Culture* / ред. Henrik Birnbaum, Michael S. Flier, Berkeley 1984, с. 247-279. Ґеорґій Флоровський приписує «інтелектуальну мовчанку» руської культури тому, що «перейнявши всі досягнення Візантії, вона не перейняла візантійської допитливості. А без цього здобутки не могли бути живими» (Georges Florovsky, The Problem of Old Russian Culture // *The Development of the USSR: An Exchange of Views* / ред. Donald Treadgold, Seattle 1964, с. 125-139; цит. с. 138).

не з власної волі і, звичайно, приєднувався на полі бою до котроїсь із сторін, пропадаючи таким чином для руської православної справи.

Все ж у 1570-80-х рр. русинам довелось-таки стати віч-на-віч із запитами віку. За всю історію християнства в цілій Європі ніколи ще в релігійних сферах не говорилося стільки про важливість особи, як тоді. З усією гостротою постало питання душпастирського служіння. Міжконфесійна боротьба зродила небачений досі масовий потяг до догматичних знань. Друковане слово сприяло швидкому поширенню й прищепленню нових способів мислення. Потреба особистої участі в духовному житті та глибшого розуміння релігійних істин – потреба, що формувалася на Заході століттями, але знайшла свій сукупний вияв у реформаторських рухах XVI ст., – передбачала кодифікацію знань, систематизацію інтелектуальних здобутків, шкільництво (зокрема, університетське навчання), грамотність, нове психологічне сприймання, релігійний персоналізм. У міру зростання соціально-економічної, культурної взаємозалежності між українсько-білоруською православною та польсько-литовською католицькою шляхтою руська спільнота все більше й більше втягувалась у цей новочасний контекст. І саме тут доводи Скарги були найнищівніші, бо на нове поле бою, підкреслював він, русини вийшли із застарілою зброєю. Як і личить доброму полемістові, Скарґа чітко виклав правила словесного поєдинку і вже на початку дискваліфікував супротивника. Його трактат *Про єдність Церкви Божої* наніс потужний удар по культурно-еклезіальній гідності русинів. Мабуть, мало кого з руських читачів ця книга переконала здавати позиції, але викладена арґументація справді вражала та приголомшувала.

Поняття реформи

Головна істина, з якою зіткнулися русини в останній чверті XVI ст., була та, що світ – з усіма його найстійкішими традиціями й інституціями – може змінюватися й таки змінюється[20]. З відродженням на Заході середньовічного права, з вивченням стародавніх церковних канонів і норм прийшов час

[20] Викладом думок у наступних абзацах автор багато в чому завдячує лекціям Джона О'Маллея з історії Церкви середніх віків і ранньомодерного періоду. Ідеї його викладені у стислій формі в ряді проникливо написаних статей. Спираючись на дослідження Ервіна Панофські, Крейна Бринтона, Яна Барбура та Томаса Куна, а також на спровоковану їхніми працями дискусію, О'Маллей представляє Григоріанську реформу XI ст. та Лютеранську реформу XVI ст. (бачачи у них прототипи інших протестантських реформацій) як «реформації» або «свідомо викликані зміни в церковному житті чи свідомості, які ґрунтуються на принципах, що поволі витісняють старі засади», тим самим спричинюючи зміщення в «системі координат», у «всесвіті наукового мислення», або ж – «парадигмі»; див.: John W. O'Malley, Developments, Reforms, and Two Great Reformations: Towards a Historical Assessment of Vatican II // *Theological Studies* 44 (1983) 373-406; його ж, Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento // *Theological Studies* 32 (1971) 573-601; його ж: Catholic Reform // *Reformation Europe: A Guide to Research* / ред. Steven Ozment, St. Louis

строгої ревізії сучасного церковного життя, а з ним – революційна думка, що Церкву можна критично оцінювати і навіть реформувати. Розквіт схоластичних богослов'я й філософії стимулював умоглядне (спекулятивне) мислення; заснування жебрацьких чернечих орденів переосмислювало суть і розширювало рамки монашого покликання. У міжчасі Григоріанська реформа сконсолідувала й централізувала західну церковну адміністрацію та єрархічну структуру, і Римо-Католицька Церква – інституція, керована монархічною владою папства, – стала відігравати виняткову роль в європейському суспільстві. Новий погляд на античність, що сформувався у період Відродження під впливом критики (в основному релігійно-морального характеру) сучасного християнства й схоластичної науки, відкрив нові горизонти для інтелектуального дослідження природи людського буття. За час Реформації та Католицької Реформи релігійне життя на Заході сягло високого рівня осмисленості й динамізму. Гострі міжконфесійні дебати відточували богословську думку, живили місіонерський запал, підказували новаторські пастирські підходи, придатні для всіх верств населення, та загалом революціонізували буття як усіх церковних спільнот, так і кожного християнина зокрема.

Зміни в житті західних християн відбувалися поступово, протягом століть, зате з суттєвими наслідками. Французький чернець-бенедиктинець XI ст. нізащо не збагнув би світогляду, трибу життя та мови отця-домініканця з XIV ст. Опинившись в італійському чи іспанському місті XV ст., він спочатку чудувався б, що щось таке взагалі існує, потім витріщив би очі на метушню міських мирянських братств та дивувався б – що це сталося із головним для життя Церкви спільним відспівуванням церковного правила. Зміни, що прийшли в латинський християнський світ у XVI ст., були навальні й докорінні. На відміну від пап, що вводили Григоріанську реформу, від жебраючих ченців чи гуманістів типу Еразма, Лютер та інші протестантські лідери не просто прагнули зміцнити дисципліну в церковній спільноті, піднести моральність чи поглибити релігійне мислення. В їхніх очах Церква уявлялася прогнилою наскрізь, збитою з пуття арістотелівськими категоріями й зіпсутою папською єдиноначальною владою. Церква проповідувала єресь і вчила єресі. Її фундаментальна доктрина – особливо сотеріологія й еклезіологія – потребувала негайної й радикальної переробки. Усе – від Святих Тайн до целібату, від структури до духовності – піддавалося сумніву й критиці. І коли курява почала спадати, західне християнство виявилося поділеним, порізненим, під кожним оглядом не таким, як було.

Завдяки діяльності папства григоріанського періоду ідея інституційної реформи на Заході впродовж століть набирала леґітимності, поставивши під загрозу зрештою й саму інституцію, яка запустила її в рух. Та, попри

1982, с. 297-319 [= Reformation Guides to Research 1]; його ж, Was Ignatius of Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism // *Catholic Historical Review* 77 (1991) 177-193.

потенційну небезпечність змін, склалася думка, що вони, за певних обставин, були б бажаними й навіть необхідними. Опираючись в принципі самій ідеї реформування, і протестанти, і католики на Заході XVI ст. на ділі тільки цим і займалися. Прикриваючись заявами про відродження оригінальних засадничих ідеалів, реформатори ревно будували нові церковні структури й перебудовували релігійне світобачення християн. Реформи спричинилися до «всеохопних зсувів у пастирській та церковній парадигмах»[21]. Ведені свідомо й планово, з передбаченням чи не всіх можливих наслідків, реформи XVI ст. на Заході і в польсько-литовській Речі Посполитій змінювали майже все, що досі вважалося непорушним. Для русинів же можливість, бажаність, ба навіть необхідність радикальної реформи була цілковито новим уявленням, від якого, однак, їм було не втекти.

Пристрасні сентенції Скарґи, що закликав «схизматиків» зректися своїх помилок, навряд чи лестили гонору руської шляхти. Як сказано в передмові до другого видання (1590) його твору, «руські багатії» скупили та спалили всі примірники першого[22]. Водночас найвпливовіший з маґнатів, князь Костянтин Острозький, а з ним і певні кола руського поспільства, взялися до більш конструктивних починань. Змушені до самозахисту, русини стали шукати нових шляхів, щоб зберегти свою релігійну, культурну й етнічну самобутність. Запроваджуючи в себе новітні технічні досягнення Заходу (як-от друкарський верстат) і так само ставлячи в центр уваги Святе Письмо, рівень грамотності та освіти, відповідальність мирян за релігійне життя, вони водночас працювали над відродженням власної культурно-релігійної східної спадщини. Усе це знайшло свій вияв у діяльності двох інтелектуальних центрів руського православ'я – фінансованих князем Острозьким школи й видавництва в Острозі та братства й братської школи при руській Успенській церкві у Львові. Головним завданням як острожців, так і Львівського братства були пошуки кваліфікованих людей, здатних провадити розпочату цими організаціями педагогічну, літературну та видавничу діяльність. Серед тих, хто прибився в Остріг і до Львова, були вчені мандрівні греки.

---

[21] O'Malley, Developments, Reforms..., с. 477.

[22] *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, кн. 2, кол. 529.

Розділ VI

ГРЕЦЬКІ ПРАВОСЛАВНІ ЕМІСАРИ В СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ У XVI СТОЛІТТІ

У XVI ст. православні духовні з підлеглого Османам грецького Сходу невпинним потоком навідувалися до Волощини, Молдови, Русі та особливо Московщини. При наявності скупих документальних свідчень годі бодай приблизно визначити масштаби цього явища, однак видається, що з кожним десятиліттям і частота таких подорожей, і потреба в них зростали. Дехто з подорожуючих ченців, священиків і єпископів втікав до Москви від нелегкого життя під мусульманами; бували й інші причини, коли вони з власної – або й не з власної – волі залишалися на Півночі[1]. Здебільшого ж грецькі емісари, послані своїми зверхниками для збору милостині на матеріальні потреби православних храмів, монастирів та інших церковних інституцій в Османській імперії, поверталися назад. В Україну та Білорусь мандрівники зі Сходу потрапляли здебільшого по дорозі на Москву – столицю найвпливовішого й до того ж єдиного незалежного з православних володарів. Утім, нерідко подорожуючі духовні затримувалися в румунських чи в українсько-білоруських землях надовше, живучи в місцевих православних громадах. Тож, хоча найпершим завданням мандрівних греків було збирати матеріальну допомогу, траплялося, що вони переймалися інтересами та втягувалися в діяльність православних під різними церковними юрисдикціями, в т. ч. й у Київській митрополії.

Розрахунок греків на фінансову підтримку Руської Церкви ґрунтувався на освяченій віками традиції. У пізньовізантійський період існувала широко розповсюджена, санкціонована церковною владою практика сплачування винагороди за духовні послуги і навіть за уділення Святих Тайн[2]. Згідно з цією практикою, призначення та висвячення патріархом київських митрополитів звичайно супроводжувалися «дарунком» від самого номіната чи правителя його держави[3]. Із занепадом імперії візантійські території, а з ними й фіскальна мережа патріархату на цих землях поступово переходили під

---

[1] Загальні відомості про мандрівників XVI ст., що довший час перебували в Московщині, наведено в: Николай Ф. Каптерев, *Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях*, 2-е вид., Сергиев Посад 1914, с. 146-221 (передрук: The Hague 1968 [= Slavistic Printings and Reprintings 107]).

[2] Hussey, *The Orthodox Church...*, с. 33.

[3] Див. вище скаргу руських єпископів з початку XV ст. щодо стягання «злота-срібла» за призначення митрополита, с. 8-9.

османське правління. Отож патріархат почав розглядатися не просто за подарунками, а за цільовими дотаціями від православних громад поза межами своєї дедалі меншої держави. Ще до падіння Царгорода патріархи зверталися за милостинею до східнослов'янських світських правителів та київських митрополитів, запевняючи, що за фінансування оборони столиці доброчинців чекає найвища небесна винагорода[4]. А в XVI ст., як ми побачимо, православні греки покладали чимраз більші надії на підтримку православних державців, особливо великого князя московського.

Безпосередніх джерел, які б описували перебування мандрівних греків-прохачів в українсько-білоруських землях впродовж перших вісімдесяти років XVI ст., фактично немає. Однак з того, що говорять про візитерів наявні московські документи, можна скласти загальне уявлення, як часто вони бували в Україні та Білорусі. Шлях з Османщини до Москви звичайно пролягав через руські землі Польщі та Литви, з перетином московського кордону в Смоленську; хоча був й інший шлях – через Крим і татарські степи. Дані про конкретний маршрут зустрічаються у цих джерелах рідко, однак у деяких випадках його можна встановити (як, наприклад, щодо подорожі патріарха Єремії в 1588-1589 рр.). Трапляються також прямі згадки про події в руських землях за участю мандрівних греків, хоч відомості про внутрішнє життя Київської митрополії, на жаль, відсутні. Крім того, в московських записах часто зазначається населений пункт, в якому подорожні перетинали кордон, що теж говорить про напрямок їхнього руху. А оскільки переважна більшість грецьких духовних в'їжджали в Московщину через Смоленськ, то майже всім їм доводилося подорожувати через Україну й Білорусь.

Почавши від 1509 р., московські власті вели кілька реєстраційних книг, де записували дані про прибуття й відбуття емісарів, присланих православними грецькими єрархами, монастирями та храмами, а також про листування з ними. Відомості з т. зв. *дел* у *греческих посольских книгах*, хоч і не є вичерпним джерелом інформації про подорожування представників східних патріархатів у XVI ст., але в них засвідчено багато грецьких православних місій і правдиво відбиті певні, характерні для цих місій моменти[5], які дають нам загальне уявлення про те, хто і з якими намірами покидав грецький Схід, мандруючи в східнослов'янські землі[6].

---

[4] Див. лист патріарха Матвія I (1397-1410) до митрополита Кипріяна: *Acta Patriarchatus Constantinopolitani...*, т. 2, с. 359-361; передрукований разом із російським перекладом у: *РИБ*, т. 6, додаток, № 46, кол. 311-316.

[5] Огляд *греческих посольских книг* зроблено в: Gudziak, The Sixteenth-Century Muscovite Church..., с. 200-220.

[6] Про те, як подорожували греки до Московщини та як їх приймали там у XVI ст., див.: Каптерев, *Характер отношений...*, с. 105-146.

Перші місії

У січні 1509 р. делеґація трьох ченців з монастиря Св. Пантелеймона на Афоні (в якому жили переважно русини й московити) привезла до Москви листа від Паїсія – *протоса* (старшого ігумена) Святої Гори[7]. Паїсій дякував великому князеві Василієві III Івановичу (1505-1533) за недавнє пожертвування[8] та запевняв, що афонські ченці моляться за нього та споминають у богослуженнях його покійних батьків. У листі ігумен рекомендував Василієві й самих посланців, які привезли від нього ще й чолобитну, де згадувалося доброчинство Василієвого батька, Івана III. Невдовзі (мабуть, через декілька тижнів) до Москви прибули два монахи з клопотаннями від сербського митрополита в Бєлграді та від Ангеліни, вдови сербського деспота Стефана. *Деспіна* просила коштів на будівництво каплиці, щоб гідно вшанувати пам'ять свого чоловіка. Просила вона й підмоги для того ж таки Пантелеймонівського монастиря. Монахи додали до цього власну супліку, де покликалися на щедрість Івана III та його охоронну грамоту, видану їхнім попередникам. Ще один чернець-серб – із Преображенського монастиря в Кучайні – приїхав без письмового подання. 24 липня 1509 р. Василій, зваживши на всі прохання, передав більшу частину дарунків через афонських ченців, оскільки сербські грубо зловжили гостинністю московитів: у сутичці з княжим конюхом запальні аскети сильно побили його, серйозно скалічивши бідолаху[9].

Як правило, більшість греків у XVI ст. приїжджали до Московщини за милостинею, але є з цього правила принаймні один показовий виняток. 1515 року, через своїх посланців на гору Афон, князь Василій попросив протоса прислати до Москви ченця-перекладача на ім'я Сава. Сава відхилив запрошення, – очевидно, з огляду на свій похилий вік. Натомість протос вислав Максима – високоосвіченого ченця Ватопедського монастиря, який, ще будучи в миру Михаїлом Триволісом, одержав гуманітарну освіту в Італії. Триволіс пізнав найкращі часи італійського Відродження та виявляв велику

---

[7] Загальний огляд стосунків між Афоном і Росією можна знайти в: Igor Smolitsch, Le Mont Athos et la Russie // *Le millénaire du Mont Athos, 963-1963. Études et mélanges*, т. 1, Chevetogne 1963, с. 279-318. Анотований перелік протосів Святої Гори (887-1593) наводить: Jean Darrouzès, Liste des prôtes de l'Athos // там же, с. 407-447. Другий том цього ж збірника подає бібліографічний покажчик близько 2 600 публікацій про Афон (с. 337-495).

[8] Мабуть, ідеться про результат попередньої поїздки, яку можна вважати посольством від Святої Гори. У листопаді 1507 р. два ченці з Пантелеймонівського монастиря приїжджали до Москви прохати милостині, а від'їхали в травні 1508 р. (*ПСРЛ*, т. 8, с. 247).

[9] [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 12-24 подає уривки з клопотань, а також з відповідей Василія на них. Московський правитель передав і в Пантелеймонівський монастир, і протосові Афону (для всіх інших монастирів) 200 соболів і 5 000 білок, Ангеліні – 160 соболів і 4 000 білок, митрополитові – 120 соболів, 3 000 білок, срібний черпак і три гривні на вагу, а Преображенському монастиреві – 40 соболів та 300 білок (там же, с. 20).

прихильність до Заходу, – навіть вступив був до монастиря домініканців. Однак його від'їзд з Італії та послідовна, гостра критика латинського християнства в його пізніших писаннях вказують, що він, мабуть, глибоко розчарувався у своїх колишніх захопленнях. Максим (відомий у російських джерелах як «Максим Грек») прибув до Москви 1518 р. разом з двома іншими ченцями з Ватопеді, греком і болгарином, та з настоятелем Пантелеймонівського монастиря, який віз клопотання від своїх ченців. Афонський гурт входив до почту янінського митрополита Григорія, що був відряджений патріархом Теолептом I (1513-1522)[10].

Делегація покинула Царгород влітку 1516 р. і довший час пробула в Криму[11]. Однак про дальший маршрут Максима нічого не відомо, як не відомо, чи справді його шлях пролягав через Україну й Білорусь. Певним є те, що назад він не повертався – ні через руські землі, ні іншою дорогою, – бо решту свого життя (тридцять вісім років) провів у Московщині, переважно в ув'язненні. Попри те, що і літературна діяльність Максима, і тривалість його перебування на Півночі були для XVI ст. фактами унікальними, парадокси цього побуту аж ніяк не могли заохотити верхівку Грецької Церкви відсилати до Москви ще й інших високоосвічених духовних.

Православна єрархія українсько-білоруських земель в середині XVI ст. не виявляла зацікавлення в тому, щоб спроваджувати до себе грецьких ченців, таких, як Максим. А представників світської руської знаті, яких могли цікавити інтелектуальні проблеми, вабили в основному протестанти та їхні ідеї. Впродовж більшої частини XVI ст. взаємні контакти між руськими й грецькими церковними колами були обмежені й, вочевидь, малозначні. Десь до 1575 р. нам не відомі випадки тривалого перебування грецьких богословів чи інших духовних осіб на теренах Київської митрополії. Високоосвічених греків почали запрошувати сюди лише в останні десятиліття XVI ст. завдяки покровительству князя Острозького та реформаторській діяльності братств.

Хоча серед прохачів при московському княжому дворі найчастіше фігурували афонські ченці (особливо з Пантелеймонівського монастиря), бували

---

[10] *ПСРЛ*, т. 13, с. 28; [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 24-26; Нина В. Синицина, *Максим Грек в России*, Москва 1977, с. 61. Про клопотання від Пантелеймонівського монастиря див.: [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 29-31.

[11] *Сочинения преп. Максима Грека, изданные при Казанской Духовной Академии*, ч. 3, Казань 1862, с. 141. Стосовно Максимової подорожі до Москви і можливих причин його затримки в Криму цікаві міркування висловлені в: Jack V. Haney, *From Italy to Muscovy: The Life and Works of Maxim the Greek*, Munich 1973, с. 32-36. Діяльність Михаїла Триволіса в Італії та питання ототожнення Триволіса з Максимом Греком розглядає: Élie Denisoff, *Maxime le Grec et l'occident*, Paris 1943. Огляд життя й літературної діяльності Максима в Московщині подано в: Владимир С. Иконников, *Максим Грек и его время*: 2-е вид., Киев 1915; а також: Синицина, *Максим Грек в России*. Найповніший опис літературної спадщини Максима наводить: Алексей И. Иванов, *Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография*, Ленинград 1969.

там й інші представники християнського Сходу. Клопотання про допомогу надходили від грецьких обителей із різних куточків Османської імперії. Наприклад, чернець монастиря Св. Катерини на горі Синай привіз до Москви петицію від свого ігумена, датовану 16 листопада 1517 р., та листа до Василія від деспота Арти Карла – двоюрідного брата Василієвої матері, Софії. Ченцеві було дозволено від'їхати в липні наступного року, і то конкретним маршрутом – через Новгород і Балтію. З собою він віз рекомендаційні листи від великого князя, з просьбою забезпечити переїзд, та хутра й інші дарунки вартістю 600 золотих зливків[12]. У 1533 р. патріарх Йоаким, що посідав александрійський престол упродовж 80 років (1487-1565/67?), послав трьох ченців до Москви з проханням про щедрі дарунки. Йоаким замовив слово й за кількох інших монахів із Синаю, що були в дорозі до Москви (Синай належав до юрисдикції його патріархату). Ще він рекомендував черницю з Єрусалиму, Макрину – єдину жінку з-посеред грецьких православних посланців до Москви, згадану в документах XVI ст.[13]

Після реєстрації синайської місії *греческие дела* не доносять нічого про стосунки між Московщиною та грецьким Сходом в 1530-1540-х рр.[14] Та це аж ніяк не означає, що вони обірвалися. 1543 року Йоаким написав Іванові IV листа, в якому просив звільнити Максима й доволі відверто дорікав йому за недостойне поводження з грецьким ченцем, учителем Слова Божого. Просив свободи для Максима й новообраний патріарх царгородський, Діонісій II (1546-1556) – разом з єрусалимським патріархом Германом (1543-1579) та п'ятнадцятьма митрополитами Царгородського синоду[15]. 1547 року московський митрополит Макарій випустив окружне послання, закликаючи здавати пожертви для афонських монахів[16]. Отже, свідчень про те, що в ці роки грецькі духовні бували в Москві, є більш ніж достатньо, хоча місії їхні й не зафіксовані у *греческих посольских книгах*[17].

---

[12] [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 33-37.

[13] Там же, с. 39-42.

[14] Там же, с. 43.

[15] Про патріарші петиції до Івана на захист Максима див.: Синицина, *Максим Грек в России*, с. 152; [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 43-49.

[16] *Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Императорской Академии наук*, т. 1, Санкт-Петербург 1836, с. 545.

[17] Максим Грек написав трактат «О пришедших философах», що мав служити як посібник для перевірки кваліфікації тих приїжджих греків, котрі називали себе знавцями філології. Якщо Максим не склав цього твору тільки для того, аби піднести себе перед московськими властями, то існування подібного трактату вказувало б на те, що на греків у Москві чекали; див.: Hugh M. Olmsted, Studies in the Early Manuscript Tradition of Maksim Grek's Collected Works. Ph. D. diss., Harvard University 1977, с. 74-75. Частину трактату, що дійшла до нас, опубліковано в: *Сочинения преп. Максима Грека...*, ч. 3, с. 286-289; покликання на інші видання та рукописи наводить: Иванов, *Литературное наследие Максима*

На думку мандрівних православних духовних XVI ст., корінь усіх бід (у тому числі й фінансової неспроможності їхніх церковних інституцій) був один – османське панування. Проте з їхніх же петицій випливає, що різні фракції, на які ділилися грецькі православні, часто не годилися між собою або ж легко дозволяли туркам маніпулювати ними, чим тільки ускладнювали інституційно-фінансові проблеми. У червні 1550 р. до Москви прибуло двоє ченців з поданням від єрусалимського патріарха Германа, датованим двома роками раніше. 11 липня посланців прийняв цар Іван, дав кожному двадцять рублів і дозвіл на виїзд 20 липня. Московський правитель передав тридцять рублів у дар патріархові, та ще п'ятдесят – на свічки та ладан для церкви Гробу Господнього. А невдовзі прибуло ще одне посольство – двоє пантелеймонівських монахів, які просили допомоги, щоб сплатити шістсот рублів боргу та відбудувати хоч частково свій монастир, занедбаний через нанесені турками матеріальні збитки. Представ перед православним володарем й ігумен сербського Хіландарського монастиря – разом з трьома монахами, подарунками та переліком побажань. У листі, якого привезли посланці, було викладено прохання до Івана замовити слово перед османським султаном за православних ченців, аби мусульмани перестали стягувати з них непомірні податки та конфісковувати монастирське майно[18]. І східнослов'янські ченці з Пантелеймонівського, і сербські з Хіландарського монастирів скаржилися, що греки спільно з турецькими властями снують проти них інтриги. Наступного року Іван написав султанові про ці два монастирі[19].

Міжнародні подорожі в церковних справах неминуче були пов'язані з політикою та дипломатією. Без сумніву, збираючи датки в чужих землях, греки мусили збирати й інформацію для своїх турецьких володарів. Водночас і їхні московські доброчинці витягували з них, що могли, про військову й політичну діяльність султанів[20]. З джерел важко судити, якою мірою грецькі

Грека, с. 103. Зауважимо, що багато оригінальних документів XVI ст., відправлених до Московщини грецькими єрархами, безповоротно втрачено. Із семи грамот, відісланих із Царгорода в 1557-1560 рр. і пов'язаних із патріаршим потвердженням царського титулу Івана IV, лише чотири дійшли до нас в оригіналі. З тридцяти грецьких документів, доставлених до Москви в 1580-х – на початку 1590-х рр., лишилося тільки три оригінали, інші збереглися в копіях; див.: Борис Л. Фонкич, Греческие грамоты советских хранилищ // *Проблемы палеографии и кодекологии в СССР*, Москва 1974, с. 243.

[18] Про юридичний статус гори Афон за Османів див.: Nicolas Antonopoulos, La condition internationale du Mont Athos // *Le millénaire du Mont Athos*, т. 1, с. 386-391.

[19] [Муравьев], *Сношения России с Востоком*..., с. 59-69. Московський правитель ще кілька разів продемонстрував свою великодушність. У 1554 р. він дозволив одному пантелеймонівському ченцеві збирати милостиню в московських землях, у 1556 р. – надав хіландарським монахам право користуватися «двором» у Китайгороді, районі Москви. Представники обох монастирів одержали охоронні грамоти (там же, с. 69-71).

[20] Про послуги, що їх від кінця XVI ст. й далі робили грецькі духовні на користь дипломатії чи зовнішньої політики Москви, пише: Каптерев, *Характер отношений*..., с. 276-348.

духовні були залучені до шпигунської діяльності. Однак існують прямі вказівки на взаємопов'язаність політичних місій султанату й церковних інтересів патріархату. На початку 1550-х рр. султан передав до Москви депешу через мирянина Андріаноса Халкокондилеса[21]. Андріанос також мав зі собою листа від царгородського патріарха Діонісія з проханням надати матеріальну допомогу. З Москви він виїхав, везучи повідомлення для султана та запевнення про допомогу для патріархату.

По дорозі назад Андріаноса супроводив *паробок* Обрюта Михайлов, якого московити послали вчитися грецької мови – найімовірніше, готували його на чиновника *посольского приказа*. Султани, схоже, регулярно вдавалися до послуг грецьких духовних, як це видно з документації про ряд церковних місій із грецького Сходу до Москви. Десятиліттям пізніше, в 1561 р., Йоасаф, митрополит Еврипоса й Кизікоса, вирушаючи до Москви з патріаршим визнанням коронації царя, віз із собою низку документів від османського правителя[22]. Московити підозрювали, що мандрівні греки перебувають на службі в султана, – це видно з того, як вони їх приймали[23]. Завжди обачні з чужоземними гістьми, московити навіть до найсановитіших православних єрархів ставилися не менш прискіпливо[24].

З часом просьби про допомогу набрали розпачливого звучання. Під кінець свого правління Діонісій знову закликав московського правителя до щедрості, – цим разом через митрополита Йоасафа й світського службовця патріархату[25]. З безрадісного тону самої петиції видно, в якому жалюгідному становищі опинився патріархат:

---

[21] Андріанос міг бути родичем поствізантійського історика Лаонікоса Халкокондилеса (бл. 1423/30 – бл. 1490), який у свій опис падіння Візантійської імперії включив розлогі відступи про східних слов'ян. Покликання на літературу про Лаонікоса Халкокондилеса можна знайти в: *ODB*, т. 1, с. 407.

[22] [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 53-55, 69, 112-113.

[23] У своїх листах до царгородського патріарха Теолепта та александрійського патріарха Сильвестра цар Іван говорить про грецьких купців як про «брата нашего Мурат Султановы купцы гречаны Федор Ондреев да Иван Костянтинов Дзжемандер» (Шпаков, *Государство и Церковь...*, т. 2: *Царствование Феодора Ивановича. Учреждение патриаршества в России. Приложения*: в 2-х ч., Одесса 1912, ч. 1, с. 31-34).

[24] Ув'язнення патріарха Єремії описане нами нижче, в розділі 11.

[25] Діонісій був патріархом з квітня 1546 по липень 1556 рр. Не наводячи точної дати, А. Муравйов висловлює думку, що митрополит еврипоський і кизікоський Йоасаф привіз патріаршого листа до Москви в жовтні 1557 р. Однак у 1557 р. вже новий патріарх Йоасаф II, в минулому митрополит адріанопольський, писав до Івана про смерть Діонісія та про своє сходження на патріарший престол; див.: *Analecta Byzantino-Russica* / ред. Василий Э. Регель, Petropoli 1891, с. 72-75. Причина тут не в тому, що митрополит Йоасаф, будучи довго в дорозі, не знав про зміни в Царгороді. Муравйов (разом з іншими) обрахувався в переведенні календарних дат, бо зсунув дати останніх чотирьох місяців з вересневого на січневий календар (Фонкич, Греческие грамоты..., с. 247). Прибуття Йоасафа до Москви треба датувати жовтнем 1556 р.

> Сьогодні ж ми в тісноті, через огорожу великої церкви Патріаршої, бо раніше була тут камінна стіна, а тепер монастир огороджено дошками, він у розрусі, через що нас завжди кривдять безбожники [турки]. Немає в нас ні келії, ні навіть олії деревної для лампад, і якщо ти хочеш бути творителем Великої Церкви, сотвори оце з любові своєї, як зволить святе твоє царство[26].

Грецька спільнота справді бідувала під Османами, і її церковні провідники в своїх посланнях до можливих жертводавців не упускали нагоди поскаржитися на злиденність своєї Церкви.

Преосвященні емісари

Упродовж більшої половини XVI ст. серед тих, хто подорожував із християнського Сходу до Москви, переважало не вище духовенство, а ченці та єромонахи. Від 1556 р. (дата прибуття митрополита Йоасафа) стали навідуватись єрархи – рівня єпископа й вищого. Коли митрополит еврипоський і кизікоський ще був у Москві, Іван IV одержав листа від нового предстоятеля царгородського престолу, теж Йоасафа. У січні 1557 р. він передав через митрополита листа-відповідь патріархові, а також соболині хутра та тисячу рублів. 200 рублів додав брат царя – Юрій. Сам митрополит Йоасаф дістав 200 рублів. При від'їзді митрополичої делеґації з Москви до них приєдналися хіландарські ченці, що прибули раніше, – ці поверталися з 300 рублями та коштовною завісою для царських врат головної церкви їхнього монастиря.

Серед тих, хто від'їжджав до Царгорода, був і суздальський архимандрит Феодорит. Московити ретельно підготували Феодорита до спеціальної місії: він мав вручити патріархові Йоасафу Іванового листа й роздобути відомості про султана. У листі московський правитель нагадував грекам про виявлену до них щедрість і просив, щоб Царгородський синод видав грамоту про визнання його царського титулу, який він прийняв у 1547 р.[27] Для підкріплення Іванових домагань московити представили перелік святих, канонізованих у

---

[26] «Ныне же находимся въ тесноте, по причине огради великой церкви Патріаршеской, ибо тутъ прежде была каменная стена, а теперь огражденъ досками монастырь и въ раззореніи, и мы оттого всегда въ обиде у безбожнихъ. Не имеемъ мы ни келліи, ни даже масла деревянного для лампадъ, и если ты хочешь быть создателемъ великой Церкви, сотвори сіе по любви твоей, как восхочетъ святое твое царство» ([Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 72).

[27] Одержавши документ з визнанням царського титулу, Феодорит тут же мав повернутися до Москви, не заїжджаючи на Афон. Якби ж такої грамоти йому не дали, він повинен був поїхати на Афон і скласти звіт про тамтешні справи. В останньому випадкові Феодорит мав також дозвіл від царя на поїздку до Єрусалиму ([Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 74-86). Церемоніалові коронації в 1547 р. присвячена стаття: David Miller, The Coronation of Ivan IV of Moscow // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 15 (1967) 559-574.

Київській Русі та в Московщині, а також довгий список предків для споминання їх у Літургіях, – все це мало показати велич Іванової держави та генеалогічну правочинність його претензій на царську корону. Митрополитові Йоасафові та хіландарським монахам Іван видав відпускного листа – дозвіл на виїзд за кордони Московщини; а щоб вони могли вільно переїхати через Велике князівство Литовське та Польське королівство, додав ще й рекомендаційного листа до Жигимонта Авґуста.

Тим часом Православні Церкви в Османській імперії плекали все більші надії на ласку Москви. У 1557 р. александрійський патріарх Йоаким теж звернувся до царя з суплікою. Він рекомендував трьох ченців з гори Синай, які приїхали в січні 1558 р. просити матеріальної допомоги[28]. Для підкріплення своєї місії вони розповіли історію, що трапилася з їхнім стареньким патріархом і була ретельно занотована московськими реєстрами. Турецький паша, за намовою александрійських євреїв, піддав християнську віру в особі її високопоставленого архиєрея випробуванню, наказавши Йоакиму випити отруйний відвар. Патріарх попросив тиждень відтермінування, протягом якого постив та молився, і врешті прийняв отруту. Хоч зуби й борода при цьому йому повипадали, але він залишився живий, тоді як його обвинувач, єврей, випивши ту ж отруту, вмер на місці. Московити відповіли щедрими дарами, – не тільки для патріарха александрійського чи Синайського монастиря, а й для Йоакима, патріарха антіохійського, та Германа, патріарха єрусалимського, тим самим поширивши своє доброчинство з Царгородського на всі чотири православні патріархати. Цар написав листи до польсько-литовського правителя, до молдовського господаря та до султана, прохаючи забезпечити делеґації безпечний проїзд, та послав з нею купця, виходця зі Смоленська Василія Познякова[29]. Чотири патріархи підтвердили отримання милостині, пославши Івану мощі на знак подяки, й повідомили, що Позняков, який пробув на християнському Сході два роки, по дорозі туди зазнав наруги та що дещо із дарунків йому відібрали ще в Литві (240 соболів)[30]. А єрусалимський архиєрей Герман свого вкрай улесливого листа завершив цілою літанією про бідування православних та просив у Івана митру, бо серед усіх, хто відправляє при Гробі Господньому – вірмен, етіопців та багатьох інших, – тільки в нього не було митри[31].

---

[28] [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 89-94.

[29] Цар передав патріархам царгородському, александрійському, антіохійському та єрусалимському, а також архиєпископові Синайської Гори, Форану і Райту, який резидував у монастирі Св. Катерини, оксамитову одіж на соболиному хутрі. На додачу московити послали Йоакимові Александрійському подарунки вартістю в 400 золотих зливків, та ще 1000 – для Синайського монастиря; Германові Єрусалимському – товар вартістю в 400 золотих зливків та ще 400 – на догляд за Гробом Господнім; Хіландарському монастирю – 300 рублів золотом, а Великій лаврі Св. Сави – 200 рублів (там же, с. 95-98).

[30] Там же, с. 98-103.

[31] Там же, с. 101.

У вересні 1561 р. знову прибув до Москви митрополит еврипоський та кизікоський Йоасаф, везучи від патріарха Йоасафа визнання царського титулу Івана IV. Виданий синодом документ допускає «правдиве царське» походження Івана від візантійської царівни Анни, дружини Володимира Великого й сестри імператора Василія II (976–1025)[32]. Пряма залежність між визнанням царської коронації та розрахунками греків на матеріальну допомогу тут очевидна. У другому листі до Івана патріарх Йоасаф висловлює думку, що якби цар захотів скласти пожертву на роботи з відновлення храмів, що саме ведуться в патріархаті, це прославило б його на віки. Як кожен успішний добувач грошей, патріарх вихваляє чесноти потенційного жертводавця та розписує хосенність попереднього внеску московитів, який дозволив патріархатові відкрити нову школу. У третьому листі, що, як і перший, підписаний членами синоду, цар прирівнюється до «рівноапостольного, вовіки славного Костянтина, котрий на початку свого імператорського правління роздав щедрі дари усім Церквам, щоб його у священних диптихах згадувано»[33].

Патріарх щонайкраще рекомендував цареві еврипоського та кизікоського митрополита Йоасафа. Все ж у Московщині патріаршого посланця чекали несподівані й серйозні неприємності – через одного руського ченця, що разом з трьома товаришами пристав до митрополичої делеґації у Вільні. Цей чернець, на ім'я Ісая, родом з Кам'янця-Подільського, їхав до Москви з рекомендацією Жиґимонта Авґуста та з наміром дістати копію повного церковнослов'янського перекладу Біблії, зробленого новгородським архиєпископом Геннадієм, щоб потім «у нашій державі руській і в князівстві литовськім видрукувати для нашого народу християнського русько-литовського, та й для руського московського», а також для решти християнського світу, що користується церковнослов'янською мовою в богослуженнях[34]. Під час допиту в

---

[32] Документ патріаршого синоду, який потверджував царський титул Івана IV, опублікувано в: *Analecta Byzantino-Russica*, с. 75-79; сучасний російський переклад наводить: [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 104-107. Стосовно датування та автентичності документу див.: Фонкич, Греческие грамоты..., с. 247-251. Фонкіч виправляє помилкове датування Реґеля і його попередників, у т. ч. й Муравйова, з 1561 на 1560 р. Він також підтверджує спостереження Реґеля, що майже всі з 37-и підписів єрархів на документі насправді зроблені двома-трьома почерками, тільки підписи патріарха Діонісія й митрополита еврипоського та кизікоського Йоасафа – автентичні. Однак Фонкіч не погоджується з висновком Реґеля про неавтентичність самого документу, доводячи, що патріарх видав його від імені синоду. Фонкіч проводить паралель між цим й іншим синодальним документом від 1590 р., що потверджував створення Московського патріархату, – на ньому підписи щонайменше 65-и єрархів (мабуть, неприсутніх тоді у Царгороді) були підроблені чиновниками патріаршої канцелярії. Щодо визнання царського титулу пор.: Каптерев, *Характер отношений...*, с. 26-33.

[33] [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 107-112.

[34] Неясно, хто послав Ісаю до Москви. Біблійні рукописи сербських, болгарських, грецьких та італійських монастирів розшукував князь Костянтин Острозький, однак

Симеона, єпископа смоленського (що, як і інші чиновні особи в цьому прикордонному місті, мав чітку вказівку з Москви допитувати всіх іноземців, які перетинають кордон), Ісая оскаржив Йоасафа, що той у Вільні склав присягу Жиґимонтові Авґусту та його радникам. По прибутті Йоасафа до Москви цар публічно дорікнув йому за це й відмовився від його благословення. За царським столом митрополитові вчинили суворий допит і наказали дати письмове пояснення[35].

У поясненні митрополит, виправдуючись, описав перебіг свого побуту в Вільні. За словами Йоасафа, вітав його київський митрополит Сильвестр (Бількевич), а литовські чиновники розпитували про його наміри. Коли він пояснив, що їде до Москви і везе листи від султана, йому було сказано з'явитися перед королем. Йоасаф показав литовським властям патріаршого листа до київського митрополита, руських єпископів і православних вірних. Жиґимонт наказав Йоасафові, щоб сидів поки на місці, але пообіцяв, що дозвіл на виїзд до Москви дасть. Через тиждень, у розмові в святилищі однієї з церков, його попросили посприяти примиренню між Московщиною та Польщею і Литвою. Йоасаф відмовлявся, твердячи, що персона він незначна, безсила щось зарадити в міжнародних конфліктах такого високого рівня, та його господарі наполягали. Трьома днями пізніше, у святилищі Святотроїцької церкви (катедрального собору київського митрополита у Вільні), Йоасаф, вислухавши тенденційно викладену історію литовсько-московського конфлікту, не погодився з такою точкою зору, але пообіцяв, що перекаже цареві бажання Жиґимонта укласти мир. Ще через два дні, знов-таки в церкві, Сильвестр разом з місцевими боярами намовляв Йоасафа, аби прохання про мир він виклав цареві від власного імені. Віленські урядники наказали йому, щоб тримав їхні розмови в таємниці, але щоб підняв-таки питання про перемир'я, бо тоді, можливо, вони пошлють до Москви папського емісара.

прямих свідчень, що він був причетний до поїздки Ісаї, немає. Відомості про життя Ісаї та інші покликання на літературу наведено в: Михайло Возняк, *Історія української літератури*, т. 2, с. 63-64, 117-119; Вікторія П. Колосова, Ісайя з Кам'янця і Андрій Курбський: До полеміки з Едвардом Кінаном (США) // *Наука і культура. Україна. Щорічник*, Київ 1990, т. 24, с. 182-188 (тут висловлюється думка, що це митрополит Йоасаф пристав був до свити Ісаї); Edward L. Keenan, Isaiah of Kamjanec'-Podol'sk: Learned Exile, Champion of Orthodoxy // *The Religious World of Russian Culture. Russia and Orthodoxy: Essays in Honor of Georges Florovsky* / ред. Andrew Blane, т. 2, The Hague–Paris 1975, с. 159-172: тут подається автобіографія Ісаї (с. 166-167), звідки й ця цитата: «испросити библию по нашему языку рускому словенскому на спис слово в слово, и в нашем государствѣ руском и княжествѣ литовском выдати тиснением печатным нашему народу християнскому рускому литовскому, да и рускому московскому, да и повсюду всѣм православным християном, иже в болгарѣх и сербѣх в мултянѣх и волосѣх» (тут відновлені букви «ѣ»); пор.: Edward L. Keenan, *The Kurbskii-Groznyi Apocrypha: The Seventeenth-Century Genesis of the «Correspondence» Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV*, Cambridge (Mass.) 1971, с. 21-26.

[35] [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 104, 112.

Тепер же, в Москві, Йоасаф благав не говорити нічого литовцям про його зізнання, бо тоді на зворотній дорозі його знову будуть допитувати. Він категорично спростував чутки про присягу, нібито дану Жиґимонтові, наголошуючи на тому, що в очах патріарха й Царгородського синоду має бездоганну репутацію. Причину ж чуток пояснив тим, що кількаразово зустрічався з урядовцями Великого князівства Литовського в церкві, а церква якраз і є місцем, де складаються врочисті присяги[36].

Очевидно, що, назвавши оскаржувача свого, ченця Ісаю, латинствуючим єретиком, Йоасаф зробив це задля власного ж виправдання. Московити довший час підлещувалися до Царгородського патріархату, щоб запевнити собі визнання царської коронації Івана, тож оскарження, висунуте проти патріаршого посланця, котрий якраз це визнання привіз, було їм вельми не на руку. Мабуть, контрзвинувачення Йоасафа видалося московським властям цілком прийнятним, бо решту свого життя Ісая провів у затворах московських монастирів[37]. Однак і Йоасафа протримали в Московщині щонайменше два роки. А коли йому нарешті було дозволено виїхати, то подорожувати він мав не через литовсько-руські землі, й навіть не через Крим, тільки через Грузію й Кавказ до Трапезунду, і звідти морем – до Царгорода[38]. З огляду на не вельми безпечний маршрут, цар передав патріархові й іншим єрархам скромні дарунки[39].

Обачність московитів виявилась доречною, бо митрополитові так і не довелося доставити пожертви за призначенням. Він захворів і помер у володіннях грузинського правителя Левона, а той начебто привласнив везене ним добро. Через три роки після Йоасафового від'їзду з Москви, туди добився лист від ченця з його почту, який звідомляв царя про смерть митрополита і ще одного учасника їхньої делеґації. Як сказано в листі, митрополит не хотів відкритися Левонові, що везе царські пожертви. Монахи ж, потерпаючи, аби не втратити все, виказали правду, на що Йоасаф начебто заявив, що дари належать не Царгородському патріархатові, а йому особисто. Зі смертю Йоасафа Левон забрав їх собі. Афонці жалілись, що грузини поглумилися з них. Доїхали вони тільки до Кафи, зазнавши в дорозі чимало злигоднів і розтративши царську милостиню[40]. Поневіряння Йоасафа та його прикра смерть показують, що подорожі за пожертвами до Московщини й назад були, під багатьма оглядами, справою ризиковною.

---

[36] [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 112-118.

[37] Про оскарження Ісаї, зустрічні закиди Йоасафа, а також розгляд питання справжнього підґрунтя цих звинувачень див.: Keenan, Isaiah of Kamjanec'-Podol'sk, с. 160, зокрема прим. 2.

[38] Причина цього не зрозуміла з джерел.

[39] Про від'їзд Йоасафа з Москви див.: [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 118-119. Московити передали патріархові 200 рублів, п'ятьом митрополитам по – 50 рублів, ще шістьом – по 70 рублів, ще дванадцятьом митрополитам і архиєпископам – по 30, а трьом єпископам – по 20 рублів.

[40] Там же, с. 120-122.

Але, попри все, факт лишається фактом: московити були реальним, хоч і не завжди безвідмовним, джерелом доходу. У 1571 р. цар Іван відправив до Царгорода з посланцем 200 рублів на споминання його покійної дружини Анастасії, та ще 500 – на покриття коштів для освячення святого мира, що є сумішшю 50-и дорогих ароматичних складників. Як видно, через крайнє зубожіння Царгородського патріархату цей пишний обряд, прероґатива сповнення якого в грецькій традиції перейшла до патріарха (єпископи синоду йому тільки асистують), не проводився протягом 50 років[41]. Також цар передав пожертви для нового патріарха александрійського, Сильвестра (1569-1590), та монастирів на горах Синай і Афон[42].

Характер грецьких місій

За перші три чверті XVI ст. у греків виробилася чітка модель збирання пожертв при московському дворі. Від афонських монастирів і Царгородського патріархату практику посилання місій перейняли інші східні патріархати та різні православні громади й інституції в підосманських землях. Кількість делеґацій, статус їх членів та величина отримуваних ними пожертв зросли з визнанням царського титулу Івана IV в середині століття. Грецькі прохачі везли своїм московським доброчинцям облесні листи, нерідко писані в самопринизливому тоні. За багатьма проханнями – надати кошти на задоволення найелементарніших потреб, а чи виступити посередником у внутрішніх міжправославних конфліктах на горі Афон – постає образ упослідженого церковного світу зі зламаною гідністю. Зі свого боку, московити, щедро роздаючи пожертви, ставилися до церковних посланців з підосманських земель стримано й навіть суворо. Та й щедрість їхня була не безоглядною. Від греків

[41] Освячення мира проводиться в Страсний Четвер, хоча необов'язково щороку. Прийняттям освяченого мира від глави Церкви традиційно означується юрисдикційне підпорядкування єпископа патріархові або архиєпископові. Процедура готування й варіння мира триває кілька днів і вимагає присутності єпископів (синоду) даної Церкви. Хоч таке освячення не завжди проводиться реґулярно, перерва у 50 років є річчю надзвичайною, оскільки миро використовується для Тайни Миропомазання після Хрещення, тож потрібно постійно мати його в запасі. Про збереження за патріархом виключного права освячувати миро (і про спроби заперечення ексклюзивності такого права) у грецькій традиції див.: Louis Petit, Du pouvoir de consacrer le Saint Chrême // *Échos d'Orient* 3(1) (1899) 1-7; опис цього обряду (з французьким перекладом літургічних текстів) і перелік 57 складників, які використовувалися в Грецькій Церкві модерної доби, згідно з обрядом, опублікованим у 1833 р., можна знайти в: Louis Petit, Composition et consécration du Saint Chrême // *Échos d'Orient* 3(3) (1900) 129-142. У другій половині XIX ст. освячення мира в Царгородському патріархаті проводилося чотири рази – в 1856, 1865, 1879 і 1890 рр. (там же, с. 137). У латинському обряді до Другого Ватиканського собору застосовувалися два основних складники – оливкова олія та бальзам. Старогрецький порядок опубліковано в: Jacques Goar, *Euchologion*, Paris 1847.

[42] [Муравьев], *Сношения России с Востоком*..., с. 122-127.

чекали належної віддяки. У середині століття московити добивалися – й добилися – визнання царської гідності свого правителя. А ще вони реґулярно витягували з греків інформацію про османські та польсько-литовські справи.

Упродовж XVI ст. важливою складовою державної політики в стосунках між Османською імперією, Московщиною та Польщею з Литвою була проблема контролю над північними й західними причорноморськими землями[43]. Під цим оглядом Молдова й Волощина – придунайські князівства, через які подорожували східні духовні, – були ласими шматками в безнастанних політичних торгах[44]. Представники східних патріархатів, що мандрували через усі ці кордони, не могли не мати певних дипломатичних обов'язків: збирати й передавати точні відомості, побіжні враження, власні припущення. Вірнопідданство мандрівних духовних нерідко було гнучким, залежним від їх релігійної ідентичності, політичних реалій, економічних умов і культурних особливостей. Хоча прямих свідчень про їх шпигунську діяльність знайдено мало[45], щоб запопасти або ж не втратити ласки різних можновладців, від яких залежав добробут їхніх церковних інституцій, подорожуючі ченці та єрархи, звичайно, були тільки раді поділитися дечим зі свого скромного краму, а саме відомостями про політичні, військові, дипломатичні, а також церковні справи у землях, де вони жили чи бували.

Ознайомлюючи московитів із подіями в Османській імперії, представники східних патріархатів завжди пам'ятали, куди їм доведеться повертатись. Османці уважно стежили за ходом справ у Православній Церкві і за подорожами до Московщини теж. Розширення московських кордонів у середині століття не відповідало цілям зовнішньої політики Османів, зокрема в їхньому

---

[43] Крім названих держав (до яких або через які подорожували грецькі посланці), ще одним невсипущим конкурентом у Придунав'ї була Габсбурзька імперія, зацікавлена в поширенні своєї сфери впливу на західне узбережжя Чорного моря.

[44] Див. про це у працях: *Очерки внешнеполитической истории Молдавского княжества: последняя треть XIV – начало XIX в.* / ред. Демир М. Драгнев та ін., Кишинёв 1987, с. 96-181; Л. Е. Семенова, Дунайские княжества в контексте международных отношений в Юго-Восточной Европе в конце XVI – начале XVII в. // *Славяне и их соседи*, т. 4, с. 78-92. Огляд церковних справ у Волощині та Молдові в другій половині XVI ст. подано в: Alzati, *Terra romena...*, с. 183-326.

[45] Пряме, хоча огульне, звинувачення грецьких подорожніх духовних у шпигунстві можна знайти в листі митрополита Михайла (Рагози) до гетьмана й великого канцлера Корони Польської Яна Замойського, написаному в грудні 1594 р. Митрополит накреслює передумови прийняття унії руськими єпископами і, прохаючи ґарантій проти патріарших санкцій, пише: «Чернцы тежъ зъ Кгрецыи абы большъ въ панствѣ его королевской милости не бывали, и до земли непріятелскоѣ московскоѣ жебы пропущаны не были. Съ пильностью у его милости пана гетмана обваровать, ижбы перехожихъ и переѣздчихъ зъ листами до насъ отъ патріярховъ не пущано: бо тыхъ шпекгами розумѣемъ, съ певныхъ причинъ»; див.: *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)* / ред. Athanasius G. Welykyj, Romae 1970, № 18, с. 36 [= ЗЧСВВ, сер. 2, сек. 3]. З тексту випливає, що грецькі духовні шпигують як для московитів, так і для османців.

конфлікті з Іранською імперією Сасанідів. Коли московити захопили Казань (1552) і Астрахань (1554-1556), турки втратили вільний вихід до Каспійського моря – можливий плацдарм для удару на Іран з півночі. Зі сходженням на трон Селіма II (1566-1574) почалося витіснення московитів із басейну Волги. Султан збирався прорити канал між Доном і Волгою, відкривши тим самим водний шлях зі Стамбула в Північний Іран. У 1568 р. московити нав'язали дипломатичні стосунки з шахом. Коли османські наміри збудувати канал і захопити Астрахань в 1569 р. провалилися, ворожнеча між ними й московитами почала пригасати[46]. І все ж, хоча кампанія 1569 р. виявилась останньою цілеспрямованою спробою османців захопити контроль над пониззям Волги, присутність їх на Чорному морі, зовнішня та внутрішня політика Порти ніколи не виходили з поля зору Москви. Отож московити, не бажаючи провокувати турків, щоб не перекрити собі торгові шляхи, якими з Ірану надходили предмети розкоші, були вельми цікаві будь-яких новин про стан османсько-сасанідського конфлікту.

Відносний спокій у Поволжжі не притупив і бажання Османів бути в курсі подій. Коли в 1570-1580-х рр. виникла можливість створення, за участю православних, антиосманської християнської коаліції, що її посилено добивався папський престол, Москва обернулася в потенційну загрозу, і з неї не варто було спускати ока. У 1576 р. венеційський посланець у Порті звітував, що «султан дуже боїться московитів, [...] бо великий князь московський є такий же православний, як народ Болгарії, Сербії, Боснії, Пелопонесу чи Греції. Через те ці народи віддані йому і завше готові взятися за зброю й повстати, аби скинути турків і перейти у підданство до московського князя»[47]. Однак ніщо не свідчить, щоб московити коли-небудь носилися з думкою про військову інтервенцію задля звільнення православних братів з-під османського ярма. Хоча деякі східні єрархи й плекали надію на таке звільнення, навіть обговорювали його можливість з політиками слов'янського світу й Західної Європи, більшість тверезо мислячих грецьких духовних і зокрема служителів Царгородського патріархату ставили перед собою реалістичні, досяжні цілі – насамперед фінансово укріпити розхитану структуру грецького православного світу.

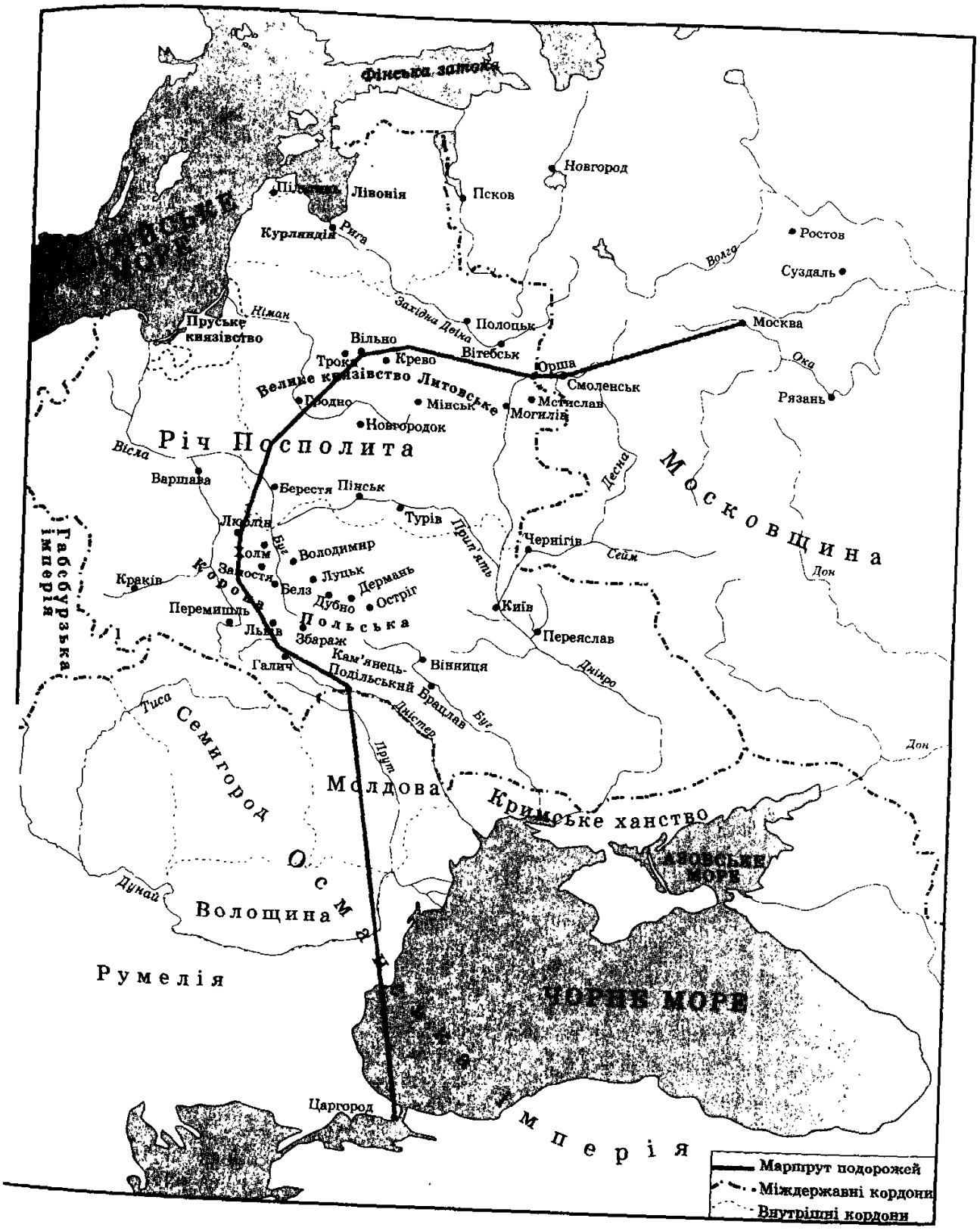
---

[46] Османи продовжували натиск на Іран, розв'язавши затяжні війни з Сасанідами (1578-1590 рр.); див.: Inalcik, The Ottoman Empire..., с. 32-42; його ж, The Origin of the Ottoman-Russian Rivalry and the Don-Volga Canal // *Annales de l'Université d'Ankara* 1 (1947) 47-110; Akdes N. Kurat, The Turkish Expedition to Astrakhan' in 1569 and the Problem of the Don-Volga Canal // *SEER* 40 (1960) 7-23.

[47] Albèri, *Relazioni degli ambasciatori...*, с. 256; William K. Medlin, Christos G. Patrinelis, *Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th – 17th Centuries)*, Geneva 1971, с. 33 [= Études de philosophie et d'histoire 18].

* * *

У 1580-х рр., коли Царгородський патріархат переживав період особливо тяжкої кризи, до московських кордонів у пошуках матеріальної допомоги прямували найвищі достойники Православної Церкви. Патріархи, а з ними й менш високопоставлені духовні, подорожуючи через Україну та Білорусь, прилучалися до життя Київської митрополії, що й сама перебувала в стані тривалого структурного занепаду. Після Флорентійської унії, внаслідок поділу Київської митрополії та зрослого впливу на Руську Церкву в Польщі й Литві світських властей і мирської шляхти, юрисдикція царгородського патріарха над справами Київської Церкви фактично втратила чинність, хоча сопричасна єдність зберігалася й далі. Подорожі грецьких духовних стали поштовхом до відновлення грецько-руських церковних взаємин, і характер, якого вони згодом набрали, визначився контактами 80-х рр. XVI ст. Саме тоді русини, разом зі своїми заїжджими гістьми із православного Сходу, опинилися у вирі, який потрясав основами західнохристиянського світу, а довкола стрімко мінялись інтелектуальний універсум і культурні моделі.



Карта 4. Приблизний маршрут подорожей грецьких духовних у східнослов'янські землі в XVI ст.

Ілюстрація 6. Ілюстрації з Євангелія Апостола, надрукованого Іваном Федоровим у 1574 р.

Розділ VII

ПОЧАТКИ КНИГОДРУКУВАННЯ І РУСЬКОЇ ЦЕРКОВНОЇ РЕФОРМИ

Криза в церковній спільноті та небезпека втратити свій традиційний етос спонукала русинів взятися за оновлення православного релігійного життя та визначитись у власній – східнохристиянській – культурно-релігійній традиції. І самі проблеми, й обрані шляхи їх подолання були великою мірою зумовлені розвитком подій на Заході. Щоби зберегти свою релігійну, культурну й етнічну самобутність, русини почали освоювати наймогутнішу зброю загальноєвропейської релігійно-ідеологічної війни ранньомодерної доби – друкарський верстат. Одначе вплив Заходу аж ніяк не обмежувався цариною технології. Православні в Україні й Білорусі, потрохи перейнявши багато рис тогочасної релігійної ментальності протестантів і католиків, так само почали звертати увагу на вивчення Святого Письма, піднесення рівня письменності й освіти, а також відповідальності мирян за церковне життя[1]. Про розвій руського відродження та засвоєння тих релігійних настроїв, які буквально випромінював християнський Захід, говорить ряд організаційних ініціатив мирян та зосередження нової українсько-білоруської писемної культури довкола пов'язаних з Церквою шкіл[2] і друкарень[3].

---

[1] Загальний огляд культурного контексту подано в: Михайло Грушевський, *Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці*, 2-е вид., без місця вид., 1919; його ж, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 222-287, 385-507; т. 6, с. 412-538; А. Савич, *Нариси з історії культурних рухів на Вкраїні та Білорусі в XVI–XVIII в.*, Київ 1929 [= Збірник Історично-філологічного відділу Всеукраїнської Академії Наук 90]. Порушуючи проблему контактів східних слов'ян із греками, деякі цікаві підходи – попри термінологічну неточність та розмите розуміння історичного, культурного й етнічного довкілля – пропонують: Medlin, Patrinelis, *Renaissance Influences...* Стосовно недоліків цієї праці див.: Frank E. Sysyn, Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture // *HUS* 8(1/2) (1984) 176-184 [= *Special Issue. The Kiev Mohyla Academy: Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*]. Деякі з головних положень про руську культуру, викладених у цій книзі, Медлін повторює в своїй статті: William K. Medlin, Cultural Crisis in Orthodox Rus' in the Late 16th and Early 17th Centuries as a Problem of Socio-Cultural Change // *The Religious World of Russian Culture...*, т. 2, с. 173-188.

[2] Найкращим і досі дослідженням про школи залишається праця: Константин В. Харлампович, *Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и Церкви*, Казань 1898. Натомість, досить ненадійною є монографія: Евгений Н. Мединский, *Братские школы Украины и Беларуссии в XVI–XVII вв. и их роль в воссоединении Украины с Россией*, Москва 1954. Бібліографічну довідку про руські школи наводить: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 6, розділ «Шкільництво», с. 612.

[3] Радянські дослідники приділили чимало уваги початкам східнослов'янського друкарства. Про перші спроби кириличного друку та про друкарню Швайпольта Фіоля див.:

Процес відродження й реформ проходив поступово. З 1560-х і до початку 1580-х рр. у Короні Польській та у Великому князівстві Литовському було дуже неспокійно, але православно-церковний триб життя в Україні та Білорусі на рівні єрархії, духовенства та, мабуть, і мирян змінився мало. Чи то в церковних структурах, чи в культурному житті не видно було ні динамізму, ні перетворень. Засилля посередності в середовищі православної еліти швидко далося взнаки на тлі зростання реформаторської свідомості у польсько-литовській Речі Посполитій. Серед русинів ця свідомість пробуджувалася повільно – спочатку лише серед мирян. Єрархія пізно прийшла до усвідомлення самої потреби реформи, а ще пізніше – до втілення перших конкретних заходів, спрямованих на оновлення церковного життя. Загальні настрої середини й кінця 1580-х рр. у Речі Посполитій, діяльність мирян, а також заангажованість у справах Київської митрополії вищих церковних достойників із грецького Сходу врешті-решт змусили руських єпископів задуматися над розпачливим станом їхньої Церкви.

Евгений Л. Немировский, *Начало славянского книгопечатания*, Москва 1971; його ж, *Описание изданий типографии Швайпольта Фиоля*, Москва 1979 [= Описание старопечатных изданий кирилловского шрифта 1]; пор. також: Szczepan K. Zimmer, *The Beginnings of Cyrillic Printing, Cracow 1491: From the Orthodox Past in Poland* / ред. Ludwik Krzyżanowski та Irene Nagurski, за доп. Krystyna M. Olszer, Boulder (Colo.) 1983 [= East European Monographs 136], з анотованою бібліографією. Початки руського книгодрукування аналізує: Евгений Л. Немировский, *Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве*, Москва 1979; його ж, *Франциск Скорина. Жизнь и деятельность белорусского просветителя*, Минск 1990. Контекст творчості Скорини описано у зб.: *Скарына і яго епоха* / ред. Вячеслаў А. Чамярыцкій. Менск 1990. Бібліографію літератури про Скорину зібрано в: *Францыск Скарына, Жыцце і дзейнасць: Паказальнік літаратуры* / ред. Я. Л. Неміроўскій та Л. А. Осіпчык, Менск 1990, а також: Vitaŭt Tumash, *Five Centuries of Skoriniana, XVI–XX*, New York 1989 [= Byelorussian Academy of Arts and Sciences; Bibliographic Series 3]. Про працю Івана Федорова в Білорусі й Україні див.: *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI – перша половина XVII ст.): Збірник документів* / упор. Ярослав Д. Ісаєвич та ін., Київ 1975; Ярослав Д. Ісаєвич, *Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні*, 2-е вид., Львів 1983; Евгений Л. Немировский, *Начало книгопечатания на Украине. Иван Федоров*, Москва 1974 (включно з бібліографією, с. 180-213). Інші покликання можна знайти в кн.: Евгений Л. Немировский, *Начало книгопечатания в Москве и на Украине. Жизнь и деятельность первопечатника Ивана Федорова. Указатель литературы, 1574-1974*, Москва 1975; *Первопечатник Иван Федоров. Описание изданий и указатель литературы о жизни и деятельности* / ред. Ярослав Д. Исаевич та ін., Львов 1983; а також у серії публікацій: *Федоровские чтения*, Москва. Див. також працю: Mieczysław Gębarowicz, Iwan Fedorow i jego działalność na tle epoki // *Roczniki Biblioteczne* 13 (1969) 5-95, 393-481, але вона слабка та застаріла. Літературні аспекти перших книгодруків аналізує: Ісаєвич, *Літературна спадщина...* Перелік українських і білоруських видань XVI ст. подано в: Вера И. Лукьяненко, *Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVII в.*, т. 1: *1523-1600*, Ленинград 1973; Яким П. Запаско, Ярослав Д. Ісаєвич, *Пам'ятки книжного мистецтва: каталог стародруків, виданих на Україні*, т. 1: *1574-1700*, Львів 1981.

Друкарство

Винятковим явищем, яке вибивалося із загальної інерції тогочасного культурного життя русинів – і яке, з огляду на свою природу, не могло не мати далекосяжних наслідків, – було поступове впровадження в руських землях кириличного друку. Традиційні засоби дискурсу – рукописні тексти та зводи – зазнали реформаторських впливів. У таких рукописних книгах, як *Пересопницьке Євангеліє* (1556-1561), *Крехівський Апостол* (правдоподібно, з 1570-х рр.) та й чимало інших «учительних» і «толкових» Євангелій того часу, біблійні тексти яких скрізь перекладено мовою, близькою до давньоукраїнського (давньобілоруського) просторіччя, відчувається новизна релігійних, лінґвістичних та культурних підходів, властива другій половині XVI ст. Однак, рукописних творів руського походження, написаних протестантами чи симпатиками протестантизму (або ж проти них), творів-відгуків на Католицьку Реформу є обмаль, та й ті дрібні за обсягом і значенням[4]. Оскільки про релігійну трансформацію тогочасного руського суспільства насамперед можна судити по розвиткові книговидавничої справи – яка і формально, й по суті була виявом і чинником реформи, – то головну увагу звернемо саме на неї.

Від середини 1560-х і до початку 1580-х рр. в Україні та Білорусі було надруковано не більше шістнадцяти відомих нам видань кириличним шрифтом. Половина з них завдячує своєю появою (крім спонсорства великих маґнатів та співпраці численних помічників) технічній винахідливості, творчій енергії та фантазії їхнього друкаря – диякона Івана Федорова[5]. За тих обставин, коли в німецькомовних землях за цей самий період часу з'явилися тисячі видань, а в другій половині XVI ст. тільки з венеційських друкарень щороку виходило близько 163-х книг, друкована продукція русинів виглядає вельми скромною[6]. І все-таки публікації пришвидшували процес відродження

---

[4] Детальніше про руську рукописну спадщину див. дисертацію Марти Боянівської «Українська рукописна книга в XV – першій половині XVII ст. Виробництво і поширення» (Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Львів 1994). Аналіз реформаційних віянь, що відбилися в руських рукописах XVI ст., та покликання на попередню літературу подає: Дмитриев, *Православие и Реформация*..., зокрема с. 19-37.

[5] Іван Федоров був друкарем і – в більшості випадків – редактором таких руських першовидань, як *Євангеліє учительне* та *Псалтир з Часословом* (Заблудів 1569 і 1570), *Апостол* та *Буквар* (Львів 1574), *Азбука, Новий Завіт, Книжка* Тимофія Михайловича і *Острозька Біблія* (Остріг 1578, 1580, 1580, 1581). Між серединою 1560-х рр. та завершенням *Острозької Біблії* 1581 р. без його участі вийшло всього лише вісім руських кириличних видань. Молодший партнер Федорова по московських і заблудівських публікаціях, Петро Мстиславець, самотужки випустив у Вільні *Євангеліє* (1575), *Псалтир* (1576) і *Часослов* (1574-1576). Василь Тяпинський надрукував *Євангеліє* (1570-і рр., без дати і місця видання) – правдоподібно, в Тяпині, а Василь Гарабурда у Вільні – *Євангеліє учительне* (близько 1580 р.). Див.: Запаско та Ісаєвич, *Пам'ятки книжного мистецтва*, т. 1, с. 25-29; Лукьяненко, *Каталог белорусских изданий*..., т. 1, с. 34-56.

[6] Джерела статистичних даних щодо західних видань див. у розділі 1, прим. 59-60.

й реформи, висвітлювали слабкі сторони руського релігійного життя й були для руської культури тим середником, за допомогою якого відбувався обмін думок із закордонними релігійними діячами, ученими та книжниками, в т. ч. і з представниками грецького Сходу.

Хоча деякі видання кириличним шрифтом з'явилися вже в кінці XV, а низка руських книг побачила світ у першій чверті XVI ст., кириличний друк у руських землях міцно став на ноги лише під кінець 1560-х рр. Друкування кирилицею розпочалося в Кракові, де Швайпольт Фіоль видав чотири богослужбові книги церковнослов'янською мовою – дві без вказаної дати, та дві позначені 1491 р. Наприкінці XV ст. (1494-1496) кириличні книги з'явилися також у Цетіньє (Чорногорія). У першій половині XVI ст. вийшли у світ кириличні друки у Волощині (1508-1512, 1534, 1535, 1545), Венеції (почавши від 1519 р.), Сербії (1537, 1539, 1544-1557), Герцеговині (1519-1523) та в Сибіу (Семигород, 1546). Уже в 1517-1519 рр. руський друкар Франциск Скорина (Скарина) випустив у Празі Псалтир та двадцять дві старозавітні книги Біблії, перекладені руською розмовною мовою, а в 1523-1525 рр. у Вільні надрукував *Малую подорожную книжицу*, що складалася з біблійних і літургійних текстів, та книгу Діянь і послань апостолів (*Апостол*).

Ріст реформаторського руху спричинився ще до одного, хоч і недовговічного, починання. 1562 року в Несвіжі (одному з маєтків впливового литовського магната й мецената Миколая Радзивіла «Чорного») з'явилися два руськомовні видання, автором яких був протестантський богослов радикального спрямування Симон Будний, – *Катехисісъ* і трактат *О оправданіи грѣшнаго человѣка предъ Богомъ*[7]. Однак після цих двох видань несвізькі друкарі-протестанти відцуралися кирилиці на користь польської мови, яка невдовзі, з утворенням польсько-литовської Речі Посполитої, стала головною мовою реформаційного дискурсу. Впровадження друкарства серед православних східних слов'ян й без того проходило із запізненням, а в руських умовинах ще й гальмувалося швидким ростом протестантських видань. Майже піввіку після віленських публікацій Скорини в українсько-білоруських землях взагалі не з'явилося жодної публікації кирилицею. Лише заблудівські видання Івана Федорова поклали початок безперервній, довговічній традиції руського книгодрукування[8].

Розвиткові друкарської справи в Україні та Білорусі, вочевидь, посприяли політичні негаразди в Московщині середини й кінця 1560-х рр. (найперша

---

[7] Про богословські погляди Будного та покликання на літературу про нього див.: Williams, *The Radical Reformation*, зокрема с. 1147-1150.

[8] Видання тих часів варті уваги й під оглядом їх художньої цінності. Деякі кліше та гравюри, виготовлені для руських православних друкарень наприкінці XVI ст., усе ще були у вжитку в XIX ст. Огляд східноєвропейського та східнослов'янського книгодрукування кінця XV–XVI ст. роблять: Mladen Bošnjak, *A Study of Slavic Incunabula* / перекл. Ferdinand Dobrowolsky, Zagreb 1968; Немировский, *Начало славянского книгопечатания*; узагальнюючі зауваження – Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 18-27.

відома публікація – *Московський Апостол* – з'явилася там у 1564 р.). Виглядає, що в час, коли цар Іван IV вніс сум'яття у московську політичну систему, то відмовляючись тимчасово від трону в 1564 р., то вводячи опричнину, *Апостол* і два видання *Часовника* (*Часослова,* 1565) не викликали довіри в тамтешніх церковних колах. У Москві було неспокійно, і друкарям перших відомих російських видань довелося втікати на Захід[9]. У Великому князівстві Литовському диякон Іван Федоров, московит, і Петро Мстиславець, за походженням білорус, знайшли собі покровителя в особі магната Григорія Олександровича Ходкевича, великого гетьмана литовського. У 1569 р. в його маєтку в Заблудові (15 км на південний схід від нинішнього Білостока) обидва друкарі випустили *Євангеліє учительне.*

Перекладене церковнослов'янською мовою з візантійського оригіналу – автором якого був, мабуть, патріарх Йоан IX Агапіт (1111-1134), – це видання є збіркою проповідей на євангельські теми для недільних і святкових богослужень[10]. У передмові воно представлене як «книга для кращого навчання і вдосконалення духовного й тілесного [дана] народам, віруючим у Христа, яку соборна й апостольська Церква завжди берегла в цілості й неторканості, не додаючи ані віднімаючи нічого, розуміючи, що вона потрібна всім, а найбільше в теперішню смуту світу сього». Підкресливши важливість навчання, особливо в умовах багатоконфесійності, автор передмови, описуючи проблему й потребу лікування словом, продовжує:

> Бо багато християн, похитнувшись у вірі через нові та різні вчення, ошаленіли у своїх помислах і відвернулися від єдиної злагоди людей, у вірі живущих. Хай би вони читанням сих книг змогли себе поправити і на шлях істинний вивести. А тих, хто й досі в правовір'ї тримається непорушно, Христос тим більше словом і вченням своїм укріпить, [щоб] у вірі [могли] єдинодумцями бути, і не дасть метатися [разом з] хвилями сього життя, і допускати до себе існуючі єресі[11].

---

[9] Переїзди Федорова з Лівонії до Вільна, Любліна, Мізякова на Поділлі та Заблудова описують: Игорь З. Мыцко, К вопросу о пребывании Ивана Федорова в Белоруссии // *Иван Федоров и восточнославянское книгопечатание*, Минск 1984, с. 73-77, та: Орест Я. Мацюк, К вопросу о переезде Ивана Федорова на Украину в 1566 г. // *Федоровские чтения 1983*, Москва 1987, с. 165-168.

[10] Загальні коментарі про візантійський оригінал, церковнослов'янський переклад та характерні особливості федоровського варіанту *Євангелія учительного* див. у: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 68, 77-79.

[11] «И сїю душеполезную книгу евангелїе оучителное к лучшему пооученїю, и исправленїю душевному и телесному народомъ во Христа вѣрующим дали, юже соборная и апостольская церковь всегда имѣяше цѣлу и здраву соблюдаше неприлагающе ни отемлюще ничтоже, разумѣючи ю быти потребную всѣм. А наипаче же в нынешнїи мятежъ мира сего, понеже мнози крьстїяньстїи людїе новыми и различными оученїи в вѣре поколебашася, и мнѣнїем своимъ разсверепѣша и отъ единаго согласїя в вѣре живущихъ отвратишася. Да поне сихъ книгъ читанїемъ возмогутъ себе исправити, и на путь истинныи привести. А елицы во правовѣрїи донынѣ соблюдаеми и непозыблемо съдержими суть,

Автор, висловлюючи стурбованість поширенням різновір'я, явно має на увазі розмаїті реформаційні рухи й «ошаленілих» (*разсверепѣша*) віруючих-протестантів у західних та центральних землях Великого князівства Литовського. У Троцькому воєводстві, куди входив Заблудів, та у воєводствах Віленському, Новгородоцькому й Жмудському було найбільше протестантських громад, передовсім реформатських (кальвіністських)[12]. У 1580-х рр. активність протестантизму піде на спад, й основною конфесійною загрозою для Руської Церкви стане католицтво. Але поки що, як бачиться, найнебезпечнішим супротивником руських православних, які стали на захист власної Церкви, зокрема в білоруських землях, залишаються «єретики». Зіткнувшись з «новими й різними вченнями» та «шаленістю помислів», православні прагнуть воскресити традиційні категорії та способи самовираження, незмінність яких Церква «завжди» берегла. Паралельно вони взялися впроваджувати той самий технічний інструментарій, яким користувалися їхні супротивники для зміцнення й поширення власних переконань.

У передмові до наступного заблудівського видання, що вийшло 1570 р. – *Псалтиря* з *Часословом*, – видавець (чи фактичний автор) Ходкевич зізнається, що сам він запалився ідеєю створити друкарську майстерню, дивлячись на ті, що їх «як у Короні Польській, так і у Великому князівстві Литовському в різних місцевостях заходами і турботою багатьох людей запроваджено». У 1560-1570-х рр. у Польщі й Литві справді процвітало друкування книг Святого Письма. Попри численні катехизми, памфлети, богословські трактати та літургійні книги – як польською, так і латинською мовами, – західні християни в Польщі й Литві розгорнули ряд критичних публікацій і перекладів біблійних текстів[13]. У Кракові вже в 1561 р. було надруковане католицьке видання повного тексту Біблії польською мовою (передрук у 1575 і 1577 рр.). У руських землях, у Бересті – за якихось 100 км від Заблудова, на кошти та під покровительством Миколая Радзивіла «Чорного» у 1560-х рр. діяв справжній центр книгодрукування реформатського й антитринітарного напрямку.

тѣмъ болсе их Христос словесы и оученїем своим оукрѣпитъ в вѣре единомысленых быти и не дасть сметатися волнами сего житїя, и ересемъ бывающим в собѣ вмѣщатися». Цит. за факсимільною копією передмови, що її подає: Ісаєвич, *Літературна спадщина*..., с. 71.

[12] За деякими підрахунками, зі 177-и протестантських громад, які протягом другої половини XVI ст. існували у Великому князівстві Литовському (в межах його після 1569 р.), 141 громада знаходилася в цих чотирьох воєводствах, причому 125 з них були реформатськими: Marceli Kosman, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław 1973, c. 52 (праця базується на статистиці католиків і протестантів станом на 1569 р.). Щодо співвідношення між основними протестантськими течіями у Великому князівстві див.: Kot, La réforme..., c. 208.

[13] Аналіз польських перекладів Біблії в XVI – на початку XVII ст. подає: David A. Frick, *Polish Sacred Philology in the Reformation*, Berkeley 1989 [= University of California Publications in Modern Philology 123].

Серед багатьох протестантських книг, надрукованих у Бересті, вирізняється вишуканий польський переклад Святого Письма, зроблений ученими-реформатами в 1563 р. 1572 року ще один, третій, переклад Біблії, підготовлений групою антитринітарських богословів на чолі з Будним, з'явився в Білорусі (місце публікації не вказане). 1570 року в Несвіжі антитринітарії з оточення того ж Будного випустили окреме видання Нового Завіту. Протестантські публікації впливали на уми польсько-литовської знаті. З-під пера богословів-реформаторів, що претендували на досконале знання Святого Письма, множилися різнорідні його тлумачення. Не дивно, отже, що розростання «єресі» не перестає турбувати й автора передмови до другого заблудівського видання. Саме тому, каже автор, відмовився він від думки надрукувати Псалтир «простою мовою», що при перекладі з церковнослов'янської на руську в текст можуть вкрастися «нові речі [...] і єресі помножаться [...] від чого порятуй нас Боже». У передмові наголошується, що мета публікації – полегшити навчання тим, хто вірує в традицію («*по первому преданію*»), яку перейняла та зберігає свята соборна й апостольська Церква[14].

Незважаючи на те, що потреба друкувати книги була визнана всіма, фінансове становище східнослов'янських друкарів було загалом ненадійне, – звідси чимало різних проблем і переїздів. Підкошений старечими недомаганнями Ходкевич (помер 1572 р.) припинив фінансування друкарні. Він ще раніше запропонував був Федорову жити на доходи з села Мізяків на Поділлі (262 двори), але одержимий книгодрукар відкинув таку пропозицію як неприйнятну[15]. У післямові до свого наступного видання – *Апостола*, що вийшов у Львові 1574 р., – він прямо говорить, що «негоже мені за ралом чи сівбою віку вкорочувати, бо маю замість рала мистецтво ремесла, а замість житніх зерен – духовні зерна по світу розсівати і всім належно роздавати цей харч духовний». Федоров яскраво описує, як боліла його душа від думки про «безплідність» його покликання і від страху, що марнує «від Бога даровані таланти». Пише, що «не раз облив постіль свою слізьми» перед тим, як приїхати до Львова, де «багаті й благородні з мирян» – «не тільки серед руського народу, але й серед греків» – не відгукнулися на його численні звертання. Лише «дехто з нижчого духовенства і з простих мирян» подав йому допомогу[16].

---

[14] Факсиміле передмови: Ісаєвич, *Літературна спадщина*..., с. 81-89, тут цит. с. 82-83, 86.

[15] У реєстрі землевласників Брацлавського та Вінницького повітів, що не з'явилися в 1569 р. для складення присяги на вірність королю, названий «Москвитин Іван, диякон» дідич Мізякова, див.: Мацюк, К вопросу о переезде Ивана Федорова..., с. 165-167.

[16] «Еже неоудобно ми бѣ раломъ ниже сѣменъ сѣянїемъ время живота своего съкращати, но имам оубо въ мѣсто рала художьство наручныхъ дѣлъ съ суды, въ мѣсто же житныхъ сѣменъ духовная сѣмена по вселеннѣи разсѣвати, и всѣмъ по чину раздавати духовную сїю пищу». Факсиміле післямови: Ісаєвич, *Літературна спадщина*..., с. 91-99, зокрема с. 93.

Релігійні мотивації реформи

В обширній радянській літературі, присвяченій проблемам руського відродження кінця XVI ст., зокрема справі книгодрукування, наголошувалося на освітньому та «просвітницькому» значенні найперших публікацій у Білорусі й Україні. Зовсім поза увагою залишилося їхнє релігійне підґрунтя, постійно присутнє в тогочасних джерелах, однак не висвітлене пізнішими дослідниками, – мабуть, тому, що вважалося самозрозумілим у досекулярній культурі[17]. Цю тенденцію не можна приписувати лише ортодоксальній марксистській історіографії. До применшення ролі релігійного аспекту у відродженні України й Білорусі ранньомодерного періоду доклалося й чимало інших істориків XIX – початку XX ст. – як світських, так і церковних[18].

Михайло Грушевський, котрий своєю монументальною працею встановив параметри для дослідження багатьох проблем української давнини, у своїй *Історії України-Руси* відвів чимало місця подіям кінця XVI ст.[19] Однак він, прохолодно ставлячись до традиційного православ'я та осуджуючи – майже що з ґіббонівською гостротою – ранньомодерний католицизм, перейняв традицію Просвітництва з його зневагою до організованої, єрархічної релігії. У своїх пізніших творах Грушевський, виявляючи більшу прихильність до протестантських течій, не так схвалює богослов'я, духовність чи релігійний етос Реформації, як підтримує той секулярний дух, яким віяло від радикальної протестантської критики християнства XVI ст.[20] Важливими тут є не власні релігійні погляди того чи іншого історика, а те, наскільки вони впливають на його оцінку історичних реалій далекого минулого. В Україні та

---

[17] Типовим прикладом може бути вступна стаття до збірника доповідей конференції, присвяченої 400-літтю від дня смерті друкаря Івана Федорова: Евгений Л. Немировский, Великий русский просветитель Иван Федоров // *Федоровские чтения 1983*, с. 6-35; а також: Игорь З. Мыцко, Культурно-исторические предпосылки возникновения книгопечатания на Украине // там же, с. 161-164.

[18] Історіографія XX ст., що описує період середніх віків і раннього модерну в католицькій Європі, присвячує щораз більше уваги проникненню християнства не тільки в середовище духовної та високоосвіченої еліти. Відповідно починає формуватися нове розуміння того, яку роль у європейському суспільстві відіграє *Christianitas* – народна побожність, тобто практикування християнської релігії. Цікавий підхід до проблеми демонструє: John H. van Engen, The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem // *The American Historical Review* 91 (1986) 521-552. Огляд головних течій в історіографії релігії в Європі XVI–XVII ст. та покликання на відповідну літературу див. у: *Reformation Europe: A Guide to Research* / ред. Steven E. Ozment, St. Louis 1982 [= Reformation Guides to Research 1], а також: *Catholicism in Early Modern History: A Guidebook to Research* / ред. John W. O'Malley, St. Louis 1988 [= Reformation Guides to Research 2].

[19] Див. вище, прим. 1 цього розділу, с. 137.

[20] Покликаюся тут на оглядову працю Михайла Грушевського *З історії релігійної думки на Україні*, видану накладом протестантської громади українців-емігрантів у Канаді. Відомо, що вона друкувалася по частинах в канадському періодичному виданні *Євангельський ранок*, а 1925 р. вийшла книжкою у Львові (передруки: Мюнхен 1962 та Київ 1992).

Білорусі наприкінці XVI ст. релігійний фактор не тільки був визначальним у формуванні суспільних цінностей та світогляду особистості, а й позначався на її сподіваннях, прагненнях, вчинках. Вплив релігійних учень, щоденна релігійна практика відбивалися на житті кожної людини. Розвиток культурних, політичних та економічних процесів часто залежав від вирішення тих чи інших релігійних питань. Однак для Грушевського, як свідчить назва його праці – *Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці*, – українське відродження кінця XVI ст. було «культурно-національним» явищем, в якому релігійні зрушення були просто виявом значущіших, основоположних культурних, а отже, й національно-політичних подій[21]. Цей погляд, *mutatis mutandis*, згодом канонізувала радянська історіографія.

За іронією долі, церковні історики теж сприяли затіненню релігійної генези руського відродження, зосереджуючись винятково (хоч і зрозуміло чому) на подіях та дискусіях, пов'язаних з Берестейською унією[22]. Ця історіографія – з характерною для неї явною конфесійною тенденційністю –

---

[21] Перше видання цієї праці Грушевського з'явилося, як вказано, у Києві-Львові 1912 р. Відбиває вона ту саму точку зору, що й його *Історія України-Руси*, відповідні томи якої вийшли в світ раніше. Один із розділів тому VI (Київ 1907, с. 412-538) називається «Культурно- і релігійно-національний рух на Україні в XVI віці». Хоча багато уваги тут відведено конфесійним взаємовпливам і питанням церковних структур як показників культурного розвою, роль суто духовного життя недооцінюється, – а саме це для «культурно-національних» діячів було самозрозумілим та визначальним для їхнього світогляду. Коли ж Грушевський присвячує більше уваги релігійній проблематиці, то в основі його підходу лежить досить поширена на той час, але тим не менше наївна теза про ідеальну первісну апостольську Церкву, яка протиставляється її пізнішому виродженню (цю тезу, згідно з якою первинне новозавітне християнство поступово руйнувалось владою «папського антихриста», доки цей процес не припинив Лютер, вперше висунуто у «Магдебурзьких центуріях»: *Ecclesiastica Historia*, Basileae 1559-1574, а згодом піддано критиці у виданні: Cesar Baronius, *Annales ecclesiastici*: у 12-и т., Romae 1588-1607, яке методологічно є більш докладним). Прикладом застосуваня подібних категорій є трактування Грушевським ходу думок антіохійського патріарха Йоакима під час його відвідин Львівського братства в 1586 р.: Йоаким «прийшов в ентузіазм від високого настрою і благородних плянів львівських братчиків. З їх розмов [жодного запису яких не збереглося] повіяло на нього [Йоакима] ароматом християнської церкви апостольських часів. Йому прийшла гадка, що оперта на таких чистих християнських принціпах братська громада може послужити знарядом церковної реформи, моральною цензурою для роспущеного духовенства, контрольним апаратом церкви, й іґноруючи ту півторатисячну еволюцію, яка лежала між його часами й апостольською церквою, він задумав приложити її принціпи до сучасних відносин» (*Історія України-Руси*, т. 6, с. 513-514). Фактично, Йоаким, як і решта східнохристиянського світу, був переконаний, що тогочасне православ'я власне й було «апостольською традицією». Він, можливо, мислив категоріями «відновлення», але не «реформи».

[22] Зокрема, маю на увазі праці таких українських та російських православних учених, як Іван Малишевський, Іларіон Чистович, Михайло Коялович, митрополит Іларіон (Іван Огієнко) та Іван Власовський. Українські греко-католицькі та польські римо-католицькі історики намагалися не наголошувати міжконфесійних суперечностей. Але все одно, обговорюючи події кінця XVI ст., такі вчені, як Юліан Пелеш, Едвард Ліковський,

шукала й, звичайно, знаходила свідчення того, що ще за кілька десятків років до свого розколу руське церковне життя було діаметрально поляризоване. Отож, полемічний фактор і в руських рукописах та публікаціях початку 1580-х, ба навіть 1570-х та 1560-х рр., й у відображеному ними релігійному, культурному та соціальному житті в очах істориків набув ваги панівного. З цієї перспективи було неможливо зауважити те малопомітне, але повсюдне дбання про духовний добробут віруючих та цілісність християнської спільноти, яке надихало перші кроки руського відродження.

Описуючи культурні феномени XVI ст. в Україні й Білорусі безвідносно до перебігу суто релігійних реформ, матимемо далеко не повний образ українсько-білоруської ментальності. Серед руських діячів кінця століття, зокрема в галузі книгодрукування, було багато ризикових, відважних підприємців, новаторів та «просвітителів» – останній термін, однак, не має в собі того позарелігійного чи антиклерикального підтексту, з яким увійшов в ужиток у XVIII ст. У цьому плані свідчення таких подвижників, як друкар Іван Федоров, що сам був висвяченим дияконом, є цілком однозначними. Його постулати, викладені в тогочасних християнських категоріях, є відбитком його ж релігійної епохи. А що відбивають вони і власні переконання та світогляд Федорова, то мусимо серйозно ставитися до них, якщо хочемо збагнути його доробок до кінця. Післямова до *Львівського Апостола* свідчить, що Федоров дивився на своє покликання друкаря як на покликання релігійне за суттю: «І все, що по дорозі мене спіткало, я мав за ніщо, щоб лише тільки осягнути мого Христа».

За його словами, він відцурався достатку й вигоди в маєтках Ходкевича для того лише, щоб «слово Боже і свідчення Ісусове Христове [Святе Письмо] розмножуючи поширювати». «Першодрукар», як його шанобливо називають, не міг передбачити, до яких різнорідних наслідків спричиниться його піонерська праця, а ще менше міг уявити ті «гуманістичні», антиклерикальні чи взагалі нерелігійні погляди, які йому умоглядно приписуватимуть. І все ж він чітко виповів свої мотиви та бажання. На свою друкарську діяльність у Заблудові, Львові й згодом в Острозі Федоров дивився не як на впровадження друкарства на руських землях, а як на засіб для досягнення певної мети – а саме, утвердження русинів у вірі – і кожного зокрема, і всього «руського народу грецького закону». Простіше кажучи, якби диякон Іван Федоров не мав наміру «слово Боже поширювати», він би не взявся за друкарську справу.

Хоча розквіт протестантського та католицького друкарства й прискорив перші кроки руського книгодрукування, відсутність полемічних згадок про інші конфесії в дев'ятисторінковій післямові до *Львівського Апостола* дозволяє думати, що діяльність Федорова була лише частково зумовлена зовнішніми чинниками. Початок руського релігійно-культурного відродження

Казимир Ходиніцький, Оскар Галецький, Казимир Левіцький, Атанасій Г. Великий не зосереджуються на питаннях релігійності, духовності, віри чи обрядовості *per se*.

був не просто реакцією на зовнішню загрозу. Якщо єрархія Київської митрополії XVI ст. й була анемічною, а її інституційна структура – неефективною, то це ще не означало, що сама Руська Церква й руське суспільство дихали на ладан чи ниділи в апатії. Про темп і динаміку щоденного парохіяльного життя, про будні посполитого мирянина мало що можна твердити напевно. Якщо судити з тодішнього духовенства, то можна, мабуть, сказати, що духовне життя мирян не опиралося на знання доктрини, проте черпало своє змістове наповнення в народних звичаях, у міфології явищ природи, а також в інституційній релігії з її канонічною літературою, догматичним і моральним кодексами та літургійною практикою. Як-не-як, русини були носіями тривалої християнської традиції, передаючи з покоління в покоління більш-менш збережену християнську самобутність. З давніх часів церква для кожної громади була осередком життя, місцем найважливіших подій, а Літургія, співана цілим церковним сходом, – священнодійством. Яскрава руська іконографія тих часів (зокрема сцени Страшного Суду, що стали центральними у розписах західних стін багатьох парохіяльних церков XVI ст.) підтверджує наявність живого струменя в щоденному релігійному досвіді русинів[23]. Ця традиційна релігійність ніколи не втрачала своєї життєздатності (щоб не сказати – живучості), навіть коли в своїх культурних виявах і не була особливо творчою чи достатньо чутливою до парадигматичної зміни обставин – конфесійних, культурних та інтелектуальних – у цілому християнському світі.

Федоров зумів розгорнути свою діяльність не тільки тому, що руське православ'я потребувало власної друкованої літератури, аби протиставитися натискові чужої, а й тому, що його продукція задовільняла одну з основних потреб самих русинів у духовній поживі. Для Літургії потрібні були тексти, а для текстів – грамотні читачі. Не дивно, отже, що його перші, ще заблудівські, публікації були богослужбовими, а протягом десяти років від появи найпершого руського книгодруку побачили світ ще й два букварі[24]. Ті русини, чиїм накладом чи працею видавалися ці книги, поділяли, мабуть, і висловлені в них думки щодо нагальних потреб часу, і так само визнавали пріоритет за біблійною та богослужбовою літературою. Отож, «першодрукар» не був самотнім у своїх намаганнях «поширювати боговдохновенні догмати»[25].

---

[23] Про іконографію Страшного Суду див.: David M. Goldfrank, Who Put the Snake on the Icon and the Tollbooths on the Snake? – A Problem of Last Judgment Iconography // *HUS* 19 (1995) 180-199.

[24] Окрім Львівського (1574) та Острозького (1578) федоровських *Букварів*, в кінці 1570-х – на початку 1580-х рр. з'явився й третій *Буквар*, що його, видається, набирав не Федоров. Див. рецензію Роберта Матьєсена на перше видання праці Ярослава Д. Ісаєвича, *Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні*, Львів 1975 у зб.: *Recenzija: A Review of Soviet Ukrainian Scholarly Publications* 8 (1977-1978) 12-14.

[25] Див. факсиміле післямови до *Львівського Апостола*: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 91-99.

Одним із таких соратників був заблудівський покровитель Івана Федорова. У передмові до *Євангелія учительного* 1569 р., підписаній іменем спонсора – Ходкевича, автор двічі наголошує на потребі «навчання» віруючого люду: вперше, коли говорить про догматичний розбрід у Великому князівстві, вдруге – наприкінці передмови:

> Звелів я їм [Федорову й Мстиславцю] зробити верстат друкарський і видрукувати цю книгу, Євангеліє учительне, найперше на честь і на славу Господу Богу, в Тройці єдиному, і для навчання людей християнських нашого грецького закону. Надумав я також, щоб цю книгу, для розуміння простих людей, на просторіччя перекласти, і багато труду доклав до цього. І порадили мені мудрі люди, знавці письма, що при перекладі давніх прислів'їв на нові немало помилок чиниться, як це й видно в книгах новоперекладених. Через те велів я видрукувати цю книгу, як її здавна писано, що кожному доступна і для розуміння неважка, і для читання корисна, а найпаче для тих, хто зі старанням та з увагою захоче те знайти, що шукає, і знайде[26].

Фінансувати друк Ходкевича спонукала міжконфесійна боротьба, тим паче що багато хто з людей його стану встиг уже поміняти віровизнання. А ще надихнули його на цю справу загальнохристиянські євангельські спонуки. Не бажання заявити про себе в суспільстві чи догодити смакам вибраної великопанської еліти керувало діями уже похилого віку маґната. Швидше, як видно з передмови, Ходкевича хвилювали релігійні потреби, в тому числі й «простих людей». Як і скрізь у тогочасній Європі, у руських землях євангельські імпульси проявлялися у впровадженні друкарства та у відновленні інтересу до Святого Письма. Найпершими тут з'явилися книжки, конче необхідні в Літургії та в проповідництві – Євангелія, Діяння й послання апостолів, Псалтир, Часослов.

1574 року Федоров видав перший східнослов'янський друкований *Буквар* – найімовірніше, на замовлення руських міщан Львова. Після Люблінської унії, на початку 1570-х рр. православні львів'яни розгорнули боротьбу за рівність

---

[26] «Повелѣлъ есми имъ оучинивши варстат друкарьскїи, и выдруковати сїю книгу еуангелїе оучительное, первое на почесть и похвалу господу богу въ тройцы едiному, и к наоученїю людемъ христїяньскимъ закону нашего греческаго. Помыслилъ же былъ есми и се, иже бы сїю книгу выразумѣнїя ради простых людеи преложити на простую молву, и имѣлъ есми о том попеченїе великое. И совещаша ми люди мудрые в том писмѣ оученые, иже прекладанїемъ з давныхъ пословицъ на новые, помылка чинится немалая, якоже и нынѣ обрѣтается в книгахъ новаго переводу. Того ради сїю книгу яко здавна писаную велѣлъ есми ее выдруковати, которая кождому не есть закрыта, и к выразумѣнїю не трудна, и къ читанїю полезна, а наипаче тѣмъ которые съ прилежанїемъ, и со вниманїемъ искомое обрѣсти восхощютъ, и обрящутъ». У перекладі на українську мову Ісаєвич вжив прислівник *«первое»* в іншому місці, що значно змінило зміст фрази: «І повелів їм... видрукувати вперше цю книгу Євангеліє учительне на почесть і похвалу господеві богу в трійці єдиному і для науки християнським людям нашого грецького закону». Факсиміле і переклад див.: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 75.

громадянських свобод, зокрема і за право їхніх дітей здобувати реґулярну освіту[27]. На початку *Букваря* поміщені зразки та вправи для вивчення абетки, лексики й орфографії; далі йдуть тексти для читання, серед них акровірші з богословськими та моральними сентенціями, щоденні молитви, молитва до св. Василія Великого, молитва Манассії[28], вірші з книги Приповідок Соломонових і вибрані уривки з Послань апостола Павла. У коротенькій післямові Федоров підкреслює, що ця публікація не є його нововведенням, а радше продовженням традиції, бо виходить «з учення божественних апостолів і богоносних святих отців, і трохи дещо з граматики преподобного отця нашого, Йоана Дамаскина»[29].

Покликання на «апостолів і святих отців» у східнохристиянському етосі є загальним правилом. Однак у час новаторства в доктрині та радикального перегляду релігійного *status quo* (що відбувалося не так у самому Львові, де православних хвилювали передусім цивільні суперечки з міщанами-католиками, як у цілому майже по всіх руських землях) апеляція друкаря до традиції не може вважатися звичайним кліше. Федоров підкреслює, що призначає свою книгу «улюбленому, чесному християнському руському народові грецького закону». Він бере на себе відповідальність за укладення цього видання («це ж я написав вам»), але зазначає, що зміст його визначив не він[30]. Друкар покликається на богослова Йоана Дамаскина (бл. 675 – бл. 749), перу якого автори слов'янських рукописів хибно приписували трактат *О осми частій слова*, – останній, на думку сучасних учених, є сербським перекладом XIV ст. певного грецького тексту[31]. У всьому іншому покликання на

---

[27] Див. про це у розділі 6.

[28] Манассія (687-642 до Христа), цар Юдеї, насадив у Єрусалимі ассирійський культ (на противагу культові Ягве). У II Хр. 33, 11-20, подається переказ про полон Манассії в Ассирії, навернення його та розкаяння. Цей біблійний епізод послужив основою для апокрифічної «Молитви Манассії», яку часто включали в рукописи та друковані видання Біблії, в т. ч. й Вульґати.

[29] Існують два факсимільні видання цього *Букваря*. Перше з'явилося з коментарями Р. Якобсона і додатком В. Джексона; див.: Roman Jakobson, Ivan Fedorov's Primer of 1574 / додаток William A. Jackson // *Harvard Library Bulletin* 9 (1955) 5-45, а також окрему книгу. Друге – *Буквар Івана Федорова*, Київ 1975, з коментарями Василя В. Німчука. Ще про цей *Буквар* див.: Вера И. Лукьяненко, Азбука Ивана Федорова, ее источники и видовые особенности // *Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы* 16 (Москва 1960) 208-229; Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 104-109.

[30] «Възлюбленыи честныи хрїстїяньскїи рускїи народе, греческаго закона. Сїя еже писахъ вам, не от себе, но от божественых апостолъ и богоносных святыхъ отецъ оученїя, и преподобного отца нашего іоанна дамаскина, от грамматикїи, мало нѣчто ради скораго младеньческаго наученїя въмале съкративъ сложих» (з післямови: Ісаєвич. *Літературна спадщина...*, с. 106).

[31] Це питання детальніше обговорює Р. Якобсон у: Ivan Fedorov's Primer..., с. 16-17. Лук'яненко спростовує думку Якобсона, що, покликаючись на Дамаскина, Федоров мав на увазі саме трактат *О осми частій слова*. Лук'яненко вважає, що для *Букваря* цей трактат

традицію є доволі загальним. Федоров опирається на класичні для східних християн авторитети – «апостолів і святих отців», тим самим нав'язуючи до грецького світу патристичної доби. Ніяких вказівок щодо контактів із грецьким духовенством у цьому творі немає – на відміну від пізніших федоровських книгодруків та інших публікацій, в яких відбилася релігійна діяльність русинів у 1580-х рр. Відчувається, що цей небагатослівний, вочевидь, програмний документ був першою, ще непевною спробою самоствердження й самовияву руського православ'я, вже готового до бою. Опертися на авторитети далекого й святого минулого – хай і доволі абстрактно – означало стати на міцний стартовий плацдарм. Покликань же на сучасний грецький православний світ – на його авторитети, патріархів чи священиків – у передмовах і післясловах до заблудівських та львівських видань Федорова ми не знаходимо. Хоча далекосяжних висновків з цього робити не варто. У своїх коротких текстах Федоров звичайно висвітлює обставини, безпосередньо пов'язані з тим чи іншим виданням. Уважне дослідження рукописної традиції, що лежить в основі цих публікацій, ймовірно, показало б, як часто зустрічалися в рукописах прямі згадки про царгородських архиєреїв (якщо зустрічалися взагалі). У 1570-х рр. цей патріархат мав, мабуть, таку ж мінімальну дотичність до реальних обставин руського життя, як і в попередні десятиліття. Звідси напрошується думка, що мандрівні грецькі духовні, які подорожували до Москви й назад через українсько-білоруські землі, ще не були задіяні в руських справах.

Оскільки в передмовах до пізніших видань Федорова вже згадується участь греків у видавничій діяльності, то відсутність таких згадок у заблудівських та львівських першодруках показує, що до їх підготовки й публікації ті греки, які подорожували на північ у 1570-х рр., причетними не були. Якихось спеціальних знань грецької мови для підготовки даних публікацій – Євангелій учительних, Псалтирів, Часословів, Апостолів, Букварів – не вимагалося, бо були вони переважно слов'яномовні й друкувалися з численних церковнослов'янських рукописів. Федоров згадує греків лише раз, – коли вони, як і більшість православних львівських міщан, відмовилися надати йому допомогу в організації друкарні. Сама по собі ця згадка означає, що, за загальною думкою, греки, як члени однієї й тієї ж релігійної спільноти, мали б підтримувати релігійні починання русинів і взагалі солідаризуватися з «руським народом».

Таке відчуття спільності підтверджується термінологією, широко вживаною в церковнослов'янських, руських, польських та латинських документах

служив другорядним джерелом, оскільки, підкреслює вона, із тексту, який приписується Дамаскину, Федоров запозичив лише «*мало нѣчто*». На думку дослідниці, Федоров покликався на Дамаскина за відомою традицією, бо саме з його ім'ям в історії руської літератури часто пов'язувалися анонімні граматичні трактати; див.: Лукьяненко, Азбука Ивана Федорова..., с. 209, 213-214.

XVI ст., згідно з якою русинів називали людьми «грецької віри», «грецького закону» або ж «грецької релігії». У передмові до *Заблудівського Псалтиря* видавець вказує, що призначене це видання «на честь і на хвалу Божу і для навчання в Христа віруючим людям нашого православного грецького закону»[32]. Хоча перші вияви національного пробудження русинів обійшлися, вочевидь, без участі греків, незабаром традиційна релігійно-культурна залежність руського церковного життя від візантійської спадщини приведе і представників грецького православного світу, і руських діячів до тісної співпраці. У післямові до *Львівського Букваря* Федоров висловив прагнення «потрудитися й над іншими благоугодними писаннями»[33]. Що він і робив – тепер уже пліч-о-пліч не тільки з русинами, а й з греками – в культурному осередку, заснованому князем Острозьким в Острозі.

---

[32] Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 83.

[33] Див. факсиміле *Букваря* (оригінал не пагіиований). Репродукцію післямови подає також: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 106-107.

Ілюстрація 7. Копія прижиттєвого портрета Костянтина Остроз
Львівський історичний музей.

Розділ VIII

КОСТЯНТИН ОСТРОЗЬКИЙ, ОСТРОЗЬКИЙ ГУРТОК І ПРЕДСТАВНИКИ ГРЕЦЬКОГО СХОДУ

У 1570-1580 рр. українсько-білоруська єрархія фактично не спричинилася до початків реформування руського православного культурно-релігійного життя. Ініціатива вийшла від мирян – міщан, зокрема у Львові, та окремих, винятково заможних маґнатів, як Григорій Олександрович Ходкевич, який фінансував друкарню та видавництво в Заблудові. Ще одним таким маґнатом, навіть заможнішим, був князь Костянтин Острозький (1524/5-1608), воєвода київський, син колишнього воєводи троцького й великого гетьмана литовського князя Костянтина Івановича Острозького (бл. 1460-1533). Як київський воєвода (призначений на цю посаду 1559 р.), Острозький управляв південно-східними землями Польсько-Литовської держави. Він мав кошти на організацію й утримання немалого війська, з яким не раз виступав збройно проти татар, московитів та козаків[1]. З його престижем і владою, князь міг деколи дозволити собі не рахуватися з офіційною зовнішньою політикою Речі Посполитої, – наприклад, коли послав підмогу молдовському господареві Івану Воді Лютому (1572-1574) у його війні проти Османів 1573 р. Мабуть, напруженість стосунків між Острозьким та великим канцлером коронним Яном Замойським (помер 1605 р.) можна пояснити тим, що князь

[1] Альберто Болоньєтті, папський нунцій у Речі Посполитій (1581-1585, від 17 грудня 1583 р. – кардинал), у своєму донесенні державному секретареві, кардиналові Толомео Ґаллі ді Комо, у березні 1583 р., ще тоді, коли його контакти з київським воєводою не були надто тісними, так характеризував Острозького та його військову потугу: «...essendo molto inclinato all'opre [*sic*] di pietà et di natura amorevolissima come parve di conoscere a me ancora in tempo de comitii [зібрання сейму]; et dicono che nell'elemosine, nel sovvenire all'hospitali è raro esempio di liberalità, come anco in beneficiare i suoi servitori a'quali lascia possedere un numero quasi infinito delle sue ville con obligo però tener cavalli. Onde dice il segretario [Януша Острозького, краківський канонік Криштоф Казимирський] che in bisogno ogni ha sempre 3000 cavalli a posta sua, numero conforme appunto a quello che si disse havere offerto a S. Mtà [король Стефан Баторій] ultimamente in questo sospetto dei Tartari» (*MPV*, т. 6, с. 203). Листування Болоньєтті з римськими властями та з єзуїтом Антоніо Поссевіно – найважливіше джерело інформації про міжконфесійну діяльність Острозького в першій половині 1580-х рр. (розглядається нижче). Цей корпус листів, куди ввійшли ретельно підготовані аналітичні звіти, відбиває інтереси тогочасної дипломатичної та церковної політики Риму; на жаль, не збереглася відповідна йому аналогічна підбірка слов'янських джерел. Про докладність, обачність і амбітність Болоньєтті та його ставлення до Ґаллі й Поссевіно (бездоганно коректне, але повне прихованої підозріливості й погорди) див.: Ludwik Boratyński, Studya nad nuncyaturą polską Bolognettego (1581-1585) // *Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filologiczny* 49 (Kraków 1907) 53-106.

належав до прихильників антиосманської коаліції, – створення її добивалися папський престол і Габсбурґи, а їхнім впливам Замойський протидіяв як міг[2].

Костянтин Острозький був чи не найбільшим, після короля, землевласником у Речі Посполитій. Княжі багатства вилилися у військову потугу та політичні впливи. У час міжкоролів'я – після смерті Баторія в 1587 р., – Ораціо Спаноккі, секретар папського нунція Альберто Болоньєтті, склав меморандум зі списком можливих кандидатів на польський трон, де зокрема відзначив кандидатуру Костянтина Острозького. За словами Спаноккі, цей руський маґнат «вважався найзаможнішим і найвпливовішим паном у цілому королівстві»[3]. У 1541 р., згідно з королівським декретом, юний неповнолітній князь увійшов у володіння великою частиною маєтків свого батька, що досі перебували в руках братової вдови (решта перейшла до нього по смерті його небоги в 1570 р.). Після одруження в 1550 р. з дочкою великого гетьмана коронного Яна Тарновського, Софією (померла 1570 р.), маєтності Острозького ще більше зросли[4]. Розміри їх, за всіма існуючими – хоча часто голослівними – оцінками, просто приголомшливі (наприклад, 6000 сіл). В одному надійному джерелі – документі 1603 р. про розподіл власності Острозького між його синами Янушем та Олександром – списано 57 міст та замків, 857 сіл, 111 фільварків[5]. Попри те, що Острозький брав участь у значних політичних баталіях у Польщі й Литві другої половини XVI ст. – скажімо, у

---

[2] Брак вичерпної біографії Острозького – це серйозна прогалина в українській історіографії та в історії Польщі й Литви, до якої нещодавно звернувся Томаш Кемпа в окремій монографії: Tomasz Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524-1525-1608): wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997 та статтях: Konstanty Wasyl Ostrogski wobec katolicyzmu i wyznań protestanckich // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 40 (1996) 17-36; Prawosławni a synod protestancki w Toruniu w 1595 roku: U początków współpracy dyzunitów z dysydentami // *Zapiski Historyczne* 42 (1997) 39-52. Див. також: Teresa Chynczewska-Hennel, Ostrogski, Konstanty Wasyl, książe (ok. 1526-1608) // *Polski słownik biograficzny*, т. 24, ч. 3, с. 489-495. Василь Ульяновський, Відоме і невідоме з біографії та діяльності князя К. І. Острозького // *Острозька давнина. Дослідження і матеріали*, ч. 1, Львів 1995, с. 24-31.

[3] Як зазначає Спаноккі, навіть амбітний син Острозького, Януш – конвертит і ревний католик, – не мав жодних шансів на польську корону, допоки жив його батько; див.: *Relacye nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690* / ред. Erazm Rykaczewski, Berlin–Poznań 1864, т. 1, с. 460.

[4] Присвоєння маєтків Тарновського не обійшлося без проблем; див.: Jan Pirożyński, Dzieje jednego zajazdu. Wojna o dobra tarnowskie między ks. Konstantym Ostrogskim a Stanisławem Tarnowskim w 1570 r. // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 7 (1962) 99-130; Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski...*, с. 53-60.

[5] Николай П. Ковальский, Акт 1603 года раздела владений князей Острожских как исторический источник // *Вопросы отечественной историографии и источниковедения* 2 (Днепропетровск 1975) 128. Опис маєтків та економічної діяльності Острозького подає: Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski...*, с. 171-189 (включаючи дві карти володінь Острозького; їх перелік вміщено там же, додаток 3, с. 239-242).

політичних пертрактаціях напередодні Люблінської унії (коли він виступав проти входження Волині до Корони Польської), в період міжкоролів'я та перед виборами короля 1572 р., – його політична вага у Речі Посполитій здебільшого не була співмірна ні з його високим соціальним становищем, ні з величезним багатством. Його руська національність і, особливо, православне віровизнання стали на заваді не лише обранню на королівський трон, але й позначилися на його можливостях впливати на державні справи.

Багатство й впливи Острозький використовував у своїй діяльності покровителя Руської Церкви. Почавши з 1550-х рр., він подарував кілька маєтностей православним храмам і монастирям на Волині та застосовував свою владу в призначенні на церковні посади, – наприклад, забезпечив волинські єпископства своїми кандидатами, такими, як Кирило (Терлецький), що в 1585 р. став луцьким владикою, та берестейський каштелян Адам Потій (єпископ володимирський Іпатій від 1593 р.). Як свідчить нунцій Болоньєтті, князь був патроном понад тисячі руських і багатьох римо-католицьких церков[6]. На нього – найбагатшого землевласника у Волинському воєводстві (Острозькому належала майже третина його території) та воєводу розлогого Київського воєводства – дивилися як на місцевого державця. З його освяченим віками княжим титулом, Острозький був реґіональним можновладцем, який у панівних колах Речі Посполитої представляв територію, окремішність якої визначалася не так офіційною політичною ідеологією та законодавством, як певними традиційними прероґативами місцевої шляхти, особливостями культури, мови й насамперед релігії[7]. Оскільки руські землі не мали своїх автономних політичних інституцій, то найефективнішою сферою застосування реґіонального авторитету для руського маґната масштабу Острозького були якраз церковні справи, де він не тільки міг контролювати призначення єрархів чи надання маєтностей, а й виступати як речник цілої релігійної спільноти.

Острозькі книгодруки

Патронат Острозького й справді не обмежувався розподілом церковних посад і бенефіцій. У місті Острозі, назву якого перейняли його предки, князь заклав перший руський православний релігійно-культурний осередок, центр тогочасної науки. Найвидатнішим досягненням Острозького гуртка та, найімовірніше,

---

[6] Див. доиесения нунція у вид.: *MPV*, т. 6, с. 202.

[7] Реґіональний статус і усвідомлення виокремленості українських земель, що за Люблінською унією ввійшли до Корони Польської, протривали (і, поміж іншим, спричинилися) до повстання Хмельницького в середині XVII ст. та до виникнеиня Гетьманату. Детальніше цю проблему аналізує: Frank E. Sysyn, Regionalism and Political Thought in Seventeenth-Century Ukraine: The Nobility's Grievances at the Diet of 1641 // *HUS* 6(2) (1982) 167-190; його ж, *Between Poland and the Ukraine...*, с. 104-114.

Ілюстрація 8. Титульна сторінка *Острозької Біблії*, 1581 р.

основою інших видавничих і наукових починань в Острозі стала підготовка й публікація в 1581 р. першого повного церковнослов'янського видання Старого й Нового Завіту – *Острозької Біблії*[8].

Появі Біблії передувало однотомне видання у 1580 р. *Нового Завіту з Псалтирем*[9]. У передмові до цього книгодруку автор – можливо, Федоров – хвалить князя Острозького за щедрі пожертви на підготовку «богонатхненного писання, що зичить усім людям спастися благодаттю Бога благого й прийти до істинного пізнання, і скласти благочестиву славу Отцю і Сину, і Святому Духові»[10]. П'ятисторінковий текст містить деякі цікаві моменти. Помітки на полях, що вказують на книгу, розділ та початкові слова наведених з Біблії цитат, говорять про якісно нові вимоги щодо обізнаності зі Святим Письмом, – так само, як підготовлений якимсь Тимофієм Михайловичем алфавітний покажчик висловів з Нового Завіту (і лише кількох з Псалтиря) обсягом 52 аркуші, долучений до деяких примірників видання 1580 р. Цей покажчик, можливо, був окремою публікацією. Компактність видання, що явно призначалося для вдумливого читання – тобто швидше для особистого,

---

[8] Обговорення різних аспектів *Острозької Біблії* див. у працях: Ярослав Д. Исаевич, Острожская типография и ее роль в междуславянских культурных связях // *Федоровские чтения 1978*, Москва 1981, с. 34-46; Robert Mathiesen, The Making of the Ostrih Bible // *Harvard Library Bulletin* 29 (1981) 71-110; його ж, *The Ostrih Bible 1580/81 – 1980/81: A Quadricentennial Exhibition*, Cambridge (Mass.) 1980; Иван Е. Евсеев, Очерки по истории славянского перевода Библии XV–XVIII вв. // *Христианское чтение* 2 (1913) 192-213; Gerd Freidhof, *Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius Bibel (1499) und Ostroger Bibel (1580/81) (Die Bücher Paralipomenon, Esra, Tobias, Judith, Sapientia und Makkabäer)*, Frankfurt am Main 1972 [= Frankfurter Abhandlung zur Slavistik 21]; Анатолий А. Алексеев, «Песнь песней» в Острожской Библии. Состав и источники текста // *Федоровские чтения 1981*, Москва 1985, с. 116-124; Moshe Taube, Hugh M. Olmsted, «Povest' o Esfiri»: The Ostroh Bible and Maksim Grek's Translation of the Book of Esther // *HUS* 11(1/2) (1987) 100-117; Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 128-140. У томі *Федоровские чтения (1981)*, присвяченому 400-й річниці *Острозької Біблії*, є чимало інших статей, вартих уваги. Див. також: *Острожская Библия. Сборник статей* / ред. Анатолий А. Алексеев, Москва 1990.

[9] Митрополит Іларіон (Іван Огієнко), який порівнював текст цього видання 1580 р. з Біблією 1581 р., зазначає, що вони різняться між собою, особливо в орфографії, і що другий текст не завжди є кращий від першого, див.: Митрополит Іларіон, *Князь Костянтин Острозький і його культурна праця. Історична монографія*, Вінніпеґ 1958, с. 174, прим. 22.

[10] «...подавая довольно на дѣланїе богодухновеннаго писанїя, желающе бога благаго благодатїю всѣмъ человѣкомъ спастися и въ познанїе истинны прїити, благочестювую [*sic*] славу отцы и сынѣ и святомъ дусѣ предложити» (цит. за факсиміле передмови в: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 118; український переклад наведеної цитати, вміщений на цій же сторінці, відхиляється від оригіналу). Текст *Нового Завіту з Псалтирем* 1580 р. відрізняється від *Острозької Біблії* та від текстів у раніших федоровських виданнях (*Псалтиря* 1570 р., надрукованого в Заблудові, й двох публікацій книги Діянь та послань апостольських (*Апостола*), виданих 1564 р. у Москві та 1574 р. у Львові). Про належність передмови й післяслова перу Федорова, а також факсимільну репродукцію обох текстів та загальну характеристику видань 1580 р. див.: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 116-127.

ніж літургійного вжитку, – відображає спільну для всієї тогочасної Європи установку на загальну доступність Святого Письма. Передмова закінчується грецьким акордом – свідченням як прив'язаності до східної грецької традиції, так і слабкого знання грецької мови: «Δόξα τῷ συντάξοντι ἅπαντα. Ἀμήν» («Слава Тому, хто владнує усе. Амінь»). У цих п'яти словах допущено п'ять граматичних помилок[11].

Зміст передмови виразно релігійний і виражає високе почуття відповідальності автора за духовний добробут усіх християн, прагнення до «єднання в духовній любові» та бажання непорушно зберігати «богонатхненні догмати святої соборної й апостольської Церкви». Автор вважає, що поглиблене розуміння сотеріологічних моментів у земному житті Ісуса Христа – це спосіб захисту від «роду строптивого й розбещеного», – ідеться, мабуть, про всіх тих русинів і нерусинів, які, «зокрема в сьогоднішній час, [...] не дотримуючись заповідей Господа нашого Ісуса Христа, противляться їм, немилосердно руйнують Церкву Божу й непокоять без пощади стадо Його»[12]. Читання Нового Завіту бачиться як лік проти занедбання заповідей і спричиненої цим шкоди.

До XVII ст. *Острозька Біблія* була найбільшою – і за обсягом тексту, і за розмірами – книгою, друкованою кириличним шрифтом. І тираж мала найбільший серед усіх кириличних друків, які побачили світ до 1610 р. Виглядала не гірше від будь-якого польського видання Святого Письма, а рівнем наукової редакції не поступалася й найкращим латинським, грецьким чи давньоєврейським публікаціям. Острозький розумів, що значення його починання виходить далеко за рамки суто руської чи, навіть, східнослов'янської спільноти. Як сказано у вступному слові, видання передбачалося для православних читачів усього слов'янського світу та ще, мабуть, Молдови й Волощини[13].

---

[11] Б. Фонкіч вказує на брак підписної йоти, три помилки в позначенні наголосу й одну – придиху (Борис Л. Фонкич, Греческие тексты Острожской Библии // *Федоровские чтения 1981*, Москва 1985, с. 113).

[12] «Паче же въ нинѣшное время, посредѣ рода строптива и развращенна, еже толицемъ нерадѣнїемъ къ заповѣдемъ господа нашего ісуса христа супротивленїе прїемлюще, растерзаютъ немилостивнѣ церковь божію, и възмущаютъ нещадно стадо его». У перекладі на українську Я. Ісаєвич додає слово «ворожих»: «Особливо в наш час, посеред людей строптивих, ворожих і зіпсованих...» (Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 117).

[13] До появи *Острозької Біблії* католики й протестанти шість разів друкували грецьку Септуаґінту, але з православних друкарень до 1687 р. не вийшло жодного повного видання Святого Письма грецькою мовою. Всі наступні православні публікації Біблії церковнослов'янською мовою – аж до наших часів – спиралися на острозьке видання 1581 р., в більшості випадків передруковуючи його текст з незначними поправками. Огляд церковнослов'янських Біблій наводить: Митрополит Іларіон, *Князь Костянтин Острозький...*, с. 147-154. Матьєсен перечислює аспекти, в яких *Острозька Біблія* тримає першість серед інших: Mathiesen, The Making..., с. 71-72. Знаючи, що з 80-и неповних Біблій, які Федоров узяв з собою, виїжджаючи 1581 р. з Острога до Львова, до нас дійшло тільки п'ять, і що загалом збереглося близько 250 повних примірників, Матьєсен припускає, що сукупний тираж мав би становити 4 000 примірників (там же, с. 95, 99).

Крім того, *Острозька Біблія* була не тільки плодом, але й стимулом руського відродження кінця XVI ст., бо підняла хвилю редакційної, літературної, педагогічної та видавничої діяльності. А як релігійно-культурне досягнення монументальної ваги, сприяла утвердженню гідності й самобутності православних русинів.

Джерельні матеріали, що дійшли до нас, не дають докладних відомостей про етапи праці над Біблією. Однак зрозуміло, що для виконання такого поважного задуму насамперед потрібно було підібрати церковнослов'янські, грецькі й латинські біблійні тексти та групу людей зі знанням мов – учених-перекладачів, редакторів, видавців. Острозький – чи, ймовірніше, один із членів Острозького гуртка, що писав від його імені, – окреслив у передмові першочергові редакційні цілі та необхідні для їх досягнення заходи. Насамперед бракувало церковнослов'янського рукопису повного біблійного тексту. Острозький роздобув копію такого варіанту – *Геннадіївську Біблію* з кінця XV ст., що, наскільки нам відомо, на той час була єдиним повним компендіумом Святого Письма церковнослов'янською мовою. Ось як описано ці перші кроки в передмові Острозького:

> ...Але не було як почати справу, бо не знайшли ми працівників до цієї справи, і не мали для її започаткування книг, що звуться Біблією [...] Але й в усіх країнах нашого роду, мови слов'янської ні одного не виявилося повного зведення всіх книг Старого Завіту. Тільки від благочестивого і у православ'ї прославленого государя і великого князя Івана Васильовича московського і інших [країн] ми випросили пильним благанням і отримали через боговибраного мужа, Михайла Гарабурду[14], писаря Великого князівства Литовського, повну Біблію, з грецької мови сімдесят двома перекладачами перекладену більш як п'ятсот років тому, ще за Великого Володимира, що охрестив землю Руську. Також багато інших Біблій здобули, різними літерами і різними мовами, і звеліли звірити, чи у всьому узгоджуються в Священному Писанні. І виявилося багато відмінностей, не тільки різниць, але й спотворень[15].

---

[14] К. Харлампович висуває непереконливу тезу, начебто виправа Ісаї з Кам'янця-Подільського в 1561 р. до Московщини за рукописними Бібліями фактично була місією князя Острозького. Також бракує прямих свідчень для підтвердження іншої гіпотези Харламповича – що саме Ісая переписав примірник *Геннадіївської Біблії*, переданий Гарабурдою; див.: Харлампович, *Западнорусские православные школы...*, с. 240, прим. 2.

[15] «Обаче ни дѣла зачати ниже дѣлателеи еже творити насїе изобритохомъ, ибо и книгъ глаголемыхъ библїя, въ зводъ сего дѣла начальствомъ неимѣхомъ, дабы нашему изволенїю, к начальству сего съдѣянїя въ всемъ была доволна. Но и въ всѣхъ странахъ роду нашего языка словенъскаго ниже едiна обрѣтеся съвръшена въ всѣхъ книгахъ ветхаго завѣта. Токмо от благочестива и въ православїи изрядно сїателна государя и великаго князя Іоанна Василїевича московскаго и прочая богоизбраннымъ мужемъ, Михаиломъ Гарабурдою, писаремъ великаго княжества литовскаго съ прилѣжнымъ моленїемъ испрошеную, сподобихомся прїяти съверъшенную библїю зъ греческа языка

Геннадіївська Біблія була важливим джерелом для острозького видання. Однак, як зазначається в передмові, видавець і його соратники не обмежилися лише одним рукописом. Сама мова *Острозької Біблії* свідчить, що вони користувалися церковнослов'янськими перекладами, зробленими в різний час і в різних місцях – як на слов'янському Сході, так і на Півдні. На звертання до різних рукописних джерел вказують також орфографія і система наголосів, неоднакові в різних книгах. У процесі редаґування автори вдавалися до тексту Вульґати, а також до чеських, польських та ранніх церковнослов'янських перекладів окремих книг, а для книги Естер послужив основою переклад, правдоподібно, авторства Максима Грека[16]. Дещо, ймовірно, члени Острозького гуртка переклали й самі. Виправляючи помилки в церковнослов'янських перекладах – особливо у книгах, що перекладалися з Вульґати, – видавці покладалися на традиційний грецький текст Септуаґінти в одному з римських видань[17]. Однак під оглядом прийнятого біблійного канону, найменувань чи розбивки книг Старого Завіту видавці *Острозької*

седмьдесятъ и двѣма преводники множае пяти сотъ лѣтъ на словенъскїи преведеную еще за великаго Владимера, крестившаго землю рускую. Таже і иныхъ библїи много изобрѣтохомъ, различныхъ писменъ, и языковъ. И сихъ слѣдованїемъ испытати повелѣхомъ, аще вси съгласуются въ всемъ божественомъ писанїи. И обрѣтеся много различно, нетокмо разньствїя, но и развращенїя...» Цит. за факсиміле і перекладом у: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 131-132.

[16] Див. вступне слово Острозького: там же, с. 130-134.

[17] Цікаві спостереження щодо мови *Острозької Біблії* наводить: Митрополит Іларіон, *Князь Костянтин Острозький...*, с. 139-143. Ця книга є радше еклектичною та не завжди надійною компіляцією нового й давніше опублікованого матеріалу. Незважаючи на загальну полемічність праці, спостереження щодо перекладу, здійсненого в Острозі, заслуговують на увагу, – хоч би тому, що зроблені філологом, одним з небагатьох, хто взявся самотужки за повний переклад Біблії на українську мову. Митрополит критикує острозьких видавців за те, що (на відміну від нього самого) не користувалися давньоєврейськими текстами Старого Завіту. На його думку, найслабшою стороною й водночас найбільшим недоліком *Острозької Біблії* є її традиційна прив'язаність до Септуаґінти та фактичне продовження цієї традиції, хоч в усьому іншому вона варта найвищих похвал. Годі збагнути, однак, чому острозькі видавці мали б відкинути Септуаґінту – текст, що виник ще в дохристиянську добу і сам був сучасником чи навіть попередником деяких давньоєврейських версій Святого Письма. Першим християнським громадам дісталося єврейське Святе Письмо в грецькому перекладі, кілька книг з якого не входило до єврейського біблійного канону, коли той складався наприкінці I чи в II ст. після Р. Х. На Септуаґінту покликалися й автори книг Нового Завіту, й особливо Отці Церкви. На християнському Сході Септуаґінта була канонізована вживанням у Літургії. І, звичайно ж, усі найперші церковнослов'янські переклади робилися з неї. Крім того, хоча на початку століття й вийшло друком давньоєврейське видання Біблії, не всі книги Старого Завіту, якими користуються православні (тобто тих сім, що їх католики називають второканонічними, а протестанти – апокрифічними), існували в давньоєврейському варіанті. Давньоєврейський і грецький варіанти Старого Завіту були вперше надруковані у Комплютезіанському багатомовному виданні 1514-1517 рр. (лат. Complutum), здійсненому під керівництвом кардинала Франціско Хіменеса де Ціснероса в Алькала. Матьєсен стверджує, що текст

Біблії не прив'язувалися до якоїсь традиції – Септуаґінти, Вульґати, ані до протестантського зразка, а вибрали, як видається, свідомо незалежний шлях[18].

В *Острозькій Біблії* є фактично дві передмови (або вступних слова), писаних церковнослов'янською мовою. Перша з них, від імені князя Острозького, передмовою в тексті не називається. Початок (четвертина) її подається з паралельним грецьким перекладом[19]. Адресована «народу руського синам Східної Церкви і всім, що узгоджуються в мові слов'янській і належать до тієї ж Православної Церкви, всякого звання христоіменитим людям, [...] всім усюди православним», передмова звідомлює читача, що Біблію цю було видано з огляду на «слабість Церкви Христової, що до падіння схиляється», оточеної «різними супостатами і лукавствами», що мов «люті вовки, нещадно грабують і розганяють овече стадо»[20]. Отже, беручи видання під свою опіку,

---

Септуаґінти, яким користувалися острожці, був першодруком (editio princeps), що вийшов у Венеції 1518 р.: Mathiesen, The Making..., с. 92. Однак, як видно з тексту книги Естери, острожці вдавалися не до Альдинського видання 1518 р., а до ще якогось грецького варіанту, – принаймні, коли редаґували переклад Максима Грека; див.: Taube та Olmsted, «Povest' o Esfiri»... с. 109-111. В українському перекладі митрополита Іларіона, виданому 1962 р. Британським біблійним товариством, дотримано протестантського (тобто давньоєврейського) канону. До нього не ввійшла жодна з второканонічних книг, чотири з яких були канонізовані православним синодом в Єрусалимі в 1672 р. (книги Товита, Юдити, Проповідника (Еклезіаста) та Приповідок Соломонових). *Острозька Біблія* включає второканонічні книги, а також III книгу Макавеїв (див. наступну прим.). Щодо видання Септуаґінти, привезеного з Риму, див. нижче, прим. 42.

[18] Див. таблицю в: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 135. У кінці старозавітного тексту в *Острозькій Біблії* (після III книги Макавеїв) маємо таку нотатку: «Сіи третіи книги маккавеискіи въ прочіихъ библіахъ не обрѣтаются ниже въ самои тои словенъскои, и ни въ латинъскихъ ани в лятскихъ [польських], точію въ греческои и въ ческои, но и мы ихъ не отставихомъ». Насправді четверта книга Макавеїв не є продовженням трьох перших, а окремим трактатом про страждання, в якому використані елліністичні категорії й епізод смерті Елеазара, детально описаний у II книзі Макавеїв. Четверта книга не ввійшла ні в *Геннадіївську*, ні в *Острозьку Біблії*, й уперше була перекладена на церковнослов'янську мову Максимом Греком, як це показує: Хью М. Олмстед, К изучению библеистики Максима Грека. Перевод четвертой книги Маккавеев на церковнославянский язык // *Археографический ежегодник за 1992 г.*, Москва 1994, с. 91-100. З чотирьох книг Макавеїв, що зустрічаються в (деяких) рукописах Септуаґінти, у православний та католицький біблійні канони ввійшли тільки дві перших. Аналіз канонічності книг Макавеїв у грецькій традиції див.: Heinrich Dörrie, Die Stellung der vier Makkabäerbücher im Kanon der griechischen Bibel // *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Fachgruppe V. Religionswissenschaft.* N. S. 1(2) (1937) 45-54.

[19] У своєму англійському перекладі Матьєсен відзначає деякі цікаві відмінності між церковнослов'янським та грецьким варіантами і в цій передмові, і в двомовному колофоні; див.: Mathiesen, The Making..., с. 103, 107, 110.

[20] «въ народѣ рускомъ сыномъ церкве восточныя»; «ветхость церкве Христовы на паденіе клонящуся»; «яко волци тяжцы нещадно расхищаютъ и распужаютъ овчее стадо Христово розличныя бо съпостаты» (цит. за: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 129-133).

князь керувався бажанням допомогти оновленню Східної Церкви й захистити її від ворогів.

Друга передмова – «предсловіє», як її названо в заголовку, – це повчальний трактат христологічного спрямування, що картає «неутверджених» у вірі – тих, хто «вранці припав до закону Господнього, [а] ввечері [вже] хоче учителем зватися». Він також закликає ревних віруючих, щоби вдавалися до Святого Письма, спростовуючи тих, хто твердить, що Христос «крім єства божественного, ще й створінням є». Автор цієї передмови (і, мабуть, головний редактор *Острозької Біблії)* – Герасим Смотрицький (помер 1594 р.) – з тривогою говорить про те, як «сьогодні й останнім часом, через гріховне наше недбальство та безкарність, розгорівся великий вогонь злохитрих і багатоглавих єресей, що потрохи, поволі наступають злою хулою на церковні традиції, одна за одною». Він постійно виявляє турботу про духовне здоров'я свого як православного, так і неправославного читача, то лиховісно застерігаючи його, то влещуючи, заохочуючи, потішаючи: «проси в того, хто всім дає духовну премудрість, і тобі дасться, тільки читай сумлінно, ревно [дотримуючись] учення»[21].

Хоча в римованих віршах, надрукованих відразу по передмові, Смотрицький загалом говорить про Західну Церкву як «начало нощі», видається, що його клопотання про руських віруючих викликані саме поширенням протестантських учень, зокрема антитринітарного заперечення божества Христового. Смотрицький розвиває свою арґументацію, цитуючи й покликаючись на ті місця в Святому Письмі, які підтверджують божественну природу Христа. Пояснює він також і твердження Ісуса про доброту Бога Самого (Мат. 19,17) – один з уривків Нового Завіту, на які звичайно спираються богослови-унітарії[22]. При тому успіхові, яким користувалися серед руської шляхти, зокрема серед маґнатів, проповіді антитринітаріїв, не дивно,

---

[21] Ось ці уривки з передмови Смотрицького: «...не къ всѣмъ бо речеся но [...] неоутвержденымъ, приникшимъ закону господню оутро, въ вечер же оучителми зватися изволяющимъ»; «... глаголющая [...] яко сынъ давидовъ есть [...] и тварь кромѣ существа божественаго»; «Но понеже не вѣмъ аще кому нѣсть явно, яко в настоящее се время послѣднее по грѣхомъ нераданія, и ненаказанія нашего, разгорѣся великъ пламень злохитрыхъ и многоглавныхъ ересеи, помалѣ повременехъ въступающихъ злохулно на преданія церковная, от единоя, на едіну, даже до самыя главы церкве пріидоша, вся древняя обновляюще началникъ своихъ ереси. Таже и въ единъствѣ свѣтозарно по вселеннѣи славимаго тресъставнаго божества коснутися дрызнуша»; «Но паче проси отъ дающаго всѣмъ премудрость духовную и тебѣ дасться, токмо читаи прилѣжно, ревнуя оученію» (*Библія, сирѣч книги ветхаго и новаго завѣта по языку словенскому*... Остріг 1581 [примірник з фондів відділу рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України, СТ – IV 212], ненумеровані арк. 4 зв. – 6).

[22] В *Острозькій Біблії* у цьому місці чоловік звертається до Ісуса «учителю добрий», на що Ісус відповідає: «Чого звеш мене добрим? Ніхто не є добрий, крім одного [Бога]». Видавці вибрали варіант, якого немає в багатьох найкращих грецьких рукописах Нового Завіту і який, правдоподібно, є поєднанням двох уривків з Євангелій від Марка 10, 17-18

що в їхній критиці основоположної доктрини християнства православні діячі Острозького гуртка вбачали найбільшу небезпеку. Натомість для католиків, хоч вони вже й мали друковану польську Біблію, тексти Святого Письма були не найголовнішою зброєю в боротьбі за душі православних[23].

З іншого боку, для протестантів усіх переконань Святе Письмо було найвищим і чи не єдиним авторитетом, то й арґументи свої вони черпали з його текстів. Крім того, від середини 1570-х до початку 1580-х рр. – в час, коли задумувалася й творилася *Острозька Біблія*, – Католицька Церква Речі Посполитої намагалася будь-що відвоювати позиції, захоплені різними протестантськими угрупованнями. У той період спроби католиків відбити православних від їхньої віри були далеко не такими активними, як у наступні роки й десятиліття. Отож, можна сказати, що наступ Реформації, особливо антитринітаризму – не меншою, а то й більшою мірою, ніж загроза католицизму, – спонукав князя Острозького спонсорувати видання Біблії, яка, при «сумлінному читанні», мала б утвердити кожного православного християнина у його вірі й тим самим прислужилася б зміцненню «Руської Церкви грецького закону»[24].

та Луки 18, 18-19; див.: *The Greek New Testament*: 3-е вид. / ред. Kurt Aland та ін., Würtemburg 1975. Цей варіант трапляється в багатьох рукописах і виданнях, але на сьогодні більшість редакторів та перекладачів відмовилися від нього. Питання його автентичності, звичайно, у нашому розгляді ролі не грає.

[23] Історики – зокрема в колишньому Радянському Союзі – часто представляли видання *Острозької Біблії*, як перший залп руської спільноти по «експансіоністській Римо-Католицькій Церкві». У дискусіях про складне становище Київської митрополії та українсько-білоруського суспільства найчастіше наголошувалося саме на загрозі католицизму, – навіть щодо 1560-1570-х рр., коли протестантські рухи в Польщі й особливо у білоруських землях Литви все ще діяли на повну силу. Див., напр.: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 79, де говориться, що заблудівське *Євангеліє учительне* та відродження літературної діяльності русинів були відповіддю на «протестантську пропаґанду», але мали «велике значення [...] насамперед для захисту від католицької експансії».

[24] Гіпотезу цю вперше висловив С. Сольський, аналізуючи передмову Смотрицького; див.: С. Сольский, Острожская Библия в связи с целями и видами ее издателя // *ТКДА* 7 (1884) 293-320, зокрема с. 308-309. Її підтримав: Mathiesen, The Making..., с. 75-76, 89. Я. Ісаєвич, не погоджуючись із Р. Матьєсеном, що *Острозька Біблія* мала перш за все антипротестантське спрямування (Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 140), покликається на контакти Острозького гуртка з протестантами, в т. ч. з антитринітаріями, та на диспути з римо-католиками, що їх вів соратник Федорова, Сенько Каленикович; пор.: Ярослав Д. Исаевич, История издания Острожской Библии // *Острожская Библия. Сборник статей*, с. 12. Згідно з Ісаєвичем, «більшість учасників [Острозького] гуртка об'єднувало прагнення протистояти наступові католицької пропаґанди» (Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 34-35). Публікацію в 1577 р. полемічного трактату Скарґи, присвяченого Острозькому, можна вважати важливим стимулом для видання Біблії. Див. також монографію: Ігор З. Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636)*, Київ 1990, де автор теж зосереджує основну увагу на католицькій загрозі. Натомість *Острозькій Біблії* у розділі про науково-педагогічну й видавничу діяльність Острозького гуртка (с. 31-46) присвячено тільки один абзац (с. 34).

князь керувався бажанням допомогти оновленню Східної Церкви й захистити її від ворогів.

Друга передмова – «предсловіє», як її названо в заголовку, – це повчальний трактат христологічного спрямування, що картає «неутверджених» у вірі – тих, хто «вранці припав до закону Господнього, [а] ввечері [вже] хоче учителем зватися». Він також закликає ревних віруючих, щоби вдавалися до Святого Письма, спростовуючи тих, хто твердить, що Христос «крім єства божественного, ще й створінням є». Автор цієї передмови (і, мабуть, головний редактор *Острозької Біблії)* – Герасим Смотрицький (помер 1594 р.) – з тривогою говорить про те, як «сьогодні й останнім часом, через гріховне наше недбальство та безкарність, розгорівся великий вогонь злохитрих і багатоглавих єресей, що потрохи, поволі наступають злою хулою на церковні традиції, одна за одною». Він постійно виявляє турботу про духовне здоров'я свого як православного, так і неправославного читача, то лиховісно застерігаючи його, то влещуючи, заохочуючи, потішаючи: «проси в того, хто всім дає духовну премудрість, і тобі дасться, тільки читай сумлінно, ревно [дотримуючись] учення»[21].

Хоча в римованих віршах, надрукованих відразу по передмові, Смотрицький загалом говорить про Західну Церкву як «начало нощі», видається, що його клопотання про руських віруючих викликані саме поширенням протестантських учень, зокрема антитринітарного заперечення божества Христового. Смотрицький розвиває свою аргументацію, цитуючи й покликаючись на ті місця в Святому Письмі, які підтверджують божественну природу Христа. Пояснює він також і твердження Ісуса про доброту Бога Самого (Мат. 19,17) – один з уривків Нового Завіту, на які звичайно спираються богослови-унітарії[22]. При тому успіхові, яким користувалися серед руської шляхти, зокрема серед маґнатів, проповіді антитринітаріїв, не дивно,

---

[21] Ось ці уривки з передмови Смотрицького: «...не къ всѣмъ бо речеся но [...] неоутвержденымъ, приникшимъ закону господню оутро, въ вечер же оучителми зватися изволяющимъ»; «... глаголющая [...] яко сынъ давидовъ есть [...] и тварь кромѣ существа божественаго»; «Но понеже не вѣмъ аще кому нѣсть явно, яко в настоящее се время послѣднее по грѣхомъ нераданія, и ненаказанія нашего, разгорѣся великъ пламень злохитрыхъ и многоглавныхъ ересеи, помалѣ повременехъ въступающихъ злохулно на преданія церковная, от единоя, на едіну, даже до самыя главы церкве пріидоша, вся древняя обновляюще началникъ своихъ ереси. Таже и въ единъствѣ свѣтозарно по вселеннѣи славимаго тресъставнаго божества коснутися дръзнуша»; «Но паче проси отъ дающаго всѣмъ премудрость духовную и тебѣ дасться, токмо читаи прилѣжно, ревнуя оученію» (*Библія, сирѣч книги ветхаго и новаго завѣта по языку словенскому...* Остріг 1581 [примірник з фондів відділу рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України, СТ – IV 212], ненумеровані арк. 4 зв. – 6).

[22] В *Острозькій Біблії* у цьому місці чоловік звертається до Ісуса «учителю добрий», на що Ісус відповідає: «Чого звеш мене добрим? Ніхто не є добрий, крім одного [Бога]». Видавці вибрали варіант, якого немає в багатьох найкращих грецьких рукописах Нового Завіту і який, правдоподібно, є поєднанням двох уривків з Євангелій від Марка 10, 17-18

що в їхній критиці основоположної доктрини християнства православні діячі Острозького гуртка вбачали найбільшу небезпеку. Натомість для католиків, хоч вони вже й мали друковану польську Біблію, тексти Святого Письма були не найголовнішою зброєю в боротьбі за душі православних[23].

З іншого боку, для протестантів усіх переконань Святе Письмо було найвищим і чи не єдиним авторитетом, то й арґументи свої вони черпали з його текстів. Крім того, від середини 1570-х до початку 1580-х рр. – в час, коли задумувалася й творилася *Острозька Біблія*, – Католицька Церква Речі Посполитої намагалася будь-що відвоювати позиції, захоплені різними протестантськими угрупованнями. У той період спроби католиків відбити православних від їхньої віри були далеко не такими активними, як у наступні роки й десятиліття. Отож, можна сказати, що наступ Реформації, особливо антитринітаризму – не меншою, а то й більшою мірою, ніж загроза католицизму, – спонукав князя Острозького спонсорувати видання Біблії, яка, при «сумлінному читанні», мала б утвердити кожного православного християнина у його вірі й тим самим прислужилася б зміцненню «Руської Церкви грецького закону»[24].

та Луки 18, 18-19; див.: *The Greek New Testament*: 3-е вид. / ред. Kurt Aland та ін., Würtemburg 1975. Цей варіант трапляється в багатьох рукописах і виданнях, але на сьогодні більшість редакторів та перекладачів відмовилися від нього. Питання його автентичності, звичайно, у нашому розгляді ролі не грає.

[23] Історики – зокрема в колишньому Радянському Союзі – часто представляли видання *Острозької Біблії*, як перший залп руської спільноти по «експансіоністській Римо-Католицькій Церкві». У дискусіях про складне становище Київської митрополії та українсько-білоруського суспільства найчастіше наголошувалося саме на загрозі католицизму, – навіть щодо 1560-1570-х рр., коли протестантські рухи в Польщі й особливо у білоруських землях Литви все ще діяли на повну силу. Див., напр.: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 79, де говориться, що заблудівське *Євангеліє учительне* та відродження літературної діяльності русинів були відповіддю на «протестантську пропаґанду», але мали «велике значення [...] насамперед для захисту від католицької експансії».

[24] Гіпотезу цю вперше висловив С. Сольський, аналізуючи передмову Смотрицького; див.: С. Сольский, Острожская Библия в связи с целями и видами ее издателя // *ТКДА* 7 (1884) 293-320, зокрема с. 308-309. Її підтримав: Mathiesen, The Making..., с. 75-76, 89. Я. Ісаєвич, не погоджуючись із Р. Матьєсеном, що *Острозька Біблія* мала перш за все антипротестантське спрямування (Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 140), покликається на контакти Острозького гуртка з протестантами, в т. ч. з антитринітаріями, та на диспути з римо-католиками, що їх вів соратник Федорова, Сенько Каленикович; пор.: Ярослав Д. Исаевич, История издания Острожской Библии // *Острожская Библия. Сборник статей*, с. 12. Згідно з Ісаєвичем, «більшість учасників [Острозького] гуртка об'єднувало прагнення протистояти наступові католицької пропаґанди» (Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 34-35). Публікацію в 1577 р. полемічного трактату Скарґи, присвяченого Острозькому, можна вважати важливим стимулом для видання Біблії. Див. також монографію: Ігор З. Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636)*, Київ 1990, де автор теж зосереджує основну увагу на католицькій загрозі. Натомість *Острозькій Біблії* у розділі про науково-педагогічну й видавничу діяльність Острозького гуртка (с. 31-46) присвячено тільки один абзац (с. 34).

Коли взяти до уваги вражаючі, хоч і короткочасні, успіхи протестантизму та довготривалу (принаймні ще з часів Вітовта на зламі XIV ст.) загрозу католицтва, яка й пізніше давалася взнаки православній спільноті (згадаймо хоча б конфлікти з римо-католицькими єрархами у Львові), то, мабуть, не так уже й просто визначити, котра саме із західних конфесій становила в цей момент найбільшу небезпеку. Ясно одне, що в другій половині XVI ст. русини опинилися перед лицем різних викликів доби, на які вони дали гідну богословську та літературну відповідь – *Острозьку Біблію.*

В останні десятиліття XVI ст., а особливо в період підготовки видання Біблії, Острозький гурток приділяв грецькій мові й текстам не менше уваги, ніж будь-який інший східноєвропейський культурний центр. Причиною цього була не так ренесансна гуманістична спрямованість на античну класику чи риторичне красномовство, як прагнення оновити та зміцнити патристичні й особливо біблійні підвалини східного християнства. Ідея надрукувати Біблію церковнослов'янською мовою виникла, безперечно, під впливом загальноєвропейського інтересу до читання Святого Письма. Сам задум звести церковнослов'янські тексти Старого й Нового Завітів у єдиній книзі – хоч і не перший у східнохристиянському світі (згадаймо *Геннадіївську Біблію*) – був відгомоном західних дискусій про біблійний канон та необхідність безпосереднього пізнання *Sacra Scriptura* кожним християнином[25]. Однак, тут не обійшлося тільки протестантсько-католицькими впливами. Складовою частиною кожного руху за реформи християнської Церкви чи релігії було, поруч з активізацією проповідництва й переоцінкою моральної та літургійної дисципліни, й нове прочитання Святого Письма. Природно, що першою ознакою відродження в руській християнській спільноті стало звернення до першоджерел християнського буття.

Спектр видавничо-літературної діяльності Острозького гуртка відбиває коло нагальних потреб руських вірних. Крім Святого Письма, до пізніших острозьких видань відносяться праці на тему церковної дисципліни та полемічні трактати на захист руських релігійних традицій і звичаїв. Створені в Острозі публікації й рукописи – Біблія та різного роду букварі, памфлети, патристичні праці й полемічні трактати (всього 28 відомих нам видань за період 1578–1612 рр.[26]) – є надзвичайно важливим і в багатьох випадках унікальним джерелом інформації про острозьких інтелектуалів і їхню діяльність[27]. Дехто

---

[25] Саме укладення *Геннадіївської Біблії* як такої було наслідком західних впливів. Про те, як групувалися книги Старого Завіту в церковнослов'янських рукописах Святого Письма, описує: Robert Mathiesen, Handlist of Manuscripts Containing Church Slavonic Translations from the Old Testament // *Полата книгописная: An Information Bulletin Devoted to the Study of Early Slavic Books, Texts, and Literatures* 7 (1983) 3-48.

[26] Ярослав Д. Исаевич, *Преемники первопечатника*, Москва 1981, с. 19.

[27] Докладний перелік опублікованих і неопублікованих праць острозьких діячів подає: Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія*, с. 116-132. Із відомих дослідникам

з острожців писав народною руською мовою – наприклад, Герасим Смотрицький, який 1587 р. у Вільні надрукував збірку своїх праць, серед них *Ключъ царства небеснаго* та полемічний трактат *Календъръ римски новый*[28]. Серед писань Отців Церкви, надрукованих в Острозі, були *Книга о постничестві* (1594) з повчаннями Василія Великого на Великий піст та збірка проповідей Йоана Золотоустого *Маргарит* (з грецької: «перлина», 1595) – твори не так догматично-богословського, як радше практично-дисциплінарного характеру. Суто історичних чи філософських праць в Острозькому гуртку не видавали.

Під багатьма оглядами найвищим досягненням гуртка була *Острозька Біблія*, й хоча його члени продовжували брати участь у літературній полеміці, під кінець століття інтелектуальна діяльність його пішла на спад. Між 1581-1594 рр. тут не було видано жодної книжки[29]. У середині 1590-х рр., коли з усією гостротою постало питання унії, полеміка довкола неї вдихнула трохи життя в діяльність осередку, й до Острога прибилися нові православні греки, серед них – майбутній патріарх царгородський Кирило Лукаріс, та

тридцяти творів XVI ст. три не збереглося, а ще три чи п'ять були надруковані або підготовані не в Острозі (Кракові, Дермані, можливо, у Львові та Вільні). Тільки дванадцять з них з'явилися перед 1595 р., коли грядучість церковної унії спричинилася до різкого піднесення полемічної та видавничої активності православних. Бібліографія праць про полемічні острозькі книгодруки досить обширна за обсягом, але не рівноцінна за змістом. Одними з найцікавіших публікацій останніх років є проникливі статті, в яких йде мова про грецькі джерела острозької полеміки: Ioannis Kakridis, Barlaams Traktat *De primatu papae* in der Ostroger *Knižica v šesti otdelax* // *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Materiały z sesji. Kraków 7-10. XI. 1991* / ред. Jerzy Rusek, Wiesław Witkowski та Aleksander Naumow, Kraków 1993, с. 147-165; його ж, Byzantinische Unionspolemik in den Ostroger Drucken des ausgehenden 16. Jahrhunderts // *Zeitschrift für slavische Philologie* 52 (1992) 128-149.

[28] Див.: *Ключъ царства небеснаго* і *Календъръ римски новый*, передруковані у: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 7, с. 232-265 та в: Малышевский, *Александрийский патриарх...*, додаток, т. 2, с. 101-133.

[29] Ігор Мицько вважає, що Костянтин Острозький припинив видавничу діяльність в Острозі, щоб не зашкодити у складних та делікатних церковних і геополітичних переговорах між Римом, Річчю Посполитою й Москвою, в яких сам брав участь (Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія*, с. 43). А відновилося видання книжок в середині 1590-х рр., коли князь уже твердо стояв на антикатолицьких позиціях. Згідно з цією гіпотезою, належало б думати, що діяльність видавництва набрала була розмаху, а потім раптом обірвалася. Однак коли констатується, що якогось плану діяльності в Острозі не було – а дослідник на початку свого розгляду острозької наукової, освітньої та видавничої діяльності сам це визнає (с. 31), – то відсутність після 1581 р. нових публікацій можна пояснити тим, що первісний задум полягав у виданні Біблії, і якихось подальших завдань острожці перед собою не ставили. Мицько сам зазначає, що після смерті друкаря Івана Федорова (котрий, перебираючись у 1581 р. з Острога до Львова, забрав з собою друкарський верстат) князь Острозький у 1588 р. розпорядився перенести один із федоровських верстатів до Вільна, де на початку 1590-х рр. мали відлити новий набір шрифтів.

протосинкел патріархату, екзарх Никифор[30]. Однак і кількість людей, що довший час жили й працювали там, і якість їхньої продукції були вже не ті, що в перші роки, коли видавалася Біблія. Деякі з острожців перебралися до Дермані, де з 1602 по 1605 рр. продовжувалася праця над перекладами й публікаціями. Острозький осередок ненадовго пережив свого засновника й покровителя, котрий помер 1608 р.

Острозька школа

Видання в Острозі текстів Святого Письма посприяло ще одному починанню, яке зробило значний вклад у процес руського відродження. Разом з проектом публікації Біблії князь Острозький виділив кошти на заснування школи. З високоосвічених філологів, які були запрошені для редаґування біблійних текстів, сформувався штат викладачів т. зв. Слов'яно-греко-латинської академії – першого навчального закладу такого роду на східнослов'янських землях[31]. Дату його заснування встановити важко, бо, за винятком самих книгодруків, збереглося дуже мало інших документів про діяльність Острозького

[30] Про побут Лукаріса й Никифора в Острозі пише: Харлампович, *Западнорусские православные школы...*, с. 264-268. Про Лукаріса, який був патріархом у XVII ст. і якого сім разів зміщували з престолу, аж поки його не стратили турки, існує доволі обширна бібліографія. Покликання на літературу подають: Hering, *Ökumenisches Patriarchat...*, с. 342-412; Podskalsky, *Griechische Theologie...*, с. 26, прим. 65. Подскальський аналізує богословські писання Лукаріса та доповнює покликання Герінґа (там же, с. 162-180). Енерґійний і винахідливий Никифор, як видається, ввійшов у довір'я патріарха Єремії, котрий призначив його своїм екзархом. Як прихильник Єремії, Никифор був безпосередньо задіяний в інтриґах у Царгородському патріархаті. У листі до московського царя від 27 травня 1585 р. Теолепт, згадуючи Никифора поруч з Пахомієм, характеризує його як «злого чоловіка», котрий «переступив заповідь Божу і вчинив Церкві велику шкоду». Текст листа у російському перекладі, як його записано в *греческих делах*, цит. у: [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 152-155. Інші відомості про Никифора див.: Nicolae Iorga, Nichifor Dascălul, exarh patriarchal, şi legăturile lui cu ţarile noastre (1580–1599) // *Analele Academiei Române, Memorilie secţiunii istorice*, сер. 2, 27 (1904-1905) 183-200; Petre P. Panaitescu, Despre Nichifor Dascălul şi legăturil lui cu noi // *Revista istorică* 12 (1926) 83; Феодор А. Кудринский, Судьба экзарха Никифора // *Киевская старина* 37 (1892) 399-419; 38 (1892) 1-19; Платон Н. Жукович, К вопросу о виновности экзарха Никифора, председателя Брестского православного собора, в турецком шпионстве // *Христианское чтение* 3 (1899) 573-583; Михаил И. Коялович, Никифор, великий протосинкелл патриаршего Константинопольского престола и экзарх Константинопольского патриарха в Западнорусской церкви // *Странник* 4 (окт. – дек. 1860) 197-228; Юрий Н. Куракин, Политический процесс над Константинопольским экзархом Никифором (Парасхесом-Кантакузином) в истории Брестской унии // *Славяне и их соседи,* т. 4, с. 122-144.

[31] Діяльність Острозької школи та гуртка спеціально досліджував: Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636)*; скорочений виклад тексту цієї монографії вміщено у його ж статті: Ігор Мицько, Острозька слов'яно-греко-латинська академія // *Острозька давнина. Дослідження і матеріали,* Львів 1995, ч. 1, с. 13-23. Автор

гуртка. Якщо він почав діяти в середині 1570-х рр., то й педагогічна робота мала б розпочатися невдовзі[32]. Згадка про школу з'являється в передмові до першого острозького видання – *Букваря*, що вийшов з друку в червні 1578 р. Тут говориться, що воєвода заклав *домъ* для навчання дітей і, «вибравши людей, обізнаних у Святому Письмі грецькою, латинською та руською мовами», поставив їх учити дітей, для чого й був надрукований *Буквар*[33].

Буквар 1578 р. відрізняється від видання 1574 р., надрукованого Федоровим у Львові, головно вступними матеріалами (сюди входять грецька азбука та паралельні тексти молитов грецькою й церковнослов'янською мовами) та додатком – трактатом Храбра Чорноризця *Сказаніе о письменехъ* з кінця IX ст. Храбр захищає глаголицю – слов'янську абетку, створену Костянтином-Кирилом – перед «окаянними», які вважають, що для вираження священних істин можуть служити тільки літери грецькі, латинські та давньоєврейські (згідно з Євангеліями від Йоана 19, 21, та Луки 23, 28, саме цими мовами був зроблений напис на Хресті Господньому). Хоча нападки на глаголицю у Болгарії наприкінці IX ст. мали ніби-то богословське підґрунтя й цим дуже відрізнялися від закидів культурно-інтелектуального плану, які робилися на адресу церковнослов'янської мови в польсько-литовській Речі Посполитій 1570-х років, публікацію *Сказанія* Храбра можна розцінити як готову (хоч і не цілком задовільну) відповідь Петрові Скарзі, трактат якого, від 1577 р., був присвячений князеві Острозькому.

подає вихідні матеріали про роль, яку відігравали в політиці, культурі та економіці Костянтин Острозький та місто Остріг, обговорює питання становлення школи (вважаючи датою її заснування кінець 1576 р.), її можливу програму навчання, а також різнобій термінів, якими сучасники називали цей освітній заклад. Див. також відповідний, докладно опрацьований розділ у кн.: Харлампович, *Западнорусские православные школы*..., с. 237-276; його ж, Острожская православная школа (историко-критический очерк) // *Киевская старина* 57(5) (1897) 117-207; 57(6) (1897) 363-388. Зважаючи на вичерпну інформацію про навчальну програму в Острозькій школі, важко вважати її «академією», тобто закладом університетського рівня вищої освіти.

[32] Я. Ісаєвич припускає, що Острозький культурний центр почав функціонувати в 1576-1577 рр. (Ісаєвич, *Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні*, с. 67), а І. Мицько розвиває цю думку (Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія*, с. 28-29). *Terminus post quem* виникнення школи, мабуть, буде 1576 р., коли князь Острозький остаточно здобув право на володіння містом Остріг, передане йому 1574 р. його небогою Гальшкою, дочкою його покійного брата Іллі (там же, с. 28-29).

[33] «...еще домъ и дѣтемъ къ наоученію. [...] И избравши мужей въ божественномъ писанїи искусныхъ, въ греческомъ языцѣ, и в латинъскомъ, паче же и в рускомъ. И приставїл ихъ дѣтыщному оучилищу. И сея ради вины напечатана сїя книжка». Репродукцію і переклад передмови до *Букваря* подає: Ісаєвич, *Літературна спадщина*..., с. 111. Про це видання 1578 р., що дійшло до нас у двох неповних примірниках й одному фрагменті, віднайдених лише в останнє сорокаліття, і про опубліковане в ньому *Сказаніе* Храбра див. там же, с. 110-115.

Посилена увага до грецької мови та традиції у процесі руського відродження ранньомодерної доби є явищем помітним, але тимчасовим, бо після Берестейської унії релігійно-культурне життя русинів – як православних, так і уніатів – у літературі, педагогіці й навіть у богослов'ї дедалі більше орієнтуватиметься на західні зразки, послуговуючись і західними мовами – польською та латинською. Прагнучи довести леґітимність і гідність своєї традиції перед лицем протестантської та католицької критики, провідники руського відродження покликалися на рівнозначний авторитет. Грецький Схід з його мовою та релігійно-літературною спадщиною, попри свою занепалість і віддаленість, був для реформаторських рухів у Руській Церкві головним джерелом наснаги. Про шанобливе ставлення острожців до авторитету Грецької Церкви та грецьких біблійних текстів прямо говориться у вступному слові Острозького до Біблії:

> І тому через посланців і листами багато далеких країн світу обійшов – Рим, Кандійські острови, надто багато монастирів грецьких, сербських і болгарських, дійшов навіть до самого апостолів намісника і всієї Церкви Східної правителя, пречесного Єремії, архиєпископа Константинополя – нового Риму, патріарха вселенської високопрестольної Церкви. І всюди прохав я пильно і благав постійно, шукаючи людей вчених у Святих Писаннях грецьких та слов'янських, а також текстів добре виправлених і засвідчених несхибністю. [...] І разом з ними та іншими багатьма добрими знавцями Божественних Писань досить радившись, спільною порадою і одностайною ухвалою обрав звід старожитнього Писання, славної і найглибшої мови і письма грецького, перекладений з гебрайської на грецьку мову сімдесятьма двома блаженними і богомудрими перекладачами з прохання і волі книгам покровителя Птоломея Філадельфа, царя єгипетського. Він більш за інших згідний з гебрайським і слов'янським, і йому слідувати незмінно і без сумнівів я звелів[34].

---

[34] «сего ради посланьми и писаньми своими много странъ далекихъ вселенныя проходя – ко римскія предѣлы, тако и кандіискія островы, паче же много монастыреи грецкихъ, ербъских и болгарских, даже и до самаго апостолов намѣстника и всея церкве восточныя троенію чиноначалника, пречестнаго Іеремія архиепископа Константина-града, новаго има, вселенныя патріарха высокопрестолныя церкве доидохъ. Требуя съ тщаніемъ и оленіемъ прилежнымъ тако людіи наказаных въ писаніахъ святыхъ еллинскихъ и ловенских, яко же изводовъ добре исправленныхъ и порока всякаго кромѣ свѣдительтвованыхъ. [...] С ними же купно и съ инѣми многими наказаными добрѣ в писаніах ожественых доволно совѣтовав, и съ общимъ совѣтом і изволеніемъ едіномысльным зод древняго писанія славнаго и глубочаишаго языка и писма еллинскаго от отцов блаенныхъ и богомудрыхъ преводниковъ на оумоленіе желаемое книгорачителя Птоломея иладелфа, царя египетска, от языка евреиска во еллинскіи преведеную избрахъ. Она же аче инѣх множае со евреискою и словенскою съглашаешся и сего въ всемъ неизмѣнно и есуменно послѣдовати повелѣхъ». Цит. за факсиміле і перекладом у: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 131-133.

Характер острозьких публікацій, разом з тим фактом, що грецька мова займала важливе місце в педагогічній програмі Острозької школи, вказують, що в своїх перших спробах консолідації східнохристиянського релігійно-культурного життя в Україні русини прагнули опертися на традиційну біблійну, патристичну та грецьку основу. У своєму вступному слові до *Ключа царства небеснаго,* під заголовком «До народов руских короткая а пилная предмовка», Герасим Смотрицький спростовує нападки – насамперед Скарґи й Гербеста – на грецькі підвалини Руської Церкви:

> І для кого в світі таємницею може бути, що з греків філософів, з греків богословів увесь світ має, без котрих і його [Скарґи] Рим нічого не знає. [А] при традиції їхній, науках та уставах свята Східна Церква стоїть міцно й невідступно[35].

Для Смотрицького, що, як вважають, був першим ректором Острозької школи[36], особливе значення мають «світочі й незрушні стовпи Церкви, грецькі учителі Василій Великий, Григорій Богослов, Йоан Золотоустий, Атанасій Великий, Кирило [Александрійський], Йоан Дамаскин та багато інших»[37]. Знання грецької мови, що його вимагала острозька навчальна програма, було першим кроком до глибшого пізнання творів цих Отців. Але якими були подальші кроки в цьому напрямку, як вони здійснювалися під керівництвом Смотрицького та інших викладачів, сказати важко. Структура, навчальна програма Острозької школи, імена вчителів та учнів – все це загалом лишається й досі невідомим.

Можна припускати, що школа давала освіту початкового й середнього рівня, з опорою на граматику та філологію[38]. Вчилися у ній син редактора Біблії Герасима Смотрицького – Максим, майбутній граматик, полеміст і єпископ (у чернецтві: Мелетій; 1577-1633); майбутній афонський монах і

---

[35] «А кому на свѣте може быти тайно, же зъ Грековъ философы, зъ Грековъ богословцы увесь свѣтъ маетъ, без которыхъ и его Римъ ничого не знаетъ. При которыхъ преданъю, наукахъ и уставахъ церковъ святая восточная стоить крѣпко и неотступно» (Малышевский, *Александрийский патриарх...*, додаток, т. 2, с. 109-110).

[36] Ректором Острозької школи вважав Герасима Смотрицького холмський єпископ Яків (Суша, 1610-1687). Див. написану ним біографію Герасимового сина, Максима (Мелетія у чернецтві) Смотрицького: Jakub Susza, *Saulus et Paulus Ruthenae Ecclesiae, sanguine B. Josaphat transformatus, sive Meletius Smotriscius, archiep. Hieropolitanus, archimandrita Dermanensis, Ordinis S. Basilii Magni... ex tenebris in lucem prolatus*, Romae 1666, с. 15-16.

[37] Малышевский, *Александрийский патриарх...*, додаток, т. 2, с. 109.

[38] І. Мицько наводить непрямі свідчення про викладання в Острозькій школі арифметики й музики. Однак його твердження (Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія*, с. 26), що тут навчали за класичними курсами – трипредметним (*trivium*: граматика, діалектика, риторика) і чотирипредметним (*quadrivium*: арифметика, геометрія, музика, астрономія), – є лише припущенням. Висновки К. Харламповича стосовно навчальної програми та рівня освіти в цій школі більш виважені, а тому й виглядають переконливіше; див.: Харлампович, *Западнорусские православные школы...*, с. 237-276.

засновник Манявського скиту Іван Княгиницький (у чернецтві Єзекиїл, а після прийняття великої схими – Йов; 1577-1621); славетний козацький гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний (помер 1622 р.) та єромонах Кипріян, що був за грецького тлумача на православному синоді в Бересті в 1596 р. та перекладав твори грецьких Святих Отців[39]. Вийшли звідси й інші провідні діячі руського відродження кінця XVI – початку XVII ст., але, як видається, на долі самої школи позначився занепад видавничої діяльності в Острозі в 1580-х рр. Через неповних двадцять років від її заснування виявилося, що ні її традиційна навчальна програма, ні викладачі школи не здатні пристосуватися до тих революційних змін в освіті, що їх внесли єзуїти своєю новою й динамічною педагогікою, такою привабливою для руської та польсько-литовської знаті. І все ж зібране Острозьким коло учених, видавців Біблії та вчителів, що працювали на задоволення релігійно-культурних потреб «руського народу грецького закону», зуміло вивести рух за реформи в Церкві на вищий, інтенсивніший рівень.

Групу редакторів, що готувала *Острозьку Біблію* (ймовірно, і *Новий Завіт* з *Псалтирем)*, вочевидь, очолював Герасим Смотрицький[40]. Входили до неї й греки, які брали участь у зіставленні біблійних текстів, хоча годі сказати, в чому саме ця участь полягала. Згідно з джерелами, в останні десятиліття XVI – на початку XVII ст. в маєтках Острозького жило близько десяти греків, з яких лише кілька були безпосередньо причетними до видавничої й педагогічної діяльності Острозького гуртка[41]. Один із них – грек з римською освітою, Діонісій Раллі-Палеолог – в кінці 1570-х рр. привіз князеві Острозькому список Біблії від папи Григорія VII і проживав в Острозі до початку 1580-х рр.[42] Можливо, що цей прихильник церковного єднання флорентійського зразка був задіяний і в редакційній праці, але точних вказівок

---

[39] Про Кипріяна див.: Грушевський, *Історія України-Руси,* т. 6, с. 487; Михайло Возняк, *Історія української літератури*, т. 2, Львів 1921, с. 68.

[40] Про ймовірність того, що в критичному опрацюванні тексту для друку активну участь брав і Федоров, пише: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 51-53. Крім Костянтина Острозького, з інших членів Острозького гуртка в самому виданні поіменно згадуються тільки Смотрицький і Федоров. На думку Мицька, це свідчить, що князь «хотів особливо відзначити лише українських та російських діячів, а не греків, що прибилися туди [до Острога]», але думка ця мало переконлива. По-моєму, загалом Острозький якраз високо цінував греків. Згадати ж поіменно головного (як припускаємо) редактора та головного друкаря означало відзначити вагу їхнього вкладу у підготовку видання Біблії.

[41] Детальнішу інформацію про членів і симпатиків Острозького гуртка наводить: Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія*, с. 81-115.

[42] Див.: *MPV*, т. 6, с. 422, де Болоньєтті доносить (у листі від 20 липня 1583 р.; а чи від 22 липня, згідно з *Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes (1550-1850)* / ред. Athanasius G. Welykyj, т. 1: *1550-1593,* Romae 1959, с. 197 [= ЗЧСВВ, сер. 2, сек. 3, т. 1]), що одержав і передав далі примірник *Острозької Біблії*, яку князь Острозький посилає папі в знак подяки: «sì come egli [Острозький] havea ricevuto aiuto da S. Bne nel

щодо цього немає[43]. Ще одним прибульцем з Риму, який трудився над перекладами та вчив у школі (дітей князя Острозького і, може, не тільки їх), був

stampare di questa Biblia la qual dice essere come figliuola di quella che portò di Roma il Paleologo, essendo si da quella cavata et coretta». Поза тим, Острозький сподівався, що його книгодрук послужить зразком для папських поліграфістів, які мали труднощі зі створенням шрифта, потрібного східнослов'янському читачеві (*MPV*, т. 6, с. 401, 418, 494). Поссевіно твердив, що в основу *Острозької Біблії* лягла якась церковнослов'янська Біблія, привезена з Риму (там же, с. 418). На цій підставі Я. Крайцар (Jan Krajcar, Konstantin Basil Ostrožskij and Rome in 1582-1584 // *OCP* 35 (1969) 195-196) спростовує гадку, що римський примірник був грецькомовний. А саме так вважають деякі історики (напр., Ісаєвич, *Літературна спадщина*... с. 135), покликаючись на Болоньєтті, коли той говорить, що князь Острозький дякує папі за Біблію – на думку самого нунція – грецькомовну (*MPV*, т. 6, с. 365).

[43] Діонісій (мабуть, мішаного греко-болгарського походження) доводився родичем Михайлові Кантакузенові, грецькому купцеві-мільйонерові. Болоньєтті, неодноразово згадуючи про нього в своїх донесеннях, називає його критянином (*MPV*, т. 6, с. 202) і титулує архимандритом (там же, с. 348), а 9 липня 1583 р. величає архиєпископом кизікоським (там же, с. 402). Пізніше, вже будучи тирновським архиєпископом, Діонісій у 1591 р. возив до Московщини грамоту Царгородського синоду, що підтверджувала створення Московського патріархату. Аналіз його широкої міжнародної діяльиості й покликання на іншу літературу подає: Йордан Новиков, Дионисий Рали и неговата дипломатическа дейност // *Годишник на Софийския университет «Климент Охридски». Исторически факултет. 1982*, т. 75, София 1986, с. 48-87. Болоньєтті мав враження, що саме завдяки Діонісію син князя Острозького, Костянтин-молодший, забажав перейти в католицтво (див. його звіт від 25 червня 1583 р.: *MPV*, т. 6, с. 363). Болоньєтті говорить також, що, за донесенням того ж таки сина і Діонісія, з Риму до Острога приїжджав якийсь Еммануїл Мосхопул, що видавався за родича візантійських імператорів (Костянтин-молодший звав його «москвитянином») і завдяки якому Костянтин-старший стримався від переходу в католицьку віру (там же, с. 362-365, пор. с. 381). Згадується тут і Флорентійський собор (там же, с. 365). За словами Діонісія, через різницю конфесійних поглядів між ним і Мосхопулом виник конфлікт. Мосхопул одержав (підробив?) патріаршого листа про відлучення Раллі, фаворита князя Острозького, від Церкви. З Острога Мосхопул утік і згодом був арештований королівськими властями (там же, с. 390, 642). Поговоривши з Діонісієм, Болоньєтті намовляє своїх римських зверхників скористатися тим, що Острозький шукає вчителів для своєї «колеґії»: «perché veramente il mettersi in possesso di quel collegio mediante persone catholiche et sicure, sarebbe un spargere i semi in quelle parti di cose importantissime, massime stando la buona dispositione di questi duoi figlii maggiori [Януш і Костянтин]» (там же, с. 366). Діонісій обмінявся кількома листами з Болоньєтті (див. там же, с. 381-382, 610, 642-663), який від самого початку був про нього доброї думки. Нунцій вважав, що розумніше буде «дати Діонісієві це задоволення» (*tenerlo sodisfatto*), раз той багато не хоче – лише папського підтвердження, що він не схизматик. Папа вділив Раллі-Палеологові свого благословення, – видно, про це Болоньєтті повідомив його листовно. Та, мабуть, грецькому духовному дуже залежало на прямому підтвердженні з Риму, бо в листі до Болоньєтті від 8 листопада Діонісій просить нунція зробити йому послугу й вистарати таке підтвердження (там же, с. 410, 479, 490, 643). Болоньєтті згадує також про антикатолицькі висловлювання Тимотея, архиєпископа полійського з Калабрії (Острозький зустрічався з ним у Тарнові), який критикував папську курію, нарікаючи, що папа відмовився визнати його титул. Тимотей саме був у дорозі до Москви, де сподівався одержати від царя рекомендаційного листа. За словами Болоньєтті, Раллі переконував цього

Євстатій Натанаїл з Криту[44]. Не виключено, що співпрацював з ними й Теофан «Грек», якому король Стефан Баторій, за сприянням князя Острозького, дарував посаду архимандрита Жидичинського монастиря й монастирські добра[45]. Згідно з передмовою, князь звертався до патріарха Єремії II з проханням дати йому «людей, вчених у Святих Писаннях грецьких та слов'янських, а також тексти, добре виправлені і засвідчені несхибністю». Про те, чи відгукнувся патріарх, нічого не сказано ні в самій передмові (де згадується про посланий московитами рукопис), ні в інших джерелах (які засвідчують, наприклад, вдячність князя Острозького папі за передану Біблію). Відсутність подібних даних, як також брак високоосвічених духовних осіб у Царгороді, наштовхує на думку, що патріарх (позбавлений престолу 23 листопада 1579 р.) небагато міг тут зарадити.

Можливо, що дехто з греків, задіяних у видавництві та школі, співпрацював з русинами з волі грецьких церковних властей. Хоча швидше всього це був їх власний, незалежний вибір. Отож, участь греків у руському відродженні ще не означає, що між руською та грецькою православними спільнотами відбувалося налагодження структурних, інституційних зв'язків чи закладалися основи постійної співпраці. Вельми неспокійні обставини, в яких

італійського грека, щоб він не поривав з папою, а царя постарався схилити до унії, – адже, повернувшись до Італії, Тимотей швидше доб'ється папської ласки, сказавши, що обходжував московського царя «ради блага святої Церкви». Нунцій хвалить Діонісія за те, як він (за його словами) приголомшив Мосхопула й Тимотея розумними доказами (там же, с. 381, 385, 390). Водночас, знаючи про непостійність багатьох греків, які курсували між Османською імперією, Римом і слов'янськими землями, Болоньєтті, хоч і був схильний вірити в щирість Палеолога, принаймні двічі допитувався в Риму про його минуле (там же, с. 387, 494).

[44] Із листування Болоньєтті у березні 1583 р. видно, що він мав враження, ніби-то Євстатія на той час уже не було серед живих. Близько 1579 р. Натанаїл з Речі Посполитої писав у Рим до кардинала Ґулієльмо Сірлето, що служить в Острозького – навчає його синів і править верстку Біблії, для підготовки до друку якої використовував примірник Святого Письма, переданий кардиналом через Діонісія Раллі. Зокрема він зазначав, що кореґує грецький друкований текст (який в *Острозькій Біблії* займає всього кілька сторінок). Б. Фонкіч, вказуючи на велику кількість помилок, допущених при верстанні цих текстів, що – в свою чергу – свідчить про неглибоке знання грецької грамоти, робить висновок, що тексти ці, можливо, набирав Федоров; див.: Фонкич, Греческие тексты..., с. 113-114. Натанаїл продовжує: «Costì vi [синам?] traduco li principi alla fede Romana, perché veramente il padre loro [Острозький] è grandissimo schismatico. Io per non cader nella scommunione, voglio lasciar il scelano (?) [*sic*] che me dà ducento talari ogni anno et venir a reconciliarmi alla mia fede Romana». Після появи трактату Скарґи *O iedności*..., князь Острозький захотів, щоб Євстатій «написав проти папи», але той відмовився, твердячи, що радше вмре, ніж зробить це. Натанаїл повідомив Сірлето, що готовий розпрощатися з князем «вже тільки тому, що він схизматик і проти Римської Церкви». Донесення Болоньєтті й розлогу цитату з листа Натанаїла див. у: *MPV*, т. 6, с. 202 та прим. 12 на цій же сторінці.

[45] Харлампович, *Западнорусские православные школы*..., с. 255, прим. 3. Дарчі документи див. у: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 1, № 25-26, с. 138-142; № 50, с. 221-223; № 59, с. 250-252.

жив Царгородський патріархат від кінця 1570-х до кінця 1580-х рр., унеможливлювали ведення хоч якоїсь послідовної внутрішньої політики, вже не кажучи щодо східнослов'янських православних. Духовні з грецького Сходу, шукаючи матеріальної допомоги для своїх інституцій – навіть ті, кого посилали царгородські патріархи, – не завжди дотримувалися їхніх настанов і не завжди виконували свої місії[46]. Не грецьким православним верхам, а ініціативі Острозького та його гуртка слід приписувати те, що в Острозі працювали й греки. Маєстатний князь міг просто найняти безробітних мандрівних духовних до себе на службу. Двоє з них, про кого маємо певні конкретні дані – Діонісій Раллі та Євстатій Натанаїл, – хоч і були за походженням греками, та приїхали до Острога з Риму. Отже, відновлення грецько-руських зв'язків не відбувалося єрархічним, церковно-інституційним шляхом.

Календарна реформа та ідея патріархату в східнослов'янських землях

На початку 1580-х рр. постали дві проблеми, які вивели інституційні взаємини між Київською митрополією та Царгородським патріархатом на передній план: календарна реформа та перспектива створення патріархату на східнослов'янських землях, – і знову в центрі подій був Костянтин Острозький.

1582 року, коли було оголошено григоріанську реформу календаря, король Стефан Баторій прийняв його та своєю грамотою ввів як обов'язковий для всіх підданих Речі Посполитої, в тому числі й для православних русинів і вірмен[47]. Спроби запровадити новий календар силою розтривожили руське населення, зокрема у Львові, де католицький архиєпископ Ян Димитрій

---

[46] Елассонський архиєпископ Арсеній, зібравши московські пожертви на заупокійні споминання царя Івана, не повернувся до Османської імперії, а залишився у Львові. Звідти, разом з патріархом Єремією, він ще раз приїжджав до Москви, де йому не піднесли вітальних дарунків: «А еласонскому архиепископу Арсенью государь жалованья дати не велел для того: как он был у государя наперед сево на Москве, и ему по государеву указу по царе и великом князе Иване Васильевиче всеа Русии во иноцех Ионе дано милостны двем им 330 рублев. И он, приехав в Литовскую землю, во Львов, с тех мест жил во Львове, а в своей области не быв, да опять с патриархом приехал» (*Посольская книга*..., с. 30). О. Дмитрієвський покликається на один рукопис, згідно з яким Арсеній, зупинившись у Львові, передав патріархові Теолептові царські пожертвування через інших членів своєї місії. Зрештою *Посольская книга* прямо не звинувачує Арсенія в присвоєнні царських дарів (Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений*..., с. 12-13, прим. 3). І все ж, при тому загальному хаосі, що панував у грецьких православних церковних структурах, справність і надійність посланців патріархату важко не брати під сумнів.

[47] Про ставлення русинів до календарної реформи див. у загальних працях, напр.: Chodynicki, *Kościół prawosławny*..., с. 188-192; Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 6, с. 462–467; Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 427-434; а також: Николай Ф. Сумцов, Исторический очерк попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календарь // *Киевская старина* 21(5) (1888) 235-272.

Соліковський на свято Різдва Христового за старим календарем позамикав усі руські церкви[48]. У Луцьку й Вільні дійшло до сутичок, заворушення відбулися і в інших містах України та Білорусі[49]. І хоча Баторій, намагаючись втихомирити руське населення, наступними указами заборонив свавільне нав'язування реформи[50], саме у ставленні до нового календаря сформувалися чітко протилежні конфесійні позиції, як це показують полемічні трактати 1580-х рр.[51] Це нововведення, що могло зачепити літургійне життя кожної парохії й порушити розклад життя економічного (візьмім хоча б реґіональні ярмарки, звичайно пов'язані з певними днями свят), відразу наштовхнулося на повсюдну опозицію.

Відновлення тісніших взаємин Царгорода з Київською Церквою допомогло сконсолідувати цю опозицію. Десь між листопадом 1582 р. – коли патріарший синод засудив новий календар – і літом 1583 р. Єремія, що раніше прихильно ставився до цієї реформи, та Сильвестр, патріарх александрійський, написали до князя Острозького про своє неприйняття «новая умышления латинская» й закликали русинів твердо триматися нікейського способу обчислення пасхальних свят[52]. Єремія також вислав листи до митрополита Онисифора (Дівочки, 1579-1589) та «всимъ православнымъ хрестияномъ страны северныя наипачеже подвизающимся по благочестию, гражаномъ

---

[48] Див. протест проти намагань архиєпископа Соліковського, внесений владикою Гедеоном (Балабаном) і галицькими шляхтичами до міського уряду (*предъ врядъ кгродскій Галицкій*) у: *АЗР*, т. 3, № 140, с. 281-283 (початок лютого 1584 р.).

[49] Як подає один білоруський літопис під роком 1583: «На тотъ же часъ было великое замешание промежи панами и промежъ людми духовными, также и людми простыми было плачу великого, нареканя силнаго, похвалки, посварки, забуйство, грабежи, заклинания, видячи яко новые свята установляли, празники отменяли, купцомъ торги албо ярмарки поотменяли – праве было начало пристья антихристова, у такомъ великомъ замешанью»; див.: «Баркулабовская летопись» / ред. Митрофан В. Довнар-Запольский // *Университетские известия* 38(12) (Киев 1898) 7.

[50] *АЗР*, т. 3, № 139, с. 280 (21 січня 1584 р.); № 166, с. 315-316 (8 вересня 1586 р.). Другу грамоту, стосовно ситуації в Вільні, король видав у Гродні – після того як митрополит Онисифор (Дівочка), котрому ще рік тому руські шляхтичі дорікали за бездіяльність, приїхав туди просити заступництва за своїх вірних (пор. далі прим. 63). Але при тому Баторій заборонив також у святкові, за новим календарем, дні займатися торгівлею чи ремеслом; див. його грамоту для полоцьких міщан, видану 18 липня 1586 р. (там же, № 164, с. 311-312).

[51] Наприклад, і Гербест, у своєму творі *Wiary kosciola Rzymskiego wywody, y Greckiego niewolstwa historya* (Варшава 1586), і Герасим Смотрицький, у *Ключ-і царства небеснаго* (Остріг 1587), розглядають календарне питання.

[52] У донесенні нунція Болоньєтті папському державному секретареві від 25 червня 1583 р. сказано, що Острозький вже одержав цього листа (*MPV*, т. 6, с. 366). Його грецький текст досі неопублікований. Подібний лист-обіжник патріархи Єремія й Сильвестр разом із Царгородським синодом вислали вірменській громаді Речі Посполитої. Грецький текст листа до вірмен, датованого листопадом 1583 р., друкувався кілька разів, востаннє у кн.: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα...*, додаток, с. 28-32. Італійський переклад листів до Острозького та

Вилни града»[53]. У листі до предстоятеля Руської Церкви патріарх вказує, що дізнався від князя Острозького про «заворушення проти християнської Церкви [з боку] латиномудрих та інших єретиків». Єремія рекомендує митрополитові й православним Речі Посполитої своїх екзархів – протосинкела Никифора та архимандрита Діонісія, а також їхнього перекладача, руського *спудея* Теодора. Емісари патріарха мали оцінити скрутність становища, в якому опинилися руські правовірні, та скріпити їх як у їхній відданості східній традиції, так і в неприязні до учень «винахідливих звіздоглядів латинських, що від істини перейшли до побрехеньок халдейського ґатунку»[54]. Єремія, як видно, не мав уявлення про глибину кризи в Київській митрополії, про гостроту міжконфесійного протистояння та розмах докорінних перетворень у релігійному житті, культурі й освіті Речі Посполитої. На проблеми Руської Церкви він відгукується обіцянкою прислати нових емісарів «з листами нашими» та побажанням, щоб митрополит допоміг Теодорові накупити книжок, – аби, коли той приїде вдруге, «наука розцвіла». Хоч Єремія і знав у загальних рисах про великі зрушення, які потрясали чи не цілою християнською Європою, він, як видно з листа, не усвідомлював, що і в Київській митрополії заходять епохальні зміни та що для проведення всеохопної реформи в руському церковному житті потрібні радикальні заходи[55].

Обидва екзархи доїхали до Ясс, де наштовхнулися на перешкоди, як це й передбачив – незбагненним чином – Єремія[56]. Побоюючись татарів, що, згідно

до вірмен подає В. Пері (Peri, *Due date...*, с. 203-217), разом з даними про рукописні копії грецьких оригіналів. Церковнослов'янський переклад листа до Острозького, зроблений у XVI ст., наводить: Малышевский, *Александрийский патриарх...*, с. 93-98. Первісно лист був опублікований в Острозі, ймовірно, в 1580-х рр. Два відомі примірники цього стародруку зберігаються у Варшавській Національній Бібліотеці та в бібліотеці Інституту ім. Оссолінських у Вроцлаві; див.: Запаско та Ісаєвич, *Пам'ятки книжного мистецтва*, т. 1, с. 29.

[53] Листи до Онисифора та віленських міщан, церковнослов'янський переклад яких опублікував І. Малишевський (Малышевский, *Александрийский патриарх...*, додаток, т. 2, с. 98, 100-101), датовані відповідно 11 січня 1583 р. та просто 1583 роком. Грецький текст їх, мабуть, не зберігся.

[54] «...яко тамо волненію быти не малу, на правоверно живущихъ, измененія ради синаксарнего, отъ иже изобретательныхъ звѣздоблюстителей латынскихъ, приложившихся [*sic*] отъ истинъны къ баснословію изобретенія халдейскаго» (лист до віленських міщан: там же, с. 100).

[55] «Да вины сія увѣдавши, пошлемъ къ вамъ паки со епистоліями нашими, во отгнание сицевыхъ волненіи, емуже спудею во помощъ книжнаго ради купованія ученій внѣшнихъ и богословныхъ подайте. И ко тамо благовѣрно живущимъ ходатайствуйте, занеже во скоре его къ вамъ хощемъ возвратити, да и тамо имъ процветутъ ученія» (лист до митрополита Онисифора: там же, с. 98).

[56] У поясненні, яке дає Єремія Онисифорові стосовно своєї місії, є логічний пропуск (принаймні, помилка в граматичному числі займенника третьої особи). Він каже, що посилає на розвідини двох екзархів та спудея-тлумача, але передбачає, що доїде лише один –

з чутками, робили набіги на пограниччя Речі Посполитої, вони передали Теодором (той був, певно, відважніший) листа до єпископа турівського і пінського Кирила (Терлецького, 1576-1585; єпископ луцький у 1585-1607), – єрарха, якого Єремія згодом, у 1589 р., поставить своїм екзархом у Київській митрополії[57]. У листі Никифор з Діонісієм переказують багато з того, що Єремія вже написав митрополитові Онисифору. Вони запевнюють єпископа Кирила, що, повернувшись до Царгорода, знову спробують вибратися в руські землі. Хай він тим часом прийме Теодора, що посилається замість них до нього, до митрополита й до інших єпископів, із завданням з'ясувати, які конкретні проблеми має Київська Церква. З цією метою Теодорові сказано дізнатися, що коїться між православними і «єретиками» (протестантами), та звідомити, яка церковна література знадобилася б при вирішенні головніших проблем, бо можливо, що з наступним своїм приїздом екзархи цю літературу привезуть. Грецькі єрархи просили владику Кирила

> ... надати Теодорові, спудею нашому, [матеріальну] допомогу в навчанні й купівлі книг чужих філософсько-богословських учень. Це всім на користь. Ради неї ж хоче вселенський патріарх невдовзі послати [людей] до вас, щоб і у вас молодь богословських учень причастилася і змогла після цього протистояти заворушенням єретичним, бо рече Спаситель, зобов'язуючи нас до цього: «Дослідіть писання, у них – життя вічне» [Йо. 5, 39]. Та й усі ж богослови засвідчують, що від незнання їх [писань] тьма лих постала[58].

Спроба Єремії послати своїх людей до Київської митрополії не вдалася, а місія Теодора не залишила по собі ніяких слідів. Однак контакти патріарха з руськими єрархами – особливо з князем Острозьким – не минулися безслідно. У ті роки Острозький, попри сердечну прив'язаність до віри своїх

перекладач: «...послахомъ къ вамъ, да известите намъ вины бывающая отъ нихъ [латиномудрныхъ и прочихъ еретикъ], двухъ екзарховъ нашихъ именемъ Никифора и Діонисія, съ нимиже толкованія ради и Теодора спудея, суща отъ предѣлъ вашихъ. Аще же возможно буде преити, тамо ему повелѣхомъ до васъ дойти, и всю пораду отъ васъ взяти на писанію» (Малышевский, *Александрийский патриарх...*, додаток, т. 2, с. 98). Текст листа ніби описує те, що вже сталося. Існує кілька адресованих русинам грецьких церковних документів, трохи пізнішої дати, що, як відомо, є підробками. Не виключено, що й лист Єремії фактично підробили самі екзархи, будучи в Молдові та знаючи, що вони вже не подадуться у руські землі.

[57] Тогочасний церковнослов'янський переклад листа екзархів подає: Малышевский, *Александрийский патриарх...*, додаток, т. 2, с. 99. Грецький текст, очевидно, втрачено.

[58] «...и сего дѣля с нами посланнаго Теодора спудея, суща отъ пределъ вашихъ, посылаемъ ко твоей святыни, яко и ко митрополиту и прочиимъ епископомъ: яко да услышитъ онъ вины бывающія посредѣ православныхъ и еретиковъ, и известіе да прийметъ отъ васъ. Тѣмже убо его яко и насъ принявши, елика потребна естъ церковныхъ преданій извести и намъ знаемо сотвори, зане возвратитися воспять нынѣ хощемъ, и оттуду паки послани будемъ ко вамъ. Семуже Теодору спудею нашему въ помощъ ученія и книгъ купования внѣшнихъ любомудрцовъ ученій теологовъ подай. Сія бо польза есть всѣхъ.

батьків, виявляв згідливість – щоб не сказати піддатливість – у стосунках з католиками. Старший його син, Януш, близько 1575 р. відкрито перейшов на католицтво, а молодший, Костянтин, влітку 1583 р. зробив те ж саме[59]. Під час розмови з нунцієм Болоньєтті, що відбулася в Кракові в липні того ж року й заклала ґрунт для цілої низки подібних зустрічей в наступні місяці, Костянтин-старший заявив, що терпіти не може релігійних чвар і готовий покласти життя за унію Східної та Західної Церков. У цій же розмові, незважаючи на доводи папського дипломата, він висловився проти календарної реформи, яка запроваджувалась без погодження з царгородським патріархом[60]. Все ж Острозький вірив, що й у цій справі можна дійти певного порозуміння. Одержавши гострого листа від патріарха Єремії, він просить Поссевіно допомогти йому скласти відповідь, яка б сприяла погодженню сторін[61]. З часом позиція Острозького щодо календарного питання жорсткішає, мірою того як у 1580-1590-х рр. посилюється поляризація конфесійних поглядів. Вже в

Которое дѣля хощетъ вселенский патриархъ воскоре послати къ вамъ, да и во васъ юнѣйшіе причастятся и теолокгическихъ ученій, и возмогутъ посемъ стати противъ волъснніямъ еретическимъ, ибо къ сему понуждая насъ Спасъ рече: испытайте писанія, яко въ нихъ естъ животъ вѣчный. Сосвѣдетельствують же и вси теолокги, яко отъ невѣденія сихъ тмы возрасли злобь. Сія вѣдящи, прилѣжно сопоспешествуй, во сію богоизбранъную ползу» (Малышевский, *Александрийский патриарх...*, додаток, т. 2, с. 99; лист датований 23 квітня 1583 р.).

[59] Див. донесення Болоньєтті про його розмову з Костянтином-молодшим: *MPV*, т. 6, с. 361-364. Повідомлення про його перехід у католицьку віру див. там же, с. 445, 471.

[60] Донесення Болоньєтті від 6-8 липня 1583 р. кардиналові ді Комо про його розмову з Острозьким: *MPV*, т. 6, с. 383-388. Поза обговоренням церковних питань, Острозький висловив сподівання, що Римський престол замовить слово перед австрійським імператором Рудольфом II за його сина Януша, який претендував на маєтності в моравських та угорських землях; пор. там же, с. 402-403. Хоча твердження Крайцара (Krajcar, Konstantin Basil Ostrožskij and Rome, с. 213), що про цю справу Острозький згадує у всіх своїх листах до Поссевіно, Болоньєтті та папи Григорія XIII, є перебільшенням (див. листи до Поссевіно: *MPV*, т. 6, с. 401, 524), питання майнових претензій щодо володінь в імперії Габсбурґів було для Острозького далеко не другорядним у його спілкуванні з представниками Риму. Про його палку заяву стосовно церковного об'єднання Болоньєтті пише так: «Et qui il duca anco dal principio del ragionamento si rese molto più facile che non haveva fatto in materia del calendario, perché egli ancora detestò grandemente lo scisma, et mostrando (per quanto si puoté giudicare dal volto et dalle parole) un interno dolore di tante discordie fra'l popolo christiano, disse con molta tenerezza che se potesse con la vita propria comprare l'unione di S. Chiesa, lo faria volontieri et moriria all'hora contentissimo». Згідно з Болоньєтті, Острозький, зі свого боку, обіцяв докласти всіх зусиль, аґітуючи за унію в своїх володіннях і «riducendosi la difficoltà a quei capi che sono controversi fra Latini et Greci de quali non convien chiarirsi da parte sospetta, disse che si risolverà di mandare suoi huomini a N. Sre [до папи] non già per disputarne (et questo replicò due volte), ma per pigliarne la dichiaratione da S. Stà» (там же, с. 385). Пор. слова Острозького про його «щире прагнення до єдності у вірі та згоди всіх християн» в листі до папи Григорія XIII від 8 липня 1583 р. (там же, с. 401).

[61] Див. листа Острозького до Поссевіно від 9 липня 1583 р.: *MPV*, т. 6, с. 401; пор. там же, с. 643.

1587 р. його накладом виходить трактат Герасима Смотрицького з нападками на новий календар. Польський професор математики Ян Лятош, якого за його неприйняття григоріанської реформи вигнали в 1601 р. з Краківської академії, втік до Острога, де вчив у школі, знайшовши в особі Острозького захисника й покровителя[62].

Для князя Острозького (як і загалом для руського поспільства) лист високоповажаного патріарха до нього – поруч з листами до митрополита Онисифора й віленських міщан – був не просто виразом православної позиції в календарному питанні. Адже це був перший, наскільки нам відомо, випадок в історії XVI ст., коли патріарх зацікавився конкретною проблемою, що виникла в конфесійно нестабільній Київській митрополії. Досі русини боролися з натиском Реформації й Контрреформації самі, не отримуючи ні настанов, ні моральної підтримки, ні практичної допомоги від царгородських архиєреїв, які розраховували на їхнє вірнопідданство, але, мабуть, були неспроможні відгукнутись на їхні потреби. Цього разу вони відгукнулись, – і хоч відгук був скромний, а намір прислати освічених учителів, що допомогли б русинам у самовираженні їхньої традиції, так і не здійснився, – патріархат принаймні дався чути. Календарної проблеми патріарші листи не вирішили, однак це вже був початок визнання – якщо не потреби в ґрунтовній реформі, то принаймні складної релігійно-культурної й соціальної дилеми, перед якою стояли русини. При тому вакуумі в руській православній спільноті, до якого призвела недієздатність київської єрархії[63], навіть поява кількох стислих, але вагомих послань від патріарха царгородського була бажаною і, на короткий час, наснажливою подією.

Діалог між церковними спільнотами у Речі Посполитій набирав неґативних обертів, кожна з них ставала в опозицію до решти. Реформа календаря взагалі розвела їх по вороже налаштованих таборах. Для захисту від риторичних випадів католицької сторони руським православним потрібна була точка опори і зовнішній леґітимізуючий авторитет, що служили б реальною, або хоча б уявною противагою єпископові Риму, від якого католики отримували духовні й інтелектуальні настанови, організаційні вказівки, тактичні поради та добре вишколені кадри. Покликаючись на поважний за віком і віддаллю Царгородський патріархат – тим більше в особі шанованого всіма Єремії Траноса – можна було достойно засвідчити гідність руського православ'я,

---

[62] *Litterae Nuntiorum...*, т. 2, с. 172.

[63] Див. жалісну літанію до митрополита Онисифора, складену руськими шляхтичами 14 лютого 1585 р. під час зібрання сейму у Варшаві, де вони нарікають на безладдя серед єрархів і на те, що митрополит та інші єпископи не спромоглися захистити Церкву від несправедливостей, які їй чиняться: *АЗР*, т. 3, № 146, с. 289-290. Митрополит не дотримав обіцянки прибути на сейм, скликаний на початку 1585 р., коли делеґація руських шляхтичів, разом із львівським єпископом Гедеоном, захищала право справляти свята за старим календарем (Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 6, с. 365).

його традицій і звичаїв, незважаючи на інституційну слабкість Грецької Церкви.

Під час двох перших патріарших правлінь (1572-1579, 1580-1584) Єремія загравав з протестантами й католиками на Заході, виказуючи готовість знайти спільну мову, зокрема щодо календарної реформи. Навіть після того, як Григорій XIII односторонньо проголосив її введення, патріарх дав папському престолові підстави сподіватись, що можливість дійти згоди ще існує. І якщо потім він перейшов до рішучої опозиції, то не інакше, як під тиском грецького електорату. Тільки тоді Єремія й синод виступили з категоричним запереченням католицької реформи календаря[64]. На той час увесь західний світ уже знав, що патріарх Єремія, добре роздумавши, однозначно відмежувався від догматичного вчення протестантів, – вже у 1582 р. Соколовський опублікував першу його відповідь тюбінґенським богословам. Грецький архиєрей заслужив собі пошану латинських церковних діячів – і в Римі, і в Речі Посполитій[65], – з якими Костянтин Острозький провадив дискусії з конфесійних питань. Таке визнання провідних осіб католицької еліти, з якими руський князь підтримував приязні взаємини, не могло не піднести царгородського патріарха в його очах. Та й усі русини, після однозначних висловлювань патріарха щодо календарного «*умышления*» та гострих закидів на адресу Римської Церкви, загроза якої східній традиції християн в Україні й Білорусі ставала дедалі відчутнішою, звернули свої погляди на матірню Церкву.

Своє шанобливе ставлення до патріаршого престолу київський воєвода виявив ще раніше, згадавши в передмові до *Острозької Біблії* «високопрестольну Церкву самого апостолів намісника, і всієї Церкви Східної правителя, пречесного Єремії», хоча неясно, чи спричинився патріархат до видання цієї книги, чи ні. Згідно з Болоньєтті, який доносив про розмову з Острозьким на тему календаря (на той час князь уже одержав патріаршого листа), головне застереження князя полягало в тому, що папа проголосив реформу без погодження з греками, в особі їхнього патріарха[66]. Згодом, коли постане перспектива унії, князь буде згідний на такий акт єднання, однак наполягатиме

---

[64] Незважаючи на жорстку риторику його листів, що, мабуть, пояснюється непримиренною опозицією царгородських консерваторів, Єремія все-таки обмірковував можливість запровадження нового календаря на територіях його церковної юрисдикції. Цілком імовірно, що вагання патріарха щодо календарної реформи певною мірою спричинилися до втрати ним престолу.

[65] Поляк Станіслав Соколовський – публікатор відповіді Єремії тюбінґенським протестантам – вельми похвально характеризує його в своєму листі до краківського каноніка Томи Наталіса, родом з Дубровника, якого передрукував Генрик Ціховський, пояснюючи ще й причини цього схвального ставлення; див.: Henryk Cichowski, *Ks. Stanisław Sokołowski a Kościół Wschodni: studjum z dziejów teologji w Polsce w w. XVI*, Lwów 1929, c. 139-144.

[66] «All'hora il duca doppo haver alquanto tacciuto domandò per qual causa, se questo era così, non si fosse fatto sapere a' Greci per mezzo del patriarca di Constantinopoli, accioché essi ancora havessero potuto concorrervi» (*MPV*, т. 6, с. 384).

на залученні до нього й східних патріархів. Незважаючи на досить кволі стосунки Руської Церкви з патріархатом упродовж значної частини XVI ст., в еклезіальній свідомості руського маґната типу князя Острозького прив'язаність і пошана до Царгорода не тільки продовжують посідати чільне місце, але й зроджують надії, що саме він допоможе Київській Церкві вибратися з кризи.

Якщо Острозький та інші русини й справді чекали якихось подальших настанов із патріаршої столиці, то вістка про друге зміщення Єремії могла тільки прикро вразити їх. Інтриги, в результаті яких 3 березня (22 лютого) 1584 р. царгородський архиєрей зрікся престолу, ще на кілька років укинули патріархат в хаос, що серйозно підірвав його фінансову й інституційну стабільність. Зміщення Єремії та заслання його на Родос викликали стурбованість та співчуття як римських властей[67], так і князя Острозького[68], й обидві сторони замислили неймовірну річ – забрати Єремію до Московщини або на Русь, – можливо, у володіння самого Острозького. Папа Григорій XIII сподівався, що з допомогою зміщеного патріарха, який виказував сердечне ставлення до Римського престолу, православних східних слов'ян – московитів або русинів, або ж і одних, і других – можна буде з-під юрисдикції узурпатора Пахомія привести у підпорядкування Римові. У кінці квітня 1584 р. папський державний секретар у листах до Болоньєтті й Поссевіно наказав їм проаналізувати можливості здійснення такого проекту та визначити найкращу. Король Стефан Баторій, якого Болоньєтті посвятив у цей план, і Поссевіно поставилися до нього скептично. Що ж до Острозького, то його зацікавленість римською версією створення східнослов'янського патріархату диктувалася, мабуть, як пошаною до Єремії й бажанням дати йому захисток в Острозі, так і можливими унійними перспективами цієї затії[69]. Під осінь Римська курія сама відклала цей проект до шухляди, побоюючись, що,

---

[67] Державний секретар Апостольської Столиці ді Комо 27 квітня 1584 р. писав до Болоньєтті: «Credo che V. S. Illma haverà intesa la disgratia et calamità del patriarca greco di Constantinopoli il quale è stato per opera d'alcuni suoi malevoli messo in sospetto al Gran Turco, et perciò deposto et carcerato, et posto in suo luogo l'accusatore [Пахомія] huomo ignorante et di pessime qualità, et odiato da tutta la natione greca. Da la privatione di esso patriarca N. Sre [папа Григорій XIII] ha sentito molto dispiacere, sì perché sa ch'egli è dotto et pio, come l'ha mostrato in quella risposta a gli heretici di Germania, et sì ancora perché è mostrato assai osservante de la Sede Ap., quando è stato ricercato di accettar et metter in uso il novo calendario, anzi alcuni vogliono che questo sia stato in qualche parte causa de' suoi travagli» (*MPV*, т. 7, с. 204-205).

[68] Що Острозький справді був занепокоєний відставкою Єремії, можна судити з депеші Поссевіно до державного секретаря-кардинала, надісланої з Любліна 29 серпня 1583 р., де говориться, що під час їхньої з Острозьким зустрічі у цьому місті події в Царгороді були основною темою розмови (там же, т. 7, с. 434-435).

[69] 24 серпня 1584 р. Болоньєтті оптимістично повідомляв, що Острозький, з великої поваги до Єремії, швидше всього відмовить у послусі узурпаторові Пахомію, якщо Єремія прибуде до Речі Посполитої: «Egli [Острозький] si mostra talmente affetionato al patriarca greco di Constantinopoli hora deposto che si può havere bonissima speranza che, quando esso

розвідавши про нього, османці можуть не випустити Єремію. Згідно з донесеннями з Царгорода, Порта, зважаючи на все зростаючі прохання грецьких підданих, саме займалася розглядом питання про відновлення Єремії на престолі[70].

Фактично, початки задуму про переведення патріарха в московські чи руські землі треба шукати в Острозі. Ще влітку 1583 р., зустрівшись із Болоньєтті, Діонісій Раллі-Палеолог – цілком можливо, з напучення Острозького – переконував нунція, що створення патріархату в руських землях було б «належним і найкоротшим шляхом» до примирення Київської митрополії з Римом[71]. Болоньєтті відзначав «спритність», з якою Раллі знов нагадав йому про цю ідею через якусь приватну особу, і здогадувався, що у того були свої причини проштовхувати її. Та все-таки, вважав папський посланець, план Раллі вивести руських єпископів з підпорядкування правлячому патріархові царгородському вартий того, щоб над ним подумати. Отож, передаючи його на розгляд Риму, нунцій додав, що, як йому здається, сам Раллі був би не проти очолити такий новостворений патріархат, але при цьому зазначив, що Боже провидіння часто звертає людські розрахунки на шлях несподівано благодатний. Як виглядає, десь навесні 1584 р. ідея Раллі про створення патріархату у володіннях Острозького трансформувалася в Римі у пропозицію перевести Єремію в руські або ж московські землі. Однак згодом справа патріархату в східнослов'янських землях перестала серйозно розглядатися Римом як частина його унійної програми, мабуть, у зв'язку з можливим поверненням Єремії на престол у Царгороді. Та й Острозький, очевидно, більше не наполягав

---

patriarca si trovi qui, egli [Острозький] sia per seguitarlo et spaccarsi dall'obedienza dell'intruso, anzi dubita il duca che l'haver esso mandato a ricercarlo dell'unione sia stato in gran parte causa di questa sua disgratia» (*MPV*, т. 7, с. 405). О. Галецький, для якого Острозький є *bête-noire* вже тому, що виступив згодом проти Берестейської унії, неправильно витлумачує це донесення, твердячи, ніби той був «думки, що справжньою причиною падіння патріарха були його переговори у справі возз'єднання, нібито ведені з Римом», тож сам київський воєвода, «бажаючи прислужитися Єремії, навряд чи підтримував би його симпатії до Риму», див.: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 217. П'ятьма днями пізніше, в черговому донесенні Болоньєтті зазначає, що при останній зустрічі князь Острозький «виказав таку ж саму готовість до унії, як і в попередні рази» (*MPV*, т. 7, с. 434), і заувага ця спростовує переконання Галецького, що князь особливо не переймався ідеєю об'єднання Церков. Питання ставлення Острозького до унії розглядали: G. Mylanyk, Constantini Senioris Ducis de Ostrog pro Unione Ecclesiastica activitas. Dissertatio historico-dogmatica supra Tabullarii Secreti Vaticani potissimum instituta, Pontificia Università Urbaniana, Romae 1940; Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski...*, с. 119-170. Див. також вищезгадані статті у прим. 2 цього розділу, с. 154.

[70] Див. пропозиції стосовно можливого переведення Єремії у руські чи московські землі в листуванні державного секретаря ді Комо з Болоньєтті та Поссевіно у: *MPV*, т. 7, с. 204-206, 307-309, 315, 318, 385-386, 392, 400, 405. Див. також: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 216-217.

[71] Див. депеші Болоньєтті у: *MPV*, т. 6, с. 424, 524.

на цьому проекті[72]. Питання східнослов'янського патріархату ще раз постане під кінець цього десятиліття – в Москві, в час побуту там патріарха Єремії. Постане, звичайно, в інших умовах і зовсім з іншою метою, однак у спосіб, небайдужий для Київської митрополії[73].

Задум 1583-1584 рр. переселити патріарха царгородського в Україну виявився нездійснимим. Однак за кілька років – від кінця 1570-х до початку 1580-х рр. – відстань між патріархатом та грецькою традицією, яку він уособлював, і Київською митрополією, образно кажучи, поменшала, особливо завдяки заходам князя Острозького й Острозького гуртка. Видання Біблії та заснування школи сприяли певною мірою й розвиткові співпраці між русинами й греками та віднайденню візантійських коренів руського християнства. Події, що відбулися в тогочасному церковному житті – запровадження календарної реформи та заходи Риму в напрямку об'єднання Церков, – змусили руських діячів усвідомити важливість своїх інституційних взаємин з Царгородським патріархатом. Своєю чергою, в патріархату – незважаючи на внутрішні ускладнення під час правління Єремії, – прокинулося чуття відповідальності за долю Київської митрополії.

Характеристика Острозького

Князь Острозький був головним героєм цих подій. Воістину відданий своїй Церкві, київський воєвода відчував, що покликаний бути речником руської православної спільноти. І він був речником – хай честолюбним, але щирим. Передусім сам князь, з його соціальним статусом та казковим багатством, підходив на цю роль. В еклезіології Острозький не дуже розумівся, як можна бачити з того, що єпископи для нього начеб і не існували. Беручись за якісь починання релігійного характеру, князь ніколи серйозно не пробував залучити

[72] Згадку про патріарха у зв'язку з володіннями Острозького знаходимо в донесенні нунція Джерманіка Маласпіни (1592-1598) від 15 жовтня 1594 р. Януш Острозький повідомив нунція, що двома тижнями раніше його батько вислав запрошення якомусь «католицькому патріархові» у Венеції, закликаючи його приїхати в Остріг «преобразити його [воєводи] маєтності і його самого» (*Litterae Nuntiorum*, т. 2, с. 26). Венеційським єрархом, що про нього мова, фактично був православний митрополит Гавриїл Север, який, за свідченням венеційського нунція Чезаре Спаччано (1592-1597), втішався шаною місцевих греків та непоганими доходами і якого греки не відпустили б від себе (депеша нунція від 12 листопада, там же, с. 30). Дуже сумнівно, що маємо тут справу із ще одним виявом претензій Острозького на створення вітчизняного патріархату, як це намагається довести Крайцар (Krajcar, Konstantin Basil Ostrožskij and Rome, с. 211-212). Довкола точилося стільки балачок про патріархів, тож Януш, прочувши, що його батько пише до Венеції, переплутав, мабуть, титул адресата, маючи на думці *латинського* католицького патріарха Венеції – так почесно титулували римо-католицького архиєпископа цього міста.

[73] Хоча, на мою думку, прямих доказів для підтвердження такої пов'язаності немає, не виключено, що відомості про обмін думок між Римом та Острогом на тему патріархату могли дійти до Москви й підігріти московські амбіції в цьому плані.

до них руську церковну верхівку. Почуття шани перед заведеним церковним устроєм було в ньому притуплене, – цьому сприяли й інертність руської єрархії, й господарювання світських властей Речі Посполитої в церковних справах, і власне відчуття, що саме йому дано бути для русинів правдивим *pater familias*. Як воєвода київських земель, що до 1471 р. мали статус князівства, Острозький бачив себе спадкоємцем давніх володарів – покровителів і провідників Східної Церкви. Для Острозького – подібно, як для імператора Костянтина та князя Володимира Великого – Церква була його підопічною, його обладою[74]. Добрі наміри воєводи не завжди йшли в парі з тверезим мисленням і послідовністю чину. Острозький прагнув системних змін, однак діяв в основному поза руською церковною системою. Своїми звершеннями на початках руського відродження – виданням Біблії та створенням школи – він завдячував власним матеріальним засобам, але, як бачиться, засоби ці аж ніяк не співмірні звершенням[75]. Так само й затишшя, яке в 1580-х рр. настало в Острозі, можна пояснити браком уваги й грошових надходжень з боку можновладного покровителя.

---

[74] Охрещений Василем, Острозький звичайно уживав імення «Костянтин». У похвальних віршах Герасима Смотрицького, надрукованих на звороті титульної сторінки *Острозької Біблії*, він порівнюється з імператором Костянтином:

И ты крестное знаменїе нетуне носиши,
великому Константину ним ся подобиши.
Онъ бо на небеси сїе видѣвъ [,] побѣдилъ съпостаты,
ты же побѣждаи еретикъ и бѣсовъ три статы.
Крестъ бо похвала царемъ,
бѣсомже назносныи яремъ.

Замість списа й меча воїна, Острозький пускає в хід «остреишее меча обоюдуостра слово божїе». Вірші ці передруковані, разом із факсиміле, в: *Українська поезія, кінець XVI – початок XVII ст.* / ред. Вікторія П. Колосова та Володимир І. Крекотень, Київ 1978, с. 61-63. Острозькі, нащадки руських киязів, вважали своїми предками Рюриковичів, серед них і Володимира Великого. Алюзія на зв'язок з Володимиром зроблена Острозьким в його передмові до Біблії, де він говорить, що роздобув для церковнослов'янського видання Святого Письма переклад з грецької Септуагінти, зроблеиий «за великаго Владимера, крестившаго землю рускую» (хоч таке датування хибне); цит. за: Ісаєвич, *Літературна спадщина...*, с. 131. Крайцар твердить, що фраза із передмови до Біблії – «Азъ Константинъ, нареченыи въ святомъ крещенїи Василіе» (там же, с. 130) – взята із літургійних віршів Празника св. рівноапостольного Костянтина Великого (21 травня) (Krajcar, Kostantin Basil Ostrožskij and Rome, с. 208-209). При перегляді тексту богослуження до Костянтина й Олени такої фрази не виявлено. А імператор Костянтин хрестився своїм язичницьким ім'ям, оскільки тоді ще не було звичаю прибирати при хрещенні інше ім'я.

[75] Сумніви належать М. Грушевському, який закидав князеві брак твердості, послідовності та енергійності в досягненні культурних цілей, у застосуванні своєї політичної влади й авторитету, – навіть у тому, щоб заступитися за власних родичів (наприклад, його небогу Гальшку силою видали заміж за нелюба, Лукаша Гурку) чи за патріаршого екзарха Никифора, якого після Берестейської унії королівські урядовці кинули в тюрму, де він і помер (Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 6, с. 480-483).

Крім релігійних, цей велеможний маґнат обертав ще й справами політичними, військовими, економічними й культурними. Тоді як інші, суто духовні особи – наприклад, єзуїти, вплив яких на релігійний дискурс початку 1580-х рр. у Речі Посполитій вже ставав визначальним, – могли зосередити свої зусилля безпосередньо на церковних питаннях. Острозький же, щиро перейнявшись ідеєю відродження руського релігійного життя[76], лише започаткував кілька справ перехідного характеру, – зате неперехідного значення. Постійно підкреслюючи роль Царгородського патріархату в житті Київської митрополії й взагалі християнського світу, Острозький підготував ґрунт для наступного пожвавлення контактів між патріархатом і руською православною спільнотою, яке розвивалося від середини до кінця 1580-х рр.

Дещо в поглядах князя на церковне об'єднання, а чи в планах переведення патріарха, здається наївним і поверховим. Відсутність ясного бачення й цілеспрямованості в його релігійній діяльності пояснюється не стільки особливостями його вдачі, як це твердив Михайло Грушевський, скільки перехідним станом тогочасного польсько-литовського та й загалом європейського суспільства. Подібно до Теодора Євлашевського – новгородоцького підсудка й мемуариста – Острозький виріс у добу немислимих конфесійних експериментів, воістину бурхливого розмаїття доктринальних підходів та винятково високого рівня релігійної терпимості в Польщі й Литві. З початком 1580-х рр. атмосфера почала мінятися. Період розгубленості в традиційних релігійних спільнотах минув, і прийшла пора відновлення рівноваги, точніше – становлення нових, точних орієнтирів. Втомившись від «*умышлений*», вони шукали консолідації, утвердження захисту від зовнішніх ворогів. Для декого, як виявилось, найкращим способом захисту був напад.

У міжконфесійному змаганні перед у шляхетській республіці вели католицькі реформатори, взявши в свої руки освіту молодих шляхтичів. Острозький заснував свій гурток саме тоді, коли офіційна Церква Речі Посполитої почала відвойовувати у протестантів захоплені ними позиції. Католицькій Церкві було легше самореформуватися – вона мала зразки для наслідування, що десятиліттями вироблялися в Західній Європі, а для застосування їх у

---

[76] Болоньєтті доносив 29 серпня 1584 р., що при зустрічі з Острозьким князь «teneva per buona la nostra, ma non per male la sua religione» (*MPV*, т. 7, с. 434). Галецький розуміє це таким чином, що для Острозького «обидві релігії – католицька і його власна – були однаково добрими» (Halecki, *From Florence to Brest*, с. 220). Під час цієї зустрічі Поссевіно передав декілька подарунків, висланих з Риму, серед яких два пишно оздоблених Служебники, що містили новий календар, як ознаку папської «consolatione ch'egli sostenesse le chiese latine fra l'altre rutene della sua giurisdittione». Крайцар, який приписував Острозькому релігійну байдужість, уважав цей жест папи ознакою його бажання «проголосити, що обидва релігійні віросповідання, католицьке та православне, є однаково добрими». Не цитуючи Галецького, Крайцар майже дослівно повторює його слова. Він також відтворює типографічну помилку в праці Галецького, датуючи документ дев'ятим серпнем; див.: Krajcar, Konstantin Basil Ostrožskij and Rome, с. 210.

Речі Посполитій могла спроваджувати добре вишколених, дисциплінованих духовних. Тоді як православні (і це ставало дедалі очевиднішим) не могли розраховувати на допомогу ззовні. В умовах занепаду їхньої релігії й культури, русинам, щоб іти в ногу з часом, довелося вирішувати нелегке завдання перегляду власної традиції. Розгону, потрібного для проведення всеохопної реформи, годі було набрати в одну мить.

Хоча Острозька школа й виникла лише кілька років пізніше від першої єзуїтської колеґії, їй не вдалося створити ні сильного викладацького колективу, ні навчальної програми, що могли б привабити синів руської шляхти[77]. Незважаючи на досягнення редакторської групи, друкарні та школи, руське відродження безнадійно відставало у загальному суперництві, постійно наштовхуючись на одну і ту ж перешкоду – брак освічених священиків і добрих учителів. На середину 1580-х рр. Острозька школа вже страждала від недобору кадрів, а посилені пошуки князя виявилися малорезультативними. Коли Острозький заявив Болоньєтті, що готовий покласти життя за унію, нунцій порадив йому працювати для цього хоча б на власних землях – розповсюджуючи корисну літературу, призначаючи на парохії здібних душпастирів, даючи молоді в його школі міцні знання з питань доктрини. Болоньєтті запропонував Острозькому звернутися до папи, котрий міг би допомогти з освіченими кадрами, – хоча знайти відповідних людей і не було легкою справою, – на що той охоче погодився.

1570-1580-і роки принесли з собою такий вир змін, що русини не встигали до них пристосовуватись. Мабуть, навернення Костянтина-молодшого в католицтво приголомшило його батька, – дарма, що старший син, Януш, ще раніше вчинив те ж саме. Навіть коли князь і здогадувався про намір сина, то змінити його був не в змозі. Хвиля католицького оновлення з такою силою пронеслася через різноконфесійне шляхетство, що навіть діти такого лідера Реформації, як Миколай Радзивіл «Чорний» (Криштоф і Станіслав), чи найбільш відданого православ'ю маґната Острозького (Януш і Костянтин) стали запеклими поборниками католицизму[78]. Для багатьох представників цієї

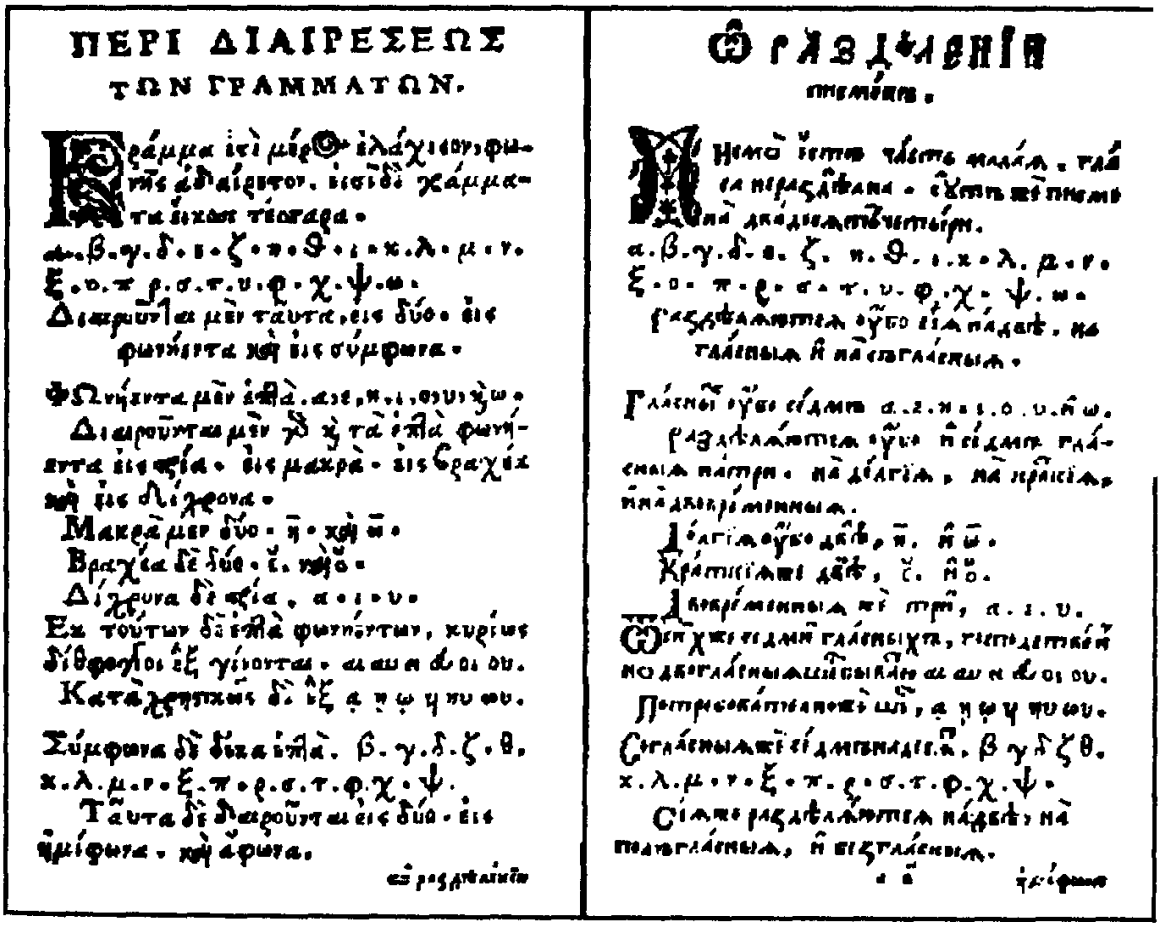
---

[77] «La qual offerta fu sentita molto volentieri dal Sr. duca, et non solamente si contentò ch'io facessi la richiesta a nome suo, ma mostrò che gli saria carissimo et mene ringratiò con levarsi in piedi, aggiungendo che nello stato suo non haveva persona d'alcuna eruditione, per venir nominate dal Re a quelle chiese soggetti non atti a fruttificare per beneficio dell'anime. Di che il segretario cominciò a ridere, et replicò più volte in polacco: «Questo dunque ho io da dire al legato?» Et rispondendo sempre il duca: «sì, sì», melo disse» (*MPV*, т. 6, с. 385). Інші згадки про неодноразові, але так і не задоволені прохання Острозького прислати вчителів з Риму, див. там же, с. 198, 364-366.

[78] Без сумніву, певну роль у нахиленні Януша й Костянтина до латинництва відіграла дружина Острозького, Софія Тарновська, яка була католичкою (пом. 1570 р.). Третій син Острозького, Олександр, до самої своєї смерті в 1603 р. залишався православним. Обидві доньки князя вийшли заміж за неправославних: Катерину видали за Криштофа Миколая Радзивіла, що згодом став великим гетьманом литовським і покровителем протестантів у

молодшої ґенерації, яка шукала собі місця серед провідних кіл шляхетського стану, цілковито прозахідних за своєю орієнтацією та освітою, спорадичний обіжник від патріарха – який то є на престолі, то його нема – із закликами дотримуватися «законів нашої грецької віри» був маловажним. Своїм посиленим возвеличенням грецької традиції князь Острозький з його острожцями аж ніяк не загатив потоку, яким переходили в католицтво руські князі й маґнати, – навіть у своїй власній родині. Зате його зусилля допомогли пожвавити зв'язки з Царгородом і оживити в пам'яті візантійські корені руського християнства.

Великому князівстві; старша, Гальшка (Ельжбета, пом. 1599 р.), одружилася з Яном Кішкою – одним із найвпливовіших литовських маґнатів і ревним антитринітарієм, а по його смерті і смерті сестри – зі своїм шваґром. Оскільки сини Костянтина Острозького не мали дітей, ця князівська династія закінчилася зі смертю Януша в 1620 р. (Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 6, с. 380, та: *Polski słownik biograficzny*, гасла «Ostrogski, Aleksander», «Ostrogski, Janusz», «Ostrogski, Konstanty Wasyl», «Radziwiłł, Krzysztof, zwany Piorunem», «Kiszka, Jan»). Хоч Острозький і був дуже невдоволений окатоличенням своїх синів, це не стало завадою для спільного вирішення майнових справ. Той факт, що дочки його повиходили заміж за протестантів (одна – в 1570-х, друга – на початку 1580-х рр.), свідчить, що в ті часи для князя й інших маґнатів належність до різних віросповідань не вважалася перешкодою для шлюбу та що важили в цьому питанні інші фактори, такі, як політична влада й заможність.


ΠΕΡΙ ΔΙΑΙΡΕΣΕΩΣ
ΤΩΝ ΓΡΑΜΜΑΤΩΝ.

Γράμμα ἐστὶ μέρος ἐλάχιστον φωνῆς ἀδιαίρετον. εἰσὶ δὲ γράμματα εἴκοσι τέσσαρα.
α.β.γ.δ.ε.ζ.η.θ.ι.κ.λ.μ.ν.
ξ.ο.π.ρ.σ.τ.υ.φ.χ.ψ.ω.
Διαιροῦνται μὲν ταῦτα εἰς δύο. εἰς φωνήεντα καὶ εἰς σύμφωνα.

Φωνήεντα μὲν ἑπτὰ. α.ε.η.ι.ο.υ.ω.
Διαιροῦνται μὲν δὴ καὶ τὰ ἑπτὰ φωνήεντα εἰς τρία. εἰς μακρὰ. εἰς βραχέα καὶ εἰς δίχρονα.
Μακρὰ μὲν δύο. η. καὶ ω.
Βραχέα δὲ δύο. ε. καὶ ο.
Δίχρονα δὲ τρία. α.ι.υ.
Ἐκ τούτων δὲ ἑπτὰ φωνηέντων, κυρίως δίθογγοι ἐξ γίνονται. αι αυ ει οι ου.
Καταχρηστικῶς δὲ ἓξ. α η ω η υ ου.

Σύμφωνα δὲ δύο καὶ ἑπτὰ. β.γ.δ.ζ.θ.
κ.λ.μ.ν.ξ.π.ρ.σ.τ.φ.χ.ψ.
Ταῦτα δὲ διαιροῦνται εἰς δύο. εἰς ἡμίφωνα. καὶ ἄφωνα.

ἐξ ἡμιφώνων

Ѳ ГЛАВДѢЛЕНІИ
ПИСМЕНЪ.

Ѹ ЕЛИКО ѥстъ ѡтъ ѥдиноѥ. гла
ла нерасдѣленна. сѹть же писмє
на двадесѧть чєтыри.
а.в.г.д.є.ѕ.и.ѳ.і.к.л.м.н.
ѯ.о.п.р.с.т.ѹ.ф.х.ѱ.ѡ.
Расдѣляютсѧ ѹбо сіи на двѣ. на
гласныѧ и на согласныѧ.

Гласныи ѹбо сѣдмь а.є.и.і.о.ѹ.ѡ.
Расдѣляютсѧ ѹбо и сѣдмь гла
сныѧ на три. на долгіѧ. на кратіѧ.
и на двоєрастныѧ.
Долгіѧ ѹбо двѣ. и. ѡ.
Кратіѧ же двѣ. є. о.
Двоєрастныѧ же три. а. і. ѹ.
Ѡ сихъ же сѣдми гласныхъ. чєтыри двоєгласны
но двоєгласныѧ сіи суть. аи аѹ єі оі оѹ.
Потребоупотребляются. а. и. ѡ. ѹ. ѹ.
Согласныѧ же сѣдмьнадесѧть. в. г. д. з. ѳ.
к. л. м. н. ѯ. п. р. с. т. ф. х. ѱ.
Сіи же расдѣляютсѧ на двѣ. на полугласныѧ. и на согласныѧ.

полугласныѧ

Ілюстрація 9. Сторінки з *Ἀδελφότης* (Львів 1591).

Розділ IX

ЛЬВІВСЬКЕ БРАТСТВО І ГРЕЦЬКИЙ СХІД

Оскільки єрархія Київської митрополії загалом на перших етапах релігійно-культурного відродження в українсько-білоруських землях особливої ролі не відігравала, руська церковна реформа, як це видно з діяльності Острозького гуртка, залежала головно від окремих мирянських починань, що вилилися у співпрацю відносно невеликих груп вірних та нижчого духовенства. Одним з інституційних виявів цієї взаємодії стали церковні братства. Вирішальний момент у процесі трансформації неформальних об'єднань руських мирян у формально організовані братства наступив у 1586 р., коли антіохійський патріарх Йоаким схвалив статут Львівського братства[1] (див. ілюстрацію 11, с. 202) та, по суті, офіціалізував процес, котрий відбувався вже давно. Патріарх фактично благословив мирянський рух, що розвивався під впливом подібних процесів у західному християнстві, й до виникнення якого сам патріархат спричинився мало[2]. Відразу за Львівським реорганізувалося Віленське братство і в 1588 р. подало свій статут на затвердження митрополитові Онисифору (Дівочці). Того ж таки року статут був опублікований, а згодом потверджений патріархом Єремією[3]. Крім цих двох, найважливіших, в останні десятиліття XVI ст. сформувалося багато інших братств у Галичині, на Волині та в інших реґіонах Корони Польської і Великого князівства Литовського[4].

---

[1] Потверджений Йоакимом статут братства, в якому перелічено 41 правило цієї організації, публікувався багато разів; див., напр.: *Diplomata Statutaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianae Leopoliensi a. 1586-1592 data, cum aliis litteris coaevis et appendice* (далі – *Diplomata Statutaria*), т. 2, Leopoli 1895, № 3, с. 3-15 [= Юбилейное изданіе въ память 300-лѣтняго основанія Львовского Ставропигійского Братства 2] (переклади грецький та церковнослов'янський XVI ст.; с. 91-93 – сучасний польський переклад частини тексту); а також: *Monumenta Confraternitatis*, № 80, с. 113-119 (церковнослов'янський текст).

[2] Щодо джерел, з яких можна довідатися про розвиток руських братств та характер мирянських ініціатив, див.: Ярослав Д. Ісаєвич, *Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст.*, Київ 1972, с. 16-50, 59, особливо с. 19-22.

[3] А. С. Крыловский, *Львовское Ставропигиальное братство (Опыт церковно-историческаго изследования)*, Киев 1904, с. 41.

[4] Крім Львівського та Віленського, у 1580-1590-х рр. були засновані чи діяли такі братства: Красноставське (потверджене патріархом Йоакимом, а вдруге – патріархом Єремією 30 (20) вересня 1589 р.: *Monumenta Confraternitatis*, № 127, с. 200-201; пор.: Ярослав Д. Ісаєвич, *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст.*, Київ 1966, с. 40); Рогатинське (засноване патріархом Єремією, лист із Тернополя від жовтня 1589 р.); Сатанівське (6 вересня 1590 р. місцева громада просить у Львівського

Вагомим досягненням братчиків була організація першої на слов'янському Сході мережі поодиноких, але духовно споріднених православних шкіл. Інколи, як в Острозі, поруч із педагогічною діяльністю братства займалися й видавничою справою. У Львові руські міщани та єпископ Гедеон (Балабан) спільно прийшли до рішення заснувати друкарню й задля цього не раз працювали разом. Щоб не дати купцям вивезти до Москви шрифти покійного Івана Федорова, тим самим загубивши «скарб особливий із шкодою немалою церквам Божим і всьому православію закону святого грецького», львівський владика разом із міщанами пообіцяв 1 500 золотих кредиторам Федорова, які взяли у нього в заставу друкарський верстат. Щоб викупити обладнання, Гедеон звернувся за пожертвами до руських єпископів, священиків, знаті й державних урядовців[5].

Попри неодноразові спроби єпископату та мирян закласти надійну фінансову базу для львівської друкарні, видавнича діяльність Львівського братства розгорталася повільно, а вагомі доходи стала приносити тільки в XVII ст. Перші три книгодруки з'явилися в 1591 р. Найперше видання (датоване 23

братства його статут: *Monumenta Confraternitatis*, т. 1, № 150); Берестейське (28 січня 1591 р. Жиґимонт III потвердив братство та дозволив відкриття школи: *АЗР*, т. 4, № 28, с. 37-39); Городоцьке (лист міщан до митрополита Михайла (Рагози) від 9 вересня (30 серпня) 1591 р. з обіцянкою діяти за програмою, відповідно до статуту Львівського братства, затвердженого патріархом Йоакимом: *Monumenta Confraternitatis*, т. 1, № 197, с. 305-306); Комарненське (засноване перемиським єпископом Михайлом (Копистенським), 12 (2) лютого 1591 р.: *Monumenta Confraternitatis*, т. 1, № 215, с. 334-339); Перемиське (лист до Львівського братства від 19 серпня 1592 р.: *Monumenta Confraternitatis*, т. 1, № 241, с. 370-371); Мінське (лист Жиґимонта III від 11 вересня 1592 р. з дозволом на відкриття школи, на будівництво шпиталю та зали зібрань братства, а також на варіння меду чотири рази на рік з тим, що прибуток ітиме на утримання лічниці: *АЗР*, т. 4, № 36, с. 53-54); Оршанське (королівський дозвіл для братства варити мед двічі на рік, виданий 15 жовтня 1592 р.: *АЗР*, т. 4, № 39, с. 57-58); Люблінське (засноване Єремією, потверджеие митрополитом Михайлом 8 липня (29 червия) 1594 р.: *АЗР*, т. 6, № 105); Більське на Підляшші (статут цього братства благословив патріарх Єремія, а потвердив його, разом із заснуванням школи та шпиталю, володимирський єпископ Іпатій (Потій) 9 липня (29 червня) 1594 р.: *АЗР*, т. 4, № 49, с. 69-71); Гольшанське, Галицьке, Більське та «багато інших» (згадуються в грамоті митрополита Михайла і синоду руських владик стосовно статутів Львівського та Віленського братств від 4 липня (24 червня) 1594 р.: *Monumenta Confraternitatis*, т. 1, № 312, с. 516, а також: *АЗР*, т. 4, с. 67-69). Цей список братств подає: Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski*..., с. 54-55. Про те, як модель Львівського братства правила за взірець для інших, пише: Ісаєвич, *Братства*..., с. 38-41.

[5] Див. звернення єпископа Гедеона від 18 (8) листопада 1585 р. до руської громади: *Monumenta Confraternitatis*, № 79, с. 11-12, а також: *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники*..., № 48, с. 80-82. Новий заклик до складання пожертви з'явився 20 (10) грудня 1586 р., тим разом зі згадкою про потребу заснувати «при друкарні грецьку школу»; див. там же, № 53, с. 87 (а також: *Monumenta Confraternitatis*, № 89, с. 142-143). 13 (3) травня 1587 р. Гедеон видав збирачам пожертв на школу та друкарню офіційні рекомендації; див. там же, № 55, с. 89 (а також: *Monumenta Confraternitatis*, № 91, с. 145).

січня) – обіжний лист патріарха Єремії до руської єрархії, клиру та вірних від листопада 1589 р., який забороняв на Різдво та Великдень приносити до церкви їжу для благословення, а також святкувати п'ятниці замість неділь[6]. Другим була книга, *Ἀδελφότης. Грамматіка доброглаголиваго еллинословенскаго языка*[7] (див. ілюстрацію 9 на с. 186). Третя публікація братства – це вітальні вірші на честь відвідин митрополита Михайла (Рагози), що читалися 17 січня 1591 р. в Успенській церкві, а наступного дня – у школі: *Προσφώνημα. Привѣтъ преосвященъному архіепископу кир Михаилу, Митрополиту Кіевъскому и Галицкому и всея Росъсіи в братскои школѣ львовьскои съставленыи егда же въ градѣ Львовѣ, первѣе посвященъномъ рукоположеніи бѣ. Генуарія 17 року 1591*[8]. 1593 року братство надрукувало переклад полемічного трактату александрійського патріарха Мелетія Піґаса[9], а наприкінці XVI чи на початку XVII ст. – лист від митрополита монемвасійського (збереглася його пошкоджена копія). Між 1608 і 1616 рр. з львівської друкарні вийшло одинадцять книгодруків, а від 1616 по 1630 рр. вона не працювала. За решту сімдесят років XVII ст. братство випустило близько сімдесяти видань[10].

Бажання задовільнити освітянські та культурні потреби східних християн в Україні й Білорусі виросло з цілеспрямованої праці над розбудовою церковної спільноти, що починалася з різнорідної харитативної діяльності. Основою етосу братств була тісна співпраця та євангельське доброчинство. У збиранні грошових пожертв, в утриманні шпиталів, у наданні допомоги вдовам, сиротам та іншим убогим були задіяні всі члени мирянського об'єднання, і це виховувало в них міцне чуття побратимства, солідарності, спільної справи. Якщо видавництво в Заблудові та різнобічна програма в Острозі постали з підтримки окремих маґнатів, то діяльність братств виражала

---

[6] Текст обіжного листа опубліковано в: *АЗР*, т. 4, с. 29-31; там же поміщено «Лист київського митрополита Михайла та єпископів» від 20 червня 1590 р. (виступ на захист братства від звинувачень Гедеона).

[7] Цей текст наведено у вид.: *Adelphotēs. Die erste gedruckte griechisch-kirchenslavische Grammatik, L'viv-Lemberg 1591* / ред. Olexa Horbatsch, Frankfurt am Main 1973 [= Specimina Philologiae Slavicae 2].

[8] Див. текст у кн.: *Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст.*, с. 137-144. Його філологічний аналіз подає: Hartmut Trunte, Die zweisprachigen Teile des «ΠΡΟΣΦΩΝΗΜΑ». Zu Autorschaft und Entstehung des Lemberger Panegyrikos vom 1. Februar 1591 // *Studien zu Literatur und Kultur in Osteuropa. Bonner Beiträge zum 9. Internationalen Slawistenkongreß in Kiew* / ред. Hans-Bernd Harder, Hans Rothe, Köln–Wien 1983, с. 325-351 [= Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven 18].

[9] Кар'єра патріарха Мелетія та його роль у справах Руської Церкви заслуговують на окрему монографію, позаяк написана в досить полемічному тоні праця: Иван И. Малышевский, *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви*: у 2-х т., Киев 1872 вже давно застаріла.

[10] Загальний опис видань братства до 1700 р. включно наводять: Запаско та Ісаєвич, *Пам'ятки книжного мистецтва*, т. 1, с. 29-116.

стихійне прагнення руської міської – переважно нешляхетської – верстви до змін у релігійному житті[11].

Обставини виникнення об'єднань руських мирян

Предтеч українсько-білоруських братств кінця XVI ст. можна знайти в середньовічній, і навіть дохристиянській історії східного слов'янства. Згідно з думкою М. Грушевського, міські церковні організації мирян розвинулися з дохристиянських ритуально-культових об'єднань, що були автохтонними формами розширення функцій слов'янських родових структур. Найпримітнішою серед перших церковних організацій русинів була братчина – багатолюдне періодичне свято, на якому принагідно, щоб зібрати кошти, потрібні для парохіяльного життя, продавалися вироблені з цією метою мед і пиво. З часом такі товариства трансформувалися або – інколи – влилися в нові міські цехи та торгові організації, які в другій половині XV і протягом XVI ст. стали важливим фактором міського життя русинів[12].

Без сумніву, між слов'янськими суспільними організаціями доісторичного періоду та такими структурами, як Успенське братство, існує зв'язок. Хоча для проведення аналогій між об'єднаннями, які організовували братчини, і власне братствами є всі підстави, здається, однак, що за своєю структурою, цілями та *modus operandi* руські братства кінця XVI ст. ближчі до західнохристиянських організацій мирян пізнього середньовіччя та ранньомодерної доби. Найновіші дослідження показали, що в Західній Європі кінця XV – XVI ст. діяльність мирянських товариств була масовим явищем[13]. Отож, історію розвитку руських братств не можна розглядати ізольовано від тенденції до

---

[11] Членство було доступне для кожного, хто міг заплатити вступний внесок: «А кто бы хотѣлъ въступити в сіе братство, или мещанинъ, или шляхтичь, или предмещанинъ, или посполитых людий вшелякого стану, якъ тутешний такъ сторонний, маеть дати въступного грошей шесть, а который бы брат мешкане мѣлъ далекое от сего братства, тогды в рокъ по шести грошей маеть давати до скринки братскои» (*Diplomata Statutaria*, № 3, с. 8).

[12] Про походження та початки історії братств пише: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 6, с. 499-509.

[13] Класичною розвідкою, яка збудила серед істориків підвищений інтерес до проблеми розвитку братств у ранньомодерній римо-католицькій Європі, є праця: Gilles-Gérard Meersseman, *Ordo Fraternitatis: Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*: у 3-х т., Roma 1977 [= Italia Sacra 24-26]. Ще одне, багате на нові підходи, хоч і присвячене ширшій проблематиці дослідження велику увагу приділяє діяльності братств (*scuole*) у Венеції: Brian Pullan, *Rich and Poor in Venice: The Social Institutions of a Catholic State to 1620*, Cambridge (Mass.) 1971. Див. також: Ronald F. E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982; *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica* / ред. Luigi Fiorani, Roma 1984; Christopher Black, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge 1989. Особливий підхід до питання пропонує збірка статей: *Crossing the Boundaries: Christian Piety and the Arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities* / ред. Konrad Eisenbichler, Kalamazoo (Mich.) 1991. Прекрасний огляд наукових праць про братства в

створення об'єднань на релігійній основі, характерної для західного християнського світу тих часів.

З оновленням європейського міського життя поступово виникли такі корпоративні інституції, як університети та ґільдії (цехи). Напередодні Реформації й упродовж XVI ст. релігійне життя в Італії, Іспанії та інших частинах континентальної Європи вирувало, – скрізь поставали братства, сестрицтва та інші релігійні об'єднання мирян (найчастіше так звані *scuole* або *compagnie*), які займалися доброчинністю, а подекуди й катехизацією. Саме вони засновували сиротинці, шпиталі, лепрозорії. Окремі братства опікувалися духовними потребами в'язнів та засуджених, виявляли інші особливі акти милосердя, доброчинства й побожності. Подібні організації, що плекали *Christianitas* – практику втілення в життя побожності й милосердя, як їх розуміла християнська традиція, – визначали характер релігійного досвіду західноєвропейської міської цивілізації. Так, відомо, що між 1480-1582 рр. в Ґенуї існувало щонайменше 134 братства; в Мілані у 1582 р. діяло 83 братства, або *scuole*[14]. У Римі в 1540-1600 рр. було засноване 61 *нове* братство[15]. Мабуть, це не випадково, що братський рух серед русинів започаткували саме миряни Львова – міста, яке активно торгувало із Західною Європою. Львівські міщани й купці підтримували контакти з польськими містами, з Молдовою, Волощиною, Московщиною, з окремими торговцями-оптовиками в містах Німеччини, Османської імперії та Персії, – це видно з асортименту товарів, що продавалися у львівських крамницях наприкінці XVI–XVII ст.[16] Руський ринок був відкритий не тільки для виготовленого на Заході краму. Купці, курсуючи між космополітичними ярмарками, перевозили також ідеї, модні віяння, культурні впливи, моделі громадських організацій та суспільної діяльності.

Завдяки сприятливим економічним умовам у XV–XVI ст. більшість міст Речі Посполитої процвітали. До України хвиля економічного піднесення

Італії (з бібліографією) подає: Danilo Zardin, Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo // *Società e Storia* 10 (1987) 81-137.

[14] Там же, с. 84.

[15] Vincenzo Paglia, «*La pietà dei carcerati*». *Confraternite e società a Roma nei secoli XVI–XVIII*, Roma 1980, c. 87-88 [= Biblioteca di storia sociale 11]. Наведена статистика стосується міських братств в Італії, про які, на сучасному рівні наукових досліджень, відомо найбільше. Однак братства також були поширені в Іспанії та, частково, в її колоніях; див.: Maureen Flynn, *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*, Ithaca (New York) 1989; Ronnie Po-chia Hsia, *Society and Religion in Münster, 1535-1618*, New Haven 1984, c. 98-102.

[16] Див. інвентарні списки товарів і майна львівських міщан: Срібний, Студії над організацією львівської Ставропігії..., т. 115, с. 33-52, 56-57. Невдовзі вийде друком нове видання монографії Ярослава Ісаєвича про українські братства, де їх походження та розвиток розглядатиметься в ширшому контексті загальноєвропейського братського руху; див. також: Iaroslav Isaievych, Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia // *Ricerche slavistiche* 37 (1990) 269-293.

докотилася в другій половині XVI ст.[17] Хоча ранньомодерна урбанізація Східної Європи проходила не так швидко, як на Заході, роль міських центрів в економічному, політичному та культурному житті Речі Посполитої відчутно зросла. У Львові пожвавлення економічного розвитку, боротьба за рівні громадянські права та неодноразові спроби латинників перевести руське єпископство в підпорядкування місцевому римо-католицькому архиєпископові спонукали відносно заможних і достатньо самостійних православних мирян міста взяти на себе відповідальність за вирішення внутрішніх справ Руської Церкви та за захист прав і свобод східнохристиянської спільноти перед зовнішньою загрозою[18].

Місцеві православні почали солідаризуватися з грецькими купцями, котрі жили у Львові. Крім того, що для русинів, які порівняно недавно прилучилися до комерції, грецькі купці були соціально-економічним взірцем, вони ще й матеріально підтримували їхнє братство в його намаганні об'єднати східнохристиянський «народ грецького закону». Самоутвердившись, енерґійне православне міщанство почало шукати практичних шляхів викорінення негараздів у руському церковному житті. Тому у Львові, а згодом, за його прикладом, і в інших містах руські братства, маючи відносно широку суспільну опору, потверджену патріархами леґітимність та різнобічну добродійно-культурну програму, стали центрами, в яких поступово формувалася нова руська релігійна ідентичність ранньомодерного періоду.

Одним із побічних наслідків загроженого становища Львівського православного єпископства, як теж дедалі відчутнішої участі мирян у церковних справах, була затяжна й виснажлива, навіть запекла тяжба єпископа Гедеона (1569-1607; в миру – Григорія Балабана) із Львівським братством. Від свого батька Арсенія (1549-1569; в миру – Марка Балабана) владика Гедеон успадкував не тільки львівський єпископський престол, але й схильність до конфліктів. У перші роки свого архиєрейства, часто вдаючись до насилля, Арсеній затято боровся за контроль над двома монастирями – Онуфріївським у Львові та Унівським. У цих домаганнях він використовував усі доступні йому

[17] Передумови цього явища детально розглянув: Іван Крип'якевич, Львівська Русь в першій половині XVI в. // *ЗНТШ* 77(3) (1907) 77-106; 78(4) (1907) 26-50; 79(5) (1907) 5-51. Див. також перевидання цієї праці: Іван Крип'якевич, *Львівська Русь в першій половині XVI ст.: дослідження і матеріали*, Львів 1994, с. 1-101 [= Львівські історичні праці. Джерела 2].

[18] М. Грушевський пише, що війна з приводу календарної реформи та визнання за русинами права дотримуватися старого літочислення тільки додали духу львівським міщанам (Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 6, с. 510-511). Суперечки довкола календаря на початку XVII ст. теж пов'язували з реформаторською діяльністю. Відразу за описом (під роком 1583) календарної війни у Баркулабівському літописі, складеному після 1608 р., говориться: «Того жъ часу почали у во [*sic*] Лвове, у месте Виленскомъ, у Берестю школы науку выдавати, братерство якоесь установляти и тымъ законъ и веру утвержати» («Баркулабовская летопись», с. 7).

засоби й посадові можливості, аж до відлучення від причастя кількох львівських міщан, котрі заступалися за монастир Св. Онуфрія[19]. За його беззаконня Арсенія не раз картали і польські королі, і київський митрополит[20]. Жиґимонт II начебто видав два різні укази з призначенням наступника на Львівське єпископство – синові Арсенія та Йоні (в миру – Івану Лопатці-Осталовському)[21]. Боротьба амбіцій тривала від смерті Арсенія в 1569 р. аж до смерті Йони в 1576 р., коли королівською грамотою на єпископську катедру було затверджено єдиного претендента – Гедеона[22]. На початку його архиєрейства стосунки нового владики з львівськими міщанами виглядали цілком мирно. Однак, коли ініціативи братства набрали розмаху, а самі братчики – сміливості, отримавши від східних патріархів широкі права, між єрархом та його вірними розгорівся конфлікт, в якому Гедеон застосовував ті ж самі прийоми, що й його батько[23].

Реорганізація Львівського братства та його новий соціально-культурний статус

Хоча вже в 1542 та 1544 рр. пов'язані з Церквою об'єднання руських православних міщан у деяких парохіях, визначаючи в статутах розміри внесків і доброчинні обов'язки для своїх членів, іменували себе «братствами»[24], проте мирянська організація при львівській Успенській церкві, заснована в середині

---

[19] Див. лист митрополита Макарія, де він доводить Арсенієві до відома, що звільнив львівських міщан Давида, Филипа, Стецька та Івана від його анатеми, та застерігає єпископа, під страхом церковної кари, від осуджування невинних людей: *Monumenta Confraternitatis*, № 14, с. 22 -23.

[20] Скарги на Арсенія, докори Жиґимонта I та Жиґимонта II, догани митрополита Макарія наведено в: *Monumenta Confraternitatis*, № 12-20, с. 19-31.

[21] Документи, в яких відбито ці взаємовиключні претензії на львівську єпископську катедру, опубліковано в: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 10, № 23-26, с. 37-42; № 29, с. 50-51; № 200, с. 491-492.

[22] Див. лист Жиґимонта II від 20 листопада 1576 р.: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 10, № 30, с. 52-54.

[23] У *Monumenta Confraternitatis* зібрано багато свідчень про безперервну й часом жорстоку ворожнечу між єпископом Гедеоном і братством, у котрій, як і в часи його батька, яблуком розбрату була справа патронату над Онуфріївським монастирем. Конфлікт Балабанів із львівським міщанством описує: Крыловский, *Львовское ставропигиальное братство*, с. 137-160, хоча джерела тут тлумачаться не завжди критично. Див. також: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 6, с. 522-526.

[24] Термін «братство» з'явився в статутах мирянських організацій при львівських приміських церквах Благовіщення (1542) та Св. Миколая (1544), а також у місті Вишня (1563), за 50 км на захід від Львова; див.: Документы, служащие материалом для истории церковных братств Юго-Западной России // *Вестник Юго-Западной и Западной России* 3 (1862) 97-121; *Monumenta Confraternitatis*, № 8, с. 13-15; *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 6, с. 50-52. Документ від 1544 р., виданий єпископом Макарієм (Тучапським), підписав (очевидно у 1586 р.) патріарх Йоаким, щоб своїм авторитетом надати братству більшої ваги.

XVI ст., значно відрізнялася від братства, що вийшло з її ж лона в середині 1580-х рр. До цього часу її структура була розпливчаста, програма благодійницької діяльності – доволі скромна. Згідно зі статутом, затвердженим патріархом Йоакимом 1586 р., доброчинні акції залишалися головним завданням заснованого за всіма правилами Львівського братства. Однак інституційна форма й система урядування в новому статуті продумана чіткіше. Братство виразно сформулювало засади своєї діяльності, ввело власні ритуали й порядки, як-от урочисте посвячення в братчики, складення присяг, реґулярні зібрання, штрафи й покарання за невиконання обов'язків[25]. Крім того, братство взялося розробляти педагогічну програму, а статут його, затверджений опісля царгородським патріархом Єремією, став взірцем для всіх інших об'єднань мирян.

Глибоко релігійний дух Львівського братства виявлявся у тій увазі, з якою його члени ставилися до щоденного побуту й потреб парохії та до моральної поведінки братчиків (жінок серед них, як правило, не було). Статут був опертий на основах євангельського морального кодексу, з вельми специфічно обумовленою забороною вчинків, шкідливих для здорового розвою громади, – наприклад, висловлювалася особлива турбота щодо дотримання мовної етики, а також усіляко наголошувалося на благотворності каяття та прощення[26]. Догляд парохіяльної церкви, спільне відвідування богослужень, підтримування порядку на церковних урочистостях – ось що входило в головні обов'язки братчиків, і статут застерігав: «прокляття кожному, хто

---

[25] Про перші братства в Україні та створення Львівського Успенського братства в 1585-1586 рр. пише: Ісаєвич, *Братства...*, зокрема, с. 16-32; його ж, Історія Львівського Успенського братства: проблемн періодизації // *Успенське братство і його роль в українському національно-культурному відродженні. Доповіді та повідомлення наукової конференції, 4-5 квітня 1996 року*, Львів 1996, с 5-8; пор.: Мнрон Капраль,Чи існувало Львівське Успенське братство перед 1586 роком? // там же, с. 8-11. З давнішої літератури про Львівське братство, важливої для нашого обговорення, заслуговує на особливу увагу: Крыловский, *Львовское ставропигиальное братство*, а також: Срібний, Студії над організацією львівської Ставропігії..., (останні чотири частини цієї праці прнсвячені аналізу економічного життя братства). Загальний огляд бібліографії з історії львівських братств наводить: Мирон Капраль, Історіографія Львівського Успенського братства // *Україна в минулому* 1 (Київ–Львів 1992) 54-71. Критично оцінює участь руськнх мирян у церковннх справах ранньомодерного періоду: Вячеслав Заикин, *Участие светского элемента в церковном управлении, выборное начало и «соборность» в Киевской митрополии в XVI и XVII вв.*, Варшава 1930.

[26] «А если бы братъ брата словомъ въ братъствѣ наганбивъ, маеть быти каранъ сѣдѣньемъ [на звонници], а вины камен воску мает дати и брата перепросити не отходячи, и все братство перепросити. Слова непотребныи корчемныи хто бы мовилъ в братствѣ, вины фунтъ воску; всяко слово гнило, да не нсходнть из устъ ваших н пребываяй в суесловінхъ и иглумленіихъ [*sic*], душею н тѣломъ блудникъ есть [...]. А который бы братъ был каранъ сѣдѣньемъ илн виною, маеть по карности зараз перепросити того, кому был провинилъ, да не зайдеть солнце во гнѣвѣ вашемъ» (*Diplomata Statutaria*, № 3, с. 9).

творить діла Господні не дбаючи»[27]. Братчики зобов'язувалися роздавати допомогу убогим, утримувати шпиталь і плекати серед парохіян дух братерства, організовуючи «пири», які ще й мали бути джерелом доходів[28]. Але потреба інституційного оновлення східнохристиянської спільноти поставила перед православними міщанами ще й іншу проблему – неграмотність і невігластво руського поспільства. У добу книгодрукування, коли слова й ідеї набули безпрецедентної, всепроникної сили, звинувачення в недорікуватості, кинуте руському народові полемістами, такими, як Скарґа, трапило в болюче місце. Брак освіти паралізував розвій релігійного життя в парохіях, структурно ослаблював Київську Церкву та підривав легітимність руської православної спільноти.

Можливо, що до 1586 р. – дати приїзду у Львів патріарха Йоакима – вже існувала школа, закладена членами парохіяльної організації при Успенській церкві[29]. Невелика сама по собі, в умовах культурної кризи вона була вагомим вкладом у справу руського відродження. Тогочасні документи доносять імена щонайменше 66-и учнів за період 1587-1595 рр.[30] Були пов'язані з цією школою і *спудеї*, що продовжували вчитися самі, а в ряді випадків їхали учителювати в новозасновані навчальні заклади інших міст. Головними наставниками школи Львівського братства на початках її існування були Стефан Зизаній, майбутній антиунійний полеміст (помер 1621 р.)[31], та грецький архиєпископ Арсеній Елассонський (1550-1626).

---

[27] «Проклятъ бо всякъ, творяй дѣла господня с небреженіемъ» (*Diplomata Statutaria*, № 3, с. 9).

[28] Розглядаючи питання членства, структури та адміністрації братства, Криловський згадує й різні обов'язки його керівників та рядових членів (Крыловский, *Львовское ставропигиальное братство*, с. 46-74).

[29] Ярослав Ісаєвич уважає, що на час приїзду Йоакима школа вже діяла. Він цитує підписаний патріархом Єремією документ від 1 грудня 1587 р., згідно з яким Йоаким затвердив усі ці «корпоративні установи» (ἅπαντα σωματικῶς εὑρεθείας διὰ γραφῆς αὐτοῦ ἐνεβαίωσεν) – братство, шпиталь і школу (грецький текст, разом з тогочасними церковнослов'янським і польським перекладами, можна знайти у: *Diplomata Statutaria*, № 7, с. 35-38, 93-95, дана цитата на с. 37). Див.: Ісаєвич, *Братства...*, с. 129; пор.: Харлампович, *Западнорусские православные школы...*, с. 290.

[30] Ісаєвич, *Братства...*, с. 131, 237, прим. 19. Скидається на те, що лише один з учнів школи в цей період був греком; див.: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 1, № 33, с. 57-60; пор: Срібний, Студії над організацією львівської Ставропігії..., т. 108, с. 16.

[31] Зизаній (від τὸ ζιζάνιον) – огречене прізвище Стефана, Куколь («кукіль»). До 1593 р., коли йому запропоновано посаду проповідника та вчителя у Вільні, викладав у Львівській школі. Берестейський собор 1596 р. осудив Стефана за його антиунійну діяльність. Того ж року у Вільні він опублікував *Казанье святого Кирилла патріаръхи іерусалимъского, о антіхристѣ и знакох его. З розширеніем науки против ересей розных* (215 арк.). Його брат, Лаврентій Зизаній-Тустановський, вчителював у Львівській школі до 1592 р., потім переїхав до Берестя та Вільна, де 1596 р. братство надрукувало його церковнослов'янську граматику. Серед інших публікацій Лаврентія – *Катехизис* (Москва 1627) і переклади

Арсеній[32] (його мирське ім'я невідоме) народився у Тессалії в сім'ї священика, п'ятеро синів якого стали монахами, троє з них – єпископами. Осиротівши в дитинстві, він, однак, отримав добру освіту – спершу під опікою свого брата Йоасафа, стагойського єпископа, потім – у школі в Тріккалі, що її заснував ларисський митрополит (1565-1572) і майбутній царгородський патріарх Єремія Транос. Школа мала непоганий склад учителів; викладання велося за трипредметним курсом (граматика, поетика, риторика). Ще під час навчання юнак прийняв постриг і був висвячений в диякони, а трохи згодом – у священики. Коли в 1572 р. Єремію обрали патріархом, він викликав єромонаха Арсенія до Царгорода, де на початку 1580-х рр. рукоположив його на архиєпископа Елассону (тепер селище у Тессалії, в провінції Яніна)[33]. Навесні 1585 р. Арсенія було викликано до Царгорода: патріарх Теолепт, одержавши від московитів щедрі дарунки, вирішив відправити до царя двох своїх екзархів – Арсенія та Паїсія, єпископа Диррахіону (що на східному побережжі Адріатичного моря; алб. Durrës)[34]. Арсеній з Паїсієм вирушили в дорогу і на

писань грецьких Отців Церкви (довершені у співавторстві з іншими вченими). Основні біографічні відомості про братів Зизаніїв, бібліографічний список їх творів та покликання на літературу про них наведено в: *Українські письменники. Біо-бібліографічний словник* / упор. Леонід Є. Махновець, Київ 1960, т. 1: *Давня українська література (XI–XVIII ст.)*, с. 346-352.

[32] Про Арсенія див.: Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений...*; Φώτιος Ἀρ. Δημητρακόπουλος, *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος (1550-1626). Βίος καὶ ἔργο. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῶν μεταβυζαντίνων λογίων τῆς Ἀνατολῆς*, Ἀθῆναι 1984; та його ж, On Arsenios, Archbishop of Elasson // *Byzantinoslavica* 42 (1981) 145-153; а також: Харлампович, *Западнорусские православные школы...*, с. 374-377. Зауваги до мемуарів Арсенія подано у: Gudziak, The Sixteenth-Century Muscovite Church..., с. 200-225.

[33] Походження, молоді роки Арсенія, навчання в Тріккалійській школі та ранню церковну кар'єру описують: Δημητρακόπουλος, *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος...*, с. 1-52; Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений...*, с. 1-11.

[34] Див. лист Теолепта до царя Федора від 27 травня 1585 р., переданого московському посланцеві Борисові Благому; Благой же передав його через афонського ченця Нифона (у *греческих делах* він іменується Ніфонтом; Дмитрієвський, а за ним і Димитракопулос, називають його Неофітом). У листі патріарх нарікає на зубожіння Великої Церкви та на брак постійних прибутків. Російський переклад листа, як він поданий у *греческих делах*, цитується у: [Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 152-155. Нифон привіз також листи від александрійського патріарха Сильвестра, де той повідомляв, що з правлінням небожа патріарха Митрофана, богобоязного Теолепта, в патріархаті нарешті настав мир, і переконував царя, щоб той не брав до уваги жодних послань від «лихих людей», незичливих для Теолепта. Сильвестр радив цареві триматися віри, не слухати латинян та лютеран, і просив його взяти під свою опіку Александрійський патріархат (там же, с. 155-158). Патріарх єрусалимський Софроній звертався з листом до царя Федора, нагадуючи йому про видатки на Гріб Господній (там же, с. 158-159). І Сильвестр, і Софроній писали до цариці Ірини (там же, с. 159-160). Сильвестр надіслав також листа митрополитові Діонісієві (там же, с. 161-163). Патріарх антіохійський не передавав через Нифона нічого, оскільки невдовзі сам збирався їхати до Московщини. Щодо призначення Арсенія та

початку 1586 р. прибули на московський кордон. А десь у березні обидва єрархи, обдаровані царською милостинею, отримали дозвіл на виїзд з Москви[35]. У травні, на шляху до Царгорода, Арсеній з Паїсієм зупинилися у Львові, де їх тепло вітали і де Арсенія попросили залишитись[36].

У Львові елассонський архиєпископ пробув неповних два роки, виїхавши звідти у почті патріарха Єремії, який подорожував до Москви через руські землі[37]. У ці два роки братські школи саме укладали свої навчальні програми, тож їм стали в пригоді і Арсенієве знання грецької мови, і його досвід, набутий у Тріккалійській школі. Крім того, що він відігравав важливу роль в укладенні навчальних програм[38] і навчав сам, Арсеній підготував першу друковану греко-церковнослов'янську граматику, вище згаданий *Αδελφότης*, опубліковану братством 1591 р. – через три роки після його від'їзду до Москви. В основу своєї граматики грецької мови Арсеній поклав граматику Костянтина Ласкаріса, а також Філіппа Меланхтона, Мартіна Крузія та Ніколаса Кленара. Складений Арсенієм текст викладачі школи слово в слово переклали церковнослов'янською мовою, тож *Αδελφότης* був практичним посібником для навчання обидвох мов, церковнослов'янської й грецької, знайомлячи водночас із основними граматично-філологічними принципами. А ще видання 1591 р. стало вихідною точкою для інших церковнослов'янських граматик, створених русинами в наступні десятиліття [наприклад, граматики Лаврентія Зизанія (Вільно, 1596) чи Мелетія (Смотрицького) (Вільно, 1619)], –

Паїсія патріаршими екзархами див. їх лист (датований травнем місяцем) до єпископа Гедеона (Балабана), в якому заборонялося святити пасхальний хліб. У цьому листі обидва грецькі єрархи покликалися на авторитет патріарха царгородського, й обоє підписалися титулом «патріарший екзарх» (грецький текст листа наводить: Δημητρακόπουλος, *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος*..., додаток А 1, с. 177-178; тогочасний церковнослов'янський переклад: *Monumenta Confraternitatis*, № 505, с. 865-866, де Паїсія помилково названо Теофаном). Обряд освячення великодньої паски став предметом суперечок; причому грецькі єрархи безуспішно намагалися покласти край цій практиці, популярній і сьогодні. Перед самим приїздом Арсенія, на Великдень, єпископ Гедеон видав міщанам Рогатина настанову цілком протилежного змісту, засуджуючи тих, хто, під впливом нашіптувачів, виступає проти освячення хліба (*Monumenta Confraternitatis*, № 85, с. 134-135, від 1 квітня (22 березня) 1586 р.).

[35] Час прибуття Арсенія на московський кордон Дмитрієвський визначає за даними *греческого статейного списка* (№ 2, арк. 146), яких Муравйов не подає; див.: Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений*..., с. 11. Московський документ з дозволом на виїзд Арсенія та Паїсія був виданий у березні ([Муравьев], *Сношения России с Востоком*..., с. 169).

[36] Говорячи про прийняття у Львові, Дмитрієвський цитує неопублікований Сумелійський рукопис з мемуарами Арсенія (Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений*..., с. 11).

[37] Перебування Арсенія у Львові описує: Δημητρακόπουλος, *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος*..., с. 68-80.

[38] Див. пропозицію Арсенія щодо педагогічної програми Львівської школи: Δημητρακόπουλος, *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος*..., додаток А 2, с. 179-180; вперше опубліковано у: *Diplomata Statutaria*, № 5, с. 19-20.

початком діяльності, якою русини відповіли на кинуті Скаргою звинувачення, що їхня релігія й культура німа, оскільки мова їх не систематизована[39]. Показово, що, працюючи два роки для братської школи та повністю віддаючись діяльності самого братства, Арсеній стояв осторонь конфлікту між єпископом і братчиками. Його тривала присутність у Львові, стримана поведінка разом із значним вкладом у навчальну програму Львівської школи, безперечно, зміцнили у руських діячів почуття спільності з Грецькою Церквою та з грецькою культурною традицією, уособленням яких і був для них елассонський архиєпископ.

Програма Львівської школи охоплювала, судячи з усього, початковий і середній рівні навчання та включала більшість предметів тривіуму й квадривіуму (арифметику, геометрію, музику, астрономію)[40]. У «Порядку школьному» Львівської братської школи визначалися цілі та напрямки навчальної програми, формулювалися обов'язки вчителів та учнів, наголошувалося на таких якостях, як порядність, послух та сумлінність. Львівський педагогічний регламент сприяв розвиткові освіти на всіх українсько-білоруських землях. Так само, як за статутом Львівського братства, укладалися статути інших об'єднань мирян, «Порядок школьний» запозичили інші братські школи[41].

Хоча кількість членів у Львівському братстві – як і учнів у братській школі – ніколи не була надто великою, туди входили найвпливовіші православні міщани Львова. У 1586-1597 рр., за десять років від моменту реорганізації братства, воно виросло від 12 (можливо, 14) «засновників» до 50-60

---

[39] Про граматику див.: Кирило Студинський, «Адельфотес», граматика видана у Львові в р. 1591 // *ЗНТШ* 7 (1895) 1-42; Olexa Horbatch, Die erste gedruckte griechisch-kirchenslavische Grammatik aus dem Jahre 1591, с. i-xvi, що є передмовою до його видання тексту граматики (повний бібліографічний опис наведено вище, прим. 7 цього розділу); а також: Δημητρακόπουλος, *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος*..., с. 119-126.

[40] На думку Я. Ісаєвича, робилися спроби ввести до програми ще й філософію. Після від'їзду Арсенія грецьку мову викладав Кирило Транквіліон-Ставровецький. Перша згадка про викладання у Львівській школі латини відноситься до 1604 р., – коли Івана Борецького (згодом – митрополит Йов) було затверджено ректором, із зобов'язанням навчати грецької й латинської мов. Стосовно школи та її програми навчання див.: Ісаєвич, *Братства*..., с. 129-138. Трохи пізніше (29 (19) травня та 2 серпня (23 липня) 1597 р.) александрійський патріарх Мелетій Піґас двічі писав до братчиків, умовляючи їх заснувати вищу школу, оскільки сам він був не в стані це зробити (*Monumenta Confraternitatis*, № 453, с. 797-798; № 453, с. 799). Вплив Львівської школи на розвиток освіти в Україні у XVII ст. розглядає: Ісаєвич, *Братства*..., с. 138-151.

[41] «Порядок школьний» зберігся у двох версіях (див.: *Diplomata Statutaria*, № 6): одна датована 18 (8) жовтня 1586 р. (руський та грецький тексти вміщено там же, с. 21-29); до другої в 1588 р. були внесені деякі зміни (там же, с. 30-34). Детальніше статут Львівської братської школи проаналізовано в монографії: Ісаєвич, *Братства*..., с. 151-165 та у докторській дисертації: Natalia Pylypiuk, The Humanistic School and Ukrainian Literature of the Seventeenth and Eighteenth Century, Ph.D. Dissertation, Harvard University 1989, де його значення подано в контексті загальноєвропейської гуманітарної педагогіки.

членів. У це число не входять такі особи, як митрополит Михайло (Рагоза) та князі з роду Вишневецьких і Ружицьких, – вони належали до братства формально. Не враховані тут і співчлени – братчики з інших братств. Маємо принаймні один приклад такого асоційованого членства: в 1590 р. до Львівського братства записалося вісім чоловіків та троє жінок з Рогатинського братства[42].

Як організація православних мирян, Львівське братство включало у себе міщан і руського, і грецького походження. З того, що в кінці XVI ст. у Львові ще пам'ятали про походження багатьох грецьких купців, які там мешкали, можемо судити, що переселення греків до Львова з Османської імперії (зокрема, з Молдови та Волощини) чи з інших українських міст було явищем порівняно недавнім. Однак і в самому місті, і на його околицях жило не так багато греків, тож за всю довгу історію Львівського братства греки у ньому складали лише незначний відсоток[43].

Найранішу згадку про участь греків у об'єднанні львівських мирян знаходимо в протоколах зборів цієї організації від 11 травня 1579 р., де серед чотирнадцяти «старших і молодших» братчиків вказані імена Марка Гречина та Сави Гречина. Марко Гречин, у парі з русином Леськом Малецьким, був обраний «витрикушем» (з лат. *vitricus* – «вітчим», «опікун»), тобто хранителем майна організації, до якого зокрема належало 63 книги[44]. У реєстрах

---

[42] Кількість фіксованих членів пізніше зменшилася: у 1604 р. їх було 34, у 1608 р. – 24; у 1613-1614 рр. – 21. Братство і не могло бути численним, оскільки небагато русинів мали власні помешкання в межах Львова. (У 1609 р. у львівському середмісті налічувалося всього 18 дворів, що належали русинам; див.: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 11, с. 303-304. Про те, як русини забезпечували собі «прописку» *intra muros*, намагаючись втримати в своїх руках будинки, що були руською власністю, пише: Срібний, Студії над організацією львівської Ставропігії... т. 111, с. 14-20; пор. також: Капраль, Власники нерухомості середмістя Львова...). Згодом, мабуть, незначний приплив членів пояснювався тим, що не кожному хотілося приймати вельми серйозну присягу, яку царгородський патріарх Тимотей II (1612-1620) засудив як богохульну. Див. його лист від 1620 р. у: Крыловский, *Львовское Ставропигиальное братство*, додаток № 33, с. 71-73. Ф. Срібний подає таблицю даних про членство у братстві за 1580-1590 рр. та опис його діяльності в першій половині XVII ст.: Срібний, Студії над організацією львівської Ставропігії..., т. 106, с. 32-40.

[43] Ф. Срібний аналізує участь грецьких купців в Успенському братстві, виходячи зі списків його членів та жертводавців, які складали гроші для ведення тяжби православних міщан проти львівського магістрату в кінці XVI ст. – на початку XVII ст. та для потреб свого лоббі на польських сеймах (Срібний, Студії над організацією львівської Ставропігії..., т. 111, с. 5-24). Отже, згідно зі списком з початку XVII ст., серед 26 власників львівських будинків, які склали пожертву на православні потреби, було 23 русини і всього троє греків. У реєстрі власників кам'яниць чи просто мешканців львівського середмістя лише п'ятеро із 348 імен – грецькі (*Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 11, с. 26-34).

[44] Щоб скласти перепис церковного майна, члени організації зібралися наступного дня в монастирі Св. Онуфрія, що був розташований тут-таки за мурами міста. Я. Ісаєвич наводить важливіші уривки з протоколу, записані – чи переписані з оригіналу – дещо пізніше (мабуть, під кінець XVI ст.), подаючи і їх факсимільні копії (Ісаєвич, *Братства*..., с. 29-31).

кінця 1580-х та 1590-х рр. перелічуються імена дев'яти греків, більшість з яких у жодних інших документах братства не згадується, – можливо, тому, що як купці вони у Львові постійно не жили, або ще з якихось причин не брали в діяльності братства активної участі. Двоє грецьких купців – Костянтин Корнякт (помер 1603 р.), один з найзаможніших львівських міщан, та Манолій Арфан Марінет – хоч і не згадані в реєстрі 1586 р., коли братство саме засновувалося, в 1589 р. записані як його «фундатори». Корнякт нажив багатство не лише завдяки торгівлі. Від 1571 р. він обіймав посаду королівського збирача податків не тільки в Галичині, а й на Київщині, Поділлі, Волині й далі на захід аж по Краків. Матеріальна підтримка з боку Корнякта, хоч і немала, при його достатках була порівняно скромною. Він склав велику пожертву Успенській парохії на будівництво дзвіниці (1572-1579), що досі зветься «вежею Корнякта». Однак у листопаді 1587 р. – мабуть, на прохання братчиків – патріарх Єремія звернувся до нього із закликом внести кошти на будівництво нової парохіяльної церкви, з чого можна судити, що Корнякт не завжди виявляв щедрість[45]. Є підстави припускати, що у конфлікті членів Львівського братства з владикою Гедеоном, він підтримував останнього.

Загалом миряни-греки не брали активної участі ні в педагогічній та видавничій діяльності братства, ні в його боротьбі з львівським латинським архиєпископом чи з контрольованим католиками маґістратом. Участь греків у справах братства відбита в джерелах лише побіжно. «Греки, разом з русинами» з'являються в ролі договірної сторони при укладенні контракту на побудову братської церкви[46]. У листі до царя Федора Івановича львівські священики та шкільні учителі згадані як «рід руський і грецький»[47]. Грек Яній Афендик, разом з Іваном Красовським, як представники братства, їздили до

---

[45] Див.: Срібний, Студії над організацією львівської Ставропігії..., т. 108, с. 10-22; т. 114, с. 44-56, – про доходи Корнякта та його пожертви братству; пор.: Ісаєвич, *Братства...*, с. 50-51. Про суперечки Корнякта з контрольованим католиками маґістратом та його солідарність з руськими православними пише: Срібний, Студії над організацією львівської Ставропігії..., т. 115, с. 29. Звернення Єремії до Корнякта від листопада 1587 р. опубліковано в: *Diplomata Statutaria*, № 13, с. 55. У додатку до кн.: Крыловский, *Львовское Ставропигиальное братство* подано список зареєстрованих членів братства за 1586-1720 рр. У XVI ст. в раді старійшин числився лише один грек, Манолій Арфан. Пізніше, в 1633-1656 рр., греки нерідко становили половину, а то й більше половини членів ради (Срібний, Студії над організацією львівської Ставропігії..., т. 108, с. 23-27). Будівництво нової церкви Успенської парохії розпочалося в 1591, а завершилося лише в 1630 р., при значному сприянні молдовських воєвод. Загальний огляд історії будівництва та неодноразового обновлення Успенської церкви наведено в: Олександр Барвінський, Ставропігійська церква Успення Пр. Богородиці у Львові і заходи коло її обнови і прикраси // *Збірник Львівської Ставропігії. Минуле і сучасне: Студії, замітки, матеріали* / ред. Кирило Студинський, Львів 1921, с. 1-54; Володимир Вуйцик, Архітектурний ансамбль Успенського братства: реставрація та обиови // *Успенське братство...*, с. 23-31.

[46] *Diplomata Statutaria*, т. 1, № 3, 4.

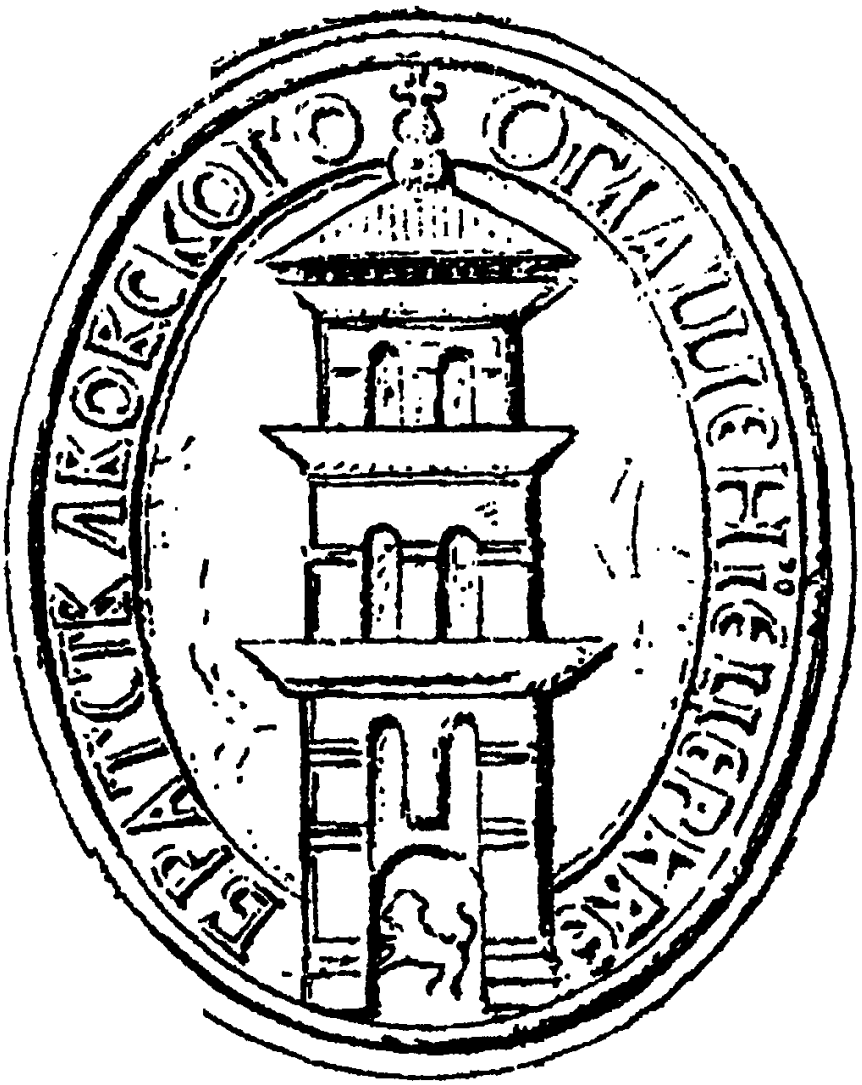
[47] «Родъ російскій и греческій» (*АЗР*, т. 4, № 34, с. 47-51).

Молдови[48]. Та з місією до Московщини братство, як видається, вирядило тише самих русинів[49].

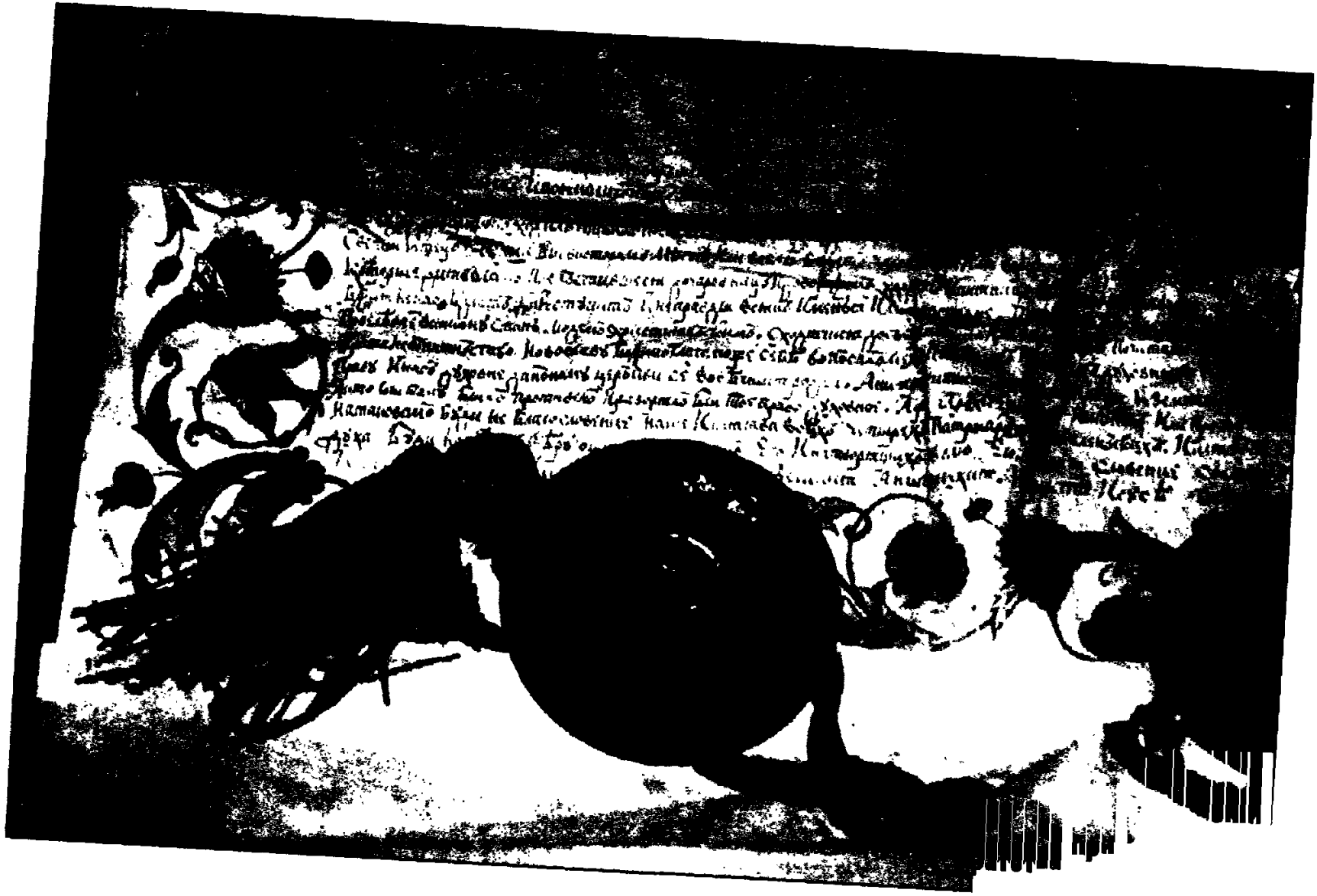
---

[48] Див. лист до братства молдовського господаря Єремії Мовіли (Могили) (1595-1600, 600-1606) від 9 грудня 1599 р.: *Diplomata Statutaria*, № 36. Про подорож Красовського з твома братчиками до Молдови йдеться там же, № 87.

[49] Див. документ від 10 червня 1593 р., виданий львівським старостою Станіславом Істроконьським, з проханням забезпечити вільний проїзд п'яти русинам – членам братства, які прямують до Москви просити в царя допомоги на будівництво нової церкви Успенської парохії, у: *Monumenta Confraternitatis*, № 285, с. 465.



Ілюстрація 10. Зображення «вежі Корнякта» Успенської церкви у Львові на печатці братства, опубліковане в: *Юбилейное изданіе въ память 300-лѣтняго основанія Львовского Ставропигійского братства*, т. 1, Львов 1886, с. 70.



Розділ X

СХІДНІ ПАТРІАРХИ В РУСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Упродовж 1580-х рр. через Україну й Білорусь і далі мандрували православні духовні з Османської імперії, їдучи до Москви за матеріальною підмогою. У вересні 1583 р., як повідомляють московські *греческие дела*, на кордон під Черніговом дісталися дві церковні делеґації, які переїжджали через Київ[1]. У грудні воєводи Чернігова дали знати про прибуття митрополита Тимотея у супроводі двох ченців та трьох слуг, які теж побували в Києві[2]. Трагічний випадок, що в той час стався в царській родині, несподівано обернувся благом для грецьких православних. Убивши сина в нападі люті, цар Іван IV розіслав емісарів у десятки православних храмів і обителей в Османській імперії, прохаючи молитов за упокій душі царевича. Разом із цим проханням він передав пожертви вартістю в 2 870 рублів різним афонським монастирям, окремо додавши Ватопедському монастиреві ще 820, а Хіландарському – 700 рублів. Царгородський патріарх Єремія отримав сукупно 2 300 рублів[3]. У 1584 р., по смерті Івана Ґрозного, цар Федір переслав для поминання батька близько 1 000 рублів у Царгород і на Афон[4]. Зростання кількості грецьких прохачів та розміру царських датків наводить на думку, що в матеріальній скруті православні з підосманських земель дивилися на Москву як на вагоме джерело доходів. У документальних джерелах згадується ще дев'ятнадцять духовних, які перетнули кордон під Смоленськом у 1584 р., повертаючись до своїх монастирів і церков[5]. Хоча записів про побут цих подорожніх в Україні та Білорусі не збереглося, ясно, що русько-грецькі контакти, хай навіть поверхові, частішали.

Можна тільки гадати, як саме розвивалися стосунки між мандрівними грецькими ченцями, архимандритами, єпископами, з одного боку, та русинами,

---

[1] До першої, що її очолював еклезіарх Хіландарського монастиря, Григорій, входило четверо ченців. До другої – вифлеємський митрополит Йоаким з трьома арабами-християнами та два сербські священики, котрі приєдналися до них по дорозі. Йоаким віз рекомендаційні листи від патріархів царгородського (датований жовтнем минулого року), александрійського та єрусалимського. Подорож його тривала вже 17 місяців, з них шість він провів у Молдові. Митрополита було затримано у Москві до 1 вересня наступного року; див.: [Муравьев], *Сношения России с Востоком*..., с. 128-134.

[2] Там же, с. 133.

[3] 1584 року московський посланець Іван Мешенін (Мешенінов) повернувся з Османщини з патріаршими листами, де царгородський архиєрей потішав царя Івана IV в його горі та дякував за прислані ним дари (там же, с. 135-144).

[4] Там же, с. 145-146.

[5] Там же, с. 146-147.

що гостили їх у себе, на землях Київської митрополії, з другого. Греки бували на цих теренах лише проїздом. Подорож – річ важка, небезпечна й виснажлива. Дорогою туди греки прагнули чимшвидше дістатися до благодійного московського джерела; вертаючи назад – поспішали доставити одержані дари додому. Баритися їм не було чого. Більше того, у багатьох із відвіданих ними міст існували досить численні грецькі громади, з тими ж таки всюдисущими купцями, й цілком імовірно, що місцеві греки перехоплювали видатніших гостей із рідних їм предківських земель. Спілкування між греками та русинами ускладнювалось і мовним бар'єром. Отже, можна дійти висновку, що багато з цих, навіть сердечних, зустрічей були надто короткотривалими, щоб сприяти глибшому взаєморозумінню.

Хоча серед грецьких духовних не було такого, хто не чув би про «єресі» латинського Заходу, навряд чи кожен із мандрівних греків був достатньо проникливий, щоб добачити й збагнути складний конфесійний контекст у Речі Посполитій, сказати чи порадити щось до пуття. Якщо русин і грек, за допомогою перекладачів, і доходили до обговорення актуальних проблем руської церковної спільноти, то далекий гість, швидше всього, міг запропонувати не той чи інший розв'язок, а лише щиру моральну підтримку. Греки й з власними проблемами не давали собі ради. Прибулі з поневолених османцями земель православні, без сумніву, виливали русинам свої жалі подібно, як і московитам чи комусь іншому в Західній Європі, розраховуючи на матеріально відчутний вияв їхнього співчуття. Напевно, траплялися й такі прохачі, що жодних інституцій не представляли, лише користали зі слов'янської гостинності для особистих потреб.

Зате в русинів, що, цікавлячись подібними справами, постійно стрічалися й бесідували з мандрівними греками, назбирувалися відомості і про турецькі кривди, і про грецькі міжусобиці, і про культурно-інтелектуальну вбогість грецького православного життя. У 1580-х рр. у подібних розмовах особливо смакувалися історії про скандальні зміщення цілого ряду патріархів. Мабуть, православні в українсько-білоруських землях цілком ясно усвідомлювали й те, що погнало грецьких духовних у пронозливі й принизливі жебри – злиденність грецьких церковних установ. Однак ті з русинів, хто стежив за подіями у Західній Церкві, хто прагнув не відстати від життя в Речі Посполитій, хто стрічався з добре вишколеними, самовпевненими єзуїтами або іншими зреформованими згромадженнями, чия присутність у Короні Польській та у Великому князівстві Литовському ставала дедалі відчутнішою, – такі русини, при всьому їхньому співчутті до греків, не могли не вдаватися до порівнянь. Для декого з них – хто, спілкуючись з греками, свідомо чи несвідомо збагнув загальнокризовий стан східного християнства, – це спілкування й співчуття могло вилитися в прагнення знайти спільну мову, налагодити тривкіші зв'язки з православними братами. Інших, навпаки, могло від них відштовхнути. Були й такі, кого ці зустрічі просто збивали з пантелику. Мабуть, не всім русинам було втямки, що за люди приходять із

християнського Сходу й ким вони послані. Автор одного білоруського літопису кінця XVI – початку XVII ст. під 1586 р. помилково називає патріарха Йоакима, що тоді гостював у руських землях, «Єремією» та зазначає, що, високопоставлений православний архиєрей із Сирії, перебуваючи в Речі Посполитій, розмовляв «язиком антіохійским»[6].

Йоаким Антіохійський

У третій чверті XVI ст., коли подорожі грецьких православних духовних до Московщини стали реґулярними, а особливо після визнання царського титулу Івана IV, серед прохачів та посланців почали з'являтися особи вищого ранґу. Тенденція ця продовжувалася і в 1580-х рр., коли, поряд із монахами й ігуменами, вклонитися в ноги цареві поспішали єпископи, архиєпископи та кілька митрополитів. Мабуть, і патріарха антіохійського Йоакима V (бл. 1581-1592) щедрість недавно одержаних московських подаянь та злиденність власної Церкви спонукали у 1585 р. вирушити в дорогу до Московщини. Він став першим патріархом, який побував переїздом у руських землях. На відміну від мандрів тих ченців та нижчих єрархів, котрі до нього роками й десятиліттями торували шлях через Україну й Білорусь, не лишивши по собі й сліду в писемних джерелах, Йоакимова подорож не тільки відбилася в документальних свідченнях, але й позначилася на ході руського відродження[7].

Хоча православні мешканці Дамаску (місця резиденції антіохійських патріархів у тих часах) ще в 1581 р. обрали його патріархом, довкола престолу точилася така боротьба, що Йоаким зміг зійти на нього тільки в 1583 р.[8] Колись важливий церковний центр (у IV ст. – третій за ранґом після Риму й Александрії), Антіохійський патріархат поволі втратив свою вагу, – бо постав і зріс на силі Царгород, а Єрусалим на Халкедонському соборі (451) отримав патріарший статус; бо підточили його т. зв. несторіанська й монофізитська схизми; до того ж Сирію по черзі завойовували то перси, то араби, то турки. У добу туркократії з-поміж усіх східних патріархатів Антіохійський був найубогіший[9]. Хоча в пентархії Антіохія займала четверте місце після Риму, Царгорода й Александрії та стояла на щабель вище, ніж Єрусалим, патріарх останнього мав суттєву перевагу – нагляд за святими місцями в Палестині, куди стікалися й прочани, й добродійні пожертви. Коли доходило

---

[6] Взявши до уваги, що руський літописець не міг не впізнати грецької говірки, мова, про яку йдеться, була, мабуть, сирійсько-арабською; див.: «Баркулабовская летопись», с. 7.

[7] *Monumenta Confraternitatis*, № 80, 81, 82 a, 82 b, 83, 83 a, с. 111-132. Стосункам східних патріархів з Київською митрополією присвячена окрема стаття: Борис М. Флоря, Східні патріархи і західноруська церква // *УІЖ* 1 (1996) 45-51.

[8] Ἰωάννης Χ. Κωνσταντινίδης, Ἰωακεὶμ, ὁ Πατριάρχης Ἀντιοχείας / *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, т. 6, кол. 1095-1096.

[9] Runciman, *The Great Church...*, с. 177.

до конкретних справ – наприклад, розподілу матеріальної допомоги – то Антіохії московити вділяли найдрібніші суми. Очевидно, Йоаким розважив, що особистим зверненням до царя здобуде більше.

По дорозі на Москву патріарх Йоаким завітав до Константинополя, де взяв від царгородського патріарха рекомендаційного листа, підписаного ще й патріархом александрійським[10]. З'явився він там під ту пору, коли справи у Вселенському патріархаті йшли кепсько. 3 березня (22 лютого) 1584 р. було позбавлено архипастирських повноважень Єремію II, а в середині лютого наступного, 1585 р., усунуто й узурпатора цього престолу Пахомія, якого заступив Теолепт[11]. Хоча Теолепт, разом із александрійським патріархом Сильвестром, і рекомендував цареві Йоакима, ми не маємо прямих вказівок на те, щоб авторитетні рішення, які тому доводилось приймати на Русі, він виносив від імені царгородського патріарха, до юрисдикції якого належала Київська митрополія. Згодом, оприлюднюючи ряд документів в українсько-білоруських землях, антіохійський архиєрей робив це суто від власного імені, не покликаючись на Вселенський патріархат[12].

Згідно з пізнішими джерелами, Йоаким прибув до Львова 11 (1) січня 1586 р., вступивши у місто з урочистою процесією[13]. Мабуть, того ж таки дня патріарх видав грамоту, якою затвердив статут братства[14]. І факт блискавичної появи цього документу, і сам його текст наштовхують на думку, що

---

[10] 5 липня (25 червня) 1585 р. у Москві Йоаким вручив цареві листа від патріарха царгородського Теолепта, в якому той підтверджував законність обрання Йоакима та прохав виказати йому щедрість, оскільки новообраному патріархові дісталися в спадок чималі борги. Листа підписав також александрійський патріарх Сильвестр; див.: Шпаков, *Государство и Церковь...*, додатки, ч. 1, с. 20. Йоаким виїхав з Москви в серпні (серпнем 1587 р. датовані царські листи до патріархів царгородського й александрійського, передані Йоакимові при від'їзді).

[11] Як свідчить Борис Благой, котрий у грудні 1585 р. повернувся з посольства до Османської імперії, коли він 3 травня 1585 р. був на прийнятті в царгородського патріарха, то там перебували також патріархи антіохійський і александрійський ([Муравьев], *Сношения России с Востоком...*, с. 148). Про незгоди в патріархаті див. вище, розділ 2.

[12] Див. покликання на документи вище, прим. 7 цього розділу.

[13] *Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, т. 3, Киев 1893, с. 43. Оцінку діяльності Йоакима у Львові подає: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 6, с. 513-516.

[14] *Diplomata statutaria*, № 3, с. 3-15; *Monumenta Confraternitatis*, с. 113-119. Початок, кінець і деякі положення в тексті слов'янського перекладу статуту подані церковнослов'янською мовою, натомість артикули про організаційну структуру братства – руською. Коли взяти до уваги, що документ з офіційним визнанням братства мусив би бути приурочений до дати прибуття Йоакима, то цілком можливо, що за його основу послужила раніша версія статуту, підготовлена братчиками. Таку гіпотезу про редаґування Йоакимової грамоти запропонував: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 6, с. 514, прим. 1. У документі є печатка патріарха, зате немає його підпису. А підписали грамоту митрополит Михайло (Рагоза) (після свого призначення на митрополитство восени 1589 р.) та його

братчики проінформували Йоакима про загальний стан справ у руському церковному житті ще перед його приїздом до Львова. По суті, не виключено, що ця ініціатива – затвердити статут братства – вийшла насамперед від мирянських проводирів православної львівської громади, налаштованих на той час досить радикально. Як нам відомо, Йоаким розмовляв «язиком антіохійским». Жодної зі слов'янських мов він, безперечно, не знав і в оцінці потреб львівських русинів був повністю залежний від своїх господарів чи посередників. На час прибуття Йоакима до Речі Посполитої взимку 1585-1586 рр. реорганізація Успенського братства (як і підготовка нового статуту) йшла уже, напевно, повним ходом. Навіть якщо патріарх і не був у цій справі головною дійовою особою, факт залишається фактом: в очах братчиків – та, мабуть, і в очах місцевого єпископа Гедеона (Балабана) – офіційне патріарше визнання їхньої молодої інституції таки додало їй леґітимності.

Своєю грамотою патріарх не тільки узаконив постійну релігійно-доброчинну діяльність Львівського братства, його шкільну програму та внутрішній реґламент, а й надав цьому братству надзвичайні, безпрецедентні прероґативи – статус старшого над братствами та право нагляду за збереженням належного порядку в церковному житті. Грамота зобов'язувала братство стежити за дотриманням моральних приписів не лише серед мирян, а й серед духовенства. Братчики мали звітувати перед єпископом про зловживання духовних осіб. Більше того, новий статут передбачав обов'язок мирян виступити проти єпископа, якщо його вчинки суперечитимуть ученню святих Отців чи церковним канонам. Таку широту повноважень варто процитувати:

> З цією метою ми, Йоаким, з ласки Божої патріарх великої Антіохії, посланий синодом патріархів, наказуємо силою Божою, щоб ці доручення твердо виконувались від нині й назавжди. І даруємо право цьому братству церковному напоумляти всякого, противного законові Христовому та усувати з Церкви всілякі неподобства. І якщо якогось братчика його ж парох відлучить від церкви його, то нехай ні протопресвітер, ні єпископ не благословлять такого чоловіка, поки він із братством не звів рахунки. А якщо відомо стане, що хтось у цьому місті чи в котрійсь церкві, чи в іншому братстві живе не за законом, будь то мирянин, чернець, протопресвітер, священик, диякон чи хтось із нижчих чинів, то мають їх упоминати словом або письмом. Якщо виявиться, що ті чи інші особи противляться законові істини, про них треба заявити єпископові. А якщо ж єпископ піде супроти закону істини та рядитиме Церквою не за канонами святих Апостолів і святих Отців, підбиваючи праведних на неправду, зміцнюючи руки беззаконникам, то такому єпископові всі мусять вчинити опір, як ворогові істини. Якщо братство звинуватить братчика перед

протонотарій Григорій. Михайло міг потвердити її на Берестейському соборі 2 липня (22 червня) 1590 р., на якому владики благословили статут Львівського братства та винесли присуд на користь братчиків у їх спорі з львівським єпископом Гедеоном; див.: Ісаєвич, *Братства...*, с. 34.

єпископом, то братчика не вільно судити, поки з ним не стане ціле братство, і хай воно разом з єпископом розгляне звинувачення і винесе присуд згідно з канонами святих Отців. А якщо стане відомо, що в інших місцях священики чи миряни негідно поводяться, їх слід напоумити по-християнському і вимагати пояснення. Якщо буде виявлено кого, хто єпископові противиться чи не кориться йому, про того слід заявити. І теж, якщо б десь [у якомусь місті] було братство, що не справувалося б згідно з правом цього церковного братства, якому ми першому у Львові старшинство законно надаємо. І нехай не супротивиться йому ніхто, ані [хай] не відпихають [його] давніші братства, деякими єпископами не належно поставлені. Наказуємо, щоб усі повсюдно братства підлягали братству Львівському. І кожному місту, що має таке законне братство, повинно бути відоме життя і священиків, і мирян у ньому і в довколишніх містах та селах, а воно, бачачи всіляке беззаконня, повинно не приховувати, а звідомлювати єпископа про це [...]. Згідно з усім, що законно записане вище, нехай єпископ не противиться правам, наданим нами духовно сій церкві на віки вічні. [...] А хто спротивиться цим духовним правам і спробує їх відняти, будь то архиєпископ [в тогочасному руському перекладі додано: «єпископ»], протопресвітер, священик, диякон чи будь-який духовний Церкви, чи хтось із владик чи з мирян, не буде тому нашого благословення, тільки анатема усіх чотирьох вселенських [*sic*] патріархів та анатема святих богоносних Отців Вселенських соборів[15].

Основою для нового статуту братства послужили давніші статутні норми, затверджені єпископом Макарієм (Тучапським) ще в 1544 р.[16] Проте версії 1544 і 1586 рр. сильно різняться між собою, оскільки за цей період в релігійному житті Київської митрополії сталися серйозні зміни. У процес руського духовного відродження, знаменням якого було становлення друкарської справи й заснування Острозького гуртка, у 1580-х рр. втягувалося дедалі більше мирян із міського населення, зокрема у Львові. У час, коли єрархія й духовенство лише починали усвідомлювати потребу оновлення східнохристиянської спільноти, православні львівські міщани уже структурно організову-

[15] Грецький текст опубліковано в: *Diplomata Statutaria*, с. 13-15; тут же надрукований і текст церковнослов'янською мовою (варіантом, що його у XVI ст. найбільше уживали русини). Речення, де говориться про право контролю братства над єпископом, звучить так: «Аще же и епископъ сопротивится закону истиннѣ и не по правиломъ святых апостолъ і святых отецъ, строяще церковь развращающе праведныхъ в неправду, подкрѣпляюще руки безаконникомъ, таковому епископу сопротивити ся всѣмъ, якъ врагу истинны» (там же, с. 12).

[16] А. Криловський порівнює документ 1586 р. зі статутними нормами Успенського братства у Львові (1542 р.) та Святотроїцького братства у Вишні (1563 р.) (Крыловский, *Львовское Ставропигиальное братство*..., с. 35-40, де подається синоптична таблиця артикулів). 18 лютого 1544 р. єпископ Макарій (Тучапський) затвердив статут організації мирян при церкві Св. Миколая на львівському передмісті. Положення в усіх трьох статутах подібні; див.: Срібний, Студії над організацією львівської Ставропігії..., т. 106, с. 27.

валися, щоби допомогти Руській Церкві вийти з кризи. Те, що їхні статутні правила затвердив у 1586 р. патріарх Йоаким, було для братчиків вагомою підтримкою в їхньому починанні.

Йоаким, що сам керував Церквою в кризі й не міг не оцінити релігійних мотивацій мирян, які дбали про добробут руських церковних інституцій, згодився потвердити своєю печаттю грамоту, яка надавала львівським міщанам виняткові права контролю над цими ж церковними інституціями. Енерґійність братчиків різко контрастувала із загальним станом релігійного життя не лише в Київській митрополії, а й повсюди на християнському Сході. Порівнюючи умови в Антіохії й у Львові, патріарх міг добре уявити собі блага, що їх такі жваві миряни могли внести в потерпаючу від духовного й матеріального занепаду церковну структуру. Сама його місія була викликана злиденністю Антіохійської Церкви; подорож його до Москви була відчайдушною спробою поправити вкрай погане фінансове становище свого патріархату. Побачивши, що й у Руській Церкві справи не кращі, Йоаким пристав на рішучі дії.

Першопочаток руського відродження в основному пройшов повз руських єрархів стороною. Друкарська діяльність 1560-1570-х рр., робота Острозького гуртка – у всьому цьому владики Київської митрополії прямої участі не брали. Князь Острозький, виступаючи в ролі світського патрона Церкви, обговорював різні релігійні справи з представниками папства, не особливо оглядаючись на руський єпископат. Хоча спроби католицьких світських і церковних властей нав'язати східнохристянській спільноті Речі Посполитої календарну реформу начебто й зворохобили декого з руських єрархів – наприклад, Гедеона (Балабана), – митрополит, однак, відгукнутися не поспішав. Тож, зіткнувшись з енерґійним і діяльним братством, Йоаким не тільки підтримав розвиток організованої мирянської діяльності, але й – може, не цілком свідомо – протиставив її традиційній єрархічній структурі. Там, де у документі, який санкціонує Львівське братство, заходить мова про духовенство та єрархію, з'являється доволі войовничий тон, і саме це розпалило ворожнечу між єпископом Гедеоном та об'єднанням міщан.

Обурення місцевого архиєрея можна зрозуміти. Хоча владика Гедеон ніде й не висловлює сумніву щодо повноважності антіохійського патріарха (мабуть, усвідомлюючи, що авторами документу могли бути львівські братчики, а Йоаким – тільки жертвою їхніх маніпуляцій), його спалах ворожості супроти братчиків наштовхує на думку, що єпископа образив сам факт надання патріарших привілеїв братству. Статут його було складено з метою пришвидшити реформування скорумпованих і ослаблених церковних інститутів. Однак, поширюючи повноваження братства, патріарша грамота підривала авторитет місцевого єпископа, особа якого вважалася наріжним каменем православної церковної структури. Те, що єпископ у певних справах мав підпадати під прямий нагляд мирян, кардинально розходилося з еклезіологією православ'я, хоч траплялося на практиці. Надавши міщанам право контролювати дії владики Гедеона, Йоаким заторкнув чутливий нерв – питання

юрисдикції та леґітимності руського єпископа у Львові, що його в останні п'ятдесят років під різними приводами та з різкими нападками піднімали і львівський римо-католицький архиєпископ, і контрольований католиками маґістрат. Саме тепер, коли руській єрархії, з розгортанням Контрреформації, дедалі гостріше давали відчути меншовартість її *dignitas* порівняно із латинським єпископатом, коли вона вже була готова вимагати посад у політичних інституціях шляхетської Речі Посполитої та однакового з католицькими достойниками соціального статусу, – саме тепер затверджений Йоакимом документ ставить львівського єпископа в залежність від думки звичайних, за його словами, «шевців, кравців і кушнірів»[17]. Гедеон міг собі уявити, які вирази зверхнього співчуття з приводу «патріаршого приневолення» одержить він від львівського латинського архиєпископа. І невдовзі, прагнучи визволитися від братчиків і їхніх новоздобутих прероґатив, Гедеон звернеться по допомогу саме до нього.

Зате братські активісти мали підстави торжествувати. Санкція патріарха з далекої, чужої сторони була їм якнайбільше на руку. Саме по собі офіційне патріарше визнання, а також курс на реформу, виразно проголошений у їхньому статуті, визначали параметри ідентичності цього братства[18]. А єпископа не могло не обурювати ще й те, що патріарх *Антіохії* – проїздом через Київську митрополію по дорозі до Москви – допустився такого ненормального узаконення зверхності мирян у церковних справах. Згідно з давнім церковним законодавством (хоча його й не завжди дотримувались), архиєрейська юрисдикція тісно пов'язувалася з конкретною територією. Йоаким, як антіохійський патріарх, не мав канонічного права видавати якісь декрети у справах Київської митрополії, що підлягала Царгородському патріархатові. Царгородський же патріархат, заклопотаний власними бідами, на кінець XVI ст., мабуть, не виробив жодної політики стосовно Руської Церкви; й ніщо не вказує на те, щоб патріарх Теолепт передавав Йоакимові якісь повно-

[17] *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 11, с. 92.

[18] Див. реєстрацію маґістратом Львова скарги владики Гедеона на братчиків, що названі в цьому документі «...fraternitatis novae a reverendissimo Joachimo patriarcha Antiochiae maioris institutae et per Hieremiam constantinopolitanum patriarcham confirmatae» (*Monumenta Confraternitatis*, № 118, с. 186, від 8 листопада 1589 р.). В артикулах віленського статуту тема доброчинної діяльності розвинута багато ширше, ніж у львівському, де прикметною є велика кількість застережень проти різнояких зловживань мирян і духовних осіб, що надає йому, за висловом А. Криловського, «строгості і навіть ніби суворості». Серед іншого, віленський статут відрізняється й тим, що починається з розлогої передмови-звернення до всіх православних, де розтлумачується, наскільки важливою для розвитку Церкви є доброчинна діяльність. На відміну від львівського, у віленському статуті поміщено текст присяги братства та детально розписано умови членства в ньому – при тому вказано, що членами братства можуть бути духовні особи й жінки. Деякі з формулювань тут подано з більшою точністю. Відмінності у викладі обох документів зумовлені, очевидно, тим, що віленський статут готувався для публікації й розповсюдження поза братством, серед ширших читацьких кіл; див.: Крыловский, *Львовское Ставропигиальное братство...*, с. 41-42.

важення. Якщо вірити джерелам, ані Гедеон, ані інші руські єпископи не піддавали сумніву юрисдикційну законність Йоакимових декретів, однак таке канонічно невиправдане, принагідне втручання мандрівного антіохійського патріарха в руське церковне життя було, в очах українсько-білоруської єрархії, ще одним прикладом безладного ставлення східних патріархів до складних проблем Київської митрополії[19].

Під час свого побуту у Львові патріарх Йоаким видав ще й інші документи, адресовані до руського духовенства та вірних, де наголошував на потребі проведення реформ. 25 (15) січня 1586 р. Йоаким звернувся до «преосвященних і в Бозі велебних архиєпископів і єпископів, чесних архимандритів, ігуменів, протопресвітерів, священиків і всього причту церковного», до шляхти і до всіх православних християн із закликом підтримати оновлення християнської Церкви, складаючи пожертви на школу, де навчатимуть письма церковнослов'янського та грецького – щоб «не був їх рід християнський якби безсловесний через неосвіченість», – а також на виплату 1 500 золотих, заставлених за друкарський верстат. Фактично, патріарх схвалив програму братства *in toto* (включно з планами будівництва нової церкви, школи, шпиталю, приміщення під друкарню) як таку, що заслуговує щедрої підтримки всіх православних єрархів, духовенства, чернецтва, шляхти й посполитих людей[20].

Наступного дня Йоаким виступив із нищівним оскарженням духовних-двоєженців. У цьому документі патріарх загалом осуджує надужиття в Київській митрополії, де «єпископи однаково що священики, священики – що миряни, а миряни – що демони». Випереджуючи на три роки рішучі реформи царгородського патріарха Єремії, Йоаким оголосив про відлучення від Церкви не тільки священиків, що, повдовівши, одружилися вдруге чи жили в конкубінаті (продовжуючи виконувати душпастирські обов'язки), а й вищих єрархів, які в своїх єпархіях терплять подібну розпусту. Екскомуніці підлягали також особи, що, знаючи про випадки позашлюбного співжиття духовних осіб, не повідомляли про це їхніх церковних зверхників. Йоаким забороняв спілкуватися зі священиками, які живуть не за законом, і відлучав від Святих Тайн кожного, хто піде до такого душпастиря хрестити чи одружувати своїх дітей[21]. Взявши до уваги загальний стан руського духовенства, важко уявити собі, щоб цей категоричний декрет міг послідовно впроваджуватися в життя.

---

[19] На зламі століття сучавський митрополит Йоан (Семула) в листі, датованому 30 (20) вересня 1599 р., закидав братчикам неповагу до законних церковних владик, звинувачуючи їх у тому, що мають міщан «[Івана] Красовського за патріарха, Юрка Рогатинця за митрополита, й Івана [Рогатинця] за єпископа» (*Monumenta Confraternitatis*, № 484, с. 825-826).

[20] Судячи з Йоакимового звернення, взимку 1585-1586 рр. школа ще, очевидно, не працювала; див.: *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники...*, № 49, с. 82-83; *Monumenta Confraternitatis*, № 81, с. 120-121.

[21] Даний документ зберігся у двох, дещо відмінних, версіях: арабськомовний текст з відповідним латинським перекладом та грецькомовний текст із церковнослов'янським перекладом; див.: *Monumenta Confraternitatis*, № 82 a, 82 b, с. 121-131.

І все ж, оскільки він зберігся в кількох версіях, можна припустити, що гострий оскаржувальний тон цього документу руська єрархія таки взяла втямки.

Відновлення контактів між русинами й представниками грецького Сходу зміцнили довіру по-реформаторському настроєних мирян до Царгородського патріархату. 7 червня (28 травня) 1586 р. Львівське братство склало палкого листа церковнослов'янською мовою до патріарха Теолепта, написаного в риторично-піднесеному стилі. Братчики вдаються до складних біблійних метафор та зіставлень, порівнюючи себе із «загубленою вівцею, що не має пастиря», на яку чигає «всезгубний вовк»; зраненою жертвою, яку оминуло «багато священиків і багато левитів», та не знайшлося самарянина, щоб її потішити; «сліпими, яких провадять сліпці». Вони повідомляють, що патріарх Йоаким відвідав їхнє братство, але не міг за короткий час «невиліковні рани вигоїти». Братчики просять патріарха Теолепта затвердити своїм підписом їх статут і дати благословення для школи й друкарні, «щоби замовкли всі, хто супротивиться»[22]. Текст прохання завершується такими палкими рядками:

> А якщо ці заходи недбальством і заздрістю лукавою зведені будуть нанівець, прийдем до повної руїни. Відвернення-бо злоби – це початок спасіння, а її, надіємось, ти відвернеш[23].

Братчики звернули увагу царгородського патріарха на критичний стан руського церковного життя, натякнувши на конфлікт зі своїм постійним опонентом, єпископом Гедеоном. Підбадьорені незвичним виявом довіри до них з боку Йоакима, вони й до патріарха царгородського звертаються за такою ж підтримкою. На жаль, цей новий пагінець надії пробився у русинів саме тоді, коли патріархат перебував у стані крайнього безладу, на грані інституційного краху та матеріального занепаду внаслідок фракційних усобиць між греками та мінливої султанської політики щодо них. Братчики не могли не знати про становище Грецької Православної Церкви в цілому. Тож, покладаючи надії на патріарха, вони розраховували не стільки на те, що він пришле людей для реформування руських церковних інституцій, скільки на його моральну підтримку та на офіційне визнання ним братства, що було їм потрібно для протистояння своєму владиці.

Царгородський патріарх Єремія II

Братство писало до Теолепта влітку 1586 р., але відповіді, видно, не одержало, – термін його патріаршества був короткий і завершився в квітні 1587 р.,

---

[22] *Monumenta Confraternitatis*, № 88, с. 138-140; *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники...*, № 50, с. 83-84.

[23] «Аще ли же сия устроенія небреженіемъ и завистію лукавою ни вочтоже вомѣнятся во конечное разореніе приидемъ. Измѣненіе бо злобы начатокъ есть во спасеніе, еяже измѣнитися тобою надѣемся» (*Monumenta Confraternitatis*, № 88, с. 140).

коли на престол знову зійшов Єремія II. Зате одержало послання – датоване 3 серпня (24 липня) 1587 р. – від Мелетія Піґаса, що в 1585-1588 рр. жив у Царгороді. Видатний східний єрарх високо оцінив працю братчиків на благо православної спільноти, схвалив їхній намір заснувати школу[24]. У листопаді цього ж року відгукнувся й патріарх Єремія, пославши листа єпископові Гедеону зі строгою настановою – не перешкоджати братству в його корисній діяльності, особливо в роботі школи та в урядженні друкарні. Єремія пригрозив, що відлучить єпископа від Церкви, коли той не вгамується[25]. У грудні він вислав потверджувальну грамоту, якої братчики чекали від патріарха Теолепта (див. ілюстрацію 12 на с. 218). Поновлений у своїх правах царгородський архиєрей підтвердив факт визнання братства Йоакимом та благословив братську школу, шпиталь і друкарню (остання ще тільки засновувалась)[26]. По Йоакимових декретах, що, безперечно, складалися за наполяганням братчиків, важко визначити, де їхня воля, а де – побажання патріарха. Єремія ж пише здалеку, не під прямим впливом чи тиском з боку братства. Отже, як бачиться, Єремія ще в Царгороді виробив собі певне уявлення про потребу реформи, яку відчувала Київська митрополія. Хоч у листі про це немає згадки, але через декілька місяців царгородський архиєрей вирушить в дорогу до Москви через землі Київської митрополії й матиме нагоду побачити життя Руської Церкви на власні очі.

Оскільки існуючі джерела кінця 1587 – початку 1588 рр. мовчать про подорож Єремії на Русь і в Московщину, це наводить на думку, що патріарший візит не планувався заздалегідь[27]. До нього на східнослов'янську землю не ступала нога жодного царгородського патріарха, – як, зрештою, ще 400 літ після нього. Його рішення пуститися в таку далеку дорогу було продиктоване особливо тяжкими обставинами, які склалися в Царгороді. За попереднє десятиліття інституційна стабільність Царгородського патріархату зазнала кількох нищівних ударів. Патріархів зміщували та зводили на престол п'ять

---

[24] Мелетій Піґас був протосинкелом і епітропом (місцеблюстителем) Александрійського патріархату (1582-1584, 1588-1590), згодом зійшов на александрійський престол (1590-1601). Деякий час – від грудня 1596 р. по квітень 1597 р. – він виконував також обов'язки адміністратора Царгородського патріархату. Згаданий лист не був опублікований і зберігається в Центральному державному історичному архіві України у Львові, ф. 129, оп. 1, спр. 86.

[25] Грецький текст і тогочасний церковнослов'янський переклад див. у: *Monumenta Confraternitatis*, № 94, с. 148-150. Пор.: *Diplomata Statutaria*, № 8, с. 39-40. Тут документ датується листопадом 1588 р., згідно з помилково зазначеною датою у церковнослов'янському перекладі. Церковнослов'янська версія надрукована також у: *АЗР*, т. 3, с. 317.

[26] *Diplomata Statutaria*, № 7, с. 35-38, 93-95 (там-таки можна знайти грецький текст, а також церковнослов'янський і польський переклади XVI ст.).

[27] Лист Єремії до Арсенія Елассонського, в якому йшлося про близьку подорож патріарха, потрапив до Львова у травні – майже в той самий час, коли патріарх перетнув кордон Речі Посполитої. Отож, його, мабуть, було послано перед самим від'їздом Єремії.

разів[28]. Податки та хабарі, що їх при кожному престолосходженні вимагали османські власті й окремі чиновники, нечесність і непорядність самих греків спорожнили патріаршу скарбницю. Дійшло навіть до того, що султан конфіскував патріаршу престольну церкву та резиденцію.

Патріарх Єремія II Транос побував проїздом у Київській митрополії двічі – весною 1588 р. і влітку та восени 1589 р.[29] Очевидно, ще до від'їзду з Османської імперії Єремія написав про свій намір їхати до Москви елассонському архиєпископові Арсенієві (Арсеній одержав цього листа у Львові 11 (1) травня), прохаючи роздобути для нього охоронну грамоту на переїзд через польсько-литовську Річ Посполиту від великого канцлера коронного Яна Замойського[30].

Єремія покинув Османську імперію під кінець зими – на початку весни 1588 р. і перед тим, як потрапити в Україну, побував у Волощині й Молдові[31]. Прибув він до Львова у травні й звідти знову звернувся до Замойського за охоронною грамотою[32]. Той у відповідь запросив патріарха до Замостя, куди Єремія прибув 22 травня, зустрівшись там же з Арсенієм. Замойський – один із провідних польських покровителів гуманістичної освіти – як видно, залишився під добрим враженням від зустрічі з Єремією. Чотирма місяцями пізніше канцлер описав свої розмови з патріархом папському леґатові, кардиналові Іпполіто Альдобрандіні (згодом – папа Климент VIII, 1592-1605). Він висунув на розгляд кардинала ідею про перенесення резиденції патріарха з Царгорода до Києва – осідку давньої митрополії, що об'єднувала руські й московські землі. Замойський був думки, що з Єремією – «*cum homine lit[t]e-*

---

[28] Оскар Галецький твердить, що після Пахомія «за кілька місяців помінялися не менш ніж три патріархи» (Halecki, *From Florence to Brest*, с. 233). Насправді після короткотривалого правління Пахомія та до третього сходження Єремії на престол на ньому перебував тільки один патріарх – Теолепт.

[29] Маршрут патріаршої подорожі через польсько-литовську Річ Посполиту спробував відтворити І. Малишевський; див.: Иван И. Малышевский, Заметка по поводу мнения, будто патр. Еремия посещал Киев в 1588 или 1589 гг. // *ТКДА* 12 (1885) 656-674. Діяльність Єремії в Київській митрополії описують: Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 550-561; Halecki, *From Florence to Brest*, с. 223-235; Russel P. Moroziuk, The Role of Patriarch Jeremiah II Tranos in the Reformation of the Kievan Metropolia // *The Patristic and Byzantine Review* 5(2) (1986) 104-127.

[30] Розповідь Арсенія про подорож Єремії опублікована в: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 35-81. Російський переклад майже цілого тексту подає: Николай Н. Оглоблин, Арсений, архиепископ элассонский и его «Описание путешествия в Московию» // *Историческая библиотека* 8 (1879) 1-44; 9 (1879) 45-97. Іншу бібліографічну інформацію див. в огляді джерел: Gudziak, The Sixteenth-Century Moscovite Church..., с. 200-225.

[31] Звіт про подорож Єремії, який приписується одному з членів його почту, Єротеєві Моневмасійському, опубліковано в: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 19-20; український переклад вміщено у додатку 2.

[32] Див. відповідь Єремії на розпити Бориса Ґодунова по прибутті патріарха до Москви: *Посольская книга*..., с. 34.

ris erudito» – можна буде говорити про церковне єднання. Канцлер довідувався у високого гостя про його ставлення до унії і, як писав у донесенні, не мав враження, щоб патріарх був проти («*alienus*») налагодження контакту з Римською Церквою[33].

Альдобрандіні отримав ще одне повідомлення (датоване 23 серпня) про подорож Єремії через Річ Посполиту, – цим разом від католицького луцького єпископа Бернарда Мацєйовського. Латинський владика хотів зустрітися з патріархом, але так і не зміг наздогнати його почет, який досить швидко промайнув через Україну та Білорусь[34]. Мацєйовський мав надію, що йому вдасться втягнути патріарха в публічні богословські диспути. Якщо б він відмовився, русини зрозуміють, що їхній патріарх уникає зустрічі з католицькими апологетами. Якщо ж патріарх погодиться, то, впевнено твердив Мацєйовський, латинські богослови візьмуть верх, і це справить на русинів навіть сильніше враження. Розповідь самого Єремії про його зустріч із Замойським – так, як вона викладена московським чиновникам і записана в *посольской книге* – подає усе в загальних рисах і не містить нової інформації:

---

[33] *Archiwum Jana Zamoyskiego kanclerza i hetmana wielkiego koronnego* / ред. Kazimierz Lepszy, т. 4, Kraków 1950, № 1329, с. 249 (датовано 5 жовтня 1588 р.). Альдобрандіні вважав, що пропозицію Замойського щодо перенесення патріархату було висунуто не так, як належить: канцлеру треба було передовсім з'ясувати позицію Єремії в конфесійних справах. Останнє, на думку леґата, мало першорядне значення (*VMP*, т. 3, № 61, с. 72).

[34] Листа Мацєйовського див. там же, № 46, с. 41-42. Російський переклад відповідного уривка можна знайти в: Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 479-481. Описуючи побут Єремії в Речі Посполитій, О. Галецький плутається в хронології. Наводячи день і місяць написання двох листів – Замойського до папського леґата Іпполіто Альдобрандіні (6 жовтня) і католицького луцького єпископа Бернарда Мацєйовського до варшавського нунція Аннібала ді Капуа (23 серпня), – дослідник не вказує року. Все, що в цих листах стосується Єремії, він далі витлумачує так, ніби католицькі цивільні та церковні власті заздалегідь готувалися до приїзду Єремії в Річ Посполиту. Галецький навіть стверджує, ніби «вже було відомо, що, прибувши до Польщі, він у Вільні проведе синод зі своїми єпископами східного обряду». Проте обидва листи, датовані 1588 р., були написані *після* короткого побуту Єремії літом 1588 р., коли він і розпорядився скликати синод на жовтень, – можливо, розраховуючи, що засідатиме на ньому після повернення з Москви. Замойський з Мацєйовським описували папським представникам саме цей його побут, передбачаючи другий такий візит на зворотній дорозі. Галецький перебільшує щодо уваги, яку Замойський приділив питанню унії: «Якщо цей державний діяч [Замойський] – що, будучи якнайщирішим католиком, насамперед був політиком-реалістом і саме в той час вів боротьбу з ерцгерцоґом Максиміліаном та його прибічниками, – якщо він уважно вивчив пропозиції патріарха Єремії й виклав їх у довгому листі до папського леґата, це означає, що для нього ця справа була річчю великої ваги та мала конкретні перспективи на успіх» (Halecki, *From Florence to Brest*, с. 224). «Довгий лист», перша частина якого присвячена політичним питанням, займає трохи більше, ніж половину друкованої сторінки. Замойському не довелося приймати Єремію в себе на зворотному шляху, але і в подальших обговореннях унії він поважної ролі не грав. Галецький описує також задум самого Мацєйовського (там же, с. 224-228). Пор.: Chodynicki, *Kościół prawosławny*..., с. 257.

Замойський вів мову про вибори та коронацію в 1587 р. шведського короля Жиґимонта (Сиґізмунда) Вази – наступника Стефана Баторія[35]. Із Замостя Єремія рушив на північний схід, до Берестя[36]. До Вільна він приїхав 3 червня і, пробувши там дванадцять днів, затвердив статут Віленського Святотроїцького братства та розпорядився скликати синод єпископів восени того ж року[37]. Тоді ж, у Вільні, патріарх отримав довгого листа від львівських братчиків, з наріканнями на владику Гедеона та єрархію в цілому[38]. «Баркулабівський літопис» повідомляє, що через Білорусь Єремія їхав з трьома єпископами, а в кортежі його було п'ятдесят коней[39].

Єремія покидав Річ Посполиту з наміром добитися царської милостині й по кількох тижнях виїхати з Москви, як це було з іншими високопоставленими єрархами – елассонським архиєпископом Арсенієм чи антіохійським

---

[35] Стефан Баторій раптово помер 12 грудня 1586 р. – саме тоді, коли Польща готувалася до війни з Московщиною. Очікувані вибори привабили чимало кандидатів (у тому числі й царя Федора Івановича), неабияк збаламутивши Річ Посполиту. Коли московські чиновники поцікавилися станом справ у Речі Посполитій, Єремія відповів: «А ныне у них нивесть хто король» (*Посольская книга...*, с. 34). Коли відпала кандидатура Федора, залишилося двоє серйозних претендентів. Сиґізмунд (Жиґимонт) Ваза, що його 19 серпня й обрали королем польським, кандидував від «чорних» – фракції Замойського, члени якої носили жалобу по покійному королеві. 22 вересня опозиційна прогабсбурзька партія висунула своїм кандидатом ерцгерцоґа Максиміліана, брата імператора Священної Римської імперії Рудольфа II, – за його спиною стояв папський трон та гроші Гійєна де Сан Клементе, іспанського посла в Речі Посполитій. Максиміліан вторгся в Сілезію, але 24 січня 1588 р. під Бичиною потрапив у полон до Замойського. Той тримав його заручником доти, доки Габсбурґи не зреклися будь-яких претензій на польський трон. Оскільки Єремія під час побуту в Замойського зустрічався з посланцями Максиміліана, то, можливо, саме ці події становили тему згаданої Єремією розмови. Пор.: *Historia Polski*, т. 1: *Do roku 1764*, ч. II: *Od połowy XV w.* / ред. Henryk Łowmiański, Warszawa 1957, с. 504-505; Norman Davis, *God's Playground. A History of Poland*, т. 1: *The Origins to 1795*, New York 1982, с. 435. Обговорення боротьби між партіями вже після обрання Жиґимонта III див. у: Kazimierz Lepszy, *Walka stronnictw w pierwszych latach panowania Zygmunta III*, Kraków 1929 [= Prace Krakowskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego 5]. Про домагання московитів у період міжкоролів'я та їхні надії на польську корону пише: Борис Н. Флоря, *Русско-польские отношения и балтийский вопрос в конце XVI – начале XVII в.*, Москва 1973, с. 16-32; його ж, *Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVII – начале XVIII в.*, Москва 1978, с. 141-216.

[36] Саме тут Бернард Мацєйовський пробував перейняти Єремію, – після того, як вже упустив одну таку нагоду зустрітися з ним, щоб обговорити справу унії.

[37] Згідно з *Пересторогою* – памфлетом анонімного полеміста, прихильника православ'я, що був написаний у перших роках XVII ст., – Єремія справді мав намір взяти участь у синоді руських єпископів восени 1588 р.; див.: *АЗР*, т. 3, № 148, с. 207.

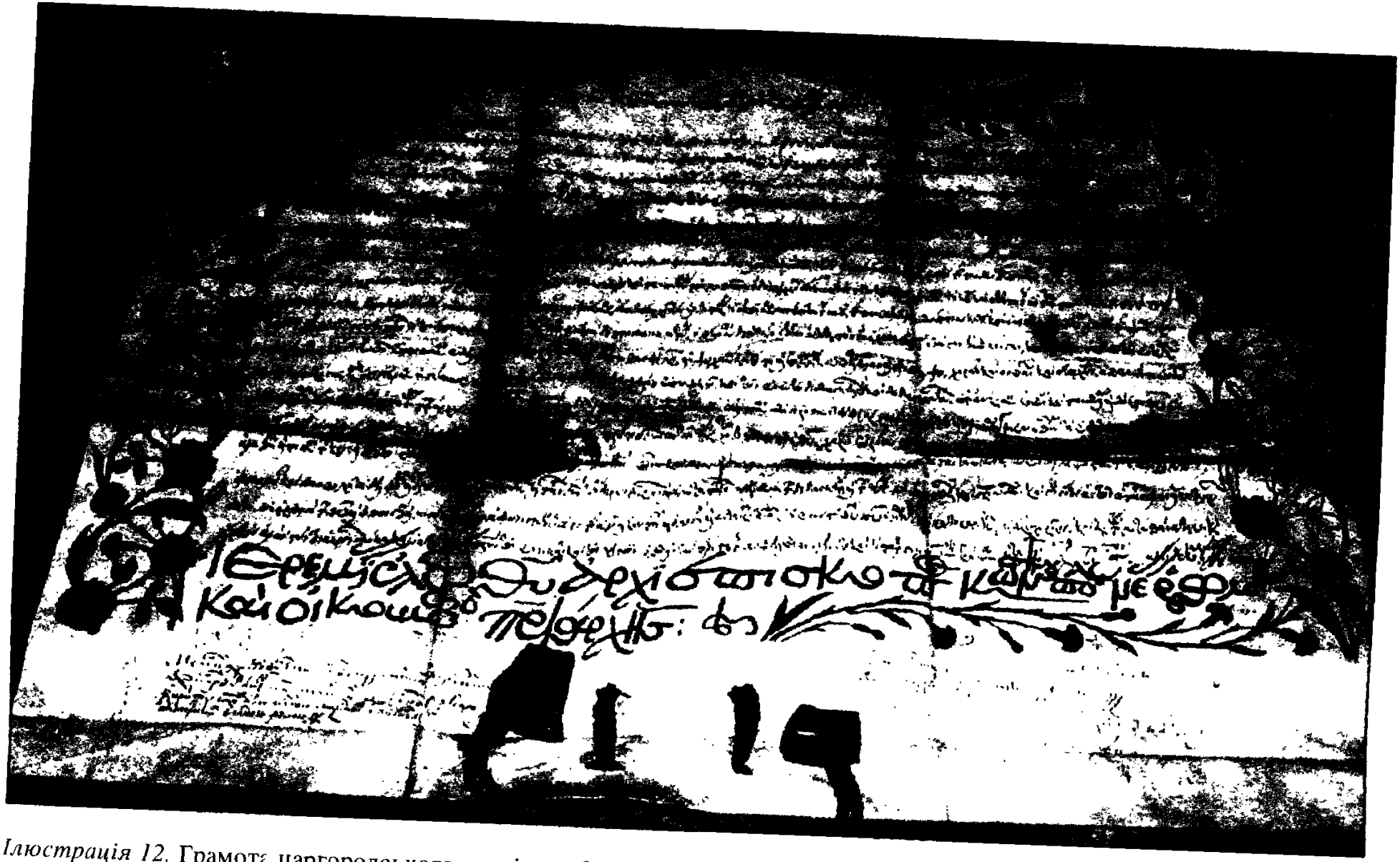
[38] *Diplomata Statutaria*, № 9, с. 41-49.

[39] «...а з нимъ три владыки, всихъ было при немъ коней 50» («Баркулабовская летопись», с. 9).

патріархом Йоакимом. Тому він і дав розпорядження, щоб руські владики зібралися восени того ж року. Коли взяти до уваги, що московський кордон Єремія перетнув на початку літа, то можна вважати, що він справді розраховував бути на синоді[40]. Патріарх таки повернувся до Речі Посполитої й за час свого другого побуту там видав низку грамот і започаткував ряд реформ, що суттєво вплинули на дальший розвиток подій у Київській митрополії. Та чи міг він передбачити, що московити затримають його у своїй столиці майже на рік?

---

[40] Мацєйовський довідався про дату синоду від Адама Потія в Бересті. Хоча, мабуть, Єремія віддав розпорядження щодо скликання синоду під час перебування у Вільні; ця новиа швидко розповсюдилась і досягла Берестя, коли луцький латинський єпископ все ще був там. Зі слів Мацєйовського зрозуміло, що як він, так і Потій, були дуже схвильовані приїздом патріарха. Див.: Малышевский, Заметка по поводу миения..., с. 658, прим. 3.



Ілюстрація 12. Грамота царгородського патріарха Єремії II Успенському братству з дозволом на засновування друкарні за шкоди (2 грудня 1587 р.) *Центральний державний історичний архів України, м. Львів*

РОЗДІЛ XI

СТВОРЕННЯ МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ

Між своїми першими та другими відвідинами України й Білорусі патріарх провів одинадцять місяців у Московщині, де висвятив тамтешнього митрополита Йова в патріарший сан, тим самим зробивши Москву п'ятим православним патріархатом. Реформаторська діяльність Єремії в руських землях була, фактично, випадковим, побічним результатом його подорожі до Москви. Він, як і всі грецькі духовні у XVI ст. (у т. ч. й патріарх антіохійський), лише переїхав через Україну й Білорусь, сподіваючись роздобути в царській столиці щедру фінансову підмогу для свого безталанного патріархату. Хоча у цій подорожі патріарх справді займався деякими проблемами руського церковного життя, ніщо не вказує на те, що приїхав він з певним планом дій стосовно місцевої Православної Церкви. Коли б не ця подорож, то невідомо, чи церковно-культурна криза в Київській митрополії змогла б настільки привернути його увагу. А якщо врахувати, скільки часу, перебуваючи в Речі Посполитій, провів він у гостях в Яна Замойського, то стає ще очевиднішим, що і православні русини, і справи Руської Церкви цікавили патріарха в його подорожніх планах тільки побіжно. Тож, розглядаючи побут вселенського архиєрея в Москві як прелюдію до реформ, проведених ним у Київській митрополії, ми, по суті, розглядатимемо його власні пріоритети в зворотному порядку. Та оскільки діяльність Єремії у руських землях висвітлена в джерелах набагато скромніше, ніж його гостина при царському дворі, такий порядок розгляду, при уважному аналізі московського періоду його життя, дозволить нам по-новому глянути на русько-грецькі церковні взаємини кінця XVI ст.[1]

---

[1] Останнім часом з'ясуванню генези Московського патріархату приділяється порівняно мало уваги. Крім того, багато колишніх досліджень цієї проблеми та цього періоду не можна вважати задовільними. Фактично, існує одна велика монографія про перебування Єремії в Московщині – праця Олексія Шпакова, що, попри її різносторонність, є доволі посереднім, хоча й сумлінно опрацьованим зразком російської церковної історіографії пізньоімперського періоду: Шпаков, *Государство и Церковь...* т. 2. У ній автор подає також огляд попередньої літератури (с. 257-258). Інші оцінки перебування Єремії в Московщині та піднесення Московської митрополії до ранґу патріархату див. у: Макарий, *История Русской Церкви,* т. 10, с. 3-54; Eugene-Melchior de Voguë, De Byzance à Moscou. Les voyages d'un patriarche // *Revue des deux mondes* 32(3) (1879) 5-35; у російському перекладі: От Византии до Москвы (Путешествие константинопольского патриарха Еремии II-го в Москву в 1588 г.) // *ТКДА* 1 (1880) 56-99; Павел Николаевский, Учреждение патриаршества в России // *Христианское чтение* 2 (1879) 3-40, 369-406, 552-581; 1 (1880) 128-158 (остання частина подана під заголовком «Сношения русских с Востоком об иерархической степени московского патриарха»); Антон В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, Paris 1959, т. 2, с. 10-47. Заслуговують на увагу новіші праці: Steven

Політичні обставини в Московщині

Коли Єремія перетнув кордон між польсько-литовською Річчю Посполитою й Московщиною, він потрапив у край, що під багатьма оглядами різко відрізнявся від того, звідки він щойно прибув. Одна така суттєва відмінність по той бік кордону полягала у співвідношенні між церковною та світською сферами життя. На противагу до західнохристиянського світу, в Московщині так і не дійшло до відокремлення чи бодай розрізнення Церкви та держави. У той час, коли в Європі релігійні питання революціонізували цілі суспільно-політичні організми, церковним життям московитів відав переважно цар і його бояри. Потуга Москви зростала протягом XV–XVI ст. й увінчалася в 1547 р. тим, що великий князь Іван IV прибрав собі імператорський титул – царя[2]. За візантійською імперською моделлю, на яку взорувалася Москва, Церква була тісно пов'язана зі світським правителем і підлягала його опіці[3]. Як

Runciman, Patriarch Jeremias II and the Patriarchate of Moscow // *Aksum-Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain* / ред. George D. Dragas, London 1985, с. 235-240 (містить багато фактологічних помилок); Gerhard Podskalsky, Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchen (Jeremias II.) zur Erhebung des Moskauer Patriarchats (1589) // *OCP* 55 (1989) 421-437. Ця тема стала предметом обговорення на кількох наукових симпозіумах, присвячених 400-літтю створення Московського патріархату, матеріали яких опубліковано в збірниках: *IV Centenario dell'instituzione del patriarcato in Russia* / 400-летие учреждения патриаршества в России, Roma 1989; *Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates. Referate und Beiträge auf dem Internationalen Wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexandersbad, 10.-15. Juni 1989* / ред. Martin Batisweiler, Karl Christian Felmy та Norbert Kotowski, Erlangen 1991. Додаткову інформацію наведено у нашій статті: Gudziak, The Sixteenth-Century Muscovite Church..., с. 200-225.

[2] Праць, присвячених Іванові IV – надзвичайно багато. Див., напр.: Александр А. Зимин, *Опричнина Ивана Грозного*, Москва 1964, с. 7-54, де автор дає не тільки огляд історіографії про опричнину, але й характеристику важливіших оцінок царювання Івана. Дослідження радянських істориків від початку 1940-х до кінця 1960-х рр. аналізує: Robert O. Crummey, Ivan the Terrible // *Windows on the Russian Past. Essays on Soviet Historiography since Stalin* / ред. Samuel H. Baron та Nancy W. Heer, Columbus (Ohio) 1977, с. 57-74. Цілком відмінні бачення постаті Івана IV та його правління репрезентують: Edward L. Keenan, Vita. Ivan Vasil'evich, Terrible Tsar: 1530-1584 // *Harvard Magazine* 89(3) (1978) 48-49; Руслан Г. Скрынников, *Иван Грозный*, Москва 1981, а також збірник доповідей конференції: *Ivan the Terrible: A Quarcentenary Celebration of His Death* / ред. Richard Hellie, Irvine (Calif.) 1987 [= Russian History 14 (1987) № 1/4].

[3] Аналіз впливу візантійських моделей і візантійської риторики на формування московської імперської ідеології можна знайти в: Владимир И. Савва, *К вопросу о влиянии Византии на образование идей царской власти московских государей*, Харьков 1901; Ihor Ševčenko, A Neglected Byzantine Source for Muscovite Political Ideology // *Harvard Slavic Studies* 2 (1954) 141-179, передрук у кн.: *The Structure of Russian History* / ред. Michael Cherniavsky, New York 1970, с. 80-107; його ж, Agapetus East and West: Fate of a Byzantine «Mirror of Princes» // *Revue des études sud-est européennes* 16 (1978) 1-44. Див. також: Marc Szeftel, The Title of the Muscovite Monarch up to the End of the Seventeenth Century // *Canadian-American Slavic Studies* 13 (1979) 59-81.

у Візантії, так і в Московщині Церква відіграла головну роль у творенні імперського іміджу, утверджуючи тим самим верховенство світського правителя навіть в еклезіальних справах. За тією ж візантійською традицією, Церква миропомазала нового царя, а митрополит став речником імперської влади, проголосивши монарха покровителем православ'я. Таким чином, митрополичими устами, долю Церкви було доброхіть віддано в руки державних властей[4].

Попри те, що Московська Церква в середині XVI ст. під проводом розумного й енергійного митрополита Макарія (1542-1563) переживала період свого піднесення й консолідації, її підпорядкованість владі, політичним інституціям, сумніву ні в кого не викликає[5]. Довготривале правління Івана Ґрозного відзначалося непередбачуваністю внутрішньої та зовнішньої політики, яку диктували часом не так державні інтереси, як примха чи страх. Від руки норовливого царя не раз страждали і Московська держава, і суспільство, і Церква. Іван виливав свій гнів на кого попало, паралізуючи урядові структури та скаравши на смерть немало своїх політичних ворогів і союзників. Коли, в час розгулу кривавої опричнини, митрополит Филип (1566-1568) виступив з протестом проти цього насильства, його було ув'язнено й убито[6].

---

[4] David B. Miller, The Coronation of Ivan IV of Moscow // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 15 (1967) 559-574.

[5] Літературну й церковну діяльність Макарія детальніше аналізують: David B. Miller, The *Velikie Minei Chetii* and the *Stepennaia Kniga* of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian Nationalism // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 26 (1976) 262-382; Jack E. Kollman Jr., The Moscow *Stoglav* («Hundred Chapters») Church Council of 1551. Ph.D. Dissertation, University of Michigan 1978. Дж. Колман (с. 92), слідом за С. Веселовським (Степан Б. Веселовский, *Исследования по истории опричнины*, Москва 1963, с. 346), підкреслює, що за сімдесят п'ять років Макарій був першим московським митрополитом, який залишався на престолі аж до своєї смерті. З п'яти (чи шести) Макарієвих наступників – аж до патріаршества Йова – один начебто добровільно зрікся престолу, одного (чи двох) було зміщено, а ще одного, Филипа – убито (Макарий, *История Русской Церкви*, т. 6, с. 294-322). Незрозуміло, чи Ґерман, архиєпископ казанський, справді був обраний митрополитом і зміщений через декілька днів, чи ні (там же, с. 298-300).

[6] Цей період історії Московської Церкви ще не знайшов належного висвітлення. Праця Федотова (Георгий П. Федотов, *Св. Филипп: Митрополит московский*, Париж 1928, с. 117-131) вимагає вельми обережного трактування. Пор.: Зимин, *Опричнина...*, с. 212-259, де автор, демонструючи притаманний для радянської історіографії спрощений підхід до релігійних явищ, зовсім не бачить в опозиції митрополита її моральної сторони та не припускає, що його смерть могла бути результатом особистісного конфлікту між ним і царем. Для Зіміна ця опозиція – «одна з останніх сторінок тої тривалої боротьби, яку вела спочатку великокняжа, а потім царська влада за включення Церкви в державний апарат. [...] Союз [державної влади] з представниками сильної войовничої Церкви на Русі існував лиш доти, доки він був необхідний московським правителям у їхній боротьбі за встановлення самодержавної влади [«единодержавия»]. Як тільки це завдання було виконане, а практика монастирів-вотчинників (їх крупне землеволодіння) і церковно-політична теорія (зверхність духовної влади над світською) ввійшли у різке протиріччя з політикою російського самодержавства, цей союз дав спершу глибоку тріщину, а потім завалився» (с. 259).

Зі смертю Івана 29 (19) березня 1584 р. скінчилася й епоха його непослідовного, бурхливого правління, що, попри значні здобутки в закріпленні й захопленні нових територій вздовж Волги аж до Каспійського моря та в Сибіру, а також у зміцненні царської адміністративної влади, виснажила фінансовий та військовий потенціал країни.

Під цим оглядом подорож патріарха Єремії до Московщини збіглася в часі з періодом дестабілізації московських династичних, а отже, й політичних структур. «Багату» спадщину залишив по собі Іван – недавню поразку в Лівонський війні й, відповідно, втрачений доступ до балтійських портів, життєво важливий для торгівлі з Заходом, соціально-економічну нестабільність, усобиці між поміщиками та селянами, незадоволення в аристократичних колах, – але не залишив сильного спадкоємця. Убивши в приступі люті царевича Івана Івановича, він убив і його дитину: невістка скинула плід передчасно. Двоє інших синів були кепськими кандидатами на трон. Побожний і м'якосердий Федір був кволий фізично і, як бачиться, розумово. Дмитрій, зведений брат Федора, котрий народився з незаконного сьомого шлюбу Івана, був надто юний, щоб посісти трон. Московській політичній системі потрібен був цар – будь-який законний правитель, хай навіть формальний, – щоб стати центром і ґарантом стабільності правлячої олігархії[7]. Спадкоємцем, незважаючи на його недоліки, обрали Федора; коронували його 10 червня (31 травня) 1584 р. Втім, інтереси нового царя були не зовсім царськими. Чимало обов'язків верховного правителя виявилися для нього надто обтяжливими. Федір далеко охочіше проводив час у молитвах або ж розвагах – бамкав у церковні дзвони, спостерігав кулачні бої чи поєдинки з ведмедями. Державні справи мало його займали, у формуванні політики він участі не брав[8]. І хоча Федір щиро переймався життям Церкви, напрямки її діяльності визначав не він. Через недорікуватість цього царя виник вакуум лідерства у світських і церковних справах і, відповідно – нові шанси для сильних особистостей з-посеред боярської верхівки. Не минуло й кількох років, як до влади прийшов глава роду Ґодунових – одного із кланів, що боролися за панівне становище при дворі[9].

---

[7] Edward L. Keenan, Royal Russian Behavior, Style, and Self-Image // *Ethnic Russia in the USSR* / ред. Edward Allworth, New York 1980, с. 3-16.

[8] Характеристику особи Федора Івановича наводить: Шпаков, *Государство и Церковь...*, т. 2, с. 20-26; про його обмежені розумові здібності та здатність керувати державою йдеться там же, с. 31-42.

[9] Про перипетії придворної політики у Москві та олігархічне правління боярських кланів див.: Edward L. Keenan, Muscovite Political Folkways // *Russian Review* 45 (1986) 115-181, а також дискусію навколо цієї публікації у: *Russian Review* 46(2) (1987), зокрема, статті: Robert O. Crummey, The Silence of Muscovy, с. 157-164; Richard Wortman, «Muscovite Political Folkways» and the Problem of Russian Political Culture, с. 191-198 та відповідь: Edward L. Keenan, «Reply», с. 199-209. Див. також монографію: Nancy Shields Kollman, *Kinship and Politics: The Making of the Muscovite Political System, 1345-1547*, Stanford (Calif.) 1987.

Борис Ґодунов був не надто знатного походження[10]. Рід його – молодша гілка лінії Сабурових-Ґодунових-Веніамінових – завдяки опричнині вийшов на перші ролі при великокняжому дворі, а Борис здобув маєтності, видавши заміж за Федора свою сестру Ірину. У квітні 1585 р., після смерті Никити Романова-Юр'єва, він став першою особою серед близького оточення Федора та, на підтвердження своєї ваги, одержав титул конюшого[11]. За перші п'ять років правління Федора завдяки продуманим арештам, вигнанням та принагідним виявам милосердя хитромудрий Борис зумів розладнати інтриґи роду Шуйських й усунути їх, разом з іншими суперниками, з осідку політичної влади, яким був московський двір. Своє провідне положення серед правлячої олігархії він зміцнив ще й тим, що взяв опікунство над недолугим царем, – і був визнаний у цій ролі навіть чужоземними правителями, про що свідчать їхні листи та посольства до Москви. Владна Борисова рука відчувалася й у церковній сфері. 1586 року він домігся усунення митрополита Діонісія (1581-1587), поставивши на його місце слухняного архимандрита Йова. Коли до Москви прибув патріарх Єремія, не хто інший як Борис – при повній відсутності церковних єрархів – вів з ним переговори про створення Московського патріархату. Отак знову спрацювала сформована раніше модель фактичного верховенства політичної влади в справах Церкви. Врешті, коли смерть безпотомного Федора поклала кінець лінії Даниїловичів з династії Рюриковичів. Борис Ґодунов був обраний на царство й від 1598 р. правив *de jure* аж до своєї смерті в 1605 р.

Дипломатичний протокол, гостинність і домашній арешт

На початку літа 1588 р. патріарх Єремія разом з почтом виїхали з Речі Посполитої через Вільно та Оршу – останнє місто перед литовсько-московським кордоном, розташоване в гирлі річки Орші, притоки Дніпра[12]. Вони вже під'їжджали до Смоленська, коли звістка про їхню появу дійшла до московських властей. 4 липня (24 червня) 1588 р. князь-воєвода Михаїл Петрович Катирєв-Ростовський та боярин і князь-воєвода Федір Дмитрієвич Шестунов написали до Москви цареві Федору Івановичу, що патріарх Єремія, митрополит монемвасійський Єротей та архиєпископ елассонський Арсеній, в

---

[10] Вихідні дані про Ґодунова подають: Сергей Ф. Платонов, *Борис Годунов*, Прага 1924; Руслан Г. Скрынников, *Борис Годунов*, Москва 1978. Г'ю Ґрахам робить огляд історіографії на цю тему у вступі до свого перекладу праці Скриннікова: Ruslan Skrynnikov, *Boris Godunov* / перекл. та передм. Hugh F. Graham, Gulf Breeze (Fl.) 1982, с. vi-xvii.

[11] До відання конюшого належало багато сіл, велика кількість пасовиськ та угідь, а також штат підконюших, яким доручався нагляд за царською худобою. Титул цей у XVI ст. належав до почесних. Тим не менше, посада конюшого стала найвпливовішою й найприбутковішою боярською посадою при дворі; див.: Kollman, *Kinship and Politics*, с. 94-96.

[12] Вичерпні дані про литовсько-московський кордон можна знайти в: Horst Jablonowski, *Westrussland zwischen Wilna und Moskau*, Leiden 1961.

супроводі ченців (*старцев*), прибули до Смоленська. Про наближення гостей воєводи не знали і їх не сподівалися. Православні духовні стали чекати дозволу продовжувати свій шлях на Москву, і тим почався нелегкий для них рік їхнього життя – рік під знаком залежності від доброї волі московського правителя.

Від самого початку харчі, які отримувала делеґація, розподілялися відповідно до ранґу кожного її члена[13]. Упродовж наступних дванадцяти місяців московити укладали окремі списки провізії для кожного з етапів подорожі: перших днів у Смоленську, дороги до Москви, перебування в столиці, відвідин Тройце-Сергієвого монастиря, зворотного шляху до Смоленська і, насамкінець, «виїзний пайок»[14]. Крім цього, в *посольской книге* неодноразово вказується, щоб люди, відповідальні за харчування патріарха, пересвідчилися, чи справді Єремію з його почтом добре годують. Турбота про добробут патріарха була не тільки виявом царської великодушності. Прискіпливість, з якою укладалися ці списки, говорить, що подібна гостинність була важливою, ритуалізованою стороною дипломатичної стратегії.

Вкупі з донесенням від смоленських воєвод, Федір Іванович одержав листа й від Єремії, де той зазначав, що привела його до Смоленська надія на матеріальну допомогу, яку сподівається здобути у володіннях сина блаженної пам'яті Івана IV[15]. Єремія оповідає про поневіряння, що їх православному люду й зокрема йому самому довелося зазнати під османським правлінням[16]. Але не говорить про те, що він зазнав після від'їзду з Царгорода чи під час подорожі через руські землі, як і не повідомляє про свою там діяльність.

---

[13] *Посольская книга...*, с. 11.

[14] Там же, с. 15, 17-18, 26-28, 46-48, 55-56. Так, наприклад, Сємєйка Пушечніков отримав настанову видати патріархові, митрополитові з архиєпископом й архимандритові різну кількість меду («боярского, паточного, цыженого») та в'яленої риби («белая рыбица, семъжина, на блюдо спинки белужьи»), причому патріарх, митрополит та архиєпископ мали отримувати з Москви спеціальний *почестной корм*, куди входили «батог белужей, 2 спины осетрьи, 2 спины шеврижьи, 5 белых рыбиц, 3 лососи, 5 сомог» та відерця меду різних сортів (с. 17-18). За тодішніми московськими стандартами це було досить щедре частування. Про те, як харчувалися московити в XVI ст., описує: Наталья А. Горская, Пища // *Очерки русской культуры*, ч. 1: *Материальная культура* / ред. Артемий В. Арциховский, Москва 1976, с. 218-224.

[15] Переклад цього листа поміщено у: *Посольская книга...*, с. 11-12.

[16] «А меня тут во времена не пустили, зашли на нас многие скорби и нужи, и опалы были в тягости, от невериого в темницу посажен был есми» (там же, с. 12). Це речення можна тлумачити двояко. *Во времена* може означати «повновладдя, посідання престолу, термін правління». Тоді розуміємо речення так, що Єремії ставлено перешкоди в утвердженні його влади *тут* – у Царгороді. При такому тлумаченні виглядало б, що листа було написано в Царгороді, а перекладено потім – ймовірно, вже після від'їзду з патріаршої столиці. Тоді зрозуміло, чому в листі, написаному перед подорожжю, нічого не сказано про переїзд делеґації через Річ Посполиту. Якщо ж *во времена* тлумачити «у той час» і якщо лист перекладався чи складався за допомогою якогось білоруса чи українця (обидві мови мали польські впливи), то *тут* можна вважати обставиною місця, пов'язану з

Немає мови й про будь-які церковні справи в Московщині. Очевидно, що мета цієї поїздки була одна – отримати матеріальну допомогу для Царгородського патріархату.

Несподівана новина з кордону зворохобила Кремль, як це видно з листів, спішно відправлених до Смоленська. Петра Нєєлова – посланця, який привіз до Москви звістку про прибуття патріарха, – відрядили назад з двома документами, датованими 7 липня (27 червня). Перший з них – грамота, в якій воєводам давалися настанови стосовно перебування Єремії в Смоленську та вказувалося, що супроводити його до Москви призначений Сємєйка Пушечніков. Воєводи мали видавати грекам щоденну норму перечислених продуктів і підшукати з-посеред *боярских детей* трьох відповідальних людей для їхньої охорони. Давалася також вказівка майно гостей переглянути, переписати та відіслати реєстр до Москви[17]. Єремії було дозволено молитися в смоленському соборі Богородиці, а воєводам наказано було подбати, щоб єпископ прийняв патріарха з честю (*честно*), відповідно до сану. На богослужіннях смоленські власті мали забезпечити присутність представників від усіх верств міста – бояр, стрільців, купців, – аби створити якомога врочистішу атмосферу[18]. Нєєлов також повіз листа до смоленського єпископа Сильвестра, який мав подбати про пишне, показове богослуження в церкві, якби Єремія забаг піти туди помолитися.

Є в усьому цьому інструктажі одна дивна заувага. І воєводам, і Сильвестрові наказується вшанувати Єремію «як шанують *митрополита* нашого, згідно сану *владики*»[19]. При тому, що Єремія був не простим єпископом, навіть не митрополитом автокефальної Церкви, а вселенським патріархом, найстаршим за ранґом з усіх православних єрархів, привітання його як митрополита, відповідно до єпископської гідності та сану, виглядало вельми двозначно. У суспільстві, де так добре розбиралися в єрархії, субординації, де поняття статусу (*чести*) було розроблене до нюансів, вживання в документах належних титулів було вельми суттєвою справою. Як правило, посилаючи настанови своїм службовцям, двір дуже ретельно підбирав слова. Те, що для Єремії передбачався саме такий прийом, який не враховував його особливого статусу, є промовистим фактом. Оскільки до нього в Московщині гостював

дієсловом напрямку руху: «У той час мене сюди не пустили». Згідно з другим тлумаченням, Єремія натякає, що хотів був приїхати до Московщини раніше, але репресії та ув'язнення в Царгороді стали йому на заваді.

[17] «А товар бы естя у них пересмотрити и переписати велели, как к вам писано с Казенного двора» (*Посольская книга*..., с. 13-14).

[18] «...чтоб в те поры было в церкве чинно, и архимандриты б, и игумены, и попы были многие» і далі: «А у вас бы в те поры было людно и нарядно, дети боярские, и головы, и сотники стрелетцкие, и стрельцы, и всякие торговые люди были нарядны» (там же, с. 14).

[19] «...как митрополита нашего чтят по чину» і вдруге: «...как митрополита нашего чтите по чину владыки» (там же, с. 14, 15; курсив у тексті мій – *Б. Г.*).

лише один патріарх, то, можливо, що московити ще не встигли розробити спеціальний «патріарший» протокол. Однак вони й не пробували вжити хоч якихось заходів, аби вшанувати патріарха *як* патріарха, – так, як вони це зробили всього через півроку, коли для возведення Йова хутко було придумано спеціальний обряд «рукоположення» патріарха. Ось ті найперші прикмети, з яких видно, що приймали царгородського архиєрея з дипломатичною прохолодою[20].

Вже від початку царський двір заповзявся продемонструвати перед Єремією своє всевладдя. Адже навіть участь патріарха в літургічному житті місцевої Церкви була строго реґламентована політичними властями. Московська церковна єрархія тут слова не мала. Митрополит Йов не послав патріархові вітання, коли той був у Смоленську; і розпорядження щодо прийняття найсановнішого з усіх церковних достойників, які будь-коли заїжджали сюди, підлеглий його, єпископ Сильвестр, теж отримав не від нього. Фактично, лише перед самим від'їздом зі Смоленська, 15 (5) липня, Єремія, Єротей та Арсеній були присутні на Літургії в катедральному соборі Богородиці, де побачили всю ту святкову пишноту, серед якої, за розписаним Москвою сценарієм, відправлялося богослуження. Єремія там не служив, – його лише «помістили з правого боку церкви, де для нього був постелений єпископський килимок». Судячи з існуючих джерел, він не причащався[21]. Звіт про все це був відправлений до Москви. Крім того, воєвода Катирєв-Ростовський відрапортував цареві, що майно гостей оглянуто й описано[22].

Дипломатичний протокол завжди був знаряддям у веденні зовнішньої політики, – московської теж. На практиці московська дипломатія багато в чому виявилася прикрою для греків, але, по суті, протокол прийняття патріарха нічим не відрізнявся від того, за яким приймали інших зарубіжних посланців. Московити з самого початку прагнули тримати Єремію під своїм контролем. Це зрозуміло зі змісту та гнівного тону Федорового листа до смоленських воєвод: царський двір сердився, що Єремія з'явився так неждано-негадано.

---

[20] Що московити чудово усвідомлювали вищу, порівняно з митрополитами, еклезіальну гідність патріархів, видно зі звіту про перші патріарші відвідини їхньої країни. Коли антіохійського архиєрея Йоакима зустрічали в Москві, тамтешній митрополит Діонісій, не чекаючи патріаршого благословення, поспішив благословити його сам. Як свідчить друга *посольская книга*, Йоаким був явно уражений, але стримав свої почуття: «...и патреарха бл[а]гословил митрополитъ напередъ, а послѣ патреархъ бл[а]гословил митропо[ли]та, а о томъ патреархъ поговорил слехка, что пригоже было митрополиту от него бл[а]гословен[и]е приняти наперед да н престал о томъ» (Шпаков, *Государство и Церковь*..., т. 2, додатки, ч. 1, с. 18).

[21] Божественна Літургія (*обедня*) в празник св. Петра й Павла правилася в суботу. Ці літургійні врочистості описано в спогадах Арсенія, які віднайшов О. Дмитрієвський. Він цитує розповідь Арсенія про приїзд і перебування Єремії в Смоленську у витягу з грецького оригіналу та подає російський переклад: Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений*..., с. 78-80.

[22] *Посольская книга*..., с. 20-21.

Для того, щоб ефективно маніпулювати судженнями й настроями патріарха, його перебування в Московщині треба було організувати від початку до кінця. А щоб контроль був дієвішим, чинити його належить не через прямі погрози й залякування, а через вияви доброзичливості, вдаючись поперемінно то до м'якого тиску, то до вольового диктату. Однак, які б методи не були, важливо застосовувати їх систематично.

Судячи з донесень прикордонних воєвод, з патріархом приїхало ще сорок двоє чоловік – одні справді входили до його почту, інші ж явно до нього не належали[23]: архимандрит Христофор, два священики – Макарій і Акакій, архидиякон на ймення Леонтій[24], старець Теолепт, скарбник, прислужник (*келарь*) на ім'я Стефаній, *певчий дьячок*, тлумач, дев'ятеро слуг, приставлених до патріарха, – всього 18 осіб. Єротей мав при собі старця – священика Григорія, та четверо слуг, тоді як Арсенія супроводили двоє – старець і слуга Ігнатій, – всього 9 осіб. Старець із Сербії, на ймення Антоній, який приїхав разом з Єремією, подорожував у супроводі трьох купців з Османської імперії (*турские земли*), ще одного купця чи торговця (*торговой человек*) і шести слуг, а також чотирьох полонених (*полоняники*), – всього 15 осіб[25].

---

[23] Хоча дане донесення не було включене в *статейные списки* (ймовірно, воно й було тим листом, у відповідь на який з Москви надійшли вищезгадані сердиті настанови), подана в ньому статистична інформація повторюється в першому листі царя до смоленських воєвод (*Посольская книга*..., с. 13). Виходить, що *статейные списки* не є повним зібранням вхідних дипломатичних відомостей, – принаймні не настільки повним, як би цього хотілося історикам. О. Шпаков подає перелік членів почту, в якому є кілька дрібних розбіжностей (Шпаков, *Государство и Церковь*..., т. 2, с. 281, прим. 2).

[24] Імена архимандрита, архидиякона (Арсеній у «Трудах і подорожах» називає його «протодияконом»; див.: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 50) та священика при Єротеєві вказуються у списку провізій, що їх отримували члени делегації (*Посольская книга*..., с. 27). Цей список відрізняється від переліку в царському листі: харчі передбачено виділяти восьми (а не дев'яти) слугам патріарха, одному Арсенієвому слузі (не дев'яти), тоді як старця Антонія з Сербії та його людей не згадано зовсім. Фактично, Антоній з його почтом відсутній у всіх наступних списках провізій та подарунків. Ймовірно, він входив до групи молдовців та литовців, що з прибуттям до Москви відділилися від патріарха й оселилися в Литовському заїжджому дворі (там же, с. 26). Часто у численних реєстрах провізій та подарунків *посольской книги* зазначені лише найстарші члени делегації. Отож, аби з'ясувати, хто ще належав до почту, треба переглянути не один список. Імена двох священиків, старця, прислужника, півчого дячка зі свити Єремії, а також Арсенієвого слуги, ми взяли зі списку дарунків на прощання. Далі встановлено імена ще чотирьох членів групи: Костянтина і Димитрія – небожів (*племянники*) Єремії, Авраама – дядька (*дядя*) Костянтина, та старця Симеона, що теж якось пов'язаний із Костянтином (там же, с. 48-49). У цьому останньому списку говориться про 27 членів патріаршої делегації, з Єремією включно, і дехто з дослідників вважає це число остаточним. Так, у вступі до публікації *посольской книги* сказано, що Єремію супроводжував почет із 27 чоловік (там же, с. 4; пор.: Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, т. 2, с. 17).

[25] *Посольская книга*..., с. 13-14. Ці дані в першому листі від смоленських воєвод записані не так, як там же, с. 11.

Відбуваючи з Москви, Сємєйка Пушечніков – призначений двором супроводити Єремію в дорозі до столиці – отримав детальну пам'ятку (*память*) про його обов'язки в цій подорожі[26]. Завданням Пушечнікова було негласно вивідати від патріарших старців та слуг про мету Єремієвого приїзду, а самого патріарха – прямо випитувати. Двір, мабуть, не орієнтувався у змінах на патріаршому престолі й хотів упевнитись у леґітимності Єремії. Пам'ятка містила чимало специфічних питань. Деякі з них стосувалися стану церковних справ у Царгороді, інші мали політичне підґрунтя: для чого приїхав Єремія? Чи він ще досі патріарх? Як він дістався із Царгорода? Що сталося з його попередником, Теолептом? Чи виїжджав він із Царгорода під охороною турків?

Пушечніков мав з'ясувати, чи були в Єремії мандати інших патріархів[27]. Як буде видно з подальшого викладу, синод патріархів Східних Церков не уповноважував Єремію на створення Московського патріархату. У донесеннях розвідувачів, наведених у *статейном списке*, немає вказівок на те, що Єремія мав ще чиїсь мандати, і цей факт служить додатковим свідченням того, що йому ніхто не надавав якогось надзвичайного права самочинно, без решти православних патріархів, приймати важливі рішення щодо структурних змін у Церкві. Пушечнікову було наказано збирати і політичну, і суто церковну інформацію. Із грецьких духовних прохачів легко було витиснути найсвіжіші дані про військові дії Османської Порти. Московитів цікавили актуальні

---

[26] *Посольская книга...*, с. 15-18.

[27] На те, які саме мандати мали московити на думці, прямих вказівок немає, але судити про це можна з інших даних. У третій *посольской книге* для грецьких справ, де зберігаються документи 1588-1594 рр. (також пов'язані з відвідинами Єремії), є ретроспективні згадки про те, що в 1586 р. московити обговорювали питання про патріархат у «Російському царстві» з Йоакимом Антіохійським – першим східним патріархом, який побував у Московщині. Цікаво, що ні слова про це немає в другій *посольской книге*, де задокументована подорож Йоакима 1586 р. і де, природно, можна було б знайти бодай згадку про таку важливу проблему. Відомості про патріарха Йоакима в третій *посольской книге* з'являються в описі наради при дворі, в результаті яких було вирішено поставити перед Єремією питання про патріархат (там же, с. 35-36). Згідно з цим описом, московити вирішили, що Єремія може залишитися в Московщині як патріарх, але жити має у Владимирі. Якщо ж він відмовиться, його проситимуть висвятити іншого кандидата. У цьому місці третій *список* констатує, що в 1586 р. московити вже говорили таємно («таино») з Йоакимом про патріархат і він пообіцяв обговорити цю справу зі всіма «патріархами, архиєпископами, єпископами і всім синодом» у Царгороді. Потім у *списке* цитується відповідь Єремії на цю пропозицію. Патріарх нібито стверджує, що Йоаким передав синодові цареве прохання, а синод визнав, що Московщині годиться мати патріарха, та що він з охотою житиме в Москві, але не у Владимирі. Тут вірогідність *списка* викликає сумніви. Згадка про те, ніби Йоаким мав порушити на синоді справу патріархату, не підтверджується жодними іншими джерелами. Занотовані у *статейном списке* розвідувальні донесення нічого не говорять про мандати Єремії, а це додатково свідчить не лише про те, що Єремія не мав жодних особливих повноважень самостійно, без участі інших православних патріархів, приймати важливі рішення в церковних справах, а й про те, що на Царгородському синоді питання Московського патріархату явно не обговорювалося.

стосунки султана з *кизилбашами*[28]. Московський двір, по змозі, намагався стежити, як змінюється розклад сил між конфліктуючими європейськими державами та як ці конфлікти впливають на антиосманські настрої Заходу. Тут питалися, чи воює султан із французьким, іспанським чи австрійським правителями. Цікавили їх і політичні справи в Речі Посполитій, і маршрут подорожі Єремії через цю державу, і чи бував він у короля або в *панів-ради* (литовський сейм, до якого входила вища світська і духовна знать), а зокрема – престолонаступництво. Вся ця інформація мала бути передана до Москви[29].

Пушечніков повідомив, що делеґація буде в Можайську у вівторок (тобто, 19 (9) липня)[30], і долучив своє розвідувальне донесення. Записана там

---

[28] Термін *кизилбаші* стосується іранських Сасанідів. Первісно так називалися кочові тюркські племена з центральних рівнин Анатолії, Таврських гір та Токатсько-Сиваського нагір'я, які опиралися османській централізації, тобто кадастровому реєстру та регулярному оподаткуванню. Племена ці не лише виступали проти соціально-політичного курсу Османів, а й відступали від законів Суни, практикуючи шиїтську версію ісламу, в якій чільна роль належала дервішам. Їх розрізняли по характерних головних уборах червоного кольору («кизилбаш» – «червона голова»). На зламі XVI ст. Ізмаїл Сасанід, нащадок іранських шейхів родом з Ардебілю (Іран), захопив владу над анатолійськими тюрками, а також над Азербайджаном та Іраном. Вплив його поширився на всю Анатолію, сягнувши Румелії (європейської частини Османської імперії, куди входили Албанія, Тракія та Македонія). Іранська імперія Ізмаїла погрожувала відібрати Анатолію в Османів, щоразу провокуючи конфлікти. Коли московити захопили Казань (1522) та Астрахань (1554-1556), Порта втратила вигідний прикаспійський плацдарм для нападу на Іран з півночі. 1569 року турки планували витіснити московитів з Поволжжя, збудувавши Волго-Донський канал. За рік до цього Москва встановила дипломатичні стосунки з шахом. Так і не відвоювавши поволзьких міст, Османи продовжували здійснювати натиск на Іран, ведучи від 1578 по 1590 рр. затяжні війни з Сасанідами. Московити якраз і хотіли добути в Єремії інформацію про цей конфлікт. Покликання на літературу див. с. 133, прим. 46.

[29] «Да и про то Семейке у патриарха в розговоре, и у старцов, и у слуг себе проведати тайно: как он поехал изо Царягорода, и турского рать при нем куды бывала ли, и куды рать свою послал, и на кизылбаши сево лета рать свою послал ли, и со францовским, и с ышпанским, и с цесарем война ныне у него есть ли, и как он ныне шол через Литовскую землю, и у короля он в Литве или у панов Рады был ли, и хто ныне король в Литве, и которым местом шел через литовскую землю, и как его король или паны рада принели, и что он ведает литовских вестей. О том о всем подлинно порознь розпрося про всякие вести, тотчас отписати ко государю к Москве, чтоб про то про все государю было ведомо» (*Посольская книга*..., с. 19).

[30] Лист Пушечнікова, одержаний 10 липня (там же, с. 21), був, мабуть, написаний невдовзі після його виїзду зі Смоленська. Далі в книзі зареєстрований лист Пушечнікову від царя, де той пише: «Писал еси к нам, что пошел еси из Смоленска с патриархом июля в 5 день [15 липня, за новим стилем], а во фторник июля в 9 день [19 липня] чают будеш на ночь в Можаеск. И как к тебе ся наша грамота придет, и ты б завтра, в пятницу, июля в 12 [22 липня] день начевал на последнем стану в Мамонове, а в суботу б еси с патриархом, и с митрополитом, и с архиепископом был в Москве часу в четвертом или пятом» (там же, с. 23). Отже, прибуття до Можайська (куди від Москви вверх по Москві-ріці приблизно 120 км) було заплановане на вівторок, 19 липня [9 липня за с. с.].

скорботна розповідь патріарха не дає історикові нових даних. Єремію, що впав у неласку в султана, замістили Теолептом і вислали на Родос. Через чотири роки султан відкликав його назад у Царгород, але разом з тим закрив патріарший собор та привласнив патріаршу скарбницю[31]. Відновленому на престолі Єремії дозволили перебрати вірменську церкву, при якій йому треба було добудовувати монастирські келії. Султан дав йому дозвіл шукати коштів на будівництво у Молдові та Волощині (*воложская* і *мутянская земля*). Звідти єрарх поїхав до Литви, а далі – в царські володіння. Єремія запевнив своїх господарів, що він у Царгороді єдиний патріарх, – Теолепта змістили, бо синод вважав його призвідцем розвалу Церкви. Що стосується Османів, то, за словами Єремії, султан планує «почати війну на Середземному морі галерами». Відколи Єремія знову на престолі, султан військ на війну не посилав, а з імператором Священної Римської імперії та з французьким королем живе у мирі. Патріарх не бачився з новообраним королем Жиґимонтом III, бо його на ту пору в Литві не було, але гостював у польського «царетворця» Яна Замойського, тому міг сказати московитам, що королем Речі Посполитої дійсно є *шведов сын*, але опозиція ще не зовсім втихомирилася і частина знаті й досі підтримує бажаного для Москви претендента – Максиміліана Габсбурґа. На цьому Пушечніков уриває свій рапорт, кажучи, що інших відомостей про Литву грецькі духовні не мають, «бо їхали проїздом», і не мали часу вникати в стан політичних справ[32]. Викликати до себе довіру московитів було в інтересах Єремії. Патріарх у ролі прохача небагато міг їм запропонувати, та й ніщо в його звіті, складеному для потенційних доброчинців, не вказує на подвійну гру. Відповіді Єремії лише зміцнюють враження, що подорож його мала одну основну мету – зібрати матеріальну допомогу для зубожілого Царгородського патріархату[33]. Ані про церковні справи в українсько-білоруських землях, ані про піднесення Московської митрополії до статусу патріархату немає жодної згадки.

У своєму листі Пушечнікову цар допитується, чи не приїхали з єрархами якісь литовці[34]. Наказує йому прибути до Москви в суботу 23 (13) липня о

---

[31] «И как минуло четыре годы, и турской царь послал по патриарха Иеремея чеуша, а патриаршескую соборную церковь во Царегороде царь велел запечатить и казну патриаршескую всю велел взяти на себя, а нового патриарха Феолиптоса от патриаршества отставил и почал был в церкви патриаршеской строити мизгит» (*Посольская книга*..., с. 21-22).

[32] «...а иных вестей литовских сказывают – неведают, потому что ехали проездом» (там же, с. 23).

[33] Враження це підтверджується й текстом Псевдо-Доротея. Згідно з цією хронікою, коли московити почали намовляти Єремію на створення патріархату в Московщині, Єротей, митрополит монемвасійський, не погоджувався, нагадуючи Єремії про чітку мету їхнього приїзду: «Владико, ми ж приїхали до царя за пожертвами, через борги, в які свого часу затяглися» (Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 21; український переклад див. далі, додаток 2).

[34] *Посольская книга*..., с. 23.

четвертій чи п'ятій годині (від сходу сонця, тобто – дообіду), спинившись по дорозі в Дорогомильській слободі[35], де його мав зустріти Григорій Нащокін. Швидкість, з якою вони мали рухатися, точний маршрут, протокол зустрічі – щодо всього цього Нащокін отримав детальні інструкції[36].

Прийняття Єремії при дворі та переговори

Грецькі єрархи прибули до столиці за графіком. Тут, за словами Арсенія, їх вельми врочисто стрічали два архиєпископи, два єпископи, бояри, архимандрити, ігумени, священики, ченці та юрми москвичів[37]. Знаменно, що митрополита Йова серед зустрічаючих не було. Наступного дня особисті посланці митрополита привітали патріарха, але про безпосередні контакти між ними в перші місяці патріаршого візиту джерела не згадують, тож виглядає на те, що зустрілися вони аж через півроку, напередодні висвячення Йова в патріархи[38].

---

[35] *Посольская книга...*, с. 24.

[36] Переїзд патріарха зі Смоленська до Москви в джерелах не описаний. Цікаво звернутися до опису подорожі, яку здійснив Поссевіно у серпні 1581 р., їдучи від прикордонного посту до Стариці над Волгою на зустріч із царем Іваном IV (автор говорить про себе в третій особі): «Ми рухалися в напрямку Стариці, іноді головними, іноді об'їзними шляхами. Залежало це від примхи московитів, бо дорогу вони всякчас вибирали без певної причини, швидше навмання. На нерівній дорозі, коли їхати було важко, вони гнали, коли ж їхалося рівно і легко, сповільнювали, мовби навмисно. Щоб під дахом заночувати – нізащо, навіть коли було де; як на спочинок стати – то не під деревом, навіть у найбільшу спеку. Для їзди чи спочинку усталеного часу не мали; спинялись, коли їм забагнеться, варили їжу і їли, плащі свої замість скатертин стелячи. Щойно по тому, як Поссевіно поскаржився, стали пристави до притулків завертати» (Antonio Possevino, *The Missio Moscovitica* / перекл. Hugh F. Graham // *Canadian American Slavic Studies* 6 (1972) 453. Поссевіно не може збагнути, чому ця подорож така дивна, він не бачить на це «певної причини». Специфіка інструктажу, що надійшов із царського двору, та пунктуальність його виконання супутниками патріарха вказують, що подорожі сановних осіб по московських володіннях продумувалися наперед під кожним оглядом. Не виключено, що й поїздка Поссевіно до Стариці була чітко спланована та що описані ним невигоди не випадали «навмання», а були тактичними прийомами, щоб пізнати характер гостя, виявити його слабкі сторони.

[37] Як свідчить Арсеній, грецька делеґація покинула Смоленськ 11(1) липня, а до Москви прибула через десять днів (21(11) липня); див. у: Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений...*, с. 81.

[38] Поссевіно, що приїжджав як посередник у переговорах між Московщиною й Польщею з наміром намовити царя прилучитися до церковної унії та антиосманського союзу християн, прямого контакту з московською православною єрархією не мав. В очах московитів він представляв чужоземну політичну, а не церковну потугу. Доступ до єрархії місцевої Православної Церкви, як і до будь-якої іншої верстви московського суспільства, був для Поссевіно закритий, – він стрічався лише із вибраним колом царедворців. Господарі успішно обмежили йому коло спілкування, не даючи пізнати московський світ і вплинути на нього. Хоча Єремія й контактував з московською єрархією, двір тримав над цим спілкуванням контроль – з тією ж метою.

Делеґацію поселили при дворі рязанського єпископа, куди надходили продукти від митрополита Йова, але не допускалися чужоземці, які могли бачитися з грецькими єрархами лише з дозволу царських бояр або «посольського дяка» Андрія Щелкалова, що відав закордонними справами. Московські власті не хотіли, щоб патріарх спілкувався з чужоземними купцями, зокрема греками чи іншими підданцями Османської Порти, яких реґулярно використовували як дипломатичних кур'єрів і, відповідно, підозрювали як турецьких аґентів. «Литвинів і волохів», що приїхали разом з греками, відправили у Литовський заїжджий двір[39].

Тільки через вісім днів Єремію, Єротея та Арсенія було покликано «стати пред царськії очі». У неділю, 31 (21) липня, Єремію ввели у царський двір верхи на ослі, тоді як інші єрархи в'їхали на конях. У *посольской книге* подія ця описана доволі детально[40]. Єремії дозволено було проїхати через усе подвір'я, аж до *рундука*, зате Єротей з Арсенієм мусили спішитися й верстати ногами останню – символічну – міру шляху[41]. Цей драматизований, тонко розроблений двірський ритуал мав і патріархові підлестити, й піднести царську гідність господаря, показати всю повноту його влади, – щодо гостя теж. Єремія підніс цареві особливо шановані мощі візантійських святих, серед них частку ліктя першого візантійського імператора, св. Костянтина Великого, ікону Богородиці в золотій оправі для цариці та інші дарунки[42]. Гостя – за звичаєм, заведеним від самого початку його перебування в Московщині, – тримали «на відстані руки». Показово, що, незважаючи на пишну обставу, царське прийняття до свого звичного завершення не дійшло: *статейные списки* наголошують, що патріарха не було запрошено до царського столу[43].

---

[39] *Посольская книга...*, с. 24-26.

[40] Там же, с. 28-31.

[41] Під'їжджати верхи – це був привілей, лише зрідка дарований видатним зарубіжним гостям. Бояри, інші особи з царського оточення, як також чужоземні посли, звичайно простували пішки щонайменше тридцять-сорок кроків до входу в гостьові покої. Відстань, яку проходив гість, була обернено пропорційна до висоти його сану чи фавору при дворі. Опис двірського протоколу, розпорядку на царському дворі та церемоніального призначення різних покоїв можна віднайти в: Иван Ф. Забелин, *Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст.*: 3-е вид., Москва 1895, т. 1. Процедура підходу царських відвідувачів описана на с. 279-281.

[42] Загальний огляд даних про перевезення мощей, ікон та інших святощів з грецького Сходу до Московщини в XVI й особливо XVII ст. подає: Каптерев, *Характер отношений...*, с. 60-102.

[43] «А ести государь патриарха не звал» (*Посольская книга...*, с. 30). Див. також *Сборник* № 852 колишньої Казанської Духовної Академії: Шпаков, *Государство и Церковь...*, т. 2, додатки, ч. 2, с. 6. Опис прийняття наведено в: *Посольская книга...*, с. 28-30. У двох розповідях Арсенія його змальовано дещо по-різному. Версія, подана у віршованих спогадах «Труди і подорожі», розбігається з описом стандартного двірського ритуалу, як його змальовує: Забелин, *Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст*, т. 1. Див. також:

На авдієнції цар Федір щедро обдарував Єремію та Єротея. Арсенієві ж не дали нічого. Минулого разу, коли архиєпископ елассонський був у Москві, дарунки він дістав. Однак по дорозі додому вирішив, що зостанеться у Львові. Пожертви, за деякими даними, він переслав до Царгорода з кимось іншим. Московити відкрито не звинувачували Арсенія у непорядності, але, мабуть, сердилися за те, що він сам не завершив своєї місії. Після прийняття Щелкалов сказав Єремії, що його чекає з розпитами Борис Ґодунов. Царський конюший поставив ті самі питання, що й Пушечніков по дорозі на Москву. Патріарх розповів, що якийсь грек із його підлеглих обмовив його перед султаном, а Теолепт, аби стати патріархом, пішов на підкуп османських властей, обіцяючи, що заплатить султанові ще 2 000 золотих зливків на додачу до звичайного *пешкешу*. Султан «порушив раніше видані укази» і призначив Теолепта без обрання синодом, а Єремію на чотири роки вислав на «*Белое море*» (Середземномор'я), у місто Наврод[44].

Ця зустріч підготувала ґрунт для переговорів, хід яких залишається для нас до кінця нез'ясовним. Сам процес пертрактацій, які завершились піднесенням Йова в сан патріарха, в джерелах не деталізується – наголошується лише на остаточному результаті. Але дані, які свідчать про велике бажання Єремії вернутись до Царгорода, про тверду опозицію Єротея й інших греків та про загальну атмосферу, що її створили московські власті, дозволяють думати, що патріарх не з власної волі надовго затримався в Москві й далася

Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 38-41 та Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений*..., с. 81-82. Друга *посольская книга* вказує, що патріарха Йоакима Антіохійського, коли він гостював при дворі 5 липня (25 червня) 1586 р., до столу царського запросили. Цар посадив Йоакима «блиско себя въ другой лавке по правой сторонѣ» (Шпаков, *Государство и Церковь*..., т. 2, додатки, ч. 1, с. 17). Двір тримав його в стані невизначеності. По вечері патріарх з царем пішли до Успенського собору, де московський митрополит Діонісій, всупереч церковному уставу, осінив благословенням вищого за саном патріарха. Це був явний і образливий виклик, можливо, й спланований. Йоакимові не лишалося нічого іншого, як зберігати самовладання (див. прим. 20 цього розділу).

[44] Єремія повторив усе, сказане Пушечнікову, про виборчі перипетії в польсько-литовській Речі Посполитій, але знову промовчав про руські справи, і ні словом не обмовився про будь-які заходи східних патріархів щодо надання Москві патріаршого статусу (*Посольская книга*..., с. 32-34). *Белое море* – дослівний переклад турецького «Ak Deniz», що означає або Середземне, або Егейське море. Для кочових народів азійського степу, навіть за часів Золотої Орди, кольори символізували назви сторін світу за стійкою схемою: чорний колір позначав північ, синій – схід, червоний – південь, білий – захід. Отож, для тюркських народів моря, що лежали на захід від них, були «білими», а на північ – «чорними». Див.: Omeljan Pritsak, Orientierung und Farbsymbolik. Zu den Farbezeichnungen in den altaischen Völkernamen // *Saeculum* (München) 5 (1954) 376-383. Традиції степу сильно позначилися на звичаях московитів. Вони перейняли й цю термінологію і, як видно з нашого тексту, ще користувалися нею в XVI ст. Назва *Средиземное море* – калька з латинської – з'явилася значно пізніше як наслідок контактів із західною культурою, що зав'язувалися, зокрема, через Україну й Польщу.

йому ця затримка нелегко[45]. Московити, фактично, тримали Єремію доти, доки не вирішили справу із заснуванням свого патріархату. Хоча джерела й не відтворюють точного перебігу подій під час побуту Єремії в Московщині, але в загальних контурах їх описати можна.

Згідно з *посольской книгой* та хронікою Псевдо-Доротея, що містить розповіді кількох членів патріаршої делеґації, московити звернулися до Єремії з проханням створити на їхніх землях патріархат. Обидва джерела вказують, що царгородський архиєрей не відразу пішов їм назустріч[46]. Варто процитувати уривок із Псевдо-Доротея:

> Московити заявили, що хочуть, аби патріарх Єремія створив для них патріархат. Спочатку Єремія сказав, що це неможливо; хіба що архиєпископство, як в Охриді. А наодинці митрополит монемвасійський [Єротей] сказав патріархові: «Мій владико, цього робити не можна, бо Костянтин Великий створював патріархати разом зі Вселенським собором. А Юстиніан Великий разом із П'ятим Вселенським собором зробив Охрид архиєпископством, а Єрусалим – патріархатом, задля святих страждань Христових. Нас же тут тільки троє (через те що один, елассонський архиєпископ Арсеній, котрий престолу власного не має, приєднався до нас у Польщі і з патріархом приїхав до Московщини). Владико, ми ж приїхали до царя за пожертвами, через борги, в які свого часу затяглися». А він [Єремія] відповів: «І я цього не хочу. Але якщо вони захочуть, я осяду [тут] патріархом». А митрополит монемвасійський сказав йому: «Блаженніший владико, це неможливо, бо ти і не говориш по-їхньому, і до місця не звик, у них порядки, звичаї інші, та й не хочуть вони тебе. Не ганьби себе!» Але той і слухати не хотів[47].

З хроніки зрозуміло, що Єремія не хотів погодитись на найпершу пропозицію Москви – піднести в сан патріарха московита, обраного синодом. Існували серйозні канонічні перепони, що їх добре усвідомлювали члени його почту, якщо не сам Єремія. Церковну політику на християнському Сході формувала – чи принаймні узаконювала – церковна влада, вищим органом якої були помісні та вселенські собори. З огляду на серйозність московської пропозиції, а також соборний, у суті своїй, характер православної еклезіології й церковного управління, питання створення п'ятого православного патріархату не могло бути вирішене Єремією самовільно, без собору Православної Церкви, за участю в ньому трьох інших східних патріархів. Останні, як видно з хроніки

---

[45] Майже всі попередні візити грецьких єрархів до Москви, відбиті в джерелах, тривали значно коротше. Московити, потримавши прибульців кілька днів чи тижнів під наглядом, після авдієнції в царя відпускали їх додому. Наприклад, патріарх Йоаким прибув до Чернігова 29 (19) травня 1586 р., а виїхав 21 (11) серпня того ж року. Див. витяг з другої *посольской книги*, присвяченої грецьким справам, що опублікований у: Шпаков, *Государство и Церковь...*, т. 2, додатки, ч. 1, с. 3, 27.

[46] *Посольская книга...*, с. 35.

[47] Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα...*, додаток, с. 21; український переклад див. у додатку 2.

Псевдо-Доротея, згоди на створення Московського патріархату не давали, хоча *посольская книга* доносить щось зовсім протилежне.

Митрополит Єротей, слова якого зацитовано в хроніці, окреслив непрості практичні проблеми, з якими зіткнувся б грецький патріарх у російських землях. Культурні розбіжності в православному світі (особливо між греками та не-греками) споконвіку були перешкодою на шляху до дієвої солідарності православних християн. Псевдо-Доротей, який відверто критично ставиться до грецьких духовних кінця XVI ст., так само не криється зі своєю думкою про московитів, звинувачуючи їх у жорстокості та зловмисності[48]. Греки завжди дивилися на слов'ян із Півночі як на вискочок, дарма що ті вже мали за собою багатовіковий досвід організованого церковного життя. Думка ж про верховенство слов'ян у Церкві, безперечно, разила, а то й лякала такого грецького єрарха, як Єротей, і, може, більш поступливого Єремію теж.

Оскільки перебіг московсько-грецьких переговорів на тему патріархату відбитий у джерелах тільки почасти, важко визначити, яким був їх характер. Однак зрозуміло, що церковна московська влада не грала в них жодної ролі та що формували політичну лінію й вели складні пертрактації не цар, а бояри[49]. Псевдо-Доротей продовжує оповідь, з усіма деталями й нюансами:

> Тоді московити пішли на хитрість і сказали: «Владико мій, якщо ти постановиш зостатися тут, то тебе приймемо». Але сказав йому це не цар і ніхто з бояр двірських, а ті, хто їх охороняв. Єремія, не подумавши, не зваживши, що до чого, і не порадившись ні з ким, сказав: «Зостаюсь». А він мав таку звичку, що доброї ради ні від кого не приймав, навіть від підданців своїх. Тому і сам він, і Церква в його часи зійшли нанівець[50]. Тоді московити, бачачи, що він не збирається

---

[48] Цікаво, що Псевдо-Доротей був дуже високої думки про молдовського господаря Петра та розпливався в похвалах полякові-католикові Яну Замойському; див., напр.: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 18-20, 23, 25; український переклад див. у додатку 2.

[49] Саме так було й раніше, при зустрічі з Антоніо Поссевіно. Коли дійшло до самих переговорів, Іван IV сказав папському посланцю «піти в окремий покій, щоб обговорити справу з сенаторами [боярами]». Поссевіно повідомляв: «Іноді ми просиджували довгі години наодинці, обговорюючи всі дотичні питання через наших тлумачів. Розмови наші були дуже ґрунтовні і не раз страшенно втомливі. [...] Коли сенаторам траплялися якісь історичні факти, що могли зміцнити їхню позицію, [...] вони сумлінно викопували їх з архівів». Хоч Іван IV упослідженим, як Федір, не був, і з ним під час переговорів ретельно консультувалися, все ж переговори вів не він, а бояри. Попри те, що головною метою приїзду Поссевіно (як він сам вказує) була церковна унія, всі розмови на цю тему провадилися з царем та його представниками, а зовсім не з єрархами Московської Церкви. Див.: *The Moscovia of Antonio Possevino SJ* / перекл. та передм. Hygh F. Graham, Pittsburg 1977, с. 16. Щоб порівняти донесення Поссевіно про його розмову з Іваном IV та два московських повідомлення про цю зустріч, див. рецензію Едварда Кінана на згадану книгу в: *Slavic Review* 39 (1980) 111-113.

[50] Не лише тогочасні московські джерела загладжували нерівні кути в справі створення патріархату. Останні два речення перед цією приміткою, записані в хроніці Псевдо-Доротея,

висвячувати [нікого на патріарха] і що хоче залишитися, сказали йому: «Раз ти, владико, хочеш лишитися, то й ми того хочемо; а позаяк руський престол віддавна був у Владимирі, будь добрий жити там». А місце те було гірше, аніж Кукуз[51]. Тоді за порадою деяких християн [правдоподібно, Єротея Монемвасійського та інших греків, Єреміїних дорадників], патріарх сказав: «Не говоріть мені такого [про те, щоб їхати до Владимира]. Не буду я цього робити»[52].

На думку Псевдо-Доротея, запрошення до Владимира було тактичною хитрістю, що мала спонукати Єремію поставити патріархом місцеву людину. Може, й справді це була хитрість, адже московити могли здогадуватись, що Єремія цієї пропозиції не прийме. Патріарх конче мусив уникати всього, що могло компрометувати його високу посаду чи традиції православного християнства. Ранньохристиянський еклезіологічний принцип територіальної прив'язаності єпископів по-різному порушувався не тільки в східних слов'ян (зокрема в Речі Посполитій), а й самими східними патріархами, котрі в XVI–XVII ст. щоразу покидали свої престольні міста, щоби перебувати в османській столиці. І все ж, попри занепад багатьох православних традицій, ті з них, що стосувалися Царгородського патріархату, завжди користувалися в православних християн особливою шаною, – зокрема серед близьких до цього патріархату людей. Пропозиція московитів поселити царгородського патріарха в провінційному російському місті, далеко від столиці, була не тільки відвертою образою, як її бачить Псевдо-Доротей, а й викликом, що підважував декотрі з цих ретельно шанованих постулатів: статус Царгорода як найвищого еклезіального центру та важливість злагодженості й тісної співпраці між церковною й політичною владами. Падіння столиці Візантійської імперії в 1453 р. тяжко вдарило по цих політико-еклезіологічних принципах, однак вони так і лишилися в свідомості грецьких православних на першому плані й були їм ностальгійно дорогі.

Про опозицію греків московські джерела мовчать, але інформація з грецьких джерел доповнює московські й служить свідченням того, що Московський патріархат був плодом інтриґ та вирахуваного примусу. Якими б не були деталі переговорів, з джерел випливає, що двір поставив перед Єремією питання про Московський патріархат, а той, не відкинувши його твердо й

були випущені в російському перекладі XVII ст. Цей уривок опублікований у: Лебедева, *Поздние греческие хроники...*, с. 93.

[51] У це поселення на вірменському кордоні був засланий у 404 р. Отець Церкви і єпископ царгородський св. Йоан Золотоустий (титул «патріарх», стосовно п'яти найвищих престолів у християнському світі, набув свого канонічного значення лише в VI ст.). Він так і не повернувся із заслання та помер 407 р. під час переїзду до ще відлюднішого місця. Укладач хроніки Псевдо-Доротея, безперечно, був священиком або монахом і писав для людей свого ж кола, які читали «житіє» Йоана Золотоустого.

[52] Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα...*, додаток, с. 21-22; український переклад див. у додатку 2.

відразу, дав московитам простір для маневрів. Патріарх мимоволі виявив своє слабке місце та вже до кінця двобою не виходив із захисту. У цьому змаганні терплячість і наполегливість московитів поволі підривала опір поважного віком архиєрея. Спочатку він відмовився пристати на будь-які пропозиції, але з часом зм'як. Він сам запропонував підтвердити московську автокефалію на зразок болгарського Охридського архиєпископства, яке від самого початку не було по-справжньому самостійним, а згодом, за Османів, опинилося, фактично, під опікою царгородського патріарха, – навіть святе миро приймало від нього[53]. Псевдо-Доротей критикує Єремію за те, що він відійшов від своєї первісної настанови й тим самим дав московитам привід вірити, що його ще вдасться перетягнути на свою сторону. Боротьба сил і умів тривала довго, бо лише рівно через півроку після прибуття Єремія погодився поставити патріархом Владимирським, Московським і всієї Русі царського кандидата з-посеред московських владик.

Тиск на патріарха чинився немалий. Хоча умови секвестру, накладеного на нього, були, мабуть, не гірші, ніж у випадку Герберштайна, Поссевіно, Флетчера та інших дипломатів у Московщині, з *посольской книги* зрозуміло, що за Єремією та його почтом пильно стежили[54]. Безперечно, що й Арсеній, який уже був тут раніше, міг дещо підказати патріархові про дипломатичну гостинність московитів. Якщо навіть грецькі посланці й знали, що їх чекає, умови, в яких вони опинилися, були надто гнітючі. На відміну від Арсенія, котрий остаточно залишився в Московщині та написав мемуари, де виставив

---

[53] За східнохристиянською традицією, лише глава автокефальної Церкви (тобто патріарх) у Страсний Четвер освячував миро, або єлей, яке вживалося священиками усіх єпархій з-під його канонічної юрисдикції для уділення Тайни Миропомазання. Єпископи його церковної провінції, отримуючи миро, виявляли тим самим підлеглість главі своєї партикулярної Церкви. Про історію Охридської Церкви див.: Евгений Е. Голубинский, *Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валашской*, Москва 1871, с. 106-145; Dimitri Obolensky, The Empire and its Northern Neighbours // *Cambridge Medieval History*: 2-е вид., т. 4, ч. 1 / ред. Joan M. Hussey, Cambridge 1967, с. 473-518; Mihailo J. Diniś, The Balkans, 1018-1499 // там же, с. 519-566.

[54] Побут Джайлза Флетчера, посла англійської королеви Єлизавети у 1588-1589 рр. у Москві, співпав з часом перебування там Єремії. Флетчер прибув до царської столиці 5 грудня (25 листопада) 1588 р. і виїхав звідтіля 16 (6) травня 1589 р.; див.: *Of the Russe Commonwealth by Giles Fletcher 1591. Facsimile Edition with Variants* / передм. Richard Pipes, покажчик John V. A. Fine, Jr., Cambridge (Mass.) 1966, с. 16-17. Скарги англійського посланця на прийняття та ізоляцію в Москві занотовані в його донесенні в посольство, опублікованому як «додаток А» там же, с. 43-53. Флетчер залишив і кілька спостережень про Єремію. У нього склалася хибна думка, що царгородський архиєрей перед тим був у Римі і, за домовленістю з папським престолом та, відповідно, з Габсбурґами, намагався втягнути Московщину у війну проти турків. А ще він помилявся, гадаючи, що тоді, коли він писав свою книгу, патріарх перебував у Неаполі. Якщо вірити Флетчерові, Єремія хотів перенести осідок Царгородського патріархату до Москви, щоб вивільнити його з-під турецької влади. Через те, що Єремія наполягав на своєму праві призначити собі наступника, московити й зробили Йова патріархом (там же, факсиміле, 79 зв. – 82 зв.).

своїх господарів у гарному світлі, Псевдо-Доротей відкрито описує обставини домашнього арешту, в яких вони опинилися, та прямо говорить про охоронців, котрі не спускали ока з грецьких єрархів: «За ним по п'ятах ходили злі й жорстокі люди, які все, що чули, переказували тлумачам, а ті – цареві». Єремію тримали у заперті: «Туди, де вони [московити] тримали Єремію, не допускали нікого з місцевих людей, ані йому виходити не дозволяли. Лише ченці [з Єреміїного почту] могли, при бажанні, разом з царськими людьми піти на базар, а московити наглядали за монахами, аж поки ті не вертались до помешкання»[55]. Цілком можливо, що Єремія чув і пам'ятав про тридцятилітні поневіряння затриманого московитами Максима Грека[56]. Тривала неволя, стеження, психологічний стрес – результатом усього цього було упокорення духа.

Висвячення московського митрополита на патріаршество та царська милостиня

23 (13) січня Ґодунов зі Щелкаловим, «за наказом царя», прийшли до Єремії з конкретною пропозицією – висвятити Йова на патріаршество. По довгій дискусії (*советовав много*) Єремія погодився поставити патріархом царевого кандидата з-посеред московських єрархів[57]. Пам'ятаючи, що такий розвиток подій буде відступом від канонічного права, він подбав про те, аби відступ цей був мінімальний, і висунув умову: патріарх має бути обраний як належить[58]. Велемовним є смиренне благання Єремії, висловлене після того, як він піддався: «А йому [Єремії] хай би благочестивий і христолюбний цар зробив ласку, відпустив до Царгорода»[59].

---

[55] Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 21-22; український переклад див. у додатку 2.

[56] Детальніше про Максима Грека, а також покликання на літературу про нього див. вище, с. 122, прим. 11.

[57] «...[Иеремия] приговорил, что он на патриаршество владимерское и московское и всеа Русии благословит и поставит из росийского собору, кого благочестивый великий государь царь и великий князь Федор Иванович всеа Русии самодержец произволит» (*Посольская книга*..., с. 39).

[58] «...и вперед благословенье свое даст, что вперед патриархом поставлятись здеся в Росийском царстве от митрополитов, и от архиепископов, и епископов по чину патриаршескому, как о том чин обдержит» (там же, с. 39).

[59] «А его бы государь благочестивый и христолюбивый пожаловал, отпустил во Царьгород» (там же, с. 39). Московити, як твердить Арсеній, просили Єремію залишитися. Він відмовлявся, покликаючись на обов'язки в Царгороді, та сказав, щоб патріархом поставили когось іншого. Царя відповідь Єремії засмутила, і він далі намагався його переконати – стараннями «прекрасного, великовченого, чесного, благочестивого і велеславного» Щелкалова. Патріарх прагнув якнайшвидше повернутися додому. Потім він висловив бажання «вволити волю царя всієї Русі і всього синоду та створити патріарха великомосковського і всієї Русі, по волі матері моєї [Церкви] і думці всіх (πολλῶν πάντων ἀδελφῶν μου) братів моїх

27 (17) січня цар Федір офіційно повідомив Йова і синод, що Єремія готовий поставити патріарха згідно з його, царським, бажанням[60]. Митрополит відреаґував тим, що поклався в цій справі «на волю благочестивого царя і великого князя, як на те благочестивий Государ, Цар і Великий Князь Федір Іванович всієї Росії зволить»[61]. 2 лютого (23 січня) зібрався синод російських єпископів, щоб обрати патріарха з-посеред трьох кандидатів, попередньо визначених двором – Йова, Александра Новгородського й Варлаама Ростовського, а також митрополитів для двох новостворюваних митрополій, Казансько-Астраханської та Ростовської[62]. Єремію, котрий провів у столиці півроку, вперше привели до Успенського собору – возвести у сан патріарха московського митрополита, якого він, мабуть, досі на очі не бачив[63]. Московити, очевидно, побоювались небажаного результату їх зустрічі, через те вони

[єпископів], та згідно з законом і правом [Церкви]». Немає й натяку на тертя, про які згадує Псевдо-Доротей і сам Арсеній у спогадах, віднайдених Дмитрієвським (Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 42-44; Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений*..., с. 83). Про велике бажання Єремії повернутися в Царгород говориться у віршованих спогадах Арсенія, «Труди і подорожі», вміщених у: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 44.

60 Шпаков, *Государство и Церковь*..., т. 2, с. 325.

61 «Положили на волю бл[а]гочестиваго г[осу]д[а]ря ц[а]ря и великого кн[я]зя, какъ о томъ бл[а]гочестивый Г[осу]дарь Ц[а]рь и Великїй Кн[я]зь Федоръ Ивановичъ Всеа Росии произъволит», цит. за «Книгою дяка Ларіона Єрмолаєва»: там же, додатки, ч. 2, с. 149. Як показує Арсеній, роль церковної єрархії була більш ніж формальна. Див. його «Труди і подорожі», опубліковані в: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 45-47. Цей варіант відрізняється від усіх інших описів у джерелах, і по ньому видно, як Арсеній намагався прикрасити доволі дражливий епізод в історії грецько-російських церковних стосунків. У практичних справах московити взорувалися на візантійські моделі, підлаштовані під місцеві церковно-політичні обставини. Про право візантійського імператора вибирати патріарха із трьох кандидатів, запропонованого *Σύνοδος Ἐνδέμουσα* (Постійним синодом у Царгороді), детальніше описують: Deno J. Geanakoplos, Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism // його ж, *Byzantine East and Latin West*..., с. 65-66; Hussey, *The Orthodox Church*..., с. 299-303. Найповніший досі виклад цієї теми – обрання патріархів в останні шість століть Візантійської імперії – можна знайти у: Иван И. Соколов, Избрание патриархов в Византии с половины IX до половины XV века (843-1453 г.) // *Христианское чтение* 1(3) (1907) 265-299; 1(4) (1907) 419-454; 1(5) (1907) 630-663; 1(6) (1907) 757-786; 2(7) (1907) 52-82.

62 Грамота, де говориться про обрання патріарха, опублікована в: *Собрание государственных грамот и договоров*, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел, т. 2, Москва 1819, № 58, с. 94-95. Тут Єротей названий Доротеєм. Підпис його нерозбірливий. Це – цікава деталь, коли прийняти точку зору Сатаса, який доводить, що Єротей і був останнім укладачем хроніки Псевдо-Доротея та що ці, подібні між собою, грецькі імена були просто переплутані; детальніше про це йдеться в моїй статті: Gudziak, Sixteenth-Century Muscovite Church... с. 218-219. У документі, що підтверджує заснування патріархату, митрополит монемвасійський названий правильно – Єротей. Підпис його можна прочитати: *Собрание государственных грамот и договоров*, т. 2, № 59, с. 95-101.

63 На цей парадокс вказував: Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, т. 2, с. 28. Див. опис процедури у «Книзі дяка Ларіона Єрмолаєва» (Шпаков, *Государство и Церковь*...,

ретельно застереглися на випадок, якщо патріарх не захотів би погодитись із кандидатурою Йова[64]. Втім, царгородський архиєрей робив усе за сценарієм, і Йова, який від самого початку був ставлеником Годунова, врочисто обрали патріархом.

Єремію, мабуть, не дивувало, чому саме світська влада вибирає Йова на патріарха, як не здивував і наступний перерозподіл єпархій, – все це відбувалося у відповідності з візантійськими традиціями[65]. А що при урядженні цілої тої справи, у малому й великому, дух і букву канонічного права було взято на глум, а еклезіальний етикет перетворено у фарс, – що ж, повне злигоднів життя під турками притупило чутливість патріарха в цьому плані. З того, як проводилися вибори, цілком ясно, що царгородський патріарх не мав жодного впливу на хід подій.

Більше того, – московити відкинули грецький обряд поставлення патріарха та спеціально розробили для цієї нагоди свою церемонію, ввівши новацію в Тайну Священства. Згідно з апостольською християнською традицією, існують три священичі чини – дияконат, священство та єпископство, кожен з яких вимагає нового висвячення, або «рукоположення», – обряд цей у візантійській традиції починається молитвою «Божественна благодать». Архиєпископи, митрополити, католікоси, патріархи і папи – всі вони належать до єпископського чину завдяки *висвяченню* на єпископа, однак у кожен з цих санів кожен з них відповідно *вводиться*. Для Йова ж московити підготували

т. 2, додатки, ч. 2, с. 164-174) та в *Сборнике* № 852 колишньої Казанської Духовної Академії (нині зберігається в Державній публічній бібліотеці ім. М. Є. Салтикова-Щедріна, Санкт-Петербург), який опубліковано там же, с. 6-12.

[64] «А митрополиту Иеву поити бл[а]гословитися к с[вя]тѣишему па[т]риарху Иеремѣю, а бл[а]гословя патриарх Иеремѣи митрополита Иева, всеа Росїи и межъ себя о Хр[и]сте цѣлование со[т]ворятъ и какъ межъ себя патриархи цѣлуются во оуста – а посохъ в тѣ поры митрополи[т] свой отдастъ на то[т] ча[с] которому архиеп[иско]пу, и какъ поиде[т] к патриарху бл[а]гословитися, а па[т]риарх Иеремѣи вселе[н]скіи свои посох по томуж отдастъ своему митрополиту, о томъ к па[т]риарху приказати а будетъ посоха патриархъ Иеремѣи отдати не похочетъ и митрополиту Иеву своего посоха не отдавъ и[т]ти к патриа[р]ху благословити[сь] и поцѣловатися во оуста»; див. «Книгу дяка Ларіона Єрмолаєва» у: Шпаков, *Государство и Церковь...*, т. 2, додатки, ч. 2, с. 170. Посох символізує владу та авторитет єрарха. Московити побоювались, що Єремія постане перед Йовом, не позбувшись символічно свого владного обладунку.

[65] Див.: Steven Runciman, *Byzantine Theocracy*, Cambridge 1977. Про право візантійського імператора перекроювати межі єпархій, переміщувати єпископів, підвищувати чи понижати ранґ і гідність церковних престолів пише: Geanakoplos, Church and State..., с. 67. Візантійському імператорові належався ряд літургійних привілеїв: він єдиний з мирян міг увійти в святилище, проповідувати, благословляти (як це робить єпископ) зібрання вірних трикирієм – трійним свічником, що символізує Тройцю, обкаджувати ладаном ікони. Імператор – хоч він і не мав духовного сану – під час коронації удостоювався помазання (там же, с. 69-73). Коли Івана IV помазували на царство в 1547 р., йому надали ще й особливий літургійний привілей – причащатися при вівтарі у святилищі разом з духовними особами; див.: Miller, The Coronation of Ivan IV..., с. 565.

спеціальну Літургію патріаршого *висвячення*, разом з молитвою «Божественна благодать», вважаючи обряд возведення в сан, як він описаний у грецьких богослужбових книгах, недостатнім[66].

Сама церемонія відбулася 5 лютого (26 січня)[67], і тут, як і при царському дворі, господарі продемонстрували перед гостем всю свою велич. Все було зроблено для того, щоб церемонія виглядала якомога урочистіше, а патріарх переконався, що його згода була справді належним рішенням[68]. Одначе й після цього Єремію не відпустили на волю. Причиною його подальшої затримки можна було б вважати наближення весняної відлиги, під час якої російськими дорогами годі було проїхати. Але ж у січні Єремія однозначно заявив про своє бажання повернутися додому. А оскільки існує предостатньо даних про те, що прибулі з грецького Сходу – серед них і грецькі єрархи – в січні та лютому таки покидали Москву, то зрозуміло, що затримався він тут не через погоду[69].

Царські урядники усвідомлювали, що підвищення їхньої митрополії в ранґ патріархату відбулося неправним способом, без синоду. Треба було подбати, щоб дії патріарха царгородського були ратифіковані трьома іншими православними патріархами[70]. Щоб добути офіційно задокументоване підтвердження, вдалися до нових умовлянь:

> Йому принесли грамоту – великий, широчезний [аркуш] пергаменту, записаний болгарськими літерами. І патріарх підписав її. Але митрополит монемвасійський спитав: «Що тут написано? [Скажете,] то я

---

[66] Єремія дав московитам копію тексту грецького обряду возведення в патріархи, що видався їм невідповідним, тож грецький варіант було поєднано з обрядом, за яким поставляли на престол митрополита Діонісія. Текст останнього опубліковано у: *Собрание государственных грамот и договоров*, т. 2, № 50. Як відбувалося «висвячення» московського патріарха, описує Арсеній у своїх «Трудах і подорожах»: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 50. Борис Успенський, в його неопублікованій праці «Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)» (машинопис, 144 с.), намагається висвітлити цей обряд в контексті московської політично-церковної ідеології.

[67] Описана вона в «Книзі дяка Ларіона Єрмолаєва» та *Сборнике* № 852 (Шпаков, *Государство и Церковь*..., т. 2, додатки, ч. 2, с. 174-190; 12-26), а також в «Трудах і подорожах» Арсенія (Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 48-51).

[68] Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений*..., с. 83-85.

[69] Згідно з другою *посольской книгой*, 8 лютого (29 січня) 1588 р. покинула Москву делеґація грецьких архимандритів, ігуменів та старців (Шпаков, *Государство и Церковь*..., т. 2, додатки, ч. 1, с. 64-65). 28 (18) лютого 1592 р. виїхав Діонісій, єпископ тирновський (*Посольская книга*..., с. 98). Під кінець січня 1593 р. вирушив на свою прощу Трифон Коробейніков (там же, с. 154). Фактично, січень-лютий були найвигіднішим часом для внутрішніх переїздів російських єрархів, – як свідчить те, що з двадцяти трьох відомих церковних соборів, скликаних у Московщині в XVI ст., дев'ять збиралися якраз у ці зимові місяці; див. таблицю у: Kollman, The Moscow *Stoglav*..., с. 133.

[70] Серед східних патріархів найбільш відкриту опозицію самочинним діям Єремії в Московщині склав Мелетій Пігас, патріарх александрійський; див.: Малышевский, *Александрийский патриарх*..., т. 1, с. 337-341; т. 2, с. 3-4.

підпишу». І найперший [тобто, наглядач], Андрей Цалканос [Щелкалов][71] на ймення, відповів: «Тут написано, як ви поставили патріарха і як ви сюди приїхали». І митрополит монемвасійський сказав: «Це має бути написане по-грецькому, не по-російському». Але вони його не слухали. Єромонахи патріарші теж підписалися, як і архиєпископ елассонський. Але митрополит монемвасійський був категорично проти, щоб не розділилася Церква та щоб не творити іншого главу й схизму велику. Його грозили кинути в річку, поки патріарх не заприсягся, що митрополит монемвасійський нічого й не казав[72].

29 (19) травня цар написав Катирєву-Ростовському та іншим смоленським боярам, що відпустив Єремію з його делеґацією в зворотну дорогу. Супроводили їх Григорій Нащокін, Сємєйка Пушечніков та тридцять *детей боярских*. У Смоленську подорожнім мали видати шестиденні пайки, а потім, на кордоні, передбачені двором щедрі харчі на дорогу[73]. При від'їзді з Москви Єремія, Єротей, Арсеній та їх супутники одержали від царя гроші й дарунки. Хоча реальну вартість московських подаянь встановити важко, зрозуміло, проте, що були вони дуже гойні[74]. У Смоленську делеґацію догнав посильний

[71] Андрій Щелкалов, «посольский дяк», відповідав за нагляд за Єремією та його почтом (*Посольская книга...*, с. 26). Псевдо-Доротей не єдиний звинувачує Щелкалова в непорядному ставленні до чужоземців. Джайлз Флетчер також скаржився на грубі методи Щелкалова, застосовувані, на його думку, з метою випробувати його дипломатичну витримку й силу духа, та щоб зламати волю й відвернути увагу від виконання його місії. Флетчер пише, що його „поселили в домі дуже незугарному і нездоровому, навмисне (як здавалося), щоб зробити мені прикрість і пошкодити моєму здоров'ю, де мене тримали як в'язня, а не як посла [...]. Харч мені приділяли такий пісний та простий, що не відмовився я від нього тільки аби не прискіпувались, що заводжуся з ними за таку мізерну річ [...]. Усе це солоне задоволення справляв мені канцлер Андреас Щалкалов, котрий є також чиновником від посольств, єдино для того (як здавалося), щоб мене з терпцю вивести і мати привід зірвати сю справу" (*Of the Russe Commonwealth by Giles Fletcher 1591...*, с. 43-53).

[72] Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα...*, додаток, с. 22. Поссевіно доносить, що двоє єзуїтів, яких він лишив у Московщині в 1581-1582 рр. на час своїх переговорів з поляками, не тільки терпіли фізичні невигоди, а й залякувано їх розправою і навіть смертною карою. Їх «замкнули в одній-єдиній вузькій кімнатці, де їм довелося і вівтар тримати, і стіл для писання й читання, і спати самим. На воротях весь час чатували охоронники, троє бояр і троє селян [...]. Провівши в отому місці чотири з половиною місяці, люди мої нарікали, що князь не дотримав обіцянки [повестися з ними так, як він повівся б із самим Поссевіно]. Один розумний чоловік сказав їм, що чужоземцям князь обіцяє одне, а приставам вказівки дає цілком інші [...]. Багатьом чужоземцям ґарантовано було свободу пересування, але коли вони просилися на батьківщину, їх тут же страчували. А ще той чоловік казав, що навіть коли хто і дав обітницю лишитися в Московщині до кінця днів своїх, то йому не дозволялося бачитися з іншими чужинцями чи, якщо побачиться, заходити з ними в розмову. Князь скарає на смерть кожного – і московита, і чужинця, – хто це учинить, а то й при найменшому підозрінні на це» (*The Moscovia of Antonio Possevino SJ*, с. 17).

[73] *Посольская книга...*, с. 40-44.

[74] Дарунки від московитів – у грошах і натурою – посольство Єремії одержувало при різних нагодах, через те складно оцінити їх у сукупності. Для орієнтації достатньо буде

царя, Роман Тушин, і передав ще 1 000 рублів на будівництво патріаршої церкви. Романові було наказано будь-що доставити цю суму патріархові, навіть по той бік кордону. З того, що виділити її двір вирішив уже по від'їзді Єремії з Москви, видно, що московські власті робили все можливе, аби на прощання задобрити його. Привіз Тушин і три грамоти: дві від царя – для султана Мурада та для Єремії, й одну від Бориса для патріарха. Цар закликáв Мурада опікуватися патріархом, а Єремію прохав молитися за нього. Борис же просив, щоб патріарх написав таємне донесення про справи в Литві й Царгороді, не згадуючи ні його, Борисового, ні власного імені[75]. 14 (4) червня Єремія ще був у Смоленську, але вже через кілька днів з Орші відправив Федору й Борису велемовні листи вдячності, де сповіщав про отримання милостині та провізії від смоленських воєвод, і спішив повідомити, що Максиміліан уже не змагається за польський трон[76].

перечислити грошові датки разом з натуральними, як їх подають самі джерела. Після прийняття в царя Єремія одержав 390, Єротей – 100 рублів (*Посольская книга*..., с. 30). У Тройце-Сергієвому монастирі Єремія дістав 170, а решта його почту – 67 рублів (там же, с. 41-42). При від'їзді Єремія дістав 665, а ще 300 рублів розділили між собою Єротей (95), Арсеній (62) та решта делеґатів (143). Навіть слугам перепало від одного до п'яти рублів (там же, с. 48-49). Ще 1 000 рублів подарували Єремії в Смоленську, коли він від'їжджав до Речі Посполитої (там же, с. 49-51), що дає нам загальну суму в 2 692 рублі. Крім цього, греки повезли з собою подарунки натурою, серед них ікони, срібну утвар для вівтаря, тонкі тканини й хутра, вартість яких не вказується. Що говорять нам ці цифри в контексті кінця XVI ст.? Згідно з Джайлзом Флетчером, річний дохід конюшого Бориса Ґодунова в 1590-х рр. становив 1 200 рублів; див.: *Rude and Barbarous Kingdom: Russia in the Accounts of Sixteenth Century English Voyagers* / ред. Lloyd E. Berry та Robert O. Crummey, Madison (Wisc.) 1968, с. 144. Флетчер також доносить, що за царя Івана IV двір його мав 230 000 рублів річного доходу тільки з продажу надлишків зерна та іншої продукції. Краммей твердить, що цифра ця дуже перебільшена. У 1613-1614 рр. річні витрати двору становили 9 762 рублів, тоді як, за іншими джерелами, в часи Флетчера річний державний дохід в цілому складав 400 000 рублів (там же, с. 159, прим. 2; с. 163-164, прим. 16). У світлі цих даних витрачена на греків сума виглядає значною. Цікаво також порівняти тогочасні зарібки. На початку правління Михаїла Романова (1613-1614) ремісники при царському дворі заробляли від 14 до 18 рублів річно. Придворний кравець мав річний заробіток 5 рублів, а разом із щоденним пайком – 15,8 рублів. Чинбар заробляв 4 рублі за рік та денний пайок, разом – 18,4 рублів (Станислав Г. Струмлин, *Очерки экономической истории России*, Москва 1960, с. 46-47). Отже, патріарх Єремія від'їхав з дарами, рівновартними річному доходові конюшого – найвпливовішої й найприбутковішої посади при дворі, а більшість світських слуг грецьких єрархів отримали дарунки, що дорівнювали річному грошовому заробіткові придворних ремісників.

[75] *Посольская книга*..., с. 49-55. «А проведав, о том бы еси о всем подлинно отписал тайно с кем возможно. А послал бы еси писмо, написав о вестех тайно, закрыто, своего святительского имяни и моего ни в чем не объявил» (там же, с. 55).

[76] Листи подаються в *статейном списке*: там же, с. 56-59. Ґодунову Єремія писав, що одержав дарунки з Москви 14 (4) червня і мусив перенести від'їзд на наступний день (там же, с. 56-57).

Таким чином, увесь час перебування патріарха в Московщині був суворо реґламентований. Починаючи від самого кордону, кожен аспект його життя – подорожування, харчування, проживання, зустрічі з царем, Борисом Ґодуновим та Йовом, навіть отримання пожертв і дарунків, – все було розписане, все трималося під контролем. Як видно із внутрішніх службових розпоряджень, московити, обходжуючи Єремію та його почет, свідомо працювали на ефект. Кожен крок з їхнього боку був показний. Сам принцип гостинності – приховати факт підготовки прийняття, створивши атмосферу невимушеності – послідовно трактувався ними від супротивного. Патріархові весь час наголошували, що він повністю залежить від господарів, вип'ячували щонайменшу зроблену йому люб'язність. Якщо тут доречно говорити про гостинність, то цей гість воістину був зданий на ласку господарів: він навіть не мав права покинути їх за власним бажанням.

Де б Єремія не був, усюди він натрапляв на символи царської влади, які мали нагадувати йому, хто вершить його долю. Сила, що стояла за цими символами, була прихована, але, тим не менше, пригнічувала й упокорювала. Найяскравіше свідчать про це події, що відбувалися при дворі, але й усе інше – від розподілу харчів до секвестру та допитів – було суцільним ритуалом, який мав наганяти благоговійний страх. Раз по раз, щоб загострити відчуття драматизму, створювалися ситуації невизначеності: чи посадять Єремію за царський стіл? а коли йому дозволять повернутися до Царгорода? виділить цар провізію, чи не виділить? Що стосується самого «висвячення» московського патріарха, то цей помпезний церемоніал був безсоромно зманіпульованим дійством. Штампована мова записів, що твердять про радісне святкування цієї події, доказує якраз протилежне. За будь-якими мірками, життя греків у Москві, як воно описане в джерелах, було для них психологічним стресом, що планомірно нагнітався, схиляючи їх у страху та повазі перед *mysterium tremendum* – «великою загадкою» Московщини.

Створення Московського патріархату шляхом переговорів та торгів, з певними нововведеннями та відхиленнями від канонічного права, наштовхнулось на спротив Єремії й відкритий опір членів його почту. Царгородського архиєрея протримали в Москві багато довше, ніж він того хотів – всупереч його волі. Члени його почту, та й сам Єремія, були проти створення нового патріархату. Взагалі ця процедура – з погляду православного церковного права – була неканонічною. Патріархат створювався без скликання всеправославного собору. Вибори кандидатів були фіктивні, суто формальні, порушено принцип таїнственної повноти й одноразовості єпископських свячень. Даних, які б переконливо свідчили про попередню домовленість між східними патріархами щодо створення патріархату в Московщині, немає, як і свідчень про цілеспрямовану політику греків стосовно московського православ'я.

Єремія не був наївним новаком у незгідливому світі державно-церковної політики. Не був він і безоглядним церковним діячем. У житті під турецьким правлінням він, як патріарх, зазнав чимало принижень – пережив і постійні

інтриґи, і зміщення з престолу, і матеріальні нестатки, – та гідність зберіг, що видно з рішучості, яку виявляв у своїх контактах із Заходом. З папою Григорієм XIII він тримався незалежно, а його листування з авґзбурзькими протестантами показує, що його не так уже й просто було збити з пантелику. Псевдо-Доротей, правда, скаржиться, що патріарх не дослухався до засторог і необачно піддавався на маніпуляції. Чому і як до цього дійшло, уявити легко. Становище православних у Царгороді й Османській імперії загалом було безпросвітне. Скрутне життя інших Православних Церков, що його Єремія побачив дорогою до Московщини, теж серця йому не втішило. У Москві ж патріарха прийняли так, начеб він був перший-ліпший заїжджий дипломат. Його неодноразово допитують, секвеструють. Тримають його проти волі в чужому для нього краї, саджають в золочену клітку на одинадцять місяців і показують, що доля його – повністю в їхніх руках.

У суворих умовах довгої російської зими цей шістдесятилітній єрарх, уродженець теплого чорноморського узбережжя, перейшов, можна сказати, монашу випробу умертвлення плоті. Недовір'я, постійний нагляд, приховані, а то й явні погрози вплинули на твердість його духу та думки. Єремія не міг відмовити цареві, не ризикуючи втратити всяку підтримку з його боку. Царгородський патріарх не мав жодної влади – тільки вищу гідність й почесний авторитет свого престолу. Врешті-решт, щоби вислизнути – прямо й переносно – з халепи, в яку потрапив, він був змушений відкупитися в Москви єдиною валютою, що мав у своєму розпорядженні. При цьому Єремія не тільки знецінював власне достоїнство, а й порушував принципи православної еклезіології та освячену віками церковну традицію. Возведення московського митрополита в патріархи було актом не патріаршої волі, а патріаршого безволля. Щоб Єремія, бува, не помилився щодо характеру еклезіальної поступки, на яку ішов, Єротей з'ясував йому це – прямо й недвозначно. Надворі стояли найкоротші, найхолодніші дні – перші дні січня, а в думках – рідний дім, коли він здався. Скріпивши серце, патріарх погодився на те, чого вимагав від нього двір.

З усього видно, що надання Московській митрополії статусу патріархату було, з боку Єремії, актом відчаю. Їхав він у землі щедродайних царів, сподіваючись зібрати пожертви, і це йому справді вдалося. Однак принесла ця поїздка ще й багато такого, чого він не очікував. Греки покидали Московщину на возах, що вгиналися під вагою скринь та сотень бочівок з медом, живою рибою й іншим харчем[77]. Однак загалом усе побачене тут – а зокрема врочисте вшанування нового патріарха – було, з точки зору Царгородської Церкви, дивним і незрозумілим. Московити – багаті люди й готові допомогти, але не виглядало, що справа у них і в греків – одна. На кожному кроці московити більш чи менш явно демонстрували прибульцям своє прохолодно-зверхнє ставлення. Хоч документи рясніють красномовством на тему православної

[77] *Посольская книга...*, с. 47-49.

солідарності, ніяких ближчих стосунків з московськими духовними так і не було нав'язано. Фактично, весь цей довгий час греки й не мали якихось триваліших контактів з церковними колами Московщини, – майже все спілкування проходило між вселенським главою Православної Церкви та правителями Московської держави. Хоча Єремія приїхав до Москви як єрарх, який шукає для своєї Церкви підтримки, прийняли його тут як дипломата, що прибув з політичною місією. І приймала його не Московська Церква, а московський двір. Митрополит Йов не зустрів патріарха, не привітав, не побачився з ним ані коли той приїхав, ані в наступні півроку. Найвищого єрарха православного світу не запросили до Благовіщенського собору, як, мабуть, не впустили й до інших церков, поки він не піддався царським домаганням. Виглядає на те, що Єремії тільки один-єдиний раз довелось причаститися з православними московитами – під час патріаршого висвячення Йова. Московити не задумуючись підважили традицію грецького Сходу, відкинувши грецький ритуал возведення в патріархи та скомпонувавши натомість власний, з безпрецедентним обрядом патріаршого висвячення. Від початку й до кінця свого побуту в Московщині Єремія був символічною фігурою, роль і обов'язки якої були визначені виключно московською владою, навіть у літургійній сфері. Хай не відразу, та все ж через всі ті довгі тижні й місяці зневаг та образ, через всі ті канонічні новації та переступи гідність царгородського патріарха була уражена.

Мабуть, паліативний ефект, який мала справити одержана при від'їзді матеріальна винагорода, подіяв на нього лише частково – хто-хто, а цей єрарх, довгі роки гартований життям під Османами, добре знав, якою беззахисною й нетривкою є влада Церкви над власними багатствами. Покидав Єремія Московщину аж ніяк не з пустими руками. На додачу до дарунків та провізії, московити навздогін йому, вже в Орші, вручили 1 000 рублів, виділених царем на будівництво церкви в Царгороді. Ця найостанніша, неочікувана пожертва мала зайвий раз потвердити, що цар може і має що дати, вселяючи водночас надії на майбутнє. Єремія засвідчив отримання дарунків і висловив свої вдячні почуття з належною облесливістю. А все ж важко собі уявити, щоб матеріальна заохота могла вигоїти ту невидиму, однак глибоку рану, що її завдав людській і патріаршій гідності Єремії пережитий ним тяжкий рік секвестру та маніпуляцій[78]. Фінансовий здобуток, канонічний компроміс та ідеологічна жертва – ось той багаж, з яким Єремія прибув у руські землі та спричинив чимале заворушення в Православній Церкві Речі Посполитої.

[78] Те, що можливості патріархату в церковному будівництві виявилися аж надто незначними, знайшло відповідний відгук серед русинів: «...teraz w taką Cerkiewkę wciśniony Patriarcha, żal mowic nie dopuści» (Krevsa, *Obrona iednosci cerkiewney*..., с. 49).

люстрація 13. Портрет луцького єпископа і патріаршого екзарха Кирила (Терлецького) з його автографом із книги: *Холмская Русь. Исторические судьбы русского Забужья* / ред. Помпей Н. Батюшков, Санкт-Петербург 1887, між с. 120-121. Репродукція є копією портрету, який зберігався в галереї холмської єпископської резиденції.

Ілюстрація 14. Портрет львівського єпископа Гедеона (Балабана) з його автографом із книги: *Холмская Русь. Исторические судьбы русского Забужья* ред. Помпей Н. Батюшков, Санкт-Петербург 1887, між с. 120-121. Репродукція є копією портрету, який зберігався в монастирі Св. Онуфрія у Львові.

Розділ XII

ПАТРІАРХ ЄРЕМІЯ, КИЇВСЬКА ЄРАРХІЯ І ЦЕРКОВНА РЕФОРМА

Єремія Транос виїхав за межі Московщини в середині червня 1589 р. і за два-три дні прибув до Орші – першого містечка по литовському боці кордону. Тут він написав листи цареві Федору та Борисові Ґодунову, висловлюючи вдячність за чималу пожертву, отриману перед самим від'їздом зі Смоленська, та зазначаючи, що, завдяки царським рекомендаціям, прийняли його в Речі Посполитій «з честю, благодаттю і великою радістю»[1]. Разом з цим прощальним дарунком Ґодунов послав Єремії листа, де казав звідомити про долю габсбурзького претендента на польський трон ерц-герцоґа Максиміліана, – зокрема, чи звільнено його з ув'язнення, а якщо звільнено, то на яких умовах. Царського «опікуна» цікавило, наскільки певно почувається *свейской королевич* (Жиґимонт III) у Речі Посполитій та як він ставиться до Москви[2]. Єремія відправив два листи цареві та ще два – Ґодунову, в яких називає останнього «*государем*» та обіцяє, що ще напише про Жиґимонта та польсько-литовські стосунки з Габсбурґами. А поки що може сказати тільки те, що поляки звільнили Максиміліана; що той уклав мир із Жиґимонтом – щоправда, не задокументований; що нових татарських набігів не було та що польський король у той час має бути у Вільні[3]. Враховуючи, що на розпити та написання листів потрібен був час, можна припустити, що патріарх пробув в Орші кілька днів.

Статус царгородського патріарха в Київській митрополії

З Орші Єремія попрямував до Вільна. Дорога туди (понад 300 км) зайняла, мабуть, добрих два тижні. Якщо так, то патріарх прибув до столиці Великого

---

[1] «И для твоего царского имяни приняли нас с честию, и з благодатию, и с великою радостию» (*Посольская книга*..., с. 57).

[2] Див. там же, с. 53-55.

[3] «Пресветлейшему славиому и тихомирному государю и великому господину Борису Федоровичю [...]. А потом даю ведомо тебе, государю; в Орше слышели есмя подлинно, что Максимилияна отпустили, а с королем пили и ели, да и помирилися. А которая харть ни зделалась, то все пропало. А про тотар нигде неслыхал. А король в Вильну будет часа того. Да и вперед к тебе, ко государю, о всем отпишу» (там же, с. 57, 59). І. Малишевський зазначає, що з тією кількістю дарунків, які Єремія одержав від московитів, та при тій кількості людей його свити й супроводу патріарх не міг подорожувати швидко. Зворотний шлях Єремії через Річ Посполиту описує: Иван И. Малишевский, Заметка по поводу мнения, будто патр. Еремия посещал Киев в 1588 или 1589 гг. // *ТКДА* 3(12) (1885) 660-674.

князівства на початку липня – в кожному разі, до сьомого числа[4]. У цей день Жиґимонт, котрий уперше після своїх виборів на спільний польсько-литовський трон приїхав з візитом до Вільна, видав грамоту, де визнав верховенство Єремії над руською єрархією та клиром. Було узаконене право патріарха наглядати за станом справ у Київській митрополії, проголошувати церковні законодавчі акти й здійснювати судочинство над усім православним духовенством – від найвищого чину до найнижчого, – що «споконвіку» належало до юрисдикції царгородських архиєреїв. Король заборонив цивільним чи церковним властям яким-будь чином обмежувати владу Єремії над Київською Церквою[5]. Задля широкого розповсюдження грамоту Жиґимонта – у дещо доповненому варіанті, датованому 15 липня, – було надруковано[6], занесено в книги Віленського маґістрату, переписувано в руських церквах, порозвішувано на міських брамах[7].

Жиґимонт щойно став правителем чужої землі. Небіж польського короля Жиґимонта II Авґуста та син шведського короля Йоана III, він народився у шведській в'язниці, куди кинули його батьків, і виховувався у Швеції. Не дивно, що після жорсткої передвиборчої боротьби з Габсбурґами за польський трон цей двадцятидвохрічний монарх прагнув зміцнити свою владу, шукаючи спільної мови з релігійними спільнотами в підлеглій йому новій державі. 21 липня 1589 р. Жиґимонт санкціонував братство при Святотроїцькому монастирі у Вільні, затвердивши його статут (який вже був опублікований), схваливши його програму, за якою навчання грамоті мало вестися руською, грецькою, латинською та польською мовами, та дозволивши друкування книг цими ж мовами, а також церковнослов'янською. Будинок братства та його мешканці звільнялися від міських податків і сплати комірного.

---

[4] Покликаючись на Єреміїного листа до братства у Могилеві (*Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси...*, т. 2, с. 58), І. Малишевський висловлює думку, що Єремія, можливо, звернув із прямого маршруту та, зробивши 80-кілометровий гак, навідався до цього білоруського міста (Малишевский, Заметка по поводу... с. 662, прим. 1).

[5] «Маетъ его милость [...] водлугъ владзы и закону своего Греческого, вси справы церковные, духовенству его милости зъ давныхъ часовъ въ панствахъ нашихъ належачіе отправовати; всѣхъ духовныхъ закону Греческого, отъ найстаршого ажъ до найнижшого стану, во владзѣ и послушенствѣ своемъ мѣти, судити, рядити, справовати, и выступного кождого водлугъ духовенства своего и правилъ святыхъ отець карати. Про то, абы кождый врядъ и звирхность духовная и свѣтская въ томъ паньствѣ нашомъ великомъ князьствѣ Литовскомъ и во всѣхъ краяхъ Рускихъ тому панству нашому прислухаючихъ [...], боронити и никотороѣ переказы [...] чинити не смѣли» (*АЗР*, т. 4, № 16, с. 20). Своє бачення діяльності Єремії у Вільні подає: Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, с. 124-126.

[6] *АЗР*, т. 4, № 16, с. 20.

[7] Див. акт про реєстрацію грамоти у віленських ґродських книгах (18 липня 1589 р.): *АЗР*, т. 4, № 16, с. 21.

короля Жигимонта III Вази невдовзі після взяття
'ська картинна галерея.

Жиґимонт заявив, що братство не підлягає контролю властей світських чи духовних (ні православних, ні католицьких), а право розглядати претензії до нього залишав за собою[8]. Королю показали документ, де говорилося, що артикули братських статутів одержали «благословення їхнього найвищого пастиря [київського митрополита], архиєпископа Царгорода і вселенського патріарха Єремії». Те, що король визнав Віленське братство та ґарантував йому широкі права й свободи, безперечно, пов'язане з особистою присутністю патріарха. Королівська грамота дозволяє братству користуватися власною печаттю, «дарованою їм патріархом». Цікаво, що грамота тричі покликається на патріархат, а руську єрархію практично іґнорує.

Згодом Жиґимонт (мати якого, ревна католичка, вплинула на батька-протестанта, і той потай прийняв католицтво в 1578 р.) твердо протиставиться будь-якому впливу патріарха на Руську Церкву. Проте виданий ним улітку 1589 р. документ, що санкціонував діяльність Єремії, прикметний широтою й категоричністю повноважень, був не просто виявом тимчасової прихильності монарха до Православної Церкви та її найвищого достойника. Дивлячись із перспективи загального суспільного й культурного розвитку русинів у 1580-х рр., у факті врочистого потвердження королем юрисдикції царгородського патріарха в Київській митрополії відобразився процес відновлення взаємин між Руською Церквою та патріархатом.

Після Флорентійського собору, коли у 1458 р. папа безпосередньо призначив Григорія київським митрополитом, підлеглість митрополії царгородським патріархам стала досить непевною. У перші дві третини XVI ст. сопричасна єдність між Руською Церквою та Римом затратилась, а зв'язок із Царгородським патріархатом, хоч вутлий, таки зберігся. Руські джерела того періоду подають лише кілька згадок про канонічну залежність Київської

---

[8] «А жадному въ таковыхъ рѣчахъ до иншихъ правъ, яко духовныхъ такъ и свѣцкихъ, закону Греческого и Римского, отзыватися не мають допустити: лечъ кождый зъ нихъ маетъ права достояти, и послушенство предъ справцами рочными того братства ихъ церковного чинити; бо таковыхъ рѣчей такъ духовные яко и свѣтцкіе вряды судити не маютъ. А естли бы ся тежъ кому кривда якая кольвекъ отъ братства церковного въ рѣчахъ церковныхъ и въ справахъ ихъ брацкихъ видѣла: тогды нихто зъ урядовъ звышъпомѣненыхъ судити ихъ о то [*sic*] не мають, одно мы государъ, яко оборонца всякихъ добръ духовныхъ и брацтвъ церковныхъ, справедливость чинити будемо. Къ тому, особливо, зъ ласки нашое господарской, тую вольность имъ надаемъ, ижъ въ дому ихъ братскомъ всякій гость господою, (такъ при бытности яко и безъ бытности нашое) стояти не маетъ, а ни зъ уряду жадного, яко то маршалковского, замкового и мѣстского, въ томъ дому ихъ братскомъ никому господа не маетъ быти давана а ни записывана, и никоторыхъ цыншовъ а ни подачокъ мѣстныхъ и повинностей жадныхъ посполитыхъ зъ дому ихъ брацкого и зъ людей въ немъ мѣшкаючихъ давати и полнити не мають. Такъ тежъ бурмистры и райцы мѣста Виленьского братьевъ уписныхъ съ того братства церковного на послуги до иншихъ братствъ своихъ, такожъ и до послугъ церковныхъ и шпитальныхъ брати и никотороѣ трудности и переказы въ томъ имъ чинити не мають и не будутъ мочи» (*АЗР*, т. 4, № 18, с. 24).

митрополії від Царгорода[9]. Останній, як видається, практично не мав впливу на інституції руського православ'я та його еклезіальний етос, на дисципліну руської єрархії й клиру, – не кажучи вже про щоденне релігійне життя мирян. Той самий Царгородський патріархат, інші східні патріархати, грецькі православні єпархії й монастирі в Османській імперії – всі вони виряджали своїх посланців до Московщини, і посланці ті десятками йшли через землі Київської митрополії, а однак присутність їх там не лишила тривкого сліду.

Обмежені контакти з Царгородом не були результатом відчуження, конфліктів чи змагання русинів до незалежності. Не були вони й наслідком цілеспрямованої політики світських властей Корони Польської та Великого князівства Литовського, котрі б прагнули вирвати Руську Церкву з-під впливу патріархату. Основна причина полягала в тому, що східнохристиянська еклезіологія не передбачала такого централізованого церковного адміністрування, яке в середньовіччі та у ранньомодерну добу поступово закріпилося на Заході. Хоч після падіння Візантійської імперії Вселенський патріархат перебрав на себе відання церковними справами усіх східних християн на опанованих Османами землях (арабські християнські полемісти навіть прирівнювали його до папського престолу), однак царгородські патріархи зазвичай уникали прямого втручання у внутрішнє церковне життя православних східних слов'ян. Щоправда, до виникнення Московського патріархату Царгород ніколи не забував про свою юрисдикцію над московськими митрополитами, а що стосується київських, то канонічна підлеглість їх царгородським патріархам упродовж майже всього XVI ст. взагалі не піддавалася сумніву.

У попередніх розділах було показано, що зв'язки між Київською митрополією й Царгородським патріархатом із занепадом Візантійської імперії та зміцненням туркократії слабшали. Османське панування та пов'язана з ним деморалізація грецької православної спільноти обезкровили патріархат, почалося внутрішнє загнивання його як інституції та різко впала ефективність його впливу на віддалені єпархії. Крім того, за обставин, що склалися впродовж більшої частини XVI ст., якоїсь особливої спонуки до зближення обох Церков не було. У той же самий час стосунки між Москвою й Царгородом міцніли, бо були взаємовигідні. Московити мали змогу надати зубожілим грекам таку потрібну їм матеріальну допомогу, а греки були для московитів запорукою леґітимності в рамках традиційної політично-церковної православної ідеології та реґулярно постачали інформацією про політичні та військові плани й дії османців. Ні структурно слабка Київська Церква, ані руські князі, маґнати й шляхта Речі Посполитої, що в своїй політичній та економічній діяльності, а також у суспільному житті дедалі більше оглядалися на Захід, не поспішали допомагати атрофованим під турецьким правлінням православним інституціям. Поки головні засади руських релігійних установ та духовної традиції залишалися недоторканими й поки у Великому князівстві

[9] Chodynicki, *Kościół prawosławny*..., с. 124.

Литовському та в Короні Польській ще *de facto* переважно толерували «грецьку віру», доти Київській митрополії від Царгорода потрібно було одне – бодай формальне потвердження іменувань на митрополичий престол.

Сам Царгородський патріархат, що впродовж усього свого існування під турецьким пануванням борсався у злигоднях, які обсіли його і зсередини, і ззовні, не мав змоги здійснювати свої канонічно-правові чи пастирські обов'язки щодо Київської Церкви. Та й руське православ'я не надто дбало про участь царгородських патріархів у своїх справах. До нас не дійшли згадки про патріарше визнання кількох київських митрополитів XVI ст., а це дозволяє думати, що, навіть коли тогочасні руські владики просили й одержували санкцію патріарха, вона для їх ідентичності не була визначальною[10]. Практично, впродовж майже цілого XVI ст. Царгородський патріархат під оглядом еклезіальним, культурним чи ідеологічним мало що значив для руської єрархії, клиру й мирян. Спільність віри зберігалася, але спілкування між Києвом і Царгородом заникало, бо ні одна, ні друга сторона не бачили потреби його розвивати.

Спілкування заникало, та надто вже глибоке коріння мала візантійсько-грецька спадщина в релігійному житті русинів, щоб не залишити по собі й сліду. Релігійні заворушення XVI ст., що почалися в Західній Європі й поширились на весь християнський світ, не тільки зачепили обидві Церкви, а й підштовхнули їх назустріч одна одній. Завдяки подорожам до Московщини грецькі духовні потрапили в орбіту руського церковного життя, а такі питання, як григоріанська реформа календаря та релігійна діяльність міських мирян, безпосередньо втягнули східних патріархів у справи Київської митрополії. Князь Острозький – і своїми заходами щодо публікації Біблії та інших книгодруків, і в навчальній програмі своєї школи, і в церковно-дипломатичній діяльності – пропаґував грецьку релігійно-культурну спадщину та підносив значення Царгородського патріархату для Руської Церкви. Братства, що не раз отримували від грецьких православних єрархів заохочення й офіційне визнання, ба навіть деяку практичну допомогу, стали виступати за тіснішу прив'язаність русинів до грецького Сходу[11]. Грамоти царгородських патріархів з другої половини 1580-х рр. не тільки прислужилися рухові культурно-релігійного відродження, розпочатому руськими мирянами, але й притягнули увагу єрархів до критичного стану руського церковного життя. За відносно короткий проміжок часу Царгородський патріархат знову став дороговказом для релігійних зрушень у Київській митрополії.

Влітку 1588 р. царгородський патріарх переїжджав через Річ Посполиту, зупиняючись у руських містах та відвідуючи найвищих світських осіб католицького віросповідання, як-от Замойського. У певних політичних та церковних колах Польсько-Литовської держави вже знали Єремію як авторитетну

[10] Див. обговорення в розділі 4.

[11] Детальніше про це описано вище, в розділі 9.

особу, чули про його неодноразові зміщення з патріаршого престолу, поважали за те, що відкинув богословські концепції лютеранства, а до папи ставився досить миролюбно. Впродовж 1580-х рр. репутація патріарха у Речі Посполитій, і зокрема в Київській митрополії, росла, сягнувши під кінець десятиліття свого апогею. Його особисті якості, ставлення до актуальних проблем, які перебували в центрі міжконфесійної полеміки, сама його подорож через країну сприяла тому, що серед католицької еліти в Польщі та Литві прокинувся інтерес до Царгородського патріархату як до інституції. Отож грамота короля Жиґимонта, підтверджуючи повноваження Єремії в Київській митрополії, насправді підтверджувала відновлення авторитету самого Царгородського патріархату.

У Речі Посполитій Єремію приймали зовсім не так, як у Московщині, де вже від першої хвилини, коли він перетнув кордон, московські власті якщо не визначали самі, то тримали під пильним контролем і графік його подорожі, і людей, з якими він спілкувався, і його святительські дії. Завдяки терпеливому, систематичному тискові московити таки змусили грецького єрарха возвести московського митрополита в сан патріарха, хоч сам Єремія цього явно не хотів, та й дорадники всіляко його відмовляли. І хоча московити формально визнали почесну найвищу гідність вселенського патріарха, однак це, на їх думку, не означало, що він мав право рядити в справах усієї Православної, а тим більше Московської Церкви. Після всього цього голосна заява короля Жиґимонта про цілковиту повноважність патріарха у вирішенні руських релігійних питань не могла не додати йому сміливості.

Реформи Єремії в Київській митрополії

Під час свого другого побуту в Київській митрополії патріарх повністю скористався з наданих йому прав, щоб провести ряд реформ, тим самим відновлюючи на практиці верховенство Царгородського престолу над Руською Церквою. Реформи ці полягали насамперед у наведенні канонічного порядку. Одним із характерних порушень у Київській митрополії, яке найбільше турбувало грецьких патріархів – і Йоакима, в 1586 р., і Єремію, під час його перебування в українсько-білоруських землях, – була доволі розповсюджена практика рукоположення на священиків і навіть на єпископів чоловіків, які раніше були двічі або й більше одружені. Київські єрархи, мабуть, також поблажливо ставилися й до того, що повдовілі або й жонаті священики заводили собі коханок, і не усували подібних порушників від служіння в церкві. Єремія знав про те, що Йоаким засудив не тільки священиків-двоєженців, а й тих, хто свідомо потурав цьому[12]. Не виключено, що вже під час першого

[12] Єремія покликається на заборону Йоакима у власній грамоті щодо двоєженців, яку він видав у Кам'янці-Подільському в листопаді 1589 р.; див.: *Monumenta Confraternitatis*, № 137, с. 208-209.

переїзду через українсько-білоруські землі, царгородський архиєрей нагадав місцевому духовенству про необхідність дотримуватись у цьому відношенні канонів Східної Церкви. Повернувшись з Московщини, 21 липня 1589 р. Єремія взагалі позбавив духовного сану всіх вдруге і втретє одружених священиків, а одного такого, Івана Микольського з Пінська, відлучив від Церкви за те, що той, незважаючи на патріаршу заборону, продовжував відправляти богослуження. Пінського єпископа Леонтія (Пельчицького, у деяких джерелах – Пельчинського, 1585-1595; єпископа холмського у 1577-1585 рр.) Єремія зганив за те, що той намагався приховати прогріхи Івана[13].

Патріарх узявся навести в церковному домі генеральні порядки. За якийсь час після приїзду у Вільно, він змістив митрополита Онисифора (Дівочку, 1579-1589), котрий теж був одружений двічі – правдоподібно, ще до постригу[14]. Про те, як його призначили на митрополичу катедру, конкретних даних не збереглося[15]. Деякі серйозні претензії до Онисифора, висловлені в полеміці довкола Берестейської унії та в сучасній історіографії, є явно перебільшеними. Ще Михайло Грушевський розвінчав міф, популярний серед дореволюційних православних учених (Макарій [Булґаков], Іван Малишевський, Орест Левицький, Петро Ґільтебрандт), буцім Онисифор був морально виродженим, безвідповідальним єрархом, втіленням усіх вад Руської Церкви[16]. Він переконливо довів, що ймення «Дівочка» було не прізвиськом митрополита, яке нібито вказувало на його посилений інтерес до жіноцтва, а звичайним

[13] Текст грамоти Єремії не зовсім зрозумілий. Про священика Івана Микольського говориться окремо, бо він проіґнорував попередню патріаршу заборону. Важко сказати, чи царгородський архиєрей має на увазі загальні патріарші вимоги, чи конкретну догану. винесену Іванові, можливо, в час свого першого переїзду через руські землі; див.: *АЗР*, т. 4, № 17, с. 21-22.

[14] У літературі називають точну дату зміщення Онисифора – 21 липня, тобто саме той день, коли Єремія видав грамоту про усунення від священства двічі одружених душпастирів (див., напр.: Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 460, 482; Halecki, *From Florence to Brest*, с. 232); ту ж дату, покликаючись на документ іншого змісту, наводить: Russel P. Moroziuk, The Role of Patriarch Jeremiah II Tranos in the Reformation of the Kievan Metropolia // *The Patristic and Byzantine Review* 5(2) (1986) 122. Про зміщення з посад двоєженців, за виинятком пінського священика, в грамоті говориться у загальних рисах, а про митрополита не згадується взагалі.

[15] У документі, датованому 19 липня 1579 р. і зареєстрованому в *Литовській метриці*, Онисифор згаданий як митрополит-елект. Ще один документ, від 27 лютого 1583 р., пов'язаний зі вступом Онисифора в управління митрополією, зареєстрований у рукописному описі архіву уніатських митрополитів; див.: *АЗР*, т. 3, додаток до приміток, с. 13, прим. 66. Хоча Єремія у своєму листі від 1583 р. до митрополита Онисифора стосовно календарної реформи (пор. розділ 2, с. 54, прим. 36) вказує на відновлення контактів між патріархатом і київським митрополичим престолом, однак про патріарше потвердження призначення Онисифора на цей престол ніяких даних немає.

[16] Михайло Грушевський, До біографії митрополита Онисифора Дівочки // *ЗНТШ* 74 (1906) 5-9.

прізвищем, записаним у королівських указах. Питання подружнього стану Онисифора не було скандальною справою (як це твердить Макарій), оскільки висвячення двічі одружених було звичною річчю в Київській митрополії та могло викликати обурення лише тих, хто розумівся на тонкощах східнохристиянського церковного права. Як вказує Грушевський, немає жодних відомостей про те, що Онисифор прийняв постриг не за правилами, ставши ігуменом Лавришівського монастиря у Новгородоцькому воєводстві (на місці теперішнього села Лавришави у Білорусі), чи про те, що він перелюбствував, вже будучи митрополитом. Безпідставними є й припущення Макарія, що Дівочка до обрання митрополитом був світською особою, а також Малишевського, що він потай симпатизував «жидовствуючим». На пояснення такого драстичного кроку, який зробив Єремія, зміщуючи київського митрополита, наклалися пізніші обставини, коли руські єрархи почали ставити під сумнів свою підлеглість Царгородському патріархатові, готуючись до унії з Римом. Різко неґативна – і недостовірна – характеристика Онисифора зумовлена полемічними мотивами. Так, напередодні унії, в меморандумі до сейму Речі Посполитої, Львівське братство неправдиво звинувачувало колишнього митрополита в тому, що він нестійкий у вірі та що висвятив кілька тисяч двоє- і троєженців[17].

Раніше дехто з шляхти критикував Онисифора за те, що той не дав належної відсічі спробам католицьких цивільних і церковних властей насильно впровадити серед руських віруючих григоріанський календар. І все ж, окрім факту, що він був двічі одружений, жодні джерела не вказують на якісь випадки неморальної поведінки чи виняткового занедбання церковних обов'язків. Радше – Онисифор, з усього видно, нічим не відрізнявся від своїх малодіяльних попередників на митрополичому престолі, нездатних боротися ані з внутрішньою кризою, ані з зовнішніми обставинами, загрозливими для Руської Церкви[18].

27 липня 1589 р. Жиґимонт видав указ, за яким на місце митрополита Онисифора було поставлено архимандрита Вознесенського монастиря в Мінську Михайла (Рагозу). У королівській грамоті говориться, що кандидатуру Михайла – уродженця Мінська, особи знатного походження – висунули «пани-рада» та «рицарство» «грецького закону й церковного підданства», що Жиґимонт надає йому київський престол, що висвятив його в єпископи патріарх Єремія. Про те, яку роль відіграли у виборах руські єрархи, немає ні

---

[17] «W ktorzych staniech duchownych zamnozyl sie nierząd za złem pasterstwem mitropolita kyowskiego y halickiego Onisifora Dziewoczky dwużenca w wierze podeyrzanego, ktory to dopuscił byc episkopom dwużencom a ynym episkopom y z zonami swemi byc dopuscił maiącym na sobie stan mniszy y popow dwuzencow y trzezencow w rozmaitech występkoch podeyrzanych kil[k]a tysięcy namnożył» (*Monumenta Confraternitatis*, № 450, с. 784; також цит.: Грушевський, До біографії..., с. 8, прим. 1.)

[18] Див. розділ 8, с. 178, прим. 63.

лова. Мабуть, що й роль Єремії у підборі кандидата була не вельми важ-ливою[19]. Того ж дня король підписав циркуляр, який призначався для урядників, князів та шляхти, а також для руського духовенства Великого князівства Литовського та всіх «*краев Руских,* [включно] з Київською, Галицькою, Волинською, Підляською та іншими [землями]», рекомендуючи їм нового митрополита та закликаючи усіх підкорятися його керівництву в духовних справах грецького закону»[20]. Оскільки годі було передбачити, що Єремія так надовго затримається в Москві, а зміщення Онисифора та призначення і висвячення Михайла відбулося швидко – протягом трьох тижнів від моменту прибуття патріарха до Вільна, – то не всі руські єрархи встигли отримати повідомлення про цей намір їх царгородського предстоятеля та прилучитися до здійснення усіх цих змін[21]. Патріарх, разом з новим королем-католиком та, можливо, з руськими світськими можновладцями, хутко владав справи Руської Церкви власноруч. Отже, така важлива подія в житті Київської митрополії як зміна митрополита відбулася фактично без участі руських єпископів.

Спосіб усунення Онисифора був безпрецедентним в історії Руської Церкви. Якщо в XIV – першій чверті XV ст. царгородські патріархи зазвичай не підверджували повноважень митрополитів, призначених на київський престол

---

[19] В анонімному православному полемічному трактаті *Пересторога* (що був відгуком на опублікований митрополитом Іпатієм (Потієм) у 1605 р. лист митрополита Мисаїла до папи від 1476 р., про який згадувалося вище, у розділі 3) про вибори наступника Онисифора говориться так: «[Єремія] на его мѣстце Михаила Рагозу за залѣценьемъ христіанства поставилъ и посвятилъ; и, Духомъ Святымъ, подобно, провидячи при посвященью, жъ онъ [Рагоза] мѣлъ отступникомъ зостати, гды его производилъ, при бытности велю ацныхъ людей, у Вильни, рекъ тые слова: «аще достоинъ есть по вашему глаголу буди остоинъ; аще ли же нѣсть достоинъ, а вы его за достойнаго удаете, азъ чистъ есмь: вы зрите». Якожъ потомъ и узрѣли есмо его у отступленью» (*АЗР*, т. 4, № 149, с. 206). Якщо Єремія дістав повне підтвердження своїх повноважень від короля та без вагань використав їх, щоб змістити з посади Онисифора, то видається малоймовірним, щоб він узявся висвячувати наступника, щодо якого мав серйозні претензії. Мабуть, цей уривок з *Перестороги* треба розглядати як приклад класичного полемічного прийому дискредитації опонента, – мовляв, він завжди був поганою людиною. Щодо фактичних даних, *Пересторога* не є надто надійним джерелом; див. про це: Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 490-491, прим. 480.

[20] Грамоти Жигимонта, що стосувалися призначення Михайла, опубліковано в: *АЗР*, т. 4, № 19, с. 25-26.

[21] Про невиразну роль руських єпископів та мирян у возведенні Михайла на престол пишуть: Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 482-485; Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 417. В окружному посланні, виданому в листопаді, тобто до свого від'їзду з Речі Посполитої, Єремія згадує про собор, що відбувся *після* зміщення Онисифора: «Вѣдомо вамъ буди всѣмъ, яко нѣціи от християнъ на соборѣ бывшомъ въ великом граде Вилни по низложенію первого митрополита киръ Онисифора...» (*Monumenta Confraternitatis*, № 137, с. 208). Видається, що єпископи приїхали до Вільна не лише після усунення митрополита, а й по обранні його наступника.

великими князями литовськими, то робилося це не через невідповідність осіб кандидатів, а з наміром зберегти цільну церковну область під началом єдиного митрополита з резиденцією в Москві[22]. Від моменту розділення Київської митрополії в середині XV ст. Царгород фактично не мав впливу на обрання київських митрополитів, а тим більше на зміщення їх з посад.

З точки зору канонічного права, дії Єремії були виправдані й законні. Згідно з православним богословським розумінням св. Тайни Подружжя, перший шлюб має унікальний характер. У випадку його розриву, через смерть або розлучення, дозволяється повторне одруження як поступка людській слабкості (питання про третій та четвертий шлюб широко дискутувалося у Візантії). Однак для висвячення в священики, а тим більше в єпископи, другий шлюб був перепоною. Відновлення церковної дисципліни в Руській Церкві передбачало дотримання канонів Східної Церкви. І все ж, зміщення митрополита Онисифора було вражаючою подією, яка виявила брак належної пастирської второпності та розуміння ментальності, цінностей та звичаїв, а також житейських потреб східних християн у Речі Посполитій. Немає ніяких даних про те, щоб до приїзду Єремії будь-хто із руських єпископів, духовенства чи мирян ставив під сумнів леґітимність перебування Онисифора на його посаді. Якщо його двоєженство було відомим фактом, то, як видно, нікого цей факт не разив. Понад дві сотні років православні у Польщі та Литві жили біч-о-біч з католиками. Згідно із західним канонічним правом, вдівці можуть одружуватися знову, і на саму можливість отримати свячення для таких кандидатів кількість шлюбів аж ніяк не впливає. Королям-католикам, що реґулярно призначали удівців на католицькі єпископські престоли, навряд чи приходило до голови, що в Руській Церкві через повторний шлюб людина може втратити право на рукоположення. Ба й самі руські єрархи, як бачиться, несвідомо (чи, може, й свідомо) висвячували двоєженців. Для них прискіпливість греків у цій справі – дарма, що йшлося про чіткий канонічний принцип, – була, мабуть, співмірна наполегливості, з якою греки вимагали припинити слов'янську практику благословення у церквах паски та м'ясива на Великдень. В обох випадках оця непоступливість греків була, очевидно, незрозумілою і, можливо, обурливою.

У Вільні, під час зустрічей з патріархом після зміщення Онисифора (в кінці липня або на початку серпня), руські єрархи мали можливість висловити свою стурбованість з приводу втручання греків у руські церковні справи. 11 (1) серпня, ще перебуваючи у литовській столиці, патріарх написав митрополитові Михайлові листа, де наказував йому не допускати різних шарлатанів – єрархів та інших духовних осіб із грецького Сходу до відправи богослужень, видання церковних розпоряджень чи до будь-якої іншої несанкціонованої діяльності. Мабуть, руські єпископи скаржилися патріархові на греків-прибульців, які втручалися у внутрішні справи Київської митрополії,

[22] Див. обговорення цього питання та покликання на літературу у вступі.

не маючи на те законних повноважень. Ухвали патріарха, в яких він наказував єрархам іґнорувати подібні втручання та погрожував відлученням від Церкви кожному, хто не підкориться його розпорядженням, служили непрямими ґарантіями суверенності руського клиру перед тими мандрівними греками, які зловживали своєю належністю до Грецької Церкви і, виставляючи себе перед українсько-білоруською єрархією, духовенством та вірними за представників патріархату чи інших грецьких православних інституцій, користали з цього[23].

Патріарх та єпископи, що зібралися у Вільні, покинули це місто, мабуть, відразу після написання патріаршого листа до митрополита Михайла, бо вже через п'ять днів усі вони були в Бересті, за 300 кілометрів від столиці[24]. Там, під головуванням Єремії, було проведено синод руських єпископів. Крім нового митрополита, присутні на ньому були єпископи Мелетій (Богуринський Хребтович; володимирський), Леонтій (Пельчицький; пінський), Діонісій (Збируйський; холмський), Кирило (Терлецький; луцький) та Гедеон (Балабан; львівський). Бракувало Атанасія (Терлецького; полоцького) та Арсенія (Брилинського; перемиського)[25]. 16 (6) серпня, на празник Преображення, під час архиєрейської Служби Божої Єремія призначив своїм екзархом єпископа Кирила, уповноваживши його бути зверхником над рештою єпископів, у т. ч. і митрополитом, та наказуючи останнім «визнати поміж себе його гідність вищою за нашу [*sic*]»[26]. Згідно з номінаційною грамотою,

---

[23] 16 (6) серпня у Бересті Єремія підготував копію цього листа для єпископа луцького Кирила (Терлецького). Обидва листи опубліковано в: *АЗР*, т. 4, № 20, с. 26-28. Зі змісту листів не випливає, що грецьким духовним забороняється втручатись у справи Руської Церкви: сказано лише, що руським єпископам не слід дозволяти таке втручання. Патріарх не стільки засуджує своїх співвітчизників, скільки докоряє руським єрархам: «А про тожъ, отнынѣ, и по вси часы, на вѣки, хочемъ мѣти и приказуемъ тобѣ, епископу Луцкому и Острозскому Кирилу Терлецкому, нынѣ и напотомъ будучимъ, абы еси твоя святыни таковыхъ, похотятъ ли литоргисати, или иныи дѣйства церковиые справовати, въ парафіи своей не допущалъ; а который [руський єпископ? грецький мандрівець?] бы ся хотѣлъ сему писанью нашему спротивити на такового буди отъ [текст нерозбірливий] анатема, а отъ нашего смиренія неблагословеніе, въ сій вѣкъ и въ будущій...» (там же, с. 28).

[24] По дорозі до Берестя Єремія зупинявся, можливо, в Супрасльському монастирі. За *Пересторогою*, він змістив супрасльського архимандрита Тимофія (Злобу) за вчинене ним убивство та призначив на його місце нового настоятеля; див.: *АЗР*, т. 4, № 149, с. 206.

[25] Макарій (Булґаков) припускає, що Атанасій (помер 1591 р.) та Арсеній (помер 1592 р.) були похилого віку, тому фізично не могли поїхати на зустріч з патріархом (Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 489). Чи всі руські єпископи, присутні у Бересті, прибули туди з Вільна разом з Єремією, прямих даних немає. Одиак, взявши до уваги статус вселенського патріарха, вагомість королівського потвердження його повноважень та важливість подій, які відбулися у литовській столиці, можна припустити, що всі присутні в Бересті єпископи зустріли патріарха ще у Вільні.

[26] Ця грамота Єремії збереглася лише як вставка у тексті указу, виданого Жиґимонтом III 9 лютого 1595 р. на потвердження призначення Кирила; див.: *Архив ЮЗР*, ч. 1, т. 1,

патріарший екзарх мав дбати, щоб *ленивые пастыріе* працювали більш ревно та «призвичаїлися до доброго церковного порядку». Руських єрархів Єремія закликав полагоджувати разом із Кирилом проблеми Київської Церкви[27]. Даючи зрозуміти, що він не ставить нового екзарха нижче, ніж нового митрополита, Єремія послав Кирилові копію свого листа щодо грецьких мандрівних духовних, адресованого митрополитові до Вільна[28].

Призначаючи луцького єпископа екзархом та надаючи йому такі широкі повноваження, патріарх, вочевидь, прагнув встановити систему рівноваги управління й контролю в Київській митрополії й водночас зміцнити свій власний вплив на церковні справи русинів. Якщо реформи, які він запроваджував під час свого побуту в Речі Посполитій, справді мали укріпити структуру Руської Церкви, то під цим оглядом введення посади патріаршого екзарха в українсько-білоруській єрархії виглядає вельми сумнівним кроком. Ще й місяць не минув, коли Єремія висвятив нового митрополита, надавши йому всі повноваження, традиційно властиві провідникам Київської митрополії, і раптом патріарх вирішує наділити єпископа луцького вищою владою в руських церковних справах. Навіть коли царгородський архиєрей і мав якісь сумніви щодо того, чи зуміє Михайло керувати Руською Церквою в кризовий період (як це припускається в полемічному трактаті *Пересторога*[29]), то сам же він і висвятив його, а король видав указ, яким закликав усіх руських єрархів, духовенство та мирян підкорятися новому митрополитові. Розпорядження Єремії про призначення Кирила екзархом внесло ще більший розгардіяш в інституційне та єрархічне життя Київської митрополії. При загальній тогочасній нестабільності Руської Церкви, безпрецедентне рішення вивищити одного з єпископів, надавши йому особливі повноваження, було погано продуманим нововведенням[30].

№ 60, с. 252-256 (текст Єреміїного документу вміщено на с. 254-255). Порівняння екзарха з католицьким кардиналом, наведене в грамоті Єремії, навряд чи належало перу самого патріарха; треба вважати, що його було внесено ще до подання грамоти Жигимонтові для потвердження. Про те, хто саме був присутній на синоді, можна судити з підписів під цією грамотою.

[27] Думка, що зустрічається в дослідницькій літературі, нібито Єремія наказував руським єпископам щороку збиратися на собор, є лише припущенням на підставі подібного рішення, прийнятого самими єпископами на Берестейському соборі 30 (20) червня наступного року. Ухвали цього зібрання опубліковано у: *АЗР*, т. 4, № 25, с. 34-36.

[28] Див. вище, с. 260, прим. 23.

[29] Див. вище, с. 258, прим. 19.

[30] Про екзархати у Київській митрополії в XVI–XVII ст. див. багату на фактаж, однак викладену з ідіосинкретичним ухилом працю: Вячеслав Заикин, *Участие светского элемента в церковном управлении, выборное начало и «соборность» в Киевской митрополии в XVI и XVII веках*, Варшава 1930, с. 64-88. М. Грушевський висловлює припущення, що ідею призначення екзарха висунув сам Кирило (Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 555, прим. 4).

Із Берестя Єремія поїхав до Замостя (близько 170 км трьохденної подорожі), де його знову гостив Ян Замойський[31]. Варто зауважити, що Єремія волів зупинитися саме в польського канцлера й аж на два місяці; правдоподібно, звідти він час від часу робив короткі виїзди в інші місцевості. Зроджена ще під час навчання в Падуї зацікавленість Замойського грецькою культурою й контактами з греками; воєнно-політична обстановка в Османській імперії; відкритість Єремії до спілкування із західними християнами; татарські набіги на Поділля, аж по Львів, що почастішали того літа й ранньої осені, – усе це тримало патріарха в Замості[32]. Цікаво, що немає ніяких свідчень про відвідини ним маєтку князя Костянтина Острозького, – дарма що ціле попереднє десятиліття цей впливовий маґнат так дбайливо підкреслював важливість Царгородського патріархату для руської церковної спільноти. Зі слів укладача хроніки Псевдо-Доротея видно, що Замойський – «чоловік неабиякої мудрості й доброти», котрий «виказав велику честь патріархові» – здобув собі не меншу повагу в Єремії та його почту[33].

До Замостя патріарха супроводжували єпископи Кирило, Гедеон та Мелетій. Не виключено, що всі троє не розлучалися з ним від моменту зустрічі у Вільні, де, як зазначив сам Єремія, зібралися разом з іншими руськими єпископами вже після зміщення Онисифора[34]. Потім Кирило з Мелетієм від'їхали, а Гедеон, що досі вдавав, ніби з луцьким владикою його лучать сердечні стосунки, тут-таки почав його обмовляти, сподіваючись на підтримку патріарха в конфлікті з Кирилом. Незґрабні заходи львівського єпископа викликали, однак, зворотну реакцію. 24 (14) серпня Єремія видав окружне послання, в якому без церемоній описав підступність Гедеона й застеріг, що будь-які патріарші листи, спрямовані проти Кирила, належить вважати фальшивкою[35]. Смисл

---

[31] Як довго був Єремія в Бересті, невідомо. Приїхав він туди ще до празника Преображення, тобто до 16 (6) серпня, але 24 серпня вже був у Замості, де підписав дві грамоти. Отже, у Бересті він міг пробути лише кілька днів. Про те, які саме справи полагоджував Єремія з провідним польським державним мужем у Замості під час свого другого візиту, прямих даних немає.

[32] У *Пересторозі* так описується перебування Єремії: «...и для велю потребъ час долгій мѣшкалъ въ Замостью, при вельможномъ панѣ Янѣ Замойскомъ, канцлерѣ и гетьманѣ коронномъ (который зъ особливыхъ цнотъ, науки и побожности живота его, и съ того самого, же царь Турецкій оного патріарха барзо поважалъ, яко человѣка зацного и побожного бавилъ при собѣ)»: *АЗР*, т. 4, № 149, с. 207. Див. також: Малышевский, Заметка по поводу мнения..., с. 664-668.

[33] Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 22; український переклад див. у додатку 2. Хронологію подорожей Єремії по коронних землях Речі Посполитої простежено в: Малышевский, Заметка по поводу мнения..., с. 663-674.

[34] Див. вище, с. 258, прим. 21.

[35] До такого типу листів Єремія відніс усі приписувані йому подібні документи: «подъ якою жъ кольвекъ датою, будь преднею, альбо послѣднею отъ сего листа нашего» (*АЗР*, т. 4, № 21, с. 28-29; тут – с. 29).

цієї перестороги не зовсім зрозумілий. Можливо, мова йде про листи, підписані раніше ним самим, – а може, і про сфальсифіковані Гедеоном документи. В усякому разі, Єремія якнайкраще відгукується про Кирила та підтверджує призначення його екзархом – «на знак ласки і благословення нашого патріаршого». Нагадуючи, що він уже благословив Кирила в Бересті, патріарх підкреслює, що йому належить «старшинство над усіма єпископами... [бути] старшим у духовних справах, і так правувати усіма єпископами, наглядати за порядком між ними, научати [їх], а недостойних знімати [з посади], як наш намісник»[36]. Уся ця словесна щедрість на адресу єпископа луцького є свідченням високої оцінки патріархом руського владики, постать якого пізніша історіографія змальовувала здебільшого в неґативному світлі. Можливо, що похвали Єремії диктувалися бажанням присмирити львівського єпископа. Як би там не було, але різке протиставлення Кирила й Гедеона в патріаршому документі навряд чи сприяло стабілізації стосунків серед руської єрархії.

24 (14) серпня від імені патріарха вийшла ще одна дивна ухвала. Незважаючи на обізнаність Єремії стосовно Гедеонових інтриґ – а, може, ще й до того, як він збагнув ці інтриґи, – львівський єпископ зумів витягнути з нього (або сфабрикував сам) патріаршу грамоту, що проголошувала анатему членам Львівського братства, відлучених вже раніше від Церкви ним самим[37]. Можливо, що підписати й скріпити печаттю писаного по-церковнослов'янському листа з осудом братчиків, підмовив патріарха наближений до Гедеона протопіп Григорко; можливо, патріарший підпис було підроблено[38]. В усякому разі, невдовзі Єремія подав спростування. 5 вересня (26 серпня), у Красноставі, патріарх зняв анатему із львівських братчиків, зазначаючи, що планує приїхати до Львова й особисто вислухати взаємні претензії на місці[39]. Насправді Єремія так і не побував у Львові, бо пішов поголос, що там шириться

---

[36] «Але еще, на знакъ ласки и благословенства нашего патріаршого, тому прежреченному Кирилу, епископу Луцкому и Острозскому, видяще его быти мужа искусна и во всихъ дѣйствахъ водлѣ правилъ святыхъ Отецъ бѣгла и ученна, дали есьмо ему старшину иадъ всими епископы, то есть екзаршество, врядъ старшій въ духовныхъ справахъ, имъже онъ имать всихъ епископовъ исправляти, и порядку всякаго межи ними досмотряти и напоминати, а негодныхъ и извергати, яко нашъ намѣстникъ» (*АЗР*, т. 4, № 21, с. 29).

[37] *Monumenta Confraternitatis*, № 124, с. 196-197. Грамота датована 24 (14) серпня, однак, якщо це фальшивка, то і дата її, можливо, теж неправдива.

[38] Див. запис на звороті цього документу: «По судѣ ратушъномъ лвовскомъ таковыи то лист епископъ заочие презъ Григорка протопопи и от патриярха по руску писаныи взял, напротивко которого самъ патриярхъ рукою другии лист пишет с Красного Ставу» (*Monumenta Confraternitatis*, № 124, с. 197).

[39] Грецький текст цього документу та його польський переклад наведені в: *Monumenta Confraternitatis*, № 125, с. 198-199. Грецький текст із церковнослов'янським перекладом (де цей лист помилково датований 27 серпня 1587 р.) опубліковано в: *Diplomata Statutaria*, № 10, с. 50-51.

пошесть (τὴν νόσον)[40]. І хоча остаточно він узяв сторону братства, видані під його іменем суперечливі ухвали викликали серед руської релігійної спільноти чимале замішання.

Красностав розташований за якихось тридцять кілометрів від Замостя. Правдоподібно, Єремія, який 30 (20) вересня затвердив Красноставське братство, не раз їздив туди із Замостя, де провів майже весь вересень та жовтень[41]. 16 (6) жовтня (будучи, мабуть, у Замості) патріарх написав листа, яким затвердив Рогатинське братство, щойно створене за львівським статутом. Братству було надано право вибирати й знімати з посади свого священика, після схвалення львівського єпископа[42].

Десь під кінець жовтня чи на початку листопада Єремія вирушив у дорогу до Царгорода. Львів, як ми бачили, він обминув; 10 листопада (31 жовтня) патріарх був уже в Тернополі, де головував на церковному суді, вирішуючи різного роду суперечки. По дорозі до Молдови йому продовжували представляти на розгляд щораз нові справи; останню, як видається, він залагодив 23 (13) листопада в Кам'янці-Подільському[43]. Цього дня Єремія визнав ставропігійський статус Онуфріївського монастиря у Львові, за яким обитель виходила з-під влади місцевого єпископа й підпадала під юрисдикцію київського митрополита[44]. У листопаді він також написав листа до митрополита, застерігаючи, щоб той припинив практику благословення великодньої паски та принесення печива до церкви після Різдва (що, ймовірно, було пов'язано зі спрощеними уявленнями про материнство Богородиці, які заперечували непорочне народження Христа). Єремія засудив ще й святкування п'ятниці як

---

[40] *Diplomata Statutaria*, № 16, с. 62.

[41] Документ цей був виданий у Красноставі; див.: *Monumenta Confraternitatis*, № 127, с. 200-201. Здається, що Єремія не планував залишатися в Речі Посполитій ще на цих два місяці. У своїй грамоті від 24 (14) серпня про призначення Кирила він вказує, що вже попрощався із львівським та луцьким єпископами: «отпустихомъ ихъ съ миромъ прощенныхъ и благословенныхъ» (*АЗР*, т. 4, № 21, с. 28).

[42] Грецький текст цього Єреміїного листа та тогочасний церковнослов'янський переклад поміщені в: *Diplomata Statutaria*, № 15, с. 60-61. Місце його написання не вказане.

[43] В одній із ухвал стосовно братчиків, від 1 серпня (22 липня) 1590 р., вказується, що Єремія розсуджував церковні суперечки, почавши з Тернополя, 10 листопада (31 жовтня) 1589 р., і завершивши 23 (13) листопада в Кам'янці-Подільському; див.: *Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, т. 3, Киев 1852, ч. 1, № 7, с. 57. Група львівських міщан послала своїх уповноважених – Хому Бабича, Івана Красовського та Юрія Рогатинця – з проханням, щоб патріарх Єремія розсудив їхній позов на єпископа Гедеона (Балабана); див. їхній лист, датований 18 (8) листопада 1589 р., у: *Monumenta Confraternitatis*, № 130, с. 202-203.

[44] Грецький і церковнослов'янський тексти наведено в: *Diplomata Statutaria*, № 14, с. 56-59; польський переклад – с. 96-97. Грецький текст надруковано також у: *Monumenta Confraternitatis*, № 131, с. 203-205.

вільного від праці дня (на відміну від недільного вшанування Воскресіння). Той, хто порушить християнські традиції, зазначені в патріаршій грамоті, піддавався анатемі та ризикові навіки загубити душу[45]. У листопаді Єремія звернувся з листовним закликом до православних мирян підтримати львівських братчиків, які заходилися будувати церкву та взялися сплатити борг за викуп друкарського верстата Федорова[46]. Написав він і розлогий виклад своїх побажань щодо розвитку Львівського братства, якого так і не відвідав через загрозу епідемії в місті. При цьому він повторив деякі положення братських статутів та забезпечив мирянській організації монополію в царині освіти, заборонивши заснування ще однієї руської школи у Львові[47].

Не забув патріарх і про необхідність здійснення індивідуальної пастирської опіки через св. Тайну Сповіді, зобов'язавши єпископів, щоб призначали сповідниками тільки найкращих священиків. Душпастирі, які не отримали від єпископа подібних повноважень, не мали права сповідати, під страхом позбавлення сану. Єремія проголосив анатему кожному єпископові, який призначить священика сповідником не за духовні його якості, а за дарунки. Він застерігав, що парохи, готуючи своїх вірних до причастя, повинні закликати їх ходити на богослужіння три дні підряд перед сповіддю. Наголосив він і на важливості каяття та покути, «не за власним бажанням, а за правилами Апостолів і Святих Отців»[48]. Під кінець свого перебування в Україні Єремія знову звернувся до проблеми двоєженців, дуже суворо засудивши це зловживання[49]. Псевдо-Доротей зазначає, що із Замостя, у супроводі 200 людей

---

[45] Грецький та церковнослов'янський тексти опубліковано в: *Diplomata Statutaria*, № 18, с. 70-72; польський переклад – с. 102-103.

[46] Грецький текст поміщено в: *Diplomata Statutaria*, № 17, с. 68-69; руський переклад – *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники...*, № 64, с. 99-100.

[47] Грецький та руський варіанти цього тексту опубліковано в: *Diplomata Statutaria*, № 16, с. 62-67.

[48] Грецький оригінал не дійшов до наших днів. Зберігся лишень польський переклад цієї грамоти; див. там же, с. 109.

[49] «...всѣхъ предреченных двоженцовъ не мѣти за священниковъ но отлученныхъ и проклятых и непрощенных от единосущныя и неразделимыя троица въ нынѣшнемъ вѣце и въ будущем и по смерти нераздрѣшеных и внѣ христовы церкве християнъ непричастны[х] яко непослушных и преступниковъ святых священныхъ правилъ апостолских и вселенских соборовъ. Тѣмъже повинны вси вы или князеве и мѣстоначалници и протопопы и мещане и священници и просто рещи единицею вси благочестивыи и православныи християне отвращатис и ненавидѣти таковыхъ несвященныхъ яко врагов истинны и противниковъ церковного чина, ниже ясти ниж пити съ ними ниже бесѣдовати, но бѣгати от них яко бѣсных псовъ и ядовитыхъ звѣрей доты, аже покаются и обратятся от злаго разума ихъ и престанутъ священнодѣйствовати несвященне. И да живутъ со простыми людми и получатъ процеціе» (*Monumenta Confraternitatis*, № 137, с. 208-210; тут цит. с. 209).

Замойського, Єремія поїхав до Кам'янця, а вже звідти подався за межі Речі Посполитої[50].

Відлуння патріарших відвідин

Заходи, ужиті Єремією під час його побуту в українсько-білоруських землях, мали допомогти у вирішенні конкретних, специфічних проблем Руської Церкви. Усуваючи з посади митрополита, зобов'язуючи єрархів до спільної праці, потверджуючи численні братства мирян, закликаючи руське духовенство більше дбати про свої пастирські обов'язки, Єремія сприяв процесові церковної реформи. Однак у цілому його реформаторська діяльність у Київській митрополії часто мала суперечливий характер, велась, як це видається, імпульсивно, безсистемно, порушуючи традиційний церковний уклад[51]. Призначення Кирила екзархом підірвало статус щойно висвяченого митрополита. Зміщення Онисифора та гостра нагінка Гедеона, хоча й заслужені, не могли не створити поміж руськими єпископами атмосфери непевності, підозрінь, недружелюбності. Патріарша підтримка вольностей для братств обернулася для єрархів втратою їхніх канонічних прероґатив.

Після усіх тих випробувань, які Єремія пройшов і в себе на батьківщині, в попереднє десятиліття, і, нещодавно, в Московщині, обставини, серед яких він опинився в Речі Посполитій, були нові й незвичні. Покидаючи межі Османської імперії, він залишив Грецьку Православну Церкву в кризовому становищі, а свій патріархат – у безсилому відчаї перед лицем неприхованої аґресивності турецьких властей. Щодо самого патріарха, то турки вели політику підриву його гідності й авторитету, а свої православні фракціонери ставили їх під сумнів. У Москві, куди він поїхав за матеріальною допомогою, його півроку тримали під домашнім арештом, силуючи, всупереч його волі, піднести московського митрополита в патріарший сан. Навіть коли він уже піддався наполяганням своїх господарів, його ще п'ять місяців, попри настійні прохання, не випускали з краю. Хоча московити й дали йому грошей та дарунків, вони, формально визнаючи гідність вселенського патріарха, насправді принизили її, отак ним маніпулюючи.

І ось з Московщини Єремія приїжджає до Речі Посполитої, де цивільні власті не лише надають йому повну свободу пересування, але й визнають його зверхність у всіх справах Київської митрополії. По його прибутті до

---

[50] Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 22; український переклад див. у додатку 2.

[51] Псевдо-Доротей, описуючи, як Єремія возводив московського митрополита Йова у патріарший сан, сказав, що в Московщині Єремія діяв «не подумавши, не зваживши, що до чого, і не порадившись ні з ким». За словами автора хроніки, Єремія «мав таку звичку, що доброї ради ні від кого не приймав, навіть від підданців своїх. Тому і сам він, і Церква в його часи зійшли нанівець» (Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 21; український переклад див. у додатку 2).

Вільна, Жиґимонт III офіційно визнає повноваження патріарха проводити реформи в Руській Церкві; впливовий польський маґнат Ян Замойський неабияк шанує його – на словах і на ділі. Про те, що польсько-литовські світські можновладці приймали Єремію краще, ніж московські, йдеться в хроніці Псевдо-Доротея, ймовірним укладачем якої вважають одного із членів патріаршого почту, митрополита Єротея Монемвасійського. Згадуючи про погрозу московитів кинути патріарха «в ріку», про його «жорстоких» наглядачів у Москві, про «хитрого» Бориса Ґодунова, хроніст водночас говорить про «ясновельможного пана Яна Замойського», нагороджуючи його найкращими епітетами[52]. Потрапивши в оточення польської католицької еліти та підлеглих йому руських православних, Єремія дістав можливість відновити належну йому патріаршу гідність й утвердитися в патріаршій владі. З королівською грамотою на руках царгородський архиєрей міг діяти згідно свого високого сану. Що він і робив.

Завдяки реформаторській діяльності Єремії єпископи Київської митрополії почали виразніше усвідомлювати потребу проведення реформи. Зміщення митрополита Онисифора привело їх до розуміння, що за канонічні переступи належить кара, і то відчутна; що патріархат може поспитати і з них, як вони виконують свої обов'язки. До цього єпископи мало чим прислужилися для підтримки мирянських ініціатив, спрямованих на згуртування православної спільноти в Речі Посполитій. Єремія і єрархію розворушив, і водночас скріпив зародковий рух мирян за церковну реформу, в центрі якого стояли братства. У 1580-х рр. саме миряни першими почали зміцнювати зв'язки з Царгородським патріархатом. Завдяки присутності Єремії в українсько-білоруських землях, завдяки виступам його на захист ініціатив братчиків, патріархат ставав опертям для руського мирянства. Однак ставлення його до руських владик було не надто коректним, і якщо на початку єрархія ще приймала всі патріарші розпорядження мовчки, то під кінець вони вже сіяли зерна глухого невдоволення.

Можна не сумніватися, що, як і в Московщині, у Речі Посполитій Єремія шукав матеріальної підтримки, хоча про якісь спеціальні датки чи прохання про пожертви в джерелах нічого не сказано[53]. Правда, після його від'їзду, від митрополита Михайла вимагали покриття коштів, витрачених на перебування

---

[52] Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 22; український переклад див. у додатку 2. Псевдо-Доротей навіть не згадує про контакти Єремії з руським церковним проводом, клиром чи мирянством, – мабуть, в очах грецьких супутників патріарха подібні контакти були справою другорядною.

[53] Історики висловлюють думку, що за виданням суперечливих патріарших грамот та за призначенням Кирила екзархом стояли грошові «пожертви» руських єпископів; див.: Iwan Franko, Z dziejów synodu brzeskiego 1596 r. // *Kwartalnik Historyczny* 9 (1895) 9-12; Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 681-682. У 1570-х рр. Єремія намагався приборкати симонію в церковному житті греків (див. вище, розділ 2). У грамоті про призначення

патріарха у Київській митрополії[54]. Вимогу цю поставив Діонісій, тирновський митрополит, колишній член Острозького гуртка, якого в 1591 р. східні патріархи посилали до Московщини зі звісткою про визнання Царгородським синодом Московського патріархату[55]. Митрополит визнав вимогу неприйнятною, вважаючи, що Діонісій усе вигадав, та ще твердячи, що він у Вільні

сповідників він наголошував на тому, що критерієм відбору священиків для сповідництва мають бути духовні якості, а не піднесені ними дарунки (*Diplomata Statutaria*, с. 109). При такому наставленні патріарха, видається малоймовірним, щоб сам він допускав симонію. Однак, як вказує Макарій, дивну суперечливість різних патріарших ухвал, виданих під час його візиту в Речі Посполитій, можна було б пояснити саме симонійним змаганням різних зацікавлених сторін.

[54] «Въ томъ часѣ Діонисій [екзарх Єремії]... поихалъ до митрополита; а тамъ же тежъ при отправованью рѣчей духовныхъ собѣ до мовенья повѣреныхъ, упоминался митрополиту, абы отдалъ то што патріархъ мѣшкаючи для посвященья его стравилъ у Вилнѣ, пятнадцать тысячей аспръ, што чинитъ только полтретьяста таляровъ: бо то милостыня, дана на потребы церковные, котороѣ ни на що иное травити не годится; и доказывалъ то ему, ижъ кгды бы онъ самъ ѣхалъ до патріарха, теды бы ему большъ коштовало; а патріархъ на его хлѣбѣ виненъ былъ захованъ быти, и про то слушнѣ тое што стравилъ, отъ него вернено быти маетъ: бо патріархъ фольварковъ, ани селъ, ани маетностій своихъ не маетъ. Митрополитъ не благомудрствуючи о томъ, ани слухаючи пастыря, але розумѣючи, ижъ южъ не треба пастыря, коли онъ самъ южъ пастыремъ, и того вернути не хотѣчи, ни съ чимъ Діонисія екзарху отправилъ, повѣдаючи: «жемъ не повиненъ дати ничого, и собору теперъ учинити не могу». А съ тымъ отъѣхалъ Діонисій» (*АЗР*, т. 4, № 149, с. 208).

[55] В одній примітці до тексту *Перестороги* (там же, с. 208) «екзарха» Діонісія названо «грецьким єпископом, що подорожував разом з Єремією». Діонісій прибув на московський кордон у Смоленську 19 (9) травня 1591 р. (Його перебування у Московщині описано в: *Посольская книга...*, с. 60-98). Оскільки царгородський синод визнав патріарха московського п'ятим за ранґом православним патріархом, московити тримали Діонісія доти, доки не переконалися, що він добре збагнув і правильно передасть їх бажання перевести московського патріарха на друге місце. Виїхав він з Москви лише 28 лютого 1592 р. Наведена в *Пересторозі* дата зустрічі Діонісія з митрополитом Михайлом неточна (як і датування інших подій, описаних у цьому трактаті). З того, що розповідь про грошові претензії цього грека наведена в православному антиунійному полемічному трактаті, можна зробити висновок, що Діонісію таки було доручено отримати кошти від київського митрополита. Якби він вимагав ці гроші виключно для себе, автор *Перестороги* не згадував би цього епізоду. По суті, цей автор, критикуючи руських єрархів – зокрема тих, хто пішов на унію з Римом, – намагається представити Царгородський патріархат у якнайкращому світлі. Задля цього він приписує Єремії й такі починання, в яких той відігравав незначну роль, а то й жодної. Під кінець весни 1586 р. (тобто ще до того, як Єремію було поновлено на патріаршому престолі влітку 1587 р.) Арсеній Елассонський, посланий попередником Єремії, Теолептом, у східнослов'янські землі, вирішив залишитися вчителювати у Львові. Саме Арсеній, а не Єремія, подав для публікації граматику *Ἀδελφότης* (видану у Львові 1591 р.). Згідно ж із *Пересторогою*, Єремія зміщує митрополита Онисифора, проводить реформи та сприяє росту Львівського братства ще *до* своєї поїздки в Москву: «А за тымъ святѣйшій патріархъ, видячи митрополита Кіевского Онисифора двоженца, съ престола зложилъ... Тотъ [Єремія] же и во Львовѣ науки вызволеные, языка Словенского

підробив патріаршу печать для власного ужитку. Михайло вирішив не вдовільняти його вимоги, а натомість написати до Єремії та з'ясувати, чи дійсно патріарх бажав собі того, про що говорив Діонісій[56]. Нам не відомо, написав митрополит до Царгороду чи ні; як не відомо і про відповідь звідти. Михайло підозрював, що Діонісій діяв на власний розсуд – як у Вільні, так і у Львові, де цей грецький єрарх підтримав претензії та звинувачення, висунуті єпископом Гедеоном проти Львівського братства та проти самого київського митрополита, який братчиків захищав[57]. У той же час Михайло переживав, що коли патріархат і справді посилав до нього митрополита тирновського, то це свідчить про його крайню нужду й нестабільність.

Правдоподібно, Діонісій, вимагаючи грошей від київського митрополита та підтримуючи львівського владику, перевищив свої повноваження. Можливо,

---

и Грецкого Грамматику выдруковати подалъ, и чрезъ митрополита [*sic*] Елассонского и Димониского Арсенія чрезъ двѣ лѣтѣ училъ; порядки въ церквѣ Божіей екземпляры Грецкими правдивыми подавалъ и на Словенскій языкъ перевести и выдруковати казалъ» (*АЗР*, т. 4, № 149, с. 206-207).

[56] Див. лист митрополита Михайла до Львівського братства, датований 4 грудня 1592 р., у: *Monumenta Confraternitatis*, № 258, с. 402-405. Про Діонісія, з яким Михайло зустрічався у Вільні, він писав так: «Дано ми знат о нем и скоро все отпустивши у великое безгодие ден и ноч ехаломъ [*sic*], кони похромил, шкодум [*sic*] поднял великую, сам мало здоровя не стратил, его две недели со всим статком посещал, дари сосудами и золотыми почест чинечи ему даровалом, а он вырывши печат патриярхи вселенского тутъ в Вилни (достоверное сведителство на то и ныне ест) лист ко мне, менящии быт от патриярхи, подал, в котором пишет (якобы патриархъ), абымъ ему отослал пятнадцять тисяч аспрь, котории при херитонисанию моем выдал. Што иж ся не толко мне одному, всим когом ся одно радилъ, видело противно, отказ ему уделалом, хотечи сам о том до вселенского патриярхи писати, естли так ест або ни» (там же, с. 403).

[57] Михайло (Рагоза) всіляко підтримував братство у його боротьбі з єпископом Гедеоном. 17 (7) грудня 1589 р., через п'ять місяців після свого висвячення, митрополит послав братству листа з Новгородка, в якому затверджував його і надавав йому право контролю над Онуфріївським та Унівським монастирями (*Monumenta Confraternitatis*, № 138, с. 210-213), – цього права добивався ще Арсеній (Балабан), а згодом і його син Гедеон (див. обговорення у розділах 9 та 10). Трьома тижнями пізніше, 7 січня 1590 р. (28 грудня 1589 р.), митрополит послав листа про призначення єромонаха Василя сповідником Успенської церкви, закликаючи вірних сповідатися та причащатися в нього (там же, № 139, с. 213-214). Наступного дня Михайло підписав листа, в якому попереджував єпископа Гедеона, щоб той не втручався в діяльність братства (там же, № 140, с. 214-215). Ще одного листа він відправив 17 (7) січня, де благословив працю братства, яке вже отримало благословення від Єремії; а окремим листом затверджував братську школу й друкарню (там же, № 141, с. 216-218; № 142, с. 218-220). Інші листи митрополита на захист прероґатив братства написані в червні 1590 р. (там же, № 151, с. 237-239; № 153, с. 240-242; № 156, с. 248-249) На соборі руських єпископів, що відбувся у Бересті 22 червня 1590 р., позов братчиків на єпископа був вирішений на користь братства, причому єпископи схвалили його діяльність (там же, № 158-160, с. 252-261). У січні 1591 р. митрополит Михайло відвідав братську церкву й школу у Львові; школярі привітали його старанно укладеними віршами, що пізніше, того ж року вийшли друком (див. вище, розділ 9).

що й позицію царгородського патріарха він витлумачив хибно. Безсумнівно одне – не хто інший, як патріарх царгородський посилав його в східнослов'янські краї. Адже митрополит Михайло доклав неабияких зусиль, аби встигнути до Вільна на зустріч з Діонісієм, і виявив патріаршому посланцеві максимум поваги[58]. Отож, якщо представник патріархату виступив із чимсь таким, що в очах руського єрарха було надмірною вимогою, то зрозуміло, звідки взялися сумніви щодо щирості намірів патріархату плекати автентичну солідарність з Київською митрополією.

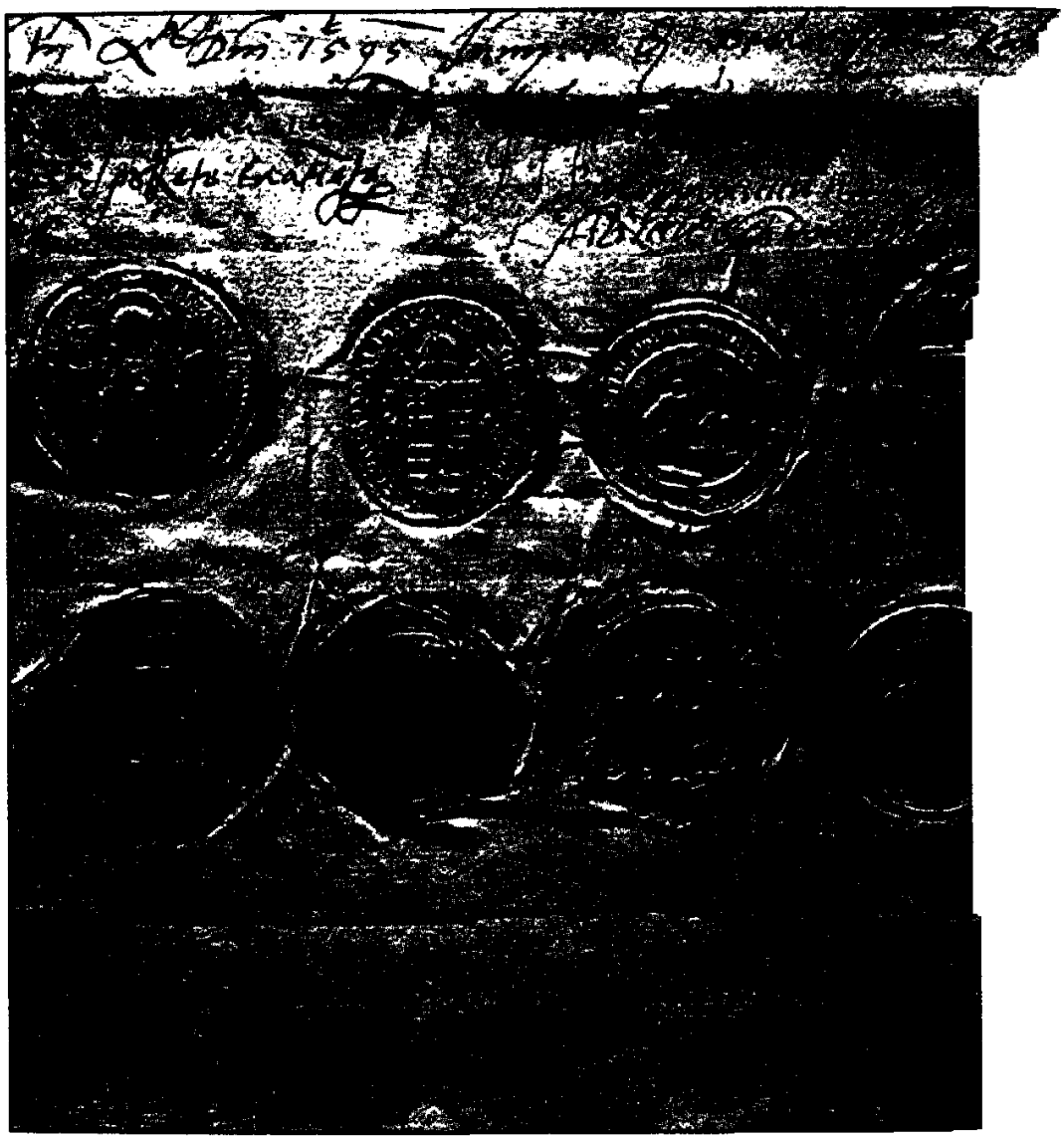
---

[58] Михайло вважав, що Діонісій виступає на стороні Гедеона (котрий одержав догану від собору руських єпископів) саме тому, що митрополит відмовив йому в грошовій компенсації, якої Діонісій домагався: «С тогож он возревновавши на мя проч ехал и будучи во Лвове владика ласканием его подышол и гостил и даровал его спровожением почести великоя ему, и тот лист, с которого копию любов ваша ко мне есте прислали. Оттоля возрасте зело смущателныи и противныи церкве христове, о котором всумневаюся и горце сѣтую о великои нестателности и несталости (если бы так было) патриярхи его милости» (*Monumenta Confraternitatis*, № 258, с. 403).

київського митрополита Михайла (Рагози).

enta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600) /

vi, Romae 1970.



Ілюстрація 17. Підписи й печатки владик під польськомовнок
кулів» унії. З фондів Таємного Апостольського Архіву у Ват:
дане для публікації редакцією *Записок Чина св. Василія Ве..*

Розділ XIII

КИЇВСЬКА ЄРАРХІЯ, БЕРЕСТЕЙСЬКІ СОБОРИ Й УНІЯ З РИМОМ

Упродовж 1580-х рр. провідні руські діячі (серед них Костянтин Острозький) обдумували різні шляхи вирішення проблем, що стояли перед українсько-білоруською православною спільнотою. Ініціативу в справі унії з Римом – а саме вона була провідним мотивом у пертрактаціях Острозького з представниками папського престолу на початку та в середині 1580-х рр. – перейняли в першій половині 90-х рр. руські єрархи, що під впливом активності мирян почали усвідомлювати всю оту богословську, інтелектуальну, культурну, ідеологічну слабкість, а також адміністративну й політичну немічність Київської Церкви. Рішучий виклик у самій Речі Посполитій кинули їй і протестантська Реформація, в її різнорідних та радикальних проявах, і Контрреформація, що виявилася в пожвавленні місцевого польського католицизму, – дати відповідь на нього стало для українсько-білоруської єрархії першочерговим завданням. Оскільки моральна підтримка самобутності й етосу руського православ'я з боку Царгорода була надто незначною, а подекуди й недоречною, руські владики почали самі підступатися до нав'язання унії з Римською Церквою.

Починання єпископів було відображенням ширших тенденцій у тогочасному християнському світі. Поняття «унії», «єднання» набирало сили нового ідеалу, що протиставлявся розпадові та розшаруванню християнства впродовж більшої частини XVI ст. Багато хто з тогочасних європейських суспільних діячів розумів, що всі ці гарячі богословські полеміки, взаємні звинувачення, доволі часті й досить бурхливі конфесійні конфронтації явно розбігаються із засадничими принципами християнства. Загнані в глухий кут, безпомічні й дезорієнтовані, з одного боку, а з другого, усвідомлюючи біблійну заповідь християнської єдності, руські єрархи почали шукати спільної мови з одним зі своїх супротивників. Звивистий шлях, яким вони йшли до унії – від собору 1590 р. й до схвалення її у Бересті в 1596 р., – шлях, на якому велися переговори між українсько-білоруськими владиками й маґнатами, польськими єпископами, духовенством, світськими властями, папськими представниками в Речі Посполитій та в Римі, – детально описаний у науковій та в науково-популярній літературі[1]. Аналіз поворотних його моментів

[1] Хронологічний виклад цих складних переговорів подає: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 236-419. Більшість відповідних документів можна знайти в: *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)* / ред. Athanasius G. Welykyj, (далі – *DUB*), Romae 1970. Бібліографію та загальний огляд літератури наводить: Ісидор І. Патрило, *Джерела і Бібліографія історії Української Церкви*: в 3-х т., Рим 1975, 1988, 1995 [= ЗЧСВВ, сер. 2,

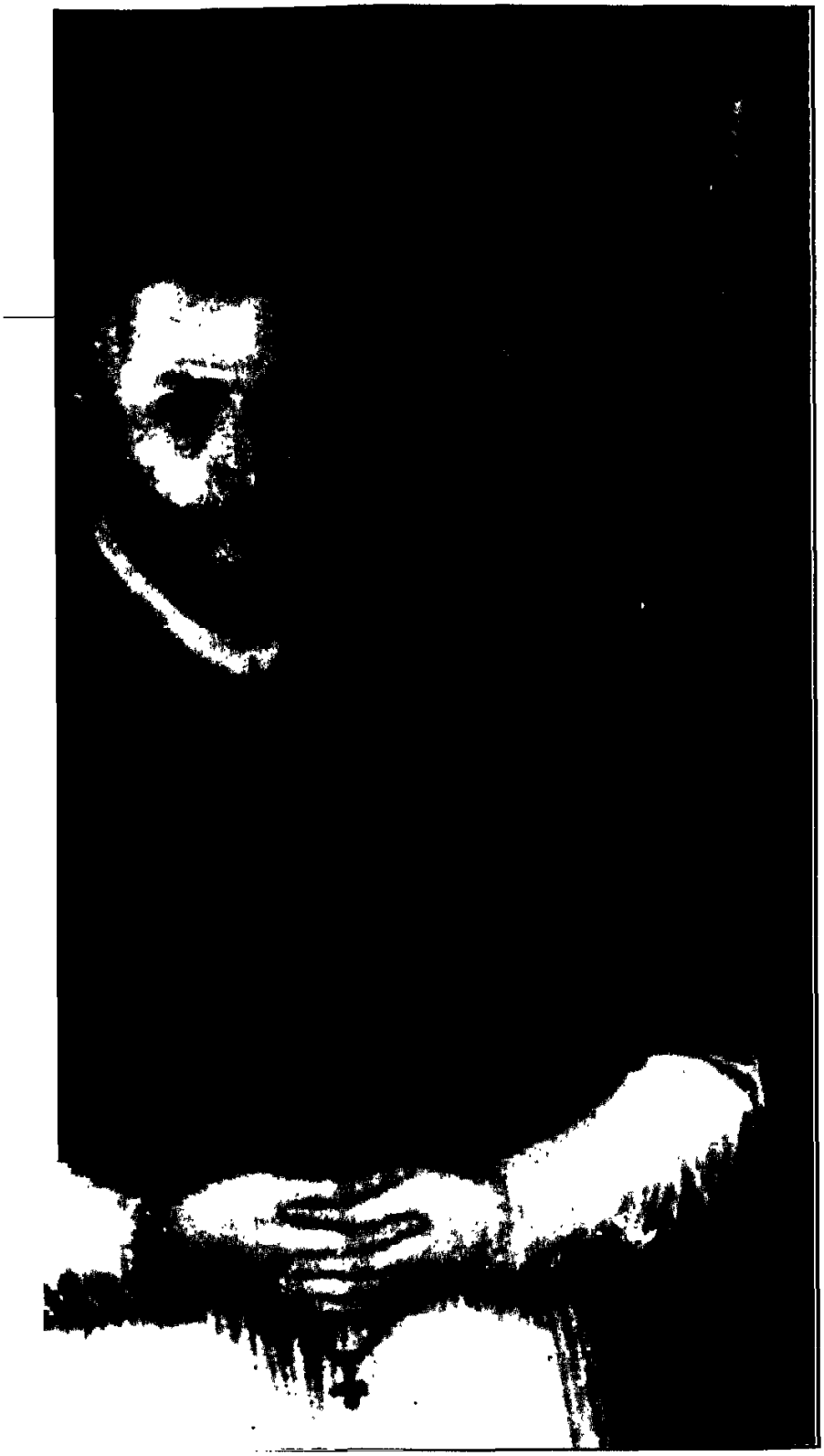
допоможе з'ясувати ставлення київських єрархів до їхньої матірньої Церкви в процесі підготовки й укладення унії з Римом.

Собори та єпископські ініціативи

Мабуть, са́ме перебування патріарха Єремії в Київській митрополії стало каталізатором унійних починань руського єпископату. Невдовзі після його від'їзду владика Гедеон (Балабан), котрий дістав сувору нагінку за конфлікти з Львівським братством, заявив Янові Димитрію Соліковському, львівському латинському архиєпископові, що, аби «звільнитися від царгородських патріархів», він готовий визнати верховенство папи[2]. Соліковський запропонував

сек. 1, т. 33, 46, 49]; окремі частини цієї праці первісно були надруковані під назвою: Джерела і Бібліографія історії Української Церкви, ч. 1 // *ЗЧСВВ* 8 (1973) 305-434; ч. 2 – *ЗЧСВВ* 9 (1974) 325-545; ч. 3 – *ЗЧСВВ* 10 (1979) 406-487; ч. 4 – *ЗЧСВВ* 12 (1985) 419-516; ч. 5 – *ЗЧСВВ* 13 (1988) 405-538. Див. також спеціальний і доповнений витяг з бібліографії того ж автора: Бібліографія до Берестейської Унії // *ЗЧСВВ* 15 (1996) 521-551. Серед численних оглядових та загальних праць варті уваги такі: Михаил И. Коялович, *Литовская церковная уния*, Санкт-Петербург 1859, т. 1, с. 31-168; Платон Н. Жукович, *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)*, Санкт-Петербург 1901, с. 1-234; Edward Likowski, *Unia Brzeska (r. 1596)*, Poznań 1896 [німецький переклад: *Die Ruthenisch-Römische Kirchenvereinigung gennant Union zu Brest*, Freiburg im Breisgau 1904; український переклад: *Берестейська унія (1596)*, Жовква 1916]; Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, с. 255-315; Макарий, *История Русской Церкви*, т. 9, с. 478-689; Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 5, с. 561-618; Macha, *Ecclesiastical Unification...*, с. 174-201; Сергей Н. Плохий, *Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв.*, Киев 1989, с. 44-78; Sophia Senyk, The Background of the Union of Brest // *ЗЧСВВ* 15 (1996) 103-144 [український переклад цієї статті опублікувано як передмову до видання: *Основні документи Берестейської унії*, Львів 1996, с. 5-47, а також у зб.: *Знаки часу...*, с. 44-72]. Більш популярний виклад можна знайти у виданнях: Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, т. 1; Великий, *З літопису Християнської України*, т. 4: *XVI–XVII ст.*, Рим 1971; Лужницький, *Українська Церква між Сходом а Заходом*; Йосиф Сліпий, *Берестейська унія*, Рим 1993 (окрема відбитка із: *Богословія* 57 (1993) 3-87). Див. також: Платон Н. Жукович, Брестский собор 1591 года (по новооткрытой грамоте, содержащей деяния его) // *Известия Отделения российского языка и словесности Императорской Академии Наук* 12(2) (1907) 45-71; Ігор Мончак, Помістність Київської Церкви на Берестейських синодах // *Український історик* 27 (1990) 12-27; Сергей Г. Яковенко, Православная иерархия Речи Посполитой и планы церковной унии в 1590-1594 гг. // *Славяне и их соседи*, т. 3, с. 41-57; Борис Н. Флоря, Брестские синоды и Брестская уния // там же, с. 59-75; Bolesław Kumor, Geneza i zawarcie unii brzeskiej // *Unia brzeska – geneza, dzieje i konsekwencje...*, с. 26-44; Ярослав Дашкевич, Унія українців та унія вірменів: порівняльні аспекти // *Берестейська Унія (1596-1996). Статті і матеріали*, Львів 1996, с. 74-86; Пор. також: Дмитриев, Флоря, Яковенко, *Брестская уния...*, ч. 1, с. 95-116, 131-193, що включає цікаву, хоч і дещо спекулятивну спробу Бориса Флорі реконструювати розвиток і зміни бачення єпископами унії з Римом у 1590-1594 рр.

[2] Див.: *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, кн. 3, Санкт-Петербург 1903, с. 617-618 [= РИБ 19].



...имо-католицького львівського архиєпископа
...кого (збірка Любачівської архиєпархії, Польща).

йому об'єднати зусилля з луцьким єпископом Кирилом (Терлецьким). Мотиви Гедеона лежать на поверхні. Сильна особистість, він був одним із перших, хто взявся за реформи, підтримавши шкільницьку та видавничу діяльність Львівського братства. Гедеон і пізніше не покладав рук: саме він заснував на власний кошт друкарню та перекладацький осередок у Стрятині. Однак характер його стосунків із братством був далеко не однозначний. Вперто обстоюючи свою незалежність, братчики не хотіли визнавати важкої владної руки львівського владики, і так поставали конфлікти, які виходили за межі місцевих справ. Єпископ ніяк не міг змиритися з тим, що патріарх офіційно санкціонував ставропігійський статус цих львівських плебеїв, «шевців і кравців», тож питання взаємовідносин церковних єрархів та мирян стало головним на порядку денному соборових зібрань та, в кінцевому підсумку, і в деклараціях, укладених єпископами для унії з Римом. Після сутичок із Львівським братством Гедеон і собі запраг прав геґемона в своїх володіннях, що їх мали єрархи Римо-Католицької Церкви, – саме це й спонукало його порушити справу унії.

Форумом для обговорення цього питання стали собори українсько-білоруських єпископів, які від початку 1590-х рр. почали скликатися щороку. Перший з них відбувся у Бересті приблизно через шість місяців після від'їзду Єремії, в червні 1590 р. На ньому єпископи прийняли кілька постанов щодо церковної дисципліни, а також ухвалили збиратися тут кожного року на різдво св. Йоана Хрестителя, тобто 24 червня[3]. Відгукуючись на діяльність мирянських організацій та на реформи патріарха Єремії, єпископи заговорили вголос про невідрадний стан руського церковного життя, згадали про зовнішні загрози для «Святої Східної Церкви» та особливо про хаос, який панує в управлінні Церквою. Єрархи почали кооптувати програму діяльності братств, у якій знайшли свій вияв новітні віяння Реформації, Контрреформації та Католицької Реформи. Соборовий документ показує, наскільки зросло серед владик усвідомлення необхідності не просто навести лад в церковних структурах та відновити дисципліну, а й «думати над церковними справами, про школи, науку, шпиталі та інші добрі справи», щоб усі єпископи та всі цивільні «стани працювали на заснування, підтримку та зміцнення [таких інституцій]»[4].

Постанова про скликання соборів свідчила, що церковна Єрархія вийшла з інерції, за якою жила майже ціле століття. Відновлення інституту соборного управління було необхідною передумовою для реформування Київської Церкви на традиційних еклезіологічних засадах. У східнохристиянській церковній історії часткове чи повне занехаяння синодальної або соборної практики нерідко було симптомом або й причиною занепаду в інших сферах церковного життя. На зустрічі в Бересті єпископи виявили твердий намір відновити колеґіальне урядування: це видно з положення, за яким будь-хто з Єрархів, якщо б

[3] *DUB*, № 1, с. 5-7.

[4] Там же, № 1, с. 5-6.

він ухилився від участі в соборі, мав безвідмовно сплатити штраф у синодальну скарбницю[5]. Ось як подається в документі ця вимога церковної дисципліни:

> Якби хто з нас почав вимовлятися хворобою і не приїхав через хворобу, то, приїхавши наступного року, він, перед тим як зайняти своє місце [на соборі], має насамперед присягти, що справді був хворий. А якби хто наступного року не приїхав, а присягати відмовився, то такого [єпископа] буде зміщено з престолу без жалю, хіба що вказав би явну й вагому причину своєї відсутності. Жодні інші вимовки чи виправдання до уваги не братимуться[6].

Сам факт створення скарбниці говорить про те, що собор мав на думці підкріпити свої благочестиві наміри конкретним вкладенням коштів. Як видно з ходу подій, єпископи справді перейнялися думкою відродити колеґіальний церковний провід. У наступні роки було врочисто скликано кілька соборів, у яких як правило брали участь усі владики.

Із постанов першого з Берестейських зібрань видно пріоритети реформаторської програми єрархії. Єпископи мали забезпечувати участь у соборах усіх архимандритів, ігуменів та протопресвітерів – тобто провідної верстви парохіяльного й монашого духовенства. Миряни згадуються лише у зв'язку із забороною віддавати управління монастирями в руки світських осіб. Усвідомлюючи те, що рятувати кризове становище руського православ'я вони кинулися трохи запізно, та надіючись, що конфлікту з мирянами вдасться уникнути, єпископи накреслили єрархічний план дій у справі церковної віднови. Для цього передусім треба було покласти край взаємним непорозумінням, що траплялися через втручання одних владик в єпархіальні справи інших[7].

Перше, після від'їзду Єремії, соборне зібрання єпископів звичайно пов'язують із декларацією їхнього бажання укласти унію. Цю заяву, в якій стверджувалася готовність визнати зверхність папи, підписали Гедеон і Кирило, разом з Леонтієм (Пельчицьким), єпископом пінським, та Діонісієм (Збируйським) – холмським, вже після самого собору. Владики сподівалися, що папа зможе забезпечити непорушність руського «церковного порядку, віддавна запровадженого у нашій святій Східній Церкві». Єрархи звертаються до короля з проханням «запевнити й підтвердити» єпископські привілеї, які будуть детально списані в окремих «артикулах»[8]. Декларація датована 24 червня (за с. ст.), тобто чотирма днями пізніше, ніж власне рішення собору. Виглядає на те, що четверо згаданих єпископів підготували цей документ самі, без участі

---

[5] «петдесятъ копъ грошии литовскихъ до скринъки на речъ нашую посполитую духовную заплатити и ничимъ не вымовляючи ся» (*DUB*, № 1, с. 6).

[6] Там же.

[7] Там же.

[8] У літературі, згаданій у прим. 1 цього розділу, обговорюються різні формулювання умов щодо укладення унії; цій проблемі присвячена й найновіша праця: Ісидор Патрило, Артикули Берестейської Унії // *ЗЧСВВ* 15 (1996) 47-102.

решти владик. Його не підписали ні митрополит Михайло (Рагоза), ані єпископ володимирсько-берестейський Мелетій (Хребтович, який помер пізніше того ж року)[9]. Цю заяву про наміри було відіслано королеві Жиґимонтові III, однак позитивну відповідь на неї він дав аж через двадцять один місяць, 18 березня 1592 р.[10] Хоча Жиґимонт пізніше вважався ревним прихильником унії, до її ініціаторів він, як видно, не належав. Загалом, унія русинів не надто хвилювала польську світську та церковну еліту, яка охочіше відразу латинізувала б усіх православних у Речі Посполитій[11]. Самі руські єпископи навряд чи чітко уявляли собі перспективи задекларованого прагнення до поєднання Церков. На наступному соборі, що відбувся з деяким запізненням (не влітку, а восени 1591 р.), ніяких письмових заяв щодо унії з Римом не задокументовано.

Зате діяння собору 1591 р. показують, що націленість єрархів на реформу набрала уже програмного характеру. Якщо в 1590 р. вони спромоглися на спільну заяву, де окремо обговорювалося лише питання дисципліни, а в цілому все зводилося до загальних побажань (за винятком розпорядження про обов'язкове скликання наступних зібрань), то собор 1591 р. опрацював документ, який запроваджував низку цілком конкретних реформ. Окрім полагодження питань канонічного правопорядку, єпископи обговорили проблеми церковного управління, літургійних практик, народних релігійних звичаїв, а також видавничої справи, освіти та фінансування друкарень і шкіл. Поряд з єпископами та іншими представниками білого й чорного духовенства, на соборі були присутні й представники знаті, серед них берестейський каштелян Адам Потій. Перший пункт соборової ухвали стосується королівського та, загалом, мирянського впливу на вибори єпископів. Єрархи вирішили, що вони пропонуватимуть чотирьох кандидатів на вакантну єпископську посаду, а король призначатиме одного з них. Передбачалося, що таким чином королеві чи світській знаті буде важче нав'язати Руській Церкві недостойного претендента.

Собор ухвалив підпорядкувати Львівське та Віленське братства владі єпископів, зате ґарантував їм монополію на видання церковних книг. Було

---

[9] *DUB*, № 2, с. 8.

[10] Там же, с. 9-10.

[11] Неоднозначне ставлення багатьох поляків до унії проявилося невдовзі після її укладення та впродовж XVII ст. (особливо після смерті Жиґимонта III в 1632 р.), – тоді багато хто з римо-католицької шляхти в Речі Посполитій піднімав питання, чи збереження унії служить на користь державним інтересам. Із новіших досліджень на цю тему заслуговують уваги: Тереза Хинчевська-Геннель, Берестейська унія в XVII ст. з польської точки зору // *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII ст. Матеріали Других «Берестейських читань». Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996, с. 87-108 (дискусія – с. 108-130); Bolesław Kumor, Episkopat łacinski wobec Unii Brzeskiej (1590-1637) // *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze* / ред. Stefan Kozak, т. 4-5, Warszawa 1997, с. 76-91. Огляд сучасної польської історіографії Берестейської унії подано в: Г. Ф. Біляков, О. Г. Білякова, Берестейська унія в працях польських істориків XX ст. // *УІЖ* 4 (1996) 34-40.

створено спеціальну комісію, що мала цензурувати тексти перед їх публікацією. Членами цієї комісії стали представники єрархії, чернецтва та єпархіального духовенства – єпископ Кирило, економ Києво-Печерського монастиря Никифор (Тур) та гродненський протопресвітер Нестор. Луцького владику призначено скарбничим. Львівська та Віленська школи були визнані такими, що заслуговують на особливу увагу та, можливо, й цілеспрямовану фінансову підтримку. Водночас собор заохочував інших єпископів закласти подібні інституції у власних єпархіях[12].

Порядок денний зібрання 1591 р. показує, що єрархія Київської митрополії, яка ще декілька років тому безпорадно споглядала на стан своєї Церкви, вже зуміла добачити найнагальніші проблеми та взялася за їх розв'язання. У схваленій єпископами постанові можна виділити двадцять один такий конкретний пункт[13]. Знаменно, що владики не тільки уклали перелік пильних справ, а й почали розробляти стратегію та шукати ресурси для їх вирішення: вони розподіляють обов'язки, створюють комісію, обговорюють фінансування. Реформаторські ініціативи 1591 р. були продовженням праці, розпочатої попереднім собором. Найперше, чого домагалися владики, – це зміцнення єрархічного управління Церквою. Вони прагнули забезпечити свої прероґативи від будь-чиїх небажаних впливів – короля, світських властей, шляхти та маґнатів, організованих об'єднань міщан. Надані братствам патріарші привілеї єпископи відкинули, але важливості та плідності їхньої праці не заперечили. Навпаки, усвідомивши потенційні можливості братств, собор залучає їх до своєї програми реформ і шукає засобів для підтримки їхньої праці – але вже під наглядом єрархії. Відбувши це своє зібрання у жовтні 1591 р. (а не в червні, як планувалося) та розробивши таку широку програму дій, єпископи домовилися зібратися знову не в 1592 р., а ще через рік.

Таким чином, наступний собор Київської митрополії мав відбутися у Бересті в червні 1593 р. Але його відклали, тому що Жиґимонт III поїхав до Швеції, а за відсутності короля проводити великі зібрання у Речі Посполитій не дозволялося. У міжчасі, 21 березня 1593 р., прийнявши постриг та прибравши чернече ім'я Іпатія, берестейський каштелян Адам Потій (1541-1613) був хіротонізований на володимирсько-берестейський престол, що звільнився зі смертю єпископа Мелетія (Хребтовича). Новий єрарх був високоосвіченим представником українсько-білоруської еліти, мав за плечима багатий досвід і світського (служба при королівському дворі), і військового (похід проти Московщини 1578-1579 рр.), і релігійного життя. Вихований, по суті, в домі впливового маґната-протестанта Миколая Радзивіла «Чорного», Потій, у зоряний час Реформації у Великім князівстві Литовськім, перейшов у кальвінізм. Повернувся він у лоно Руської Церкви в 1574 р., – можливо, під впливом

---

[12] Цю ухвалу собору опублікував і проаналізував: Жукович, Брестский собор 1591 года..., с. 45-71.

[13] Див. там же.

дружини. Повдовівши, Потій, за наполяганням князя Острозького, відмовився від другого шлюбу, який було планував, зрікся посад каштеляна й сенатора та прийняв королівську номінацію на єпископа. Парадоксально, що саме ця номінація – проведена в обхід установленої собором 1591 р. процедури – посприяла здійсненню реформ у Київській митрополії[14]. Новий єпископ, котрий швидко вибився на перші ролі в українсько-білоруській єрархії, надав нової сили й рухові за унію[15].

Князь Острозький і владика Іпатій

З ростом усвідомлення потреби в реформі росли й сподівання, що руська православна спільнота вибереться таки із застою. Водночас міжконфесійні чвари не припинялися. У 1590 р. з'явилося друге видання твору *Про єдність Церкви Божої,* в якому Петро Скарґа палко закликав русинів покаятися й навернутися. Усвідомлення змін та необхідність оновлення ставило перед провідними верствами руського суспільства різні можливості вибору. Знаючи таланти Іпатія, щирість його помислів, його енерґійність і багатий досвід, його зацікавленість у примиренні з «панами Латинської Церкви», Острозький покладав великі надії на нового єпископа, що не менш, як він, переживав занепад руського церковного життя. Духовні пріоритети, які надихали працю перших друкарів, знайшли своє відображення у словах старого князя, адресованих Іпатію:

> Кожна людина в усі часи життя свого, крім власного спасіння, повинна старатися множити й любити хвалу Божу... З мойого християнського обов'язку віддавна було в мене таке бажання, котре й досі не згасає, тільки ще більш палає, щоби в усьому занепаді, знищенні й пониженні нашої Матері святої соборної й апостольської Східної Церкви, добачати, мислити і розмірковувати, як угледіти й віднайти такий спосіб, почин, підхід, з яким Церква Христова, усім Церквам

---

[14] *DUB,* № 7, с. 16.

[15] Рассел Морозюк написав ґрунтовне біографічне дослідження про Іпатія, яке й досі залишилось у рукописі: «Father of Ukrainian Catholicism: Ipatey Potey» (Montreal 1978). Він готував також до видання збірку Іпатієвих творів (зокрема й неопублікованих) у серії текстів Гарвардської бібліотеки давньої української літератури. Див. також: Орест И. Левицкий, Ипатий Потей, Киевский униатский митрополит // *Памятники русской старины в Западных губерниях* / ред. Помпей Н. Батюшков, т. 8, Санкт-Петербург 1885, с. 342-374; Н. Трипольский, *Униатский митрополит Ипатий Поцей*, Киев 1878; Jan Dzięgielewski, Pociej Adam, później Hipacy //*Polski słownik biograficzny*, т. 27/I, ч. 112, с. 28-34; Атанасій Пекар, Іпатій Потій – провісник з'єдинення // *ЗЧСВВ* 15 (1996) 145-246. Вдумливу характеристику Іпатія як реформатора подають: Дмитриев, Религиозно-культурная и социальная программа..., с. 76-95; Софія Сеник, Два митрополити – Потій і Рутський // *Історичний контекст, укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1995, с. 137-172 (разом з дискусією).

Ілюстрація 19. Портрет і підпис володимирського єпископа Іпатія (Потія) із книги: *Холмская Русь. Исторические судьбы русского Забужья* / ред. Помпей Н. Батюшков, Санкт-Петербург 1887, с. 115. Зображення печатки відноситься до періоду після 1600 р., коли Іпатій став київським митрополитом.

першопочаток, могла б вернутися до вихідного свого пункту, цілі й порядку, та на тому й стати[16].

Острозький сподівався, що Іпатій разом з іншими єпископами візьме відповідальність на себе й виведе руську спільноту з кризи:

Усім вам, ваші милості, видно, що люди нашої релігії погіршали, стали в богослуженнях своїх такі оспалі, ліниві, недбалі, так що не тільки не дотримуються свого християнського обов'язку та не обстають за Церкву Божу і за віру свою старожитну, але ще багато хто й насміхається з неї, відступається і втікає до розмаїтих сект. Якщо ж, ваша милість, запобігати цьому і дбати про це не будете, то самі, ваша милість, знаєте, хто за це відповідатиме, бо сказано: «Крови їхньої на ваших руках шукатиму» [2 Цар. 4, 11]. Ви ж проводирі, наставники й пастирі пастви Христової. А з чого ж іще розмножилося між людьми оте лінивство, оспалість і відступництво від віри, як насамперед не з того, що не стало учителів, не стало проповідників слова Божого, не стало науки, не стало проповідей, того й прийшло до знищення й приниження хвали Божої в Церкві Його, голод настав на слухання слова Божого, а за тим настало й відступництво від віри й закону[17].

З відновленням соборної діяльності в Київській митрополії з'явилося нове бачення мети, яке виходило за межі клерикальної сфери. У кінці плану Острозького бринить надія, що єпископи зможуть таки переламати хід подій:

---

[16] «Всякъ чоловѣкъ, во всемъ времени житія своего, по спасеніи своемъ, долженъ есть тщатися о семъ, дабы могъ быть розмножителемъ и любовникомъ хвалы божее [...]. Съ повинности моее хрестіянской, отъ давныхъ часовъ была у мене хуть такая, которая и до тыхъ часовъ еще не устаетъ и овшемъ ся роспаляетъ, абыхъ въ такомъ упадку, знищенью и опущенью матки нашое церкве святой соборной и апостольской восточной, угляжовалъ и розважалъ и розмышлялъ, упатруючи и вынайдуючи такій способъ и початокъ и приступъ, черезъ который бы церковъ христова, всихъ церквей началнѣйшая, до перъшого своего пункту, цѣлю и клюбы прійти и застановитися могла». Руську й польську версії листа Острозького до Іпатія від 6 червня 1593 р., що цитуються тут і нижче, опубліковано в: *DUB*, № 8-10, с. 17-24; *АЗР*, т. 4, № 45, с. 63-66. Польський переклад надрукував на початку XVII ст. Лев Кревза; див.: Krevsa, *Obrona iednosci cerkiewney...*, с. 96-100. Тут цит. за: *DUB*, № 8, с. 17.

[17] «Бо то есть явно вашимъ милостямъ всимъ, яко се люде нашое религіи згоршили, и такъ суть въ набоженствахъ своихъ оспалы, лѣнивы, недбалы, ижъ не только абы мѣли постерегать повинности своее хрестіянскоѣ и застановлятися за церковъ божую и за вѣру свою старожитную, але еще сами, многіе, насмѣваючисе зъ нее и опускаючи, до розмаитыхъ сектъ утекаютъ. Чому если ваша милость забѣгати и о томъ дбати не будете и сами ваша милость вѣдаете, хто за то слово и отвѣтъ воздати будетъ повиненъ: „кровей бо, рече, ихъ отъ руку вашею изыщу"; вы бо есте вожди, наставницы и пастуси паствы христовы. А не отъ чого иншого розмножилося межы людми такое лѣнивство, оспалство и отступленье отъ вѣры, яко наболшей отъ того, ижъ устали учители, устали проповѣдачи слова божого, устали науки, устали казанья; а за тымъ наступило знищенье и уменьшенье хвалы божое въ церквѣ его, наступилъ голодъ слуханья слова божого, наступило за тымъ отступленье отъ вѣры и закону» (там же, с. 19).

> Все пішло обертом і занепало; з усіх сторін скорбота, нарікання і біда, а якщо й далі будемо байдужі, Бог знає, який кінець нам буде! Я, зі свого боку, вдруге і втретє прошу вас, ваша милосте: і Бога ради, і задля обов'язку вашого пастирського, а також під страхом кари Божої, старайтеся там [у Бересті] щось доброго справити й ухвалити, і добрий початок покласти[18].

Повертаючись до ідей, що народилися десятиліттям раніше, князь поділився з Іпатієм своїми міркуваннями та задумами щодо унії між Східною та Західною Церквами. Його концепція унії передбачала, що Київська митрополія є помісною Церквою, Церквою *sui iuris,* із власною, окресленою певними межами територією, зі своєю літургійною та канонічною традицією. Вона може й повинна відновити сопричастя із Римською Церквою-сестрою, з якою не має суттєвих догматичних розходжень. Князь наголошував, що руська церковна традиція повинна залишитися непорушною, що руська єрархія й духовенство повинні мати однаковий із католиками соціальний статус і що вірні помісної Церкви, яка увійшла в унію з Римом, повинні й далі зберігати свою приналежність до Східної Церкви. Острозький наполягав, щоб Іпатій та решта єрархів Київської митрополії без зволікань виступили з ініціативою церковного єднання. Згідно з унійними планами князя, Руська Церква мала домовитися зі східними патріархами та Московською й Молдовською Церквами про спільне порозуміння з папським престолом[19].

Одна із пропозицій руського вельможі стривожила Іпатія та й, без сумніву, інших єрархів. Острозький наполягав на введенні змін у деякі аспекти руського церковного життя, зокрема у «Святі Тайни та інші людські вимисли»[20]. Хоча старий князь і нарікав на розмноження протестантських «сект», видно, що й він не уникнув впливу реформаційної риторики. Бо якраз заперечення божественної природи Святих Тайн, як їх уділяли в обох Церквах – і Православній, і Католицькій, – було лейтмотивом радикальних протестантських учень, які знайшли собі пристановище в Речі Посполитій. При тому, що Острозький особливо наголошував на дотриманні традиції, ця його

---

[18] «Все опроверглося и упало, со всихъ сторонъ скорбь, ситованіе и бѣда и если се далѣй почувать не будемо, богъ вѣсть, што съ нами за конецъ будет! Я зъ стороны моее повторнѣ и потретье прошу: бога ради, ваша милость, такъ для повиниости своее пастырской яко и для боязни помсты божой, въ то потрафляйте, жебысьте тамъ што доброго справити и застановити и початокъ якій добрый удѣлати могли» (*DUB,* № 8, с. 19).

[19] Там же, № 8-10, с. 17-24.

[20] Таке формулювання містить польськомовна версія унійних пропозицій Острозького: «Potrzeba też poprawić niektóre rzeczy w cerkwiach naszych, a zwłaszcza około Sakramentów i innych wymysłów ludzkich» (там же, № 10, с. 24). Натомість у руському тексті цей артикул виглядає так: «Потреба тежъ поправы нѣкоторыхъ рѣчей въ церквахъ нашихъ, а звлаща около вымысловъ людьскихъ» (там же, № 8, с. 20). Про зв'язки Острозького з протестантами, які особливо зміцніли внаслідок підготовки та укладення унії з Римом, див. праці Томаша Кемпи, наведені у розділі 8, с. 154, прим. 2.

пропозиція означає, що або він не тямив, про що говорить, або ж був непослідовним чоловіком і справді прагнув внести зміни в найсвятіший, найсокровенніший вияв православ'я. В очах єпископів, людина з такими рисами не могла бути надійним речником інтересів Руської Церкви. Тим паче в очах таких, як Іпатій, котрий тверезо оцінював ставлення Москви до християнського Заходу й зокрема до Апостольської столиці, котрий не забув про сумну долю митрополита Ісидора та про сумнівні здобутки Флорентійської унії й котрий добре знав, на яких обмежених умовах могли грецькі патріархати вести переговори з Латинською Церквою, – на думку таких єрархів, княжий план укладення універсальної унії навряд чи мав реальні перспективи.

Інші плани укладення унії

В усякому разі, представники київської єрархії вже зробили перші кроки до церковного поєднання, щоправда – іншим шляхом. Почавши від середини 1593 р. і протягом двох наступних років, руські єпископи – кожен зокрема й усі разом – розробляли різні плани і представляли їх єрархам Латинської Церкви та світським можновладцям Речі Посполитої. Не кожна ініціатива дістала схвалення всіх єпископів. Наприклад, виглядає, що Іпатій навіть не знав про деякі заходи Кирила щодо унії, які той робив у 1594 р.[21] Та всі починання врешті-решт збіглися в одно, і єпископи зайнялися підготовкою декларацій, які набували дедалі чіткіших формулювань.

27 березня 1594 р., на зібранні руського єпископату в Сокалі, Кирило, Гедеон, Діонісій та Михайло (Копистенський) знову підписали проунійну заяву, до якої згодом долучили свої підписи й усі інші владики, крім одного[22]. Через кілька місяців була готова ще одна декларація, датована 2 (12) грудня; уклали її в Торчині (під Луцьком) Іпатій та Кирило, погодивши з Бернардом Мацєйовським, римо-католицьким єпископом луцьким, який і надалі виступатиме посередником у контактах між руськими єпископами та католицькими світськими й церковними властями. У документі визнається, що Руській Церкві загрожує небезпека, «і це стосується передусім наших злощасних часів, коли між людьми виникло чимало різних єресей, через які багато відступило від правдивої православної віри і покидають наш закон, одвертаючись від Божої Церкви і правдивого почитання Святої Тройці. А це сталося не з якихось інших причин, лише через наше розходження з панами римлянами...»[23]

---

[21] *DUB*, № 21, 33, с. 41-43, 53-55.

[22] Документ цей не зберігся. Основний його зміст, а також факт, що до 15 жовтня 1594 р. всі владики, крім одного (особа його не встановлена) визнали цю декларацію, подається в посланні папського нунція в Речі Посполитій, Джерманіко Маласпіни (1592-1598); див.: *Litterae Nuntiorum...*, т. 2, № 431, с. 26.

[23] «...ac potissimum his infelicissimis temporibus nostris, quibus multae ac variae haereses inter homines grassantur, ob quas plurimi recedentes a vera et Orthodoxa fide Christi[a]na, gregem nostram

Таким чином, виникнення загрози протестантизму серед руського населення пояснюється незгодою з католиками, внаслідок чого «не можемо собі взаємно помагати й оборонятися», та тим, що традицію підпорядкування папі було обірвано. Про роз'єднаність «Божих Церков» говориться як про найпершу перешкоду на шляху до спасіння. Єпископи закликають знову визнати верховенство «Святішого Папи Римського», як це було властиво «нашим предкам». Цей колишній ідеал протиставляється сучасній дійсності, з її згубною тенденцією до розмноження наставників (тобто патріархів) – призвідців безконечних «незгод і схизм». Висловлюючи «найщиріше й готове бажання [приступити] до поєднання і згоди з Римською Церквою», єпископи зазначають, що надія на патріарші починання «зменшується з дня на день», оскільки патріархи «перебувають в неволі поган [турків], і хоч би й бажали, – не можуть нічого зробити» для справи унії.

Приблизно у той же час, 24 грудня 1594 р., в Новгородку з'явився меморандум, підписаний Іпатієм, Кирилом, Михайлом (Копистенським), Гедеоном і Діонісієм. Він мав служити як робочий документ для тих представників київського єпископату, які збиралися обговорювати питання унії з Жиґимонтом III. Тут владики виливають свої жалі на східних патріархів та чітко висловлюють бажання поєднатися з Римською Церквою. Документ цей вартує того, щоб його зацитувати докладніше:

> Віддані його милості господареві [нашому] у службі, молитвах і підданстві нашому, про справи наші спільні, про єднання у святій вірі [хочемо] мовити його королівській милості таке: По-перше: ми, єпископи, бачачи в наших зверхників, їх милостей патріархів, великі неполадки і недбання про Церкву Божу й святий закон, і залежність їх самих, і те, що з чотирьох патріархів зробилося вісім (так багато їх ніколи не було, тільки чотири), і який спосіб життя на престолах своїх ведуть, і як один одного підкуповують, і як зубожіли соборні престоли Церкви Божої, а тут, до нас коли приїжджають, ніяких диспутів з іновірцями [протестантами] не чинять, і з письма Божого відповідей їм дати не хочуть, навіть коли їх прошено, а більше ужитковим, аніж спасенним цікавляться у нас; і, понабиравши коштів, скільки мож, там, на землі поганській, одне другого купують, і тільки так живуть (не кажучи про інші їх занедбання). Через те ми, не

---

deserunt, et ab Ecclesia Dei veroque in Trinitate illius cultu se ipso separant, quod non alia de causa accidit, quam ob dissensionem nostram cum Dominis Romanis...» (*DUB*, № 17, с. 32-35, тут с. 33; український переклад цитованого і наступних витягів з тексту Торчинської декларації подано за: Основні документи Берестейської унії / упор. Порфірій Підручний // *ЗЧСВВ* 15 (1996) 16-18). На документі стоять підписи шести з восьми руських єрархів. Незрозуміло, чому Гедеон, ініціатор унійної діяльності серед єпископату, та Михайло (Копистенський), який також підписував попередні документи подібного змісту, не підписалися під цим. Руський варіант цієї декларації опубліковано в: *Monumenta Confraternitatis*, № 327, с. 550-552. Фотографічну репродукцію руської версії поміщено також у: *DUB*, між с. 48 та 49.

> бажаючи в такому недбальстві й під таким їх пастирством далі тривати, одностайно погодившись і за певних умов – якщо його королівська милість, яко господар наш християнський і помазаник Божий, зволить хотіти, щоб хвалу Божу під одним пастирством ширити і надати нам, з єпископствами нашими, з церквами, монастирями і з усім духовенством, такі самі вольності, як їх милостям панам духовним римським, – хочемо, за Божою поміччю, приступити до єднання віри і того одного, головного, пастиря, якому це й ввірено Спасителем нашим, найсвятішого папу римського визнати пастирем нашим; тільки просимо, аби його милість господар нас, з єпископствами нашими, запевнив у привілеях його королівської милості і зволив артикули нижчеописані ствердити і скріпити на вічні часи[24].

Далі владики описали ряд умов для укладення унії. Вони просили, щоб король запевнив недоторканність їхніх церков та єпископств, літургійного життя і традицій, включно зі старим календарем, так, «щоб вони лишалися як є, з церемоніями їхніми, до кінця земного». Згідно з меморандумом, руські єпископства, церкви, монастирі, угіддя, маєтності та духовенство повинні були, за давньою традицією, лишитися під владою та юрисдикцією єпископів Київської митрополії. Під цим оглядом єрархи претендували на право розподілу церковних посад і бенефіцій. Задля забезпечення соціальної рівності з римо-католицькими єрархами, руські владики прохали надати їм місця у сеймі.

---

[24] «Отдавши господару его милости службы молитвы и подданство наше, въ рѣчахъ иашихъ спольныхъ, около зъедноченья у вѣрѣ святой, до его королевской милости мовити, то есть: Напервѣй: видячи мы епископы въ старшихъ нашихъ, ихъ милости патріярхахъ великіе нестроенія и недбалости о церкви божіи и о закоиѣ святомъ, и ихъ самихъ зневоленія, и яко ся съ чотырехъ патріярховъ осмъ учинило (чого передъ тымъ николы не бывало ихъ такъ много, опрочъ чотырохъ), и яко тамъ на столицахъ своихъ животы свои ведутъ, и яко одинъ подъ другимъ подкупуються, и яко столицы церкви божіи соборные потратили; а тутъ до насъ пріѣзжджаючи, жадныхъ диспутацый зъ иновѣрными не чинятъ, и съ письма божіяго отвѣтовъ, хотябъ хто и потребовалъ, зъ ними мѣти не хотятъ, только пожиточное свое, большей нижли збавенное опатруючи зъ насъ; и, отколь могучи, набравши скарбовъ, одинъ другого тамъ въ земли поганьской скупують, и только тымъ самимъ животы свои провадятъ (не вспоминаючи иншого ихъ нерядѣнія). Про то мы, не хотячи въ такой нерядности и подъ такимъ ихъ пастырствомъ далѣй тривати, одностайнѣ згодившися, а за певными варунками, – если его королевская милость, яко господаръ нашъ хрестіянскій а помазанецъ божій, будетъ рачилъ хотѣти хвалу божію подъ однымъ пастырствомъ розширити, и насъ до таковыхъ же вольностей, зъ епископіями нашими, съ церквами, съ манастырями и со всѣмъ духовенствомъ, яко и ихъ милость панове духовные римскіе, припустити и заховати, – хочемъ, за помочью божіею, до соединенія вѣры приступити, и пастыря того одного головного, кому-то отъ самого збавителя нашого повѣроно то есть, найсвятшого папу римского пастыромъ нашимъ признати: только просимъ, абы господаръ его милость насъ зъ епископіями нашими привиліемъ его королевской милости упевнити, и тые артикулы нижей описаные утвердити и умоцнити на вѣчные часы рачилъ». Повний текст листа опубліковано в: *DUB*, № 19, с. 36-38 (а також у: *АЗР*, т. 4, № 55, с. 79-80; *Monumenta Confraternitatis*, № 329, с. 554-556).

Єрархів дуже турбувала реакція грецьких церковних властей. Тому вони просили, щоб до них, до їхнього духовенства та наступників не застосовувано жодних правових чи канонічних покарань, що могли бути наслідком невдоволення патріарха царгородського. Обурення, яке відчували руські єпископи до мандрівних грецьких духовних, висловлене в цьому документі з більшою силою й категоричністю, ніж у будь-якій з усіх попередніх та наступних декларацій:

> Щодо ченців з Греції, які сюди звикли наїжджати і яких можна сміло назвати шпигунами (бо тільки вибравши та виграбувавши з нас не лише гроші, а й книги, ікони та що їм до вподоби, вивозять [те] у землю турецьку по два-три рази в рік і поганинові турецькому в руки віддають, від чого він тільки потужнішим супроти християн стає), хай би вони тут, у володіннях його королівської милості, більше жодної влади над нами не мали і жодних розпоряджень ні тепер, ні ніколи опісля нам не давали[25].

Єпископи, котрі зібралися в Новгородку, прагнули не лише забезпечитися проти майбутніх втручань грецьких церковних властей у справи Київської митрополії, а й скасувати надані східними патріархами привілеї для братств. Очевидно, єпископ Гедеон був не єдиним, кого образили патріарші грамоти, що надали мирянам право контролю над моральним життям владик[26]. Побажання єпископів стосовно правил вибору нових єрархів теж були спровоковані нещодавнім втручанням патріарха в руське церковне життя. Вони бажали, щоб, при зміні єпископів, їх, згідно з прадавніми традиціями,

---

[25] «Зъ Кгрецыи чернцѣ, которые тутъ звыкли выѣзджати, которыхъ можемъ смѣлѣ назвати шпекгами (бо только зъ насъ выбравши и выграбивши не только пѣнязми, але и книгами, образы, што ся имъ подобаетъ, и вывозятъ въ землю турецкую по два-кротъ и три-кротъ въ рокъ, и то поганину турецкому до рукъ отдають, чимъ онъ зась противъ хрестіянъ потужнѣйшимъ есть), абы южъ большъ тутъ въ панствѣ его королевскоѣ милости жадноѣ владзы надъ нами не мѣли и переказы намъ теперь и напотомъ никгды не чинили» (*DUB*, № 19, с. 38).

[26] Дехто з православних мирян критикував Єремію за брак поміркованості під час з'ясування конфлікту між братствами та єпископами. В одному з листів до митрополита Михайла, датованому 10 травня 1595 р., воєвода новгородоцький Теодор Скумин-Тишкевич висловлює думку, що якби не було конфлікту між Львівським братством та єпископом Гедеоном, то не було б і унії, та звинувачує «нашого константинопольського патріарха», що своїми листами спровокував єпископа, «котрий мусив кинутися в таке відступництво», тягнучи й інших за собою: «Але о постановленью справъ въ церкви Божьей будучихъ въ тыхъ оплаканыхъ часѣхъ, съ тогожъ писанья вашей милости зрозумѣвши, намнѣй не утѣшилемъ ся, и овшемъ зъ великимъ жалемъ то есми читалъ, о чомъ есми передъ тымъ и мыслячи вздрыгался. Што все ижъ намъ справила и есть початкомъ незгода братская съ владыкою Лвовскимъ, то и слѣпый видѣти можетъ. Нехай же справедливый Судья крови и душъ невинныхъ зъ рукъ тыхъ взыщетъ, хто тому есть причинцою. Не меньшимъ тежъ причинцою до того слушнѣ признати цалымъ сумнѣньемъ можемъ самого патріярху нашого Константынопольского, который таковые клотни листами своими се-здѣ въ панства наши, не мовлю, [текст пошкоджений] ... всылаючи, але

висвячував київський митрополит (тобто, не патріарх). Просили вони також, щоб у майбутньому митрополитів і єпископів хіротонізували з благословення папи, але при цьому не сплачували жодних грошових датків.

Оскільки руські єрархи, порівняно з католицькими, мали в Речі Посполитій другорядний статус та й східні патріархи останніми роками обмежили їхні традиційні прерогативи у внутрішніх справах руської церковної спільноти, владики передусім дбали про те, щоби зберегти та поширити власні права й привілеї. Можливо, рівності з латинниками вони добивалися з особистих мотивів, однак для Руської Церкви соціально-політичний статус її проводу був першорядною справою. Православні владики вимагали всіх тих свобод, з яких користали католицькі архиєпископи, єпископи, прелати та духовенство у Короні Польській і Великому князівстві Литовському. Насамкінець вони просили короля запевнити їм папські ґарантії з усіх вищезазначених пунктів.

Цікаво, що в цьому меморандумі, де стільки уваги відведено неґативному впливу східних патріархів на руське церковне життя, немає ані згадки про новостворений Московський патріархат. Багато сучасних істориків висловлює припущення, що страх українсько-білоруських єрархів перед посяганнями нового патріархату якраз і був головною причиною, яка підштовхнула їх до унії з Римом, але така теза не має жодних підстав у джерелах. У всіх попередніх і наступних єпископських документах, пов'язаних з підготовкою унії, питання Московського патріархату не заторкується взагалі. У самій Речі Посполитій вирували релігійно-культурні буревії, на тлі яких Московщина, як виглядає, цікавила руських єпископів щонайменше, а Московський патріархат не вважався загрозою. Не бачився він і як можливе джерело конкретної допомоги для виведення Руської Церкви з кризи. Нерозвинутість на той час взаємин Київської митрополії з Москвою взагалі впадає у вічі. Ті кілька спроб нав'язання контактів, що їх робив Костянтин Острозький чи Львівське братство, є винятками з правила, яке говорить, що наприкінці XVI ст. Московщина, котра саме вступала в період політично-соціальної нестабільності, була для українсько-білоруського суспільства мало що не *terra incognita* й перебувала поза горизонтами Руської Церкви з її пекучими проблемами. Привид московської загрози в цьому контексті є нічим іншим, як анахронічною екстраполяцією з XVII ст., зокрема з його другої половини, коли Росії випало грати вирішальну роль в українському політичному й релігійному житті. А поки що обидві сторони мало цікавили одна одну. Немає ніяких даних про те, що царські власті чи Московський патріархат мали якісь конкретні наміри щодо Київської митрополії. Та й на унійні змагання Русі

свовольные, а то до того привелъ, и духъ... [до] таковоѣ роспачи... помсты на спротивникахъ своихъ...; бо владыка Лвовскій, будучи тамъ въ остатней томи отъ братства, не только до такового отщепеньства кинутися мусилъ, але, вѣрю, же бы и душного непрыятеля радъ бы собѣ на помочъ взялъ: чого и доказалъ, и другихъ за собою потягнулъ» (*АЗР*, т. 4, № 65, с. 91-92).

наприкінці XVI ст. у Москві зреаґували далеко не відразу: релігійна полеміка, спрямована проти руської унії, почалася тут лише в час Великої Смути, після польсько-католицької інвазії. Перша пряма згадка про унію в офіційних московських документах з'явилася в 1613 р., у рішеннях одного з тамтешніх церковних соборів. Однак, лише собор 1620 р. чітко й недвозначно засудив унію русинів з Римом[27].

Під кінець 1594 р., коли владики дійшли консенсусу, Гедеон – перший, хто у 1590 р. кинув клич про унію, – почав шукати ширшої підтримки в справі примирення з Латинською Церквою. 28 січня (7 лютого) 1595 р. він – разом з іншими архимандритами, ігуменами, єромонахами, протопресвітерами та священиками, які прибули до Львова з різних воєводств, – «пообіцяв і присягнув» послух «найсвятішому першопрестольнику римському», від якого «патріархи нерозумно відкинулися після Флорентійського собору». Львівська декларація закликає митрополита і єпископів «без зволікань довести до завершення справу єдності з Римським престолом»[28]. Цікаво, що вже через декілька місяців Гедеон – разом з іншим ініціатором, єпископом Михайлом (Копистенським), – вийшов з партії прихильників церковного поєднання, тоді як митрополит Михайло (Рагоза), який на початках займав досить обережну позицію, і який ще в серпні 1595 р. продовжував вагатися, вже після укладення унії став її стійким оборонцем[29].

Однією з причин, чому унія викликала опозицію, була потаємність її підготовки. По суті, єпископи виключили з процесу переговорів із

---

[27] Мною готується стаття, в якій критикується помилкова думка, що руські єпископи вступили в унію з Римом тому, що побоювались експансії новоствореного Московського патріархату. Про зміни у ставленні московитів до Берестейської унії впродовж XVII ст. пише: Тетяна Опаріна, Сприйняття унії в Росії XVII століття // *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других «Берестейських читань», Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996, с. 131-185 (разом із дискусією); пор також її монографію: Татьяна А. Опарина, *Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии,* Новосибирск 1998.

[28] На документі стоять двадцять три підписи, в тім числі двох мандрівних єпископів (один із них – грек), чотирьох архимандритів – Никифора (Тура) з Києво-Печерського монастиря, Іларіона (Масальського) із Супраслі, Геннадія з Дермані, Атанасія із Симонапетри на горі Афон – старця з Видубицького монастиря в Києві, двох ігуменів та представників білого духовенства з різних міст, серед них з Перемишля, Берестя та Слуцька. Кількість і географія осіб, які поставили свої підписи, робить таке сильне враження, що закрадається підозра, чи не підроблені деякі з цих підписів, – адже в документах, що виходили з-під руки Гедеона (Балабана), таке траплялося не раз. Малоймовірно, однак, щоби підробленими були *усі* підписи, отже, підтримка, яку одержала ідея церковного поєднання ще до того, як Острозький розпочав свою антиунійну діяльність, виглядала солідно. Див.: *DUB,* № 22, с. 43-44.

[29] Про вагання й невпевненість митрополита Михайла див.: там же, № 36, 44, 80, 102, с. 57-58, 78-79, 127-128, 162-164.

католицькою стороною руських маґнатів, серед них і князя Острозького[30]. Судячи зі спрямованості реформ, на яких вони наполягали, та з текстів їхніх унійних декларацій, єрархи намагалися звільнитися не тільки від юрисдикції Царгородського патріархату, а й від тиску світської шляхти та маґнатів. Вони вважали (як невдовзі виявилося, хибно), що паства їхня слухняно піде за ними. А позаяк найвидатніший представник руської еліти, князь Острозький, плекав явно нереальну надію на універсальну унію, нездійсненну в найближчому майбутньому, то його пропозиції єпископи ледве чи й брали до уваги.

Іпатій старався, як міг, схиляючи цього похилого віком маґната, одного з найбагатших і найвпливовіших у Європі, до єпископського проекту церковного поєднання. Хоча володимирський владика був з ним більше, ніж інші, прямий і відвертий, Острозький почувався ображеним. Суперечка йшла довкола таких питань, як ступінь суверенності єрархії у визначенні церковної політики та демократизація Церкви – цього, оглядаючись на протестантів, прагнули миряни. У 1594 р., коли Іпатій твердив, що нічого не знає про не зовсім відкриту гру, яку вели з князем інші єрархи, він справді міг бути непоінформований. Однак у грудні цього і в січні наступного, 1595 р., коли всі єпископи підписалися під унійним планом дій[31], владика таки приховав від Острозького деякі його деталі[32]. Крім того, Іпатій, хоч сам був ставлеником Острозького, критикував князя за певні протестантизуючі тенденції, які той виявляв у своїх листах[33], та політичне блокування з представниками реформаційних рухів у Речі Посполитій. Коли ж, у червні 1595 р., він переказав князеві зміст підготовленого владиками остаточного тексту з умовами для укладення унії, стосунки між Острозьким та єпископом розірвалися остаточно[34]. Даремно потім Іпатій намагався переконати князя, що владики обрали правильний шлях (було, навіть слізно благав його, впавши на коліна[35]), – Острозький так і залишився жорстким і впертим противником унії, чим великою мірою спричинився до того, що прийняла її тільки частина мирян, зокрема шляхти й міщанства.

---

[30] Був ще один маґнат, обурений тим, що його проіґноровано, – новгородоцький воєвода Теодор Скумин-Тишкевич. Його листи до митрополита Михайла та князя Острозького опубліковано в: *DUB*, № 48, 51, с. 87-88, 91-92.

[31] Там же, № 17-22, с. 32-44.

[32] Там же, № 31, 33, с. 51-55.

[33] Там же, № 33, с. 55.

[34] Там же, № 43, с. 75-78; № 47, с. 82-87.

[35] Про це розповідає сам Іпатій у своєму трактаті «Антиризис або Апологія проти Христофора Филялета», який опубліковано в: *Памятники полемической литературы в Западной Руси*, кн. 3, с. 633-635 [= РИБ 19].

Артикули

Конкретним кроком єрархії на шляху до єднання з католиками було укладення тридцяти трьох «Артикулів, що належать до з'єдинення з Римською Церквою», датованих 11 червня 1595 р. Артикули є не просто переліком вимог та прохань руського єпископату, викладених давніше у його документах, а відображають і сам процес усвідомлення єрархами потреби в реформах, і виклад програми, за якою вони сподівалися їх здійснити. Документ цей (з підзаголовком «Артикули, на які ми потребуємо запоруки від панів римлян перед тим як приступимо до єдності з Римською Церквою») був підсумком спільних роздумів руських єпископів над перспективами унії та найповнішим виявом їхнього бачення того, що мала і могла б принести унія з Латинською Церквою для руської православної спільноти наприкінці XVI ст.[36]

Справа унії гаряче дебатувалася на черговому соборі, який відбувся тоді ж у червні в Бересті, за участю численних представників знаті – за словами нунція, «католиків, єретиків [протестантів] та русинів», – небайдужих до питання про стан і статус Православної Церкви[37]. Саме тоді «Артикули» були завірені всіма єпископами (див. ілюстрацію № 17 на с. 272). Усі вісім єрархів Київської митрополії разом з єпископом-номінатом, архимандритом Йоною (Гоголем) підписали також листа до папи, де заявили про свій намір приступити до унії, не чекаючи на згоду східних патріархів, які «не так може тому, що не хочуть, як радше тому, що будучи під важким ярмом жорстокого тирана й магометанського поганина, ніяк не можуть цього зробити». Собор делеґував єпископів Іпатія й Кирила відвезти «Артикули» до Риму і, якщо умови єрархів будуть прийняті, скласти обітницю послуху римському папі від імені «архиєпископа, єпископів, усього нашого духовенства і Богом нам довірених наших овечок»[38].

Крім того, що «Артикули» загалом визнають верховенство папи й (непрямо) католицьке вчення про чистилище (5) та підтверджують вироблене на Флорентійському соборі формулювання про походження Святого Духа (1),

---

[36] Польський і латинський тексти цих артикулів наведено в: *DUB*, № 41, 42, с. 61-75. Цитати з них українською мовою подаються за перекладом з польського тексту, що, мабуть, і був затверджений єпископами (оскільки латинською добре володів, як бачиться, один лише Іпатій), тож найбезпосередніше виражав їхні бажання й думки. Повний текст перекладу цієї версії «Артикулів» опубліковано в: *Історичний контекст, укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління*, с. 173-179; див. також додаток 3 цієї книги. Український переклад латинського варіанту вміщено в: Основні документи Берестейської унії..., с. 19-25.

[37] Див. депешу нунція від 7 липня: *DUB*, № 50, с. 90-91.

[38] Цит. за: Основні документи Берестейської унії..., с. 26-28. Факсиміле цього листа подано у: *DUB*, після с. 448. Транскрипцію його руського варіанту опубліковано в: *АЗР*, т. 4, № 68, с. 94-95; *Monumenta Confraternitatis*, № 367, с. 625-626; латинський переклад – *DUB*, № 45, с. 79-81. Обидва варіанти були прочитані перед папою Климентом VIII у Римі 23 грудня 1595 р.

вони виразно й пристрасно говорять про рішучий намір обстоювати та зміцнювати самобутність Київської Церкви. Щоби зміст їхнього подання не викликав жодних непорозумінь, єрархи перелічують дуже конкретні, практичні та видимі кожному прикмети руського православного етосу. Окремі статті закликають зберегти всі літургійні традиції й обрядові практики, включно з богослужбами щоденного церковного правила: «Св[яті] Літургії... – Василія [Великого], [Йоана] Золотоустого та Епіфанія [*sic*]» (2); форми уділення Святих Тайн, зокрема Святого Причастя (під двома видами) та Хрещення (3, 4); особливості відзначення свят літургічного року (6); урочисті процесії, серед них – відвідини зі Святими Дарами хворих (23, 24). Документ не визнає церемоній, нав'язаних Церквам грецького закону римо-католиками, як-от процесій на свято Тіла Христового (7), уживання під час Страсного тижня дерев'яних калатал замість дзвонів, благословення великоднього вогню (8, 22). Очевидно, що в своїх попередніх дискусіях єрархи добре обміркували, що вважати сутнісним і незмінним, а що ні. Так, незважаючи на бурхливі виступи православного загалу проти спроб католиків силоміць нав'язати нову систему літочислення (тільки в одному Львові скільки крові було попсовано), єпископи не проти, в разі необхідності, прийняти григоріанську календарну реформу (6). Зате наполягають на збереженні традиції жонатого священства (9).

А найбільше хвилювало єрархію те, що було сформульовано ще на соборі 1591 р. – підтвердження своїх адміністративних прероґатив, що, в кінцевому підсумку, мало важливе загальноцерковне значення. Митрополит, єпископи та інші духовні особи обов'язково повинні були обиратися «з людей народу руського або грецького і нашої релігії» наступним чином: митрополита та єпископів мав призначати король з-поміж чотирьох кандидатів, запропонованих руським синодом (10), і тільки у випадку іменування митрополита потрібне було потвердження римського папи (11). Керівництво монастирів та чернечих спільнот (19), мирянські братства та інші організації (26) мали підлягати єпископському наглядові. Світські пани та урядники повинні поважати й підтримувати санкції владик проти духовенства на їхніх територіях та в межах їхньої юрисдикції (28). Цей пункт мав свій аналог і щодо міжобрядових стосунків, де єпископи наголошували, що західна й східна єрархії повинні конче шанувати право одна одної на санкції та відлучення духовенства від Церкви (30). Заснування церков на кошти знатних мирян не повинно потягати за собою ущемлення прав єрархії в управлінні катедральними соборами та парохіяльними храмами (29). Церковні землі, майно і добра повинні бути забезпечені від переходу їх у руки родичів та спадкоємців покійних владик і настоятелів (17, 18). Наслідуючи почин братств і нагадуючи раніше видані реформаторські ухвали, єпископи обстоюють право розвивати церковні школи, семінарії та друкарні, тримаючи їх під єпископським наглядом, «щоб запобігти поширенню якихось [протестантських] єресей» (27). Таке неодноразове самоутвердження руських єрархів у своїх правах треба розглядати як реакцію на практичний і теоретичний підрив їхнього авторитету,

викликаний і розповсюдженням протестантських уявлень про церковну владу, і тими заходами, до яких вдалися східні патріархи в Київській митрополії.

Коли згадати діатриби католицьких полемістів, спрямовані проти Східної Церкви, коли взяти до уваги, що в колах польсько-литовської знаті дивилися на неї як на щось меншовартісне, а самих православних у Речі Посполитій негласно, а то й відверто дискримінували, то годі дивуватися, що питанню міжцерковних стосунків та рівності прав присвячений цілий ряд артикулів. Руські єпископи висловлюють сподівання, що змішані шлюби між «римлянами і руссю» будуть допускатися, але що русинів не силуватимуть переходити на латинський обряд (16). Вони домагаються, щоб до Латинської Церкви не приймали навіть тих русинів, які готові самі зректися своїх давніх традицій (15). Собор виступає з проханням, щоби Руська Церква була представлена в державних судах двома духовними особами, як це заведено в Римській Церкві (20), і щоб руське духовенство мало ті самі права, що й римокатолицьке – звільнення від податків та непідлеглість світській владі (21). Одна з вимог, яку знаходимо і в попередніх документах (у ній деякі дослідники вбачають доказ корисливості єпископських змагань до унії), – це надання руським єрархам місць у сенаті (12). Загалом було б наївно іґнорувати особисті та суто людські інтереси, якими керувалися ці єпископи в своїх починаннях, але зводити їх тільки до приватної мотивації було б спрощеним і неправильним підходом до справи. У стратифікованому суспільстві тих часів – з характерними для нього шляхетськими привілеями, перехрещенням церковних та державних інтересів, з розмаїттям титулів та гербів як станових ознак, – соціально-політичне становище руської церковної еліти мало великий вплив на *dignitas* Церкви та спільноти «грецького закону». Отож, для руських владик було природно – і навіть необхідно – домагатися того, що для католицьких архиєреїв було річчю самозрозумілою.

З двох артикулів можна судити про характер взаємин Київської митрополії з Царгородським патріархатом. Передбачаючи труднощі на шляху до можливої унії з Римом та потенційну обструкцію (як вони собі її уявляли) з боку східних патріархатів, єпископи висловлюють прохання, щоб грецьким духовним не давати дозволу на в'їзд до Речі Посполитої та на оприлюднення будь-яких санкцій проти них, єпископів, а також листів про відлучення їх від Церкви, які могли б призвести до згубної «міжусобної війни» (14); більше того, вони просять перекрити дорогу назад тим русинам, які поїдуть у грецькі православні краї для висвячення й одержання мандатів на юрисдикцію в межах Київської митрополії (32).

Розрив з Царгородом дався єпископам нелегко. Протягом двох попередніх десятиліть розглядалися різного роду ідеї про церковне примирення між Сходом і Заходом. Розроблялися проекти універсальної унії (як, наприклад, проект князя Острозького), побудовані за флорентійським зразком, що не передбачав заміни одного сопричастя іншим. Самим єпископам було непросто зважитися обірвати зв'язок із матірньою Церквою – довговічним

джерелом, звідки Русь черпала еклезіальний досвід і духовну наснагу, дарма що останнім часом джерело це почало висихати. Їхні лихі передчуття, а також певна надія на те, що неминучий сьогодні розрив із Східними Церквами не буде вічним, висловлені у двох промовистих артикулах (13, 31). В одному з них (13) говориться:

> Якщо б з часом, з Божої волі, і решта братії нашої народу і релігії грецької прилучилася до цієї ж святої єдності, то щоб вони нам не чинили закидів за те, що ми їх випередили у цій єдності. Бо ми мусили це вчинити з певних і слушних причин задля згоди в християнській Р[ечі] П[осполитій] і щоб уникнути подальшого неладу і незгод[39].

Якщо таке загальне примирення коли-небудь наступить і якщо в Грецькій Церкві буде «впроваджено виправлення до обрядів і правопорядку», то «щоб і ми в усьому цьому брали участь, як люди однієї релігії» (31)[40]. Ця декларація спільності йде дещо врозріз із попередніми артикулами, спрямованими проти греків, і засвідчує глибину інтуїції, що передбачила постійну дилему Східних Церков, об'єднаних з Римом.

На тлі загальної «без'язикості» руських єрархів у XVI ст. «Артикули» є видатним документом. За кілька років єпископи зуміли оцінити ті переміни, які відбувалися у внутрішньому житті та зовнішньому оточенні їхньої Церкви, та сформулювати передумови для проведення реформи. Без усяких претензій на високовченість і богословські тонкощі, вони відверто заявляють, що хочуть керувати Київською Церквою, щоби вона могла задовільняти духовні, культурні та соціальні потреби руського народу в Речі Посполитій. Показово, що єпископат бачив себе речником Київської митрополії, авторитетним представником помісної Східної Церкви. Переживши період пробудження, єрархи ведуть переговори уже від імені церковної спільноти, утвердження самобутності якої стало впродовж останнього десятиліття головною метою руського релігійно-культурного руху за реформи. Чим виразніше виявлялося, що римські власті дивляться на руське єднання з Римом як на «зведення схизматиків до унії», тобто, як на індивідуальну (а не еклезіальну) абсорбцію кожного православного русина зокрема в лоно Римської Церкви, тим очевидніше для нас, що таке бачення суперечило поглядам руських діячів кінця XVI ст. Сам факт підготовки «артикулів, на які ми потребуємо запоруки», засвідчує наявність високого почуття гідності, яким керувалися представники Київської митрополії, що вважали свою Церкву достойним, хоча й «молодшим» за ранґом партнером у веденні унійних переговорів з папським престолом.

На перший погляд може здатися, що обумовлення в «Артикулах» цілком конкретних літургійних питань свідчить про відсутність ширшого богослов-

---

[39] *DUB*, № 41, с. 63; український переклад цит. за: *Історичний контекст, укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління...*, с. 175.

[40] Там же, с. 178-179.

ського бачення в авторів цього документу. «Артикули» – далеко не взірець глибокої та витонченої теологічної думки, але й не можна вважати їх виразом вузького ритуалізму. Оскільки Літургія є мовою Церкви, а літургійне життя – найсокровеннішим і найповнішим виявом східного богослов'я, то зосередженість єпископів на окремих обрядових аспектах треба, по суті, трактувати як спробу захисту руського православного етосу в цілому. Добре продумавши різні можливості, владики намірилися діяти рішуче. З наявності в «Артикулах» інших, менш конкретиих, неостаточних формулювань та з подальших відкритих дискусій із різними опонентами унії можна судити, що єпископи були готові й на інші варіанти. Однак чекати вони не хотіли, уточнення загального курсу мали б вноситися по ходу дій. Поряд із твердим наміром порвати з минулим і приєднати свою Церкву до Риму, відчувається й не менш тверда постанова не відступати від власних та загальнохристиянських традицій. Антиномія ця викликала тривалу полеміку й, відповідно, цілком протилежні оцінки їхніх намірів та логіки. Але не можна не зауважити факту, що єпископи щиро й відважно прагнули реформувати власну Церкву, зберігаючи водночас її традиції.

Як компендіум рішень – результат п'яти років дискусій – «Артикули» є документом різноплановим, призначеним для різного роду читачів. Написання його (чільна роль тут належала, мабуть, Іпатієві) стало нагодою для досягнення консенсусу між самими єпископами. Єрархи, яких опоненти звинувачували у відході від традиції, прагнули насамперед чітко задокументувати те, що відступати від руського етосу не збираються. Якщо раніше владики тримали свої приготування в таємниці (чим спричинили хитання в своїх рядах та підозри серед руського загалу), то тепер позиції були з'ясовані, і їх можна було винести на люди чи принаймні довести до відома таких важливих фігур, як князь Острозький. Підзаголовок цього документу свідчить, що призначався він передусім для римо-католицького естеблішменту, церковного і світського, як у самому Римі, так і в Речі Посполитій. У липні на підставі повної версії «Артикулів» було зроблено два подання: одне – для польсько-литовського монарха, друге – для папи, яке мав передати Джерманіко Маласпіна, папський нунцій у Варшаві[41]. Призначений для Риму варіант містить двадцять артикулів із тридцяти трьох. Чотирнадцять артикулів – про номінацію єрархів, місця в сенаті, церковні маєтності, рівні права для руського духовенства, заснування шкіл і друкарень, а також про санкції супроти мандрівних духовних із грецьких православних патріархатів (10, 12, 14, 17-21, 25-29, 32) – поміщено у версії, призначеній для короля, оскільки запровадження цих артикулів у життя вимагало офіційного схвалення з боку держави. Нунцій та король відразу – відповідно 1 та 2 серпня – дали позитивну відповідь на адресовані їм подання. Не задоволеною лишилася тільки просьба про місця в сенаті, яку король не міг вирішити без самого сейму[42].

---

[41] *DUB*, № 60-61, с. 107-112.

[42] Там же, № 62, 63, с. 112-117.

Унія в Римі

Досягнення консенсусу щодо тридцяти трьох артикулів було важливим моментом в унійних змаганнях. Розкол у руському єпископаті стався протягом наступних місяців, коли Гедеон (Балабан), ініціатор таємних унійних планів, та Михайло (Копистенський), що підписався майже під усіма унійними заявами, відмовилися надалі підтримувати унію. Восени 1595 р. князь Острозький мобілізував свої ресурси й виступив проти єпископських починань. 26 вересня, відкинувши сумніви в доцільності дальших кроків до унії, які були викликані опозицією й погрозами Острозького, та одержавши необхідні кошти на подорож від Жиґимонта III й папського нунція, Іпатій з Кирилом рушили до Риму, щоб відкрито заявити про визнання Київською митрополією верховенства папи[43]. 15 листопада, у день прибуття, їх прийняв Климент VIII, розпорядившись розмістити руських посланців як папських гостей у резиденції поруч з базилікою Св. Петра[44]. Єпископи склали визнання віри й послуху під час урочистої церемонії, яка відбулася 23 грудня в Костянтиновій залі Ватикану: Іпатій виступав по-латинському, а менш освічений Кирило – руською мовою[45]. Визнання віри обидвоє виголосили з додатком *filioque* й прийняли католицькі догмати про папський примат, чистилище та інші суперечні моменти, що різнили Західну та Східну Церкви. При цьому вони дотримувалися процедури, передбаченої Грецькою конґреґацією для християн візантійської традиції, які переходять під зверхність папи[46]. Того ж дня Климент VIII проголосив апостольську конституцію *Magnus Dominus*, з викладом римської точки зору на унію, що народжувалася[47].

Розбіжності в поглядах Риму та руської єрархії на унію – річ істотна. Єпископські артикули проникнуті розумінням того, що таке істинна самобутність Церкви. Якщо руські владики вбачали в своїх діях акт возз'єднання помісної Церкви – Київської митрополії – з Римським престолом, то в очах Риму унія була наверненням до нього та приєднанням групи схизматиків – окремих єпископів, духовних і вірних, – які, будучи в розколі з Римом, не могли вважатися «членами Христового Тіла» і «зазнавати впливу духовного життя»[48].

---

[43] *Litterae Nuntiorum*, т. 2, № 499, 504, 506, 509-511, 514, 515, с. 66, 68-82.

[44] *DUB*, № 120, 124, 125, с. 177, 179-180.

[45] Перебування Іпатія й Кирила у Римі описує: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 311-341; див. також давнішу працю: Albert M. Ammann, Der Aufenthalt der ruthenischen Bischöfe Hypathius Pociej und Cyrillus Terlecki in Rom im Dezember und Januar 1595-1596 // *OCP* 11 (1945) 103-140.

[46] Див. текст булли *Decet Romanum Pontificem*, який опубліковано в: *DUB*, № 193, с. 292; український переклад у: Основні документи Берестейської унії..., с. 40-43, а також у додатку 3.

[47] *DUB*, № 145, с. 217-226; український переклад вміщено в: Основні документи Берестейської унії..., с. 29-39, а також у додатку 3.

[48] Основні документи Берестейської унії..., с. 31.

Хоча там, де в *Magnus Dominus* іде мова про Флорентійський собор, й говориться про союз між «Західною і Східною Грецькою Церквою»[49], на дев'яти сторінках цього тексту (в сучасному його виданні) немає ані згадки про Руську *Церкву* як таку, що, фактично, означає невизнання за нею будь-якого еклезіального статусу до вступу її в унію.

Єпископські артикули в Римі уважно вивчила комісія кардиналів, що відзвітувалась перед самим папою, а також експерт-богослов, іспанський домініканець Хуан Сараґоса де Ередіа. 13 грудня папа, що саме прихворів, ознайомився з петицією руських єпископів у присутності членів Святої Палати, запросивши їх до своїх апартаментів. У кінцевому ж підсумку офіційної відповіді на артикули – ні виразно неґативної, ні однозначно позитивної – папа так і не дав. Сараґоса доводив, що позаяк шлях до спасіння без Церкви немислимий, то належність до неї не може обумовлюватися ніким і нічим, а висунення якихось вимог як передумов укладення унії з «єдиноправдивою» Церквою є просто нісенітницею[50]. У світлі посттридентської ексклюзивістської еклезіології та сотеріології, з позицій якої написаний критичний *votum* Сараґоси (вони передбачали, що шлях до спасіння лежить виключно через Римо-Католицьку Церкву), відсутність у папських офіційних документах будь-яких неґативних відгуків на висунуті єпископами умови є, по суті, дипломатичним компромісом папського престолу. Критика «Артикулів» з боку курії не перешкодила папі запевнити Руській Церкві право на її основні традиції. Конституція *Magnus Dominus*, як і всі наступні документи, ґарантувала право сповнювати всі «священні обряди й церемонії, якими користуються руські єпископи й духовенство відповідно до установлень Святих грецьких Отців» доти, доки ці традиції «не суперечать істині й науці католицької віри та не виключають єдності з Римською Церквою». Ґарантії ці зовсім не мають договірного характеру, а надаються єпископам як щедра поступка правителя – «кращий вияв нашої любові до них». Папа «великодушно дозволяє, допускає і дарує (*indulgemus*)» право на дотримання руської літургійної традиції[51]. Єрархів не змушують формально зрікатися якихось поглядів чи переконань, тільки розрішають їх від всіх і всяких «церковних вироків екскомуніки, суспензи, інтердикту цензур та інших кар, на які вони будь-яким чином наразилися внаслідок вищезгаданих провин, схизми, єресі та блудів»[52]. Розуміння унії як повернення заблудлої, грішної пастви у лоно Церкви послідовно простежується в усіх римських документах, виданих після того, як руські владики склали визнання віри.

---

[49] *DUB*, № 145, с. 32.

[50] Резюме (записане П'єтро Норресом) досі незнайденого *votum*-у Сараґоси опубліковано в: *MUH*, т. 1, № 197, с. 111-116. Див. також: Патрило, Артикули Берестейської унії, с. 59, прим. 28; с. 90-91.

[51] Основні документи Берестейської унії..., с. 38.

[52] Там же, с. 36-37. Церемонія прийняття єрархів, очевидно, не включала окремого обряду відречення, але римська влада вважала, що акт підпорядкування і є зреченням від

Римські враження

З якою моральною настановою, думками й надіями жили представники руського єпископату в Римі? Відповідь на це інтриґуюче питання може бути тільки гіпотетичною, оскільки джерела про це мовчать. Картину подій, схованих за скупістю джерел, можна відтворити умоглядно, надавши формальним фактам людського виміру. Розгляд *Sitzt im Leben* (життєвого контексту) побуту руських посланців у Римі дозволить пояснити, чому, незважаючи на жорстку опозицію вдома, вони продовжували втілювати план унії, а після її прийняття, твердо обстоювали угоду з Римом.

Здавалося б, що, прибувши *ad limina apostolorum*, Іпатій з Кирилом були змушені піти на значні компроміси в справі унії, так і не отримавши чітких ґарантій щодо сформульованих руським собором «умов». Згідно з римським протоколом, їм довелося схилити свої голови до стіп понтифіка та перейти богословське випробування, щоб розвіяти закиди про «схизму і єресь» русинів. У Римі вони не могли не збагнути, що римська концепція «зведення» східних християн до унії дуже відрізнялася від уявлень про церковне з'єднання, як воно бачилося в Київській митрополії – чи то самим єпископам, чи то Костянтину Острозькому. Хоча в унійних документах і згадується флорентійський прецедент, однак всі обряди та словесні формули, з якими русинів приймали під папську зверхність, були просякнуті духом посттридентського католицизму, з його контрреформаційною римоцентричною еклезіологією й церковною структурою. Сьогоднішня екуменічна еклезіологія Церков-сестер, у світлі якої католики й православні визнають одні одних як благодатні церковні спільноти, хоча й порізнені розколом, висловлює жаль з приводу тодішньої позиції папського престолу та компромісів, на які довелося піти руським достойникам. А водночас усе вказує на те, що чотириста років тому руські єпископи виїхали з Риму задоволеними. У чому ж річ?

Зустріли їх у Римі привітно й ставилися до них з якнайбільшою пошаною, визнаючи їх як єпископів у літургійних урочистостях у соборі Св. Петра та в інших римських церквах. Дано їм також запевнення, що папський престол підтримає основні плани руської єрархії в реформуванні церковного життя – у відновленні влади й належної правочинності єпископів, у подоланні церковного хаосу, в боротьбі з протестантськими течіями та у встановленні еклезіальної й соціальної рівноправності з Латинською Церквою в польсько-литовській Речі Посполитій. Та й перспективи співробітництва з Римом бачилися непогані. Нововіднайдена здатність папства відповідати на виклики часу була відчутною в церковній та соціальній атмосфері, що оточувала

їхніх колишніх позицій. У буллі *Decet Romanum Pontificem* з радістю повідомляється, що Іпатій з Кирилом «засудили й відкинули всі свої та інших єпископів помилки, єресі та схизматицькі вірування» (Основні документи Берестейської унії..., с. 41); латинський текст – *DUB*, № 193, с. 292.

Апостольську Столицю у 1590-х рр. Рим, в якому опинилися руські єпископи, переживав період піднесення[53]. Завдяки папам-реформаторам почав відновлюватися церковно-духовний вимір папської місії. Відкриття римських катакомб у 1578 р. зміцнило арґументи Римського престолу щодо давності свого походження й особливого статусу, – всупереч протестантам, що дозволяли собі сумніватися в традиції папства. Римське розуміння примату св. Петра підтвердили й наукові розвідки, зокрема таких учених, як Роберто Беллярміно (1542-1621), з його блискучими, системними апологіями, та Чезаре Бароніо (Бароніус, 1538-1606) – невтомного, педантичного й відданого справі історика, який був водночас сповідником Климента VIII[54]. Населення міста, що після спустошення в 1527 р. становило всього 40 тис. осіб, під кінець століття перевищило стотисячний рубіж[55]. Завершення купола базиліки Св. Петра в 1590 р. було символічним вінцем стабілізації розхитаної Реформацією католицької церковної структури та знаменням нових часів.

На руських єпископів, що прибули сюди з незатишного, неспокійного європейського загумінку в пошуках опертя для підупадаючої церковної самобутності, не могли не справити враження й енерґійне посттридентське папство, і нові моделі єпископського служіння, і новопосталі колеґії та семінарії, і яскраві ознаки релігійного життя, що так і вирувало в церквах, братствах, чернечих орденах і спільнотах Північної Італії й Риму, і видима скрізь печать історичної тяглості й традиції, і дивовижне культурне багатство Вічного Міста[56]. Сьогоднішній турист дивиться на римські пам'ятки з побожним захопленням. Чотири століття тому, коли Софійський собор у Києві був ледь не руїною, довкола якої паслася худоба, коли східні патріархи мусили блукати світами з принизливою місією добування грошей на відбудову катедральних храмів і коли, за сучасними стандартами, невеличка Успенська церква у Львові, яка саме відбудовувалася, була найбільшим східним храмом у найбільшому місті на українських землях, – у такий час велич базиліки Св. Петра й

---

[53] Детальнішу характеристику соціального, економічного та релігійного життя Риму часів Чінквеченто подає: Jean Delumeau, *Rome au XVIe siècle*, Paris 1975, що є скороченим викладом його праці: *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié de XVIe siècle*: в 2-х т., Paris 1957-1959; див. також: Girard Labrot, *L'image de Rome. Une arme pour la Contre-Réforme, 1534-1677*, Paris 1987; Louis Ponnelle, Louis Borolet, *Saint Philippe Neri et la société romaine de sons temps (1515-1595)*, Paris 1928.

[54] Про Бароніо пишуть: Hubert Jedin, *Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert*, Münster 1978; Romeo De Maio, Luigi Gulia, Aldo Mazzacane, *Baronio storico e la Controriforma. Atti del Convegno Internazionale di studi. Sora 6-10 Ottobre, 1979*, Sora 1982 [= Fonti e Studi Baroniani 1], з бібліографією попередньої літератури.

[55] Див. гасло «Rome» у вид.: *The New Catholic Encyclopedia*, т. 12, New York 1967, с. 653.

[56] Святий Престол розіслав листи до різних провінцій, міст і містечок Італії – серед них, до Падуї, Болоньї, Романьї, Анкони, Лоретто, Марке, Камеріно та Перуджії – з проханням сприяти подорожі Іпатія та Кирила до Риму; див.: *DUB*, № 73, 78, 82, с. 123, 125, 129-130.

усього того, що вона уособлювала, не могла не справити сильного враження на Іпатія й Кирила. У час, коли повне зібрання тогочасних руських книгодруків (менше 75 назв) можна було спокійно розмістити на одній полиці[57], тутешні католицькі катедральні собори, школи й навіть окремі церковні діячі могли похвалитися цілими бібліотеками релігійної літератури про різні аспекти людського життя, в яких порушувалися найактуальніші проблеми нової епохи.

Проте, єпископи зауважили не лише монументально-матеріальні та культурно-інтелектуальні багатства Заходу. Якщо вдома релігійне відродження ледь ворушилося, бо на одне українське чи білоруське місто припадало одне-однісіньке братство, то в італійських містах, через які вони переїжджали, можна було нарахувати до двох, п'яти, а то й більше десятків таких організацій – з власними лікарнями, сиротинцями, їдальнями, школами й притулками для бездомних і бідних. Крім макіавеллівської геополітики, крім корисливих розрахунків та світських забаганок, що завжди мали місце в Церкві, єпископи не могли не добачити і те найкраще в *Ecclesia universalis* з її відродженим чуттям місійного покликання, котре спонукало відданих, глибокодуховних, талановитих жінок та чоловіків взорувати своє життя на євангельських засадах і чеснотах. Іпатій і Кирило не могли не чути про вже леґендарного міланського архиєпископа Карла Борромео (1536-1584), що був уособленням тридентських реформ, скерованих проти здеморалізованого єпископату. Ведучи зразкове життя, сповнене посвяти, реорганізуючи свою єпархію та невтомно візитуючи її, він скликав шість провінційних соборів та одинадцять єпископських синодів, відкривав семінарії й університети та сприяв Братству християнської доктрини у його викладанні основ віри[58]. На 1595 р. це братство мало понад 20 000 учнів[59]. Якщо Борромео став новим зразком католицького єпископа та змінив уявлення про те, яким має бути єпископське служіння, то вимогливий, а водночас чуйний і життєрадісний Філіппо Нері (1515-1595) – «римський апостол» – увів нові підходи до розуміння віри. Ораторія, заснована ним у самому центрі Риму, на людній вулиці між базилікою Св. Петра та церквою Джезу – осередком кипучої діяльності

[57] Загальний список відомих кириличних книгодруків иа українсько-білоруських землях упродовж XVI ст. складає менш ніж 75 позицій. Віра Лук'яненко (Лукьяненко, *Каталог белорусских изданий...*, т. 1) подає перелік 47 кириличних друків, виданих у Білорусі, а Яким Запаско та Ярослав Ісаєвич (Запаско та Ісаєвич, *Пам'ятки книжного мистецтва*, т. 1) наводять список із 27 книг, що з'явилися в Україні протягом XVI ст., причому деякі з них є дещо видозміненими варіантами одного й того ж видання.

[58] Життя й вплив Борромео характеризують: *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984)*: у 2-х т., Roma 1986; John M. Headly, John B. Tomoro, *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, Cranbury–London 1988; André Deroo, *Saint Charles Borromée, cardinal réformateur de la pastorale (1536-1584)*, Paris 1963.

[59] Див. гасло «Borromeo, Charles, St.» у вид.: *The New Catholic Encyclopedia*, т. 2, с. 711.

єзуїтів, була відкрита для всіх – духовенства й мирян. Чуття побратимства, право на особисту думку та спільне обговорення духовного життя були характерними для посталого тут релігійного руху, до якого привернулося чимало впливових духовних осіб з Римської курії, натхнених катехитичним талантом Нері, його посвятою й аскетизмом, його працею сповідника, ревністю в молитві та проповіді.

Іпатій та Кирило, як репрезентанти єрархії, що шукала помічної й вказівної руки, були, мабуть, готові до сприйняття усього нового. Їхня мандрівка до Риму через землі християнського Заходу – і проща, й одіссея водночас – була, без сумніву, насичена враженнями, які й додавали духу, й прискромлювали його. Опинившись далеко від звичних умов і обставин, поринувши у саму гущу церковного життя, яке в останні кілька років вони могли лише уявляти, приголомшені новонароджуваною культурою бароко, руські єпископи мали над чим задуматись.

Вони були двома представниками цілої Руської Церкви, посланими сюди з об'єднавчою місією, що зродилася з прагнення оновити цю Церкву, змінити життя її єрархії та вірних. Але можна собі уявити, що й на цілком особистому рівні обидвоє посланців були глибоко зворушені. З джерел нам відомо, що й Іпатій – надія Острозького, і Кирило – екзарх Єремії, призначений головою соборової комісії з видавничих справ і вибраний іншими єпископами в супутники володимирському владиці, – обидвоє були яскравими особистостями, що немало пережили в житті. Принаймні Іпатій перейшов через свідомі навернення серця, ума й духу. Він був людиною освіченою та бувалою. Щодо Кирила, то все, що дійшло до нас, – і те, що подають дуже фраґментарні джерела, і його образ, створений історіографією (теж нерідко тенденційною), – пов'язане з його судовими й навіть збройними баталіями за церковні маєтності в 1580-х рр. Але, незважаючи на цю войовничу репутацію, його ж зверхники та колеґи знову і знову – під час побуту Єремії, на соборі 1590 р. та влітку 1595 р. – обирають його на керівні й представницькі посади. При такому небайдужому ставленні кожного з них до життя навряд чи місяці, проведені Іпатієм та Кирилом у Римі, пройшли в бездіяльності. Для них це напевно був час пізнань і відкриттів, – може, навіть нагода для обнови духу та перегляду суті їхнього єпископського служіння.

Ми можемо тільки гадати про те, яким саме був побут руських владик у Римі. Але одне можна ствердити з певністю: не таким, як «гостини» патріарха Єремії в Москві – шість місяців жаху в позолоченій клітці. Такі енерґійні, ініціативні люди, як ці двоє, просто не могли сидіти без діла. За неповних чотири місяці, прожитих у Римі, єпископи мали чудову нагоду пізнати уповні релігійне життя міста. Вони зустрічалися з провідними впливовими особами; їх знайомили з найновішими творчими методами душпастирювання, що тут розроблялися. Їхня присутність у папській столиці не минула непоміченою. Бароніо (він був особистим вихованцем Філіппо Нері, а в 1593 р. став його наступником, перейнявши обов'язки настоятеля Ораторії) зробив знаменний

запис про унію русинів у спеціальному додатку до своєї монументальної загальної церковної історії, *Annales ecclesiastici*, – хоча того року, 1596, він працював над зовсім іншим історичним періодом – першою половиною VI ст.[60] Під час розмов чи відвідин нововідкритих міських церков руські єпископи напевно довідувалися про пастирські здобутки Ігнатія Лойоли, Франциска Ксав'єра, Карло Борромео та Філіппо Нері (який нещодавно, у травні 1595 р., помер). А побувавши в храмах апостолів і великомучеників у час передріздвяного посту, вони могли чути найкрасномовніших проповідників Католицької Реформи. Не виключено, що за кілька тижнів до свого від'їзду Іпатій з Кирилом могли брати участь у зібранні ораторійців у К'єза Нуова, або навіть у проникливих та інспіруючих духовних вправах св. Ігнатія в новесенькій церкві Джезу, тут-таки по сусідству. Одне слово – в Римі єпископи знайшли те, чого шукали, і навіть більше. Нічого дивного, що від'їхали вони звідти 9 березня 1596 р. сповнені бажання довести до кінця ратифікацію унії на соборі Руської Церкви[61].

Іпатій і Кирило везли з собою папську буллу *Decet Romanum Pontificem*, адресовану митрополитові Михайлу (Рагозі) й датовану 23 лютим. У буллі перечислювалися ґарантії збереження руської літургійної традиції. Більше того, вона запроваджувала нову процедуру обрання єпископів у Київській митрополії, яка не дозволяла світським властям призначати на церковні посади недостойних претендентів. Климент VIII ґарантував митрополитові Михайлові та його наступникам прероґативу затверджувати номінацію будь-якого претендента на єпископську катедру в Руській Церкві та бути головним святителем при його хіротонії, у співслужінні двох-трьох інших єпископів, які перебувають у сопричасті з Римом. Лише номінат на митрополичий престол повинен був дістати благословення папи. Нова процедура відповідала побажанням, висловленим владиками в їхніх «умовах». Однак у буллі усе це подається як поступка Римського престолу «Руській провінції, значно віддаленій від Римської курії», аби спростити процес заміщення вакантних посад й уникнути зайвих подорожніх витрат (*eorum commodis et indemnitati*)[62]. Хоча в *Decet Romanum Pontificem* не говориться прямо про заміну королівської номінації синодальними виборами, однак документ цей фактично впроваджує саме таку реформу, яка невдовзі прийнялася і в XVII ст. мала велике значення для з'єдиненої з Римом Руської Церкви[63]. Прощальним подарунком

---

[60] Див. спеціальний додаток до праці: Caesar Baronius, *Annales ecclesiastici*, т. 9, Lucae 1741, с. 658-667. Перше видання цієї частини його історії було опубліковане в Римі 1596 р.

[61] Щодо дати їхнього від'їзду цікаві міркування наводить: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 341, прим. 133.

[62] Основні документи Берестейської унії..., с. 41-42; латинський текст – *DUB*, № 193, с. 293.

[63] Див.: Senyk, The Background of the Union..., с. 136 та її ж статтю, Берестейська унія: спроба оцінки // *Унійні процеси XVI–XVII ст. і їх еклезіологічна оцінка. Матеріали*

єпископам стала пожертва на семінарію, що мала бути заснована в Київській митрополії. Підтримуючи інші клопотання руської єрархії, Климент VIII відіслав шістнадцять листів, королю та іншим видатним світським і духовним особам Речі Посполитої, закликаючи їх використати своє становище для підтримки унії[64]. Від моменту укладення поєднавчого акту в Римі папський престол не одне десятиліття доволі послідовно захищав прероґативи Руської Церкви, навіть при тому, що серед польсько-литовської політичної еліти ставлення до унії було двояке. Так, незважаючи на те, що папа в своїх листах підкреслював необхідність надати руським єпископам місця в сенаті, – вимога ця впродовж майже двох століть так і залишалася вимогою. Щойно напередодні останнього поділу Речі Посполитої, в 1793 р., уніатському київському митрополитові було дозволено засісти у Варшавському сенаті – і то позаду латинських єрархів.

Шостих «Берестейських читань». Львів, Київ, Ужгород, 14-20 травня 1996 р. / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій (готується до друку в 2000 р.).

[64] *DUB*, № 171-186, с. 264-289.

Ілюстрація 20. Пропам'ятна медаль Берестейської унії з портретом папи Климента VIII. Опублікована в: *Записки Чина св. Василія Великого,* т. 15, Рим 1996.

Берестейські собори 1596 року

Після проголошення унії в Римі впродовж літа і на початку осені 1596 р. межа між її прихильниками й противниками визначилася чітко. Вирішальна сутичка мала відбутися 6-10 (16-20) жовтня 1596 р. у Бересті, де митрополит скликав собор для формальної ратифікації унійного акту. У відповідь на заклик Михайла (Рагози) в Бересті зібралися, по суті, два окремі собори[65]. Проунійне зібрання засідало в катедральному храмі Іпатія, а опозиція – в протилежному кінці міста, в домі одного знатного антитринітарія. У перші дні представники кожного з таборів бігали туди-сюди через місто, марно намагаючись перетягти супротивників до себе. Примирення між обидвома сторонами було, однак, неможливе, оскільки й одні, і другі приїхали до Берестя з наміром не йти на жодні компроміси. Гарячі дебати не зродили нових арґументів. Просто повторювалося все те, що говорилося вже пару років. Так постало найголовніше питання: котрий із двох соборів і, відповідно, чиї декларації належить вважати леґітимними й чинними з церковної й цивільної точок зору.

До проунійного зібрання входили митрополит Михайло, владики Іпатій, Кирило (котрий все ще виступав під титулом патріаршого екзарха), єпископи полоцький, холмський та пінський, архимандрити Браславського, Лавришівського та Мінського монастирів (усі три – в Білорусі)[66]. Представництво білого духовенства й мирян на цьому соборі встановити важко, оскільки головний соборовий документ підписали лише найвищі духовні особи. Три сенатори й високопоставлені сановники Великого князівства – великий маршалок і воєвода троцький Миколай Христофор Радзивіл, великий канцлер Лев Сапєга і великий підкоморій та староста берестейський Димитрій Халецький – представляли короля, що уже став твердим симпатиком руської унії. Єпископів, яким було погрожував князь Острозький, охороняли під час ведення дебатів королівські військові підрозділи. Папу представляли троє католицьких єрархів – архиєпископ львівський Ян Димитрій Соліковський, Бернард Мацєйовський з Луцька та Станіслав Ґомолінський з Холма. Брали участь у нара-

---

[65] Оскар Галецький присвячує подіям на обидвох соборах цілий розділ своєї праці: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 366-391. Див. також дослідження цього ж автора: Unia brzeska w świetle współczesnych świadectw greckich // *Sacrum Poloniae Millennium*, т. 1, Roma 1954, с. 71-137, а також: Jeszcze o nowych źródłach do dziejów Unii brzeskiej // *Sacrum Poloniae Millennium*, т. 4, Roma 1957, с. 117-140.

[66] Порфірій Підручний припускає, що на час Берестейської унії існувало близько двох сотень руських монастирів з неповною тисячею монахів у них: Порфірій Підручний, Початки Василіанського чину і Берестейська унія // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих «Берестейських читань», Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1997, с. 79-101 (дискусія – с. 101-124). У більшості обителей проживало лишень по кілька монахів. На двох соборах у Бересті були присутні тільки настоятелі найважливіших монастирів.

дах та дискусіях і два єзуїти – Петро Скарґа та Юстин Раб, а також грецький богослов, перший доктор Колеґії св. Атанасія в Римі Петро Аркудій.

За спиною антиунійного собору стояв князь Острозький. У документах цього зібрання його бачення універсальної унії протиставлялося реґіональному поєднанню, на яке погодились єрархи. Острозький привів зі собою чимале військо, яке, однак, задіяне не було. Крім князя, до собору входило двадцять двоє руських маґнатів, православних і протестантів (серед них, реформати й антитринітарії), та тридцять п'ятеро міщан – представників різних братств із шістнадцяти міст. Вище руське духовенство представляли єпископи Гедеон (Балабан) і Михайло (Копистенський), та дев'ять архимандритів, – серед них Никифор (Тур) з Києво-Печерської лаври, котрий, як і єпископи, в найперших деклараціях підтримував унію, а в останні місяці став її впливовим противником. Було там і щонайменше двадцять п'ятеро представників нижчого руського духовенства. Однак, провідною духовною фігурою в антиунійному таборі виявився представник Царгородського патріархату[67].

По суті, Кирило був у Бересті не єдиним патріаршим екзархом. На чолі антиунійного собору стояв грек Никифор, якого Єремія II ще в 1592 р. призначив патріаршим протосинкелом та екзархом, хоча той і не був священиком[68]. У Бересті чинність його екзаршого мандату, виданого патріархом, який помер роком раніше, була поставлена під сумнів. Оскільки Никифор не був священиком, а тим більше єпископом, його право головувати на зібранні й накладати санкції на руських владик видавалося підозрілим навіть самим учасникам антиунійного собору[69]. Приїхав до Берестя ще один грек, Кирило Лукаріс, якому згодом судилося шість разів бути царгородським патріархом. Тут він представляв інтереси патріарха александрійського Мелетія Піґаса, а сам і до, і після Берестя стійко підтримував тих русинів, що не приймали унії з Римом. Антиунійний собор визначав свою позицію, спираючись на авторитет Царгородського патріархату.

Склад учасників цього зібрання тільки зміцнив єпископів у їх намірі довести справу церковного поєднання до кінця. В їхніх очах, антиунійний

---

[67] Про склад антиунійного собору дає уявлення один із варіантів списку його учасників, що зберігся в джерелах: *DUB*, № 227, 235, с. 337-338, 367.

[68] До свого приїзду в Річ Посполиту Никифор був задіяний у полагодженні деяких політичних справ у Молдові – проти інтересів Речі Посполитої, як твердили польські урядовці. Після прийняття Берестейської унії польські власті арештують його як турецького шпигуна, а помре він у пруській тюрмі, так і не дочекавшись остаточного вироку. Звинувачення в шпигунстві, висунуті проти нього, мабуть, були небезпідставними. Літературу про Никифора та його роль в руських церковних справах наведено вище, у розділі 8. с. 166, прим. 30. Прикладом протилежних – критичних та прихильних – поглядів на особу Никифора можуть послужити праці: Halecki, *From Florence to Brest*, с. 355-361, 367, 371 і наст.; Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski...*, с. 150-156.

[69] Див., напр.: *DUB*, № 229, с. 349.

собор уособлював усе те, на що вони неодноразово вказували як на причини негараздів у Руській Церкві: панівну роль світських маґнатів у церковних справах, непослух братств, втручання греків з непевними повноваженнями в управління Київською митрополією, руйнівний вплив протестантів, зокрема антитринітаріїв. 8 (18) жовтня проунійний собор видав документ, яким ратифікував проголошену в Римі унію[70]. Він дає стислий виклад історії розвитку єпископської ідеї переходу під юрисдикцію папи. Автори документу заявляють, що наступники св. апостола Петра «завжди» були найвищими авторитетами в Церкві та що відчуження від Риму і є головною причиною занепаду й симонії в Царгороді, безпорядків у руському церковному житті та розквіту протестантських «єресей» на українсько-білоруських землях. Від імені решти єпископів Іпатій та Кирило у Римі просили, щоб папа «як найвищий пастир вселенської католицької Церкви прийняв [їх] під свій послух та визволив від зверхності царгородських патріархів і розрішив». Климент VIII, «не роблячи жодних змін у наших церквах», закликав єпископів зібратися на синод, щоб скласти визнання віри та віддати послух Римському престолові, – що вони «сьогодні на цьому синоді вчинили», в присутності свідків, делеґатів папи і короля.

Опозиція, якій Никифор представив підписаний Єремією відповідний документ, визнала його законним екзархом[71], і під його проводом антиунійний собор почав укладати прокламацію протилежного змісту. Єпископам закидали не тільки вихід із підлеглості Царгородському патріархатові, а й нехтування канонами другого, четвертого й шостого Вселенських соборів, що вреґулювали взаємини між патріаршими престолами, жоден з яких не міг мати прямого адміністративного впливу на інший. Дорікали їм і за те, що прийняли західну точку зору на питання, в яких Латинська і Грецька Церкви розходилися[72].

При тому, що протагоністи обидвох руських таборів прагнули одного й того ж – досягти християнської єдності, здобути рівні права з римо-католиками й реформувати церковне життя, – різниця в їхніх поглядах видається знаменною. Сьогоднішнього читача цих документів не може не вразити гостра взаємна критика та обопільні анатеми в контексті, що мав служити для примирення, злагоди та єднання. Проте у пору розквіту конфесіоналізму та гарячої релігійної полеміки й не могло бути інакше: приїхавши до Берестя з готовими взаємовиключними позиціями та так і не зумівши домовитись між собою, супротивні сторони неминуче повинні були закидати одна одну звинуваченнями. Взаємні відлучення від Церкви та з'єднання з Римом – ось такий суперечливий спадок залишився нам від тих бурхливих жовтневих днів у

---

[70] Руськомовний оригінал та латинський переклад опубліковано в: *DUB*, № 231, с. 359-362; № 228, с. 341-344; тут цит. за: Основні документи Берестейської унії..., с. 44-46.

[71] Halecki, *From Florence to Brest*, с. 355-356.

[72] Там же, с. 382.

невеличкому нині містечку неподалік від того місця, де сходяться кордони Білорусі, Польщі й України[73].

* * *

Що останні декади XVI ст. були періодом усталення конфесійних позицій, показано в попередніх розділах. Разом з тим ми бачили, що майже весь цей час існувала певна свобода поглядів на різні контроверсійні проблеми, – свобода ця існуватиме і в наступному столітті, принаймні на рівні уявлень та сподівань[74]. Поєднання Східних Церков з Римом було одним із питань, на які постійно наштовхувався дедалі виразніший процес розмежування конфесій. Є деякі свідчення, що до унії з Римською Церквою як антидоту проти кризи в східнохристиянському світі підштовхнув руських єпископів не хто інший, як сам царгородський патріарх. Анонімний італійський меморандум, складений у Падуї в 1595 р., дозволяє зробити припущення, що під час свого перебування в руських землях патріарх Єремія намовляв єпископів подумати про можливість об'єднання з Римо-Католицькою Церквою[75]. Розмірковуючи над унією східних християн з латинниками, автор меморандуму описує свою зустріч у Падуї з двома руськими єпископами (Іпатієм і Кирилом), які їхали до Риму повідомити про згоду своєї єрархії визнати папську владу. Єпископи, каже автор, розповіли йому про те, як вони разом з їхнім гостем, патріархом царгородським, обговорювали тогочасне злиденне становище Східної Церкви. Попри розбіжності в хронології (згідно з цим документом, патріарх відвідав українсько-білоруські землі двома роками раніше, тобто в 1593 р.), описані там обставини збігаються з деталями побуту Єремії II у Речі Посполитій. По дорозі до Риму, говориться в меморандумі, єпископи розповідали, що патріарх царгородський

> ... приїжджав відвідати Русь і жалівся їм [єпископам] на бідування, що їх зазнавали християни під турецькою тиранією, від негараздів та зловживань з неї посталих; про те, щоб їх позбутися, годі й мріяти, на що дехто [з присутніх] з належною церковною свободою відповів,

---

[73] Про відлучення від Церкви проунійним собором Гедеона (Балабана), Михайла (Копистенського), Никифора (Тура) та інших, хто відкинув унію, див.: *DUB*, № 232, 233, 235, с. 362-367. Про екскомунікацію греком Никифором митрополита та інших єпископів, які ратифікували унійний акт, згадується там же, № 230, с. 358-359.

[74] Вдумливо окреслений портрет Мелетія (Смотрицького) – представника провідної верстви руських духовних початку XVII ст., який шукав культурного, політичного та церковного компромісу в умовах, що вимагали дедалі виразнішого розмежування позицій, – спробував зобразити: David A. Frick, *Meletij Smotryc'kyj*, Cambridge (Mass.) 1995.

[75] Оскар Галецький, визнавши цей меморандум дотичним до історії Київської митрополії, опублікував його текст зі вступним словом: Oscar Halecki, Isidore's Tradition // *ЗЧСВВ* 4 (1963) 27-43 (меморандум поміщено в додатку, с. 37-43). Галецький вважає Поссевіно автором цього донесення, адресованого кардиналові Чінціо Пассері Альдобрандіні (вести східноєвропейські справи доручив йому його люблячий дядько, папа Климент VIII).

що, аби поправити це [становище], треба спробувати піти на правдиву унію з Латинською Церквою, щоб дістати її підтримку при потребі. На це патріарх відказав, що то свята думка і ті, кому не боронено добиватися її [правдивої унії], повинні вважати себе щасливцями. Однак ті, хто живе під турками, не може собі цього дозволити, через усякі небезпеки, що чигають на кожного [як-от, наприклад, самого патріарха], хто приїжджає до русинів начебто вчити їх не забувати про спасіння їхнє; і з розмови тієї почала визрівати ідея, що вкінці й привела їх [єпископів] до Риму...[76]

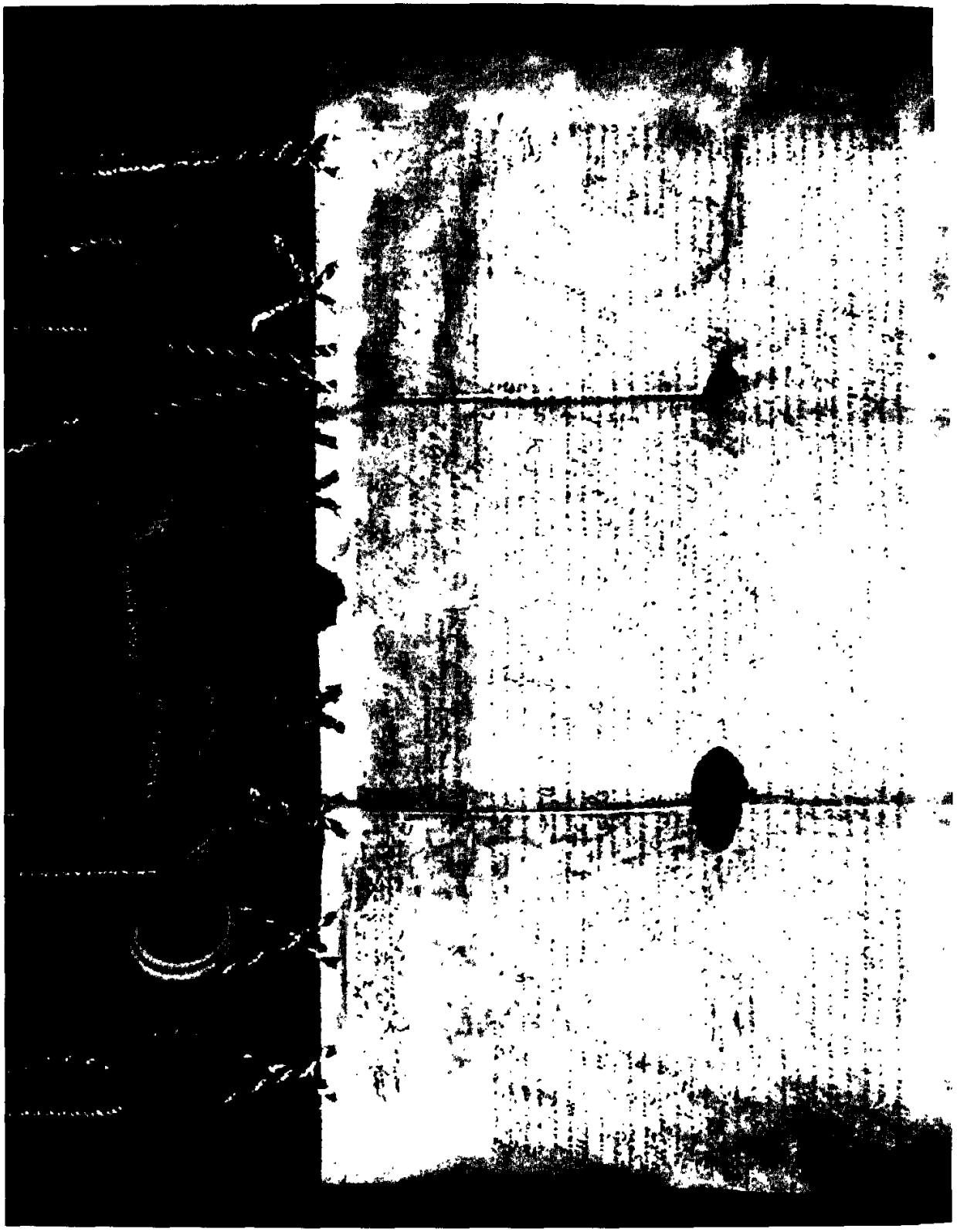
Хоч подана в меморандумі інформація не підкріплена жодним іншим документом, повідомлення це не виглядає неймовірним. Єремія й до того, за різних обставин, виражав готовність шукати спільну мову з папським престолом. На початку і в середині 1580-х рр. у Царгороді, коли Григорій XIII готував, а згодом впроваджував календарну реформу, Єремія підтримував контакти з папою, незважаючи на жорсткий спротив грецького православного естеблішменту. Виглядає, що він ішов на це, свідомо ризикуючи престолом – якого незабаром і втратив. По дорозі на Москву в 1588 р. Єремія заїжджав у гості до Яна Замойського і справив на нього враження, що він «не проти» обговорити можливість укладення унії. На зворотній дорозі з Москви патріарха сердечно вітали офіційні католицькі власті Речі Посполитої. У Вільні він спостеріг, як відроджувалося католицьке релігійне життя, – саме тоді Католицька Реформа щойно починалася, ставала динамічною й привабливою. При дворі Замойського він мав змогу побачити сильні сторони тогочасної західної культури; міг зустрітися там з людьми, які й грецьку культурну спадщину шанували, і його особисто поважали за богословське заперечення протестантських доктрин.

Добре знаючи становище Православної Церкви в Османській імперії та бачачи постійну загрозу з боку радикальних реформаційних учень у Речі Посполитій, патріарх справді міг радити руським єпископам, щоб шукали допомоги в Західної Церкви та обдумали можливість єднання з нею. Проте єпископи чудово розуміли, що подібні висловлювання – можливо, випадкові, мимовільні – не відбивають головних переконань та конфесійного світогляду

[76] «...perche li Vladichi uenuti qua dicono, che due anni sono sendo il Patriarca di Costantinopoli uenuto a uisitare la Rossia, et piagendo con loro le miserie, che patiuano I Christiani sotto la tirannide Turchesca con le confusioni, et abusi, che per ciò nasceuano, non potendosi attendere all'estirpatione di quelli[,] con la debita libertà Ecc(lesiasti)ca fù risposto da alcuni, che per rimediare à questo si doueua tentare una uera unione con la Chiesa Latina per hauer poi aiuti da quella secondo il bisogno, al che il Patriarca replicò il pensiero esser santiss(i)mo, et che felici doueuano reputarsi quelli, à chi non era uietato l'eseguirlo, ma che non era licito di farlo a chi staua soggetto à Turchi per uarij [*sic*] pericoli, che si correuano con che uenne quasi ad insegnare alli Rutheni, che non lasciassero di prouedere alla loro salute, et da questo raggionamento si cominciò maturare il consiglio, che in fine ha partorito la uenuta di costoro in Roma, et partiorirà con la Diuina gratia la conuersione di tutte quelle genti, et l'unione di quelle Chiese errante alla sua uera madre con uiue speranae di frutii molto maggiori» (Halecki, Isidore's Tradition, додаток, с. 39).

царгородського патріарха. Те, що Єремія міг дозволити собі поміркувати про можливість руської унії з Римом, ще не означає, що він би погодився пристати на умови, висунуті посттридентською Римською Церквою в переговорах про таку унію. Якщо він і говорив щось про єднання загалом, то руські єпископи швидко перевели все те у конкретні плани, від яких старенький Єремія тільки сахнувся б.

Собори початку 1590-х рр. правили тим форумом, на якому виробилося бачення єрархами майбутнього їхньої Церкви. В останніх декадах XVI ст. Руська Церква втрачала свою еліту, свою здатність задовільняти нові потреби її вірних, своє вміння втримати східну традицію на рівні тогочасної реформаторської доби. На цих соборах єпископи визнали серйозні недоліки в житті їхньої церковної спільноти, кардинально переглянули роль Київської митрополії в тогочасному християнському світі. Стабільності, порядку, місіонерському запалу та живучості посттридентських римських церковних структур вони протиставили негаразди Царгородського патріархату та недолугість православного світу у вирішенні питань, що поставали на світанку модерної епохи. У своїх концепціях унії з Римом і Єремія, і Острозький, безперечно, взорувалися на моделі, обговорювані Флорентійським собором, й на обставини церковного життя в першому тисячолітті християнства. Єпископи Київської митрополії будь-що мусили знайти практичні рішення її адміністративних, пастирських і культурних проблем. Багато з цих проблем полагоджувала унія з Римом. Ані далекий ідеал універсального єднання, ані антиномічна перспектива сопричастя і з Царгородом, і з Римом не були реальними варіантами вирішення тогочасних пекучих потреб їхньої Церкви. Тому вони й наважились на рішучий крок, наслідки якого навряд чи збіглися з тим, що, можливо, мав на увазі Єремія. Бо для більшості руських єрархів унія з Римом означала відхід від Царгороду, принаймні до того часу, поки не визріють нові, кращі відповіді на старі питання.



Ілюстрація 21. Грамота Берестейської унії з підписами й печатками.
Центральний державний історичний архів України у Львові.

Висновки

БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ ТА ГРЕЦЬКИЙ СХІД

Берестейська унія, внаслідок якої руські єрархи перейшли з підпорядкування Царгородові під верховенство папської влади, стала докорінною переломною подією в історії Київської Церкви, наслідки якої викликали глибинний резонанс у релігійному, культурному й політичному житті Східної Європи і ще досі відбиваються на міжконфесійних взаєминах у християнському світі. Через те, що більшість істориків у представленні самої проблеми – експліцитно чи імпліцитно – брали за вихідний пункт своїх досліджень саме ці наслідки й консеквенції унії, величезний масив праць, присвячених цій події, має оцінковий і конфесійний характер, а чимало з них і писалися з тенденційно-полемічною метою. Стилістичний ключ цих писань – хвала або хула: автори, залежно від власної конфесійної орієнтації чи симпатій, підносять одну сторону й ганять іншу ще до того, як почнуть з'ясовувати, що трапилось і чому, а іноді й взагалі не беручись нічого з'ясовувати. Поверховий підхід до вияснення причин (махінації поляків та єзуїтів, корисливість руських єпископів, уражені амбіції князя Острозького), анахронізми (страх потрапити під владу Московського патріархату, захист перед російською експансією), телеологічні арґументи («українці не могли не приєднатися до Єдиної Істинної Церкви»), надто вже деталізований виклад подій без належного розгляду їх в історичному контексті і/або відповідної оцінки, застосування оцінкових критеріїв (полемічних, імперських, позитивістських, антирелігійних чи антицерковних, національних, ба навіть новітніх екуменічних), які сформувалися у пізніших часах – усе це погано прислужилося висвітленню історії Берестейської унії. Дати врівноважене, неупереджене пояснення феноменові Берестя – завдання не з легких, бо ця тема й досі є однією з найконтроверсійніших в історіографії східних слов'ян та Східної Церкви.

Спадщина цієї та інших уній східнохристиянських спільнот із Римом стала каменем спотикання в сучасному католицько-православному екуменічному дискурсі. Чотири століття полеміки так і не привели до якогось консенсусу щодо феномену унії – таким було моє перше враження понад десять років тому, коли я почав знайомитися з вельми обширною бібліографією на цю тему. Релігійні й політичні події, пов'язані з розпадом Радянського Союзу, ще більше розпалили пристрасті і внесли ще більшу плутанину. Метою цього дослідження було простежити генезу унії, з'ясувати основні «чому» та «як», докладно проаналізувавши її ширший контекст і беручи до уваги не стільки ставлення русинів до католиків і католицтва (що, безперечно, є чільною темою в історії Берестейської унії), скільки взаємини Київської митрополії з матірньою Церквою – Царгородським патріархатом. Для цього важливо було утримуватись від похопливих суджень, обмежитися вивченням попередніх та

безпосередньо пов'язаних з унією обставин, настроїв та подій, відсторонюючись від полемічного бачення, яке виникло разом із її укладенням та утвердилося в пізнішій історіографії, зберегти неупереджене ставлення до головних протагоністів – остаточно розділених після Берестя на супротивні табори, – що допомогло б збагнути їх мотиви і вчинки.

Чому руські єпископи вирішили перейти з царгородського під римське верховенство? Створення Київської митрополії в кінці X ст. під візантійською зверхністю стало визначальним для входження Київської Русі в християнський світ. Від самого початку київський митрополичий престол, єдиний для всіх східнослов'янських земель, належав до юрисдикції Царгородського патріархату. Так було впродовж майже п'яти сотень років. Незважаючи на неодноразові спроби галицько-волинських князів, литовських і польських правителів встановити у XIV ст. окрему церковну юрисдикцію на підвладних їм землях, Київська митрополія залишалася неподільною і підлеглою матірній Церкві аж до середини XV ст., коли частина цієї митрополії вийшла з-під царгородської опіки. Після того, як у 1448 р. Московська митрополія *de facto* стала автокефальною, границі Київської митрополії збіглися з границями руських – а чи українсько-білоруських – земель в межах династично поєднаних Литовської та Польської держав.

Зв'язки Київської Церкви з Царгородом були не лише юрисдикційними. Напевно, не буде перебільшеним твердження, що руське християнство годі уявити без візантійської спадщини. Християнське благовістя через візантійське посередництво прийшло до слов'ян разом із писемністю, Святими Тайнами й богослужіннями, біблійними та іншими священними текстами, разом з календарем, де час освячувався літургічним циклом празників, із літочисленням та осмисленням історії спасіння, разом із різновидами молитовного та духовного життя, з моделями чернецтва, з всеохопним кодексом моралі й церковного права, з архітектурним та мистецькими стилями, із соціально-політичною ідеологією та з церковною єрархією – основами, на яких почала розвиватися нова християнська культура Русі. Дар віри, у візантійському втіленні, став фундаментом подальшої історії східних слов'ян, надав їй нового значення, суті й форми.

Водночас можна сказати, що успадкування грецького передання «варварами-слов'янами» не було повним і цілісним. Фактично, спадок цей був вибірковий, профільтрований церковнослов'янською мовою, з її обмеженим текстовим репертуаром. До нього не ввійшла вагома частина грецького (а також сирійського і коптійського) патристичного богослов'я, а з грецько- та латинськомовної класичної, пізньоантичної й середньовічної філософської літератури, як і з латинськомовної патристики – і зовсім мало що. Християнізація східних слов'ян призвела до знаменного й оригінального синтезу візантійської релігійної традиції та місцевого фольклору, її автентичної інкультурації на Русі у перших століттях після Володимирового Хрещення, що принесло непроминальні духовно-культурні здобутки. Зате у всьому, що

стосувалося богословської та церковної орієнтації, а також церковної політики, Київська Церква, яку майже завжди очолювали прислані з Візантії митрополити-греки, великою мірою залежала від керівних настанов та спонук з боку Царгорода й інших духовних центрів грецького православ'я (як, наприклад, Афону). Через оте грецьке опікунство на Русі не могли розвинутися повноцінно автономні й автохтонні богословська традиція й церковні структури, а з обранням візантійсько-слов'янського обряду, всі наступні здобутки католицького богослов'я та латинськомовної філософії середніх віків пройшли повз неї. Однак спадку Візантії вистачило на те, щоб, породивши руське християнство, живити його ще впродовж кількох століть.

Як дочірня Церква Царгородського патріархату, що опинилася на межі між грецькою та латинською церковними доменами, Київська митрополія з часом відчула на собі реальність розмежування Старого й Нового Риму, – відчула як з візантійської сторони, так і з боку своїх католицьких сусідів – поляків, литовців та тевтонців. Однак досить довго сприйняття церковного розколу залишалося опосередкованим: добре відчуваючи всю оту грецько-латинську діалектику – богословсько-церковну і культурну, – Русь, однак, не завжди її розуміла й сприймала. Скупі середньовічні джерела не можуть дати відповідей на багато питань, що їх поставили пізніші віки, і, мабуть, уже й ніколи не дозволять до кінця збагнути релігійну ментальність (чи ментальності) середньовічної Русі. Руське християнство (навіть чисто хронологічно) погано вписується в картину католицько-православної дихотомії, як вона окреслена післяреформаційними і посттридентськими категоріями, а також термінологією модерної доби. Так, в середні віки і митрополити, і руські князі час від часу контактували з Римським престолом, визнаючи його примат і намагаючись нав'язати з ним стосунки, незважаючи на латинсько-грецький розкол. Однак подібні зусилля були епізодичними, й головною віхою еклезіально-культурної орієнтації для східнослов'янської християнської спільноти залишався-таки Царгород, а Київська митрополія перебувала в юрисдикції Великої Церкви. У XV ст. уже набагато важче приписати Київську Церкву на одну – грецьку – сторону отого римсько-царгородського протистояння. Після Флорентійської унії, створення окремої Московської митрополії і падіння Візантійської імперії, коли папа призначив київського митрополита, а царгородський унійний патріарх резидував у Римі, юрисдикційний статус Київської митрополії протягом кількох десятиліть залишався невизначеним. У другій половині XV ст. київські митрополити, як видається, усе ще не визнавали категоричного конфесійного розмежування, хоча в очах і Рима, й Царгорода їхнє примирення, досягнуте на Флорентійському соборі, скінчилося. З початком XVI ст. київські митрополити, не пориваючи з Царгородом, шукали способу, як би продовжити чи відновити стосунки з Римом. Невдовзі, однак, русини, побачивши, що папський престол – а насамперед вище католицьке духовенство в Литві й Польщі – вважають Флорентійську унію нечинною, поклали цим починанням край.

У XVI ст. – з інституційним занепадом під османським пануванням Царгородського патріархату й аналогічним організаційним занепадом Київської митрополії – взаємини між патріархатом і Руською Церквою стали суто формальними. Парадоксально, але криза грецького православ'я в період туркократії спричинилася до відродження контактів між греками і східними слов'янами. Впродовж XVI ст. грецькі православні інституції ставали усе залежнішими від фінансової підтримки Москви, і нужда гнала численних представників східних патріархатів через Україну та Білорусь до московських великих князів і царів по милостиню. Рух за духовне, церковне та культурне відродження Русі, який почався в останні десятиліття XVI ст., спонукав його лідерів наново усвідомити стрижневу роль грецької спадщини в релігійно-культурній тотожності русинів. Тоді ж і Царгородський патріархат знову почав виявляти зацікавлення станом православного релігійного життя у польсько-литовській Речі Посполитій. Східні патріархи, не маючи змоги суттєво оновити Церкву на власних землях, почали підтримувати рух за реформу в Київській митрополії і тим оживляли надії руських мирян на допомогу грецьких православних у духовному оновленні Русі. Отже, як бачимо, у 1580-х рр. у взаєминах Руської Церкви та Царгородського патріархату, що майже завмерли у XVI ст., зайшла різка зміна.

Найвищим виявом інтересу Царгороду до справ Київської митрополії став чотиримісячний побут патріарха Єремії в Речі Посполитій у 1589 р. Повертаючись з Москви, де царгородського архиєрея затримали проти його волі і змусили піднести Московську митрополію в ранг патріархату, він почав здійснювати ряд реформ у Київській митрополії. Ужиті ним заходи були поштовхом для пожвавлення діяльності морально підупалої Руської Церкви. Однак мали вони й один побічний, несподіваний наслідок. Православні владики обурилися на таке втручання патріарха в справи їхньої Церкви і розцінили номінацію ним екзарха та, особливо, надання мирянським братствам широких повноважень як загрозу їх власним, єпископським прерогативам. Крім того, гостини першоєрарха греко-православного світу, котрий провів більше часу з видатними римо-католицькими сановниками Речі Посполитої, аніж з власними підлеглими – руськими православними, показали слабкість матірньої Церкви і розвіяли ілюзорні сподівання на дійсну, дієву солідарність грецької та руської єрархій. З одного боку, патріархат потребував і числив на фінансову підтримку, а з іншого – давав мало надій на конкретну, практичну допомогу в намаганнях Київської Церкви задовільнити духовно-культурні потреби своїх вірних в її боротьбі проти радикальних реформаційних рухів, проти тиску оновленої Католицької Церкви та за збереження культурної самобутності русинів у Речі Посполитій.

Події, що стали визначальними для західного християнського світу в XVI ст., теж, кожна по-своєму, спричинилися до прийняття руськими єрархами радикального рішення перейти під римську юрисдикцію. Характерні для зреформованого католицизму та протестантства риси – релігійний персо-

налізм, богослов'я, що спиралося на Святе Писання, зростання відповідальності мирян за стан релігійного життя й активна участь у ньому – навертали до них багатьох видатних представників руської знаті. Засади, природа, модальність християнського життя – все це піддавалося перегляду, провокуючи гострі питання та породжуючи переконливі відповіді. На цей новий тип дискурсу, що вівся і вченою, і загальновживаною мовами, годі було не зважати. Живий дух протестантської Реформації, Контрреформації і Католицької Реформи приголомшив руську спільноту багатством західної богословської, інституційної і пастирської традицій, про яке Київська Церква майже нічого не знала протягом шести століть. Все це чітко довела до її свідомості інформаційна революція, що настала з поширенням друкованого слова. А ще – перехід знаті в інші конфесії. Так, до середини 1580-х рр. двоє з трьох синів Костянтина Острозького – лідера руських православних – стали католиками, а дві доньки від народження виховувалися їхньою матір'ю-католичкою в латинській традиції. На 1592 рік всі діти Острозьких одружилися з католиками, кальвіністами або ж антитринітаріями. Втікати від цього нового світу було нікуди: він зносив усі бар'єри, якими обгороджувалися традиційні релігійні спільноти, оберігаючи свій стиль життя. Першими на цей натиск відреагували кілька руських маґнатів та міські братства мирян. Наступний крок зробили єрархи – однак в іншому напрямку. Опинившись перед викликом бурхливих життєдайних змін на християнському Заході, руські єпископи з часом почали вбачати там зразки і засоби для заспокоєння духовного голоду своєї пастви, реформування життя їхньої Церкви, консолідації й захисту руської релігійної та національної самобутності. На рівні вихідних культурно-ідеологічних передумов, радикальні перетворення, які відбувалися в західнохристиянському світі, з не баченою досі силою показали, що таке реформа і як виглядає можливість ґрунтовних змін в релігійно-соціальних структурах. По всій християнській Європі XVI ст. переглядалися і відкидалися засадничі поняття богослов'я, християнського суспільного і церковного життя. Реформатори не лише прагнули пристосувати загальноприйняті релігійні категорії й інститути для вдоволення нових потреб і бажань, але й вносили енерґійні зміни в традиційне віросповідування, в релігійну практику, в порядок управління Церквою. Йшлося не про вдосконалення, а про революцію. Позірна монолітність християнського Заходу розвалювалася, зате зростало багатство релігійного досвіду та розмаїття церковної організації. Висуваючи гасло про повернення до первісного, апостольського християнства, реформатори, по суті, радикально відходили від відомих прецедентів у християнській історії. Вони справді реформували і робили це з усією пристрастю. По Речі Посполитій носився дух реформи та змін, діймаючи навіть тих, хто опирався йому як міг.

За іронією долі, саме завдяки царгородському архиєреєві у русько-православному контексті набула леґітимності думка про можливість фундаментальних змін. У час організаційної нестабільності Київської митрополії

патріарх Єремія започаткував реформи, які посягали не тільки на існуючий уклад руського церковного життя XVI ст., а й на традиційні засади східнохристиянського церковного порядку. Запроваджені ним нововведення поставили під знак питання роль митрополита в руському єпископаті та прерогативи єрархів у Руській Церкві. Прагнучи оживити діяльність Київської митрополії, патріарх захитав основи деяких з її головних інститутів.

Стривожені натиском протестантського та католицького оточення, бачачи серйозні недоліки в інституційній структурі та недостатність духовної життєвості їхньої Церкви, зрештою, дезорієнтовані суперечливими настановами свого традиційного зверхника – Царгородського патріархату, руські єпископи вчинили те, що вчинило багато інших християнських провідників XVI ст.: вони вибрали зміни. Важко уявити собі, що подібний розрив із матірньою Церквою міг відбутися в якійсь попередній добі. Однак у час великого релігійного зрушення прагнення більшості руських ієрархів вийти з-під царгородської юрисдикції можна розцінити як ще один зразок притаманного ранньомодерній епосі зречення загальноприйнятих уявлень. Я спробував показати, що ініціатива й рішення єпископів та їхніх прихильників укласти унію з Римом були, як і більшість визначальних історичних подій, обумовлені різними факторами. Один із цих факторів (його в історіографії переважно іґнорують) – посилена заанґажованість духовними, суто релігійними шуканнями серед русинів у другій половині XVI ст. Скрізь у Європі реформатори гаряче дискутували про взаємозв'язок між Богом і людиною у земному й потойбічному світі. Уяву сучасників полонили есхатологічне бачення життя і смерті, уми билися в роздумах про природу й способи відкуплення та спасіння грішного людства. Те, що Костянтин Острозький та Іван Федоров знову і знову говорили, відкрито і палко, про свої релігійні переконання й почуття, не було поодиноким явищем. Особиста побожність, твердість віри, моральна поведінка (приватна і публічна), тривога про стан Церкви – все це справді повнило серця русинів ранньомодерної доби. Це ще не значить, що релігійні, духовні мотиви завжди були чистими чи глибинними, однак вони були визначальними в діяльності провідників руського відродження, що виражалося насамперед в релігійних категоріях.

Саме в цьому контексті постала ідея церковного єднання. Тривога, породжена незгодами християнських Церков, і надії на їх об'єднання росли по мірі наростання духовного заколоту та суспільного сум'яття, що їх сіяли дедалі численніші й непримиренніші конфесії. На початок 1580-х рр. проблема поділів та нетерпимості почала підноситися представниками різних релігійних спільнот у Польсько-Литовській державі. Шляхетська нація (*natio*) Речі Посполитої, яка складалася з етнічних поляків, литовців та русинів і яку об'єднував ряд законних привілеїв, спільний кодекс честі, спільний світ економічних, політичних, соціальних, культурних інтересів, а також родинних пов'язань, в останніх декадах XVI ст. почала дедалі більше й пристрасніше ділитися за конфесійною ознакою. Для багатьох маґнатів та шляхтичів

релігійний антагонізм став не просто економічною, соціальною чи політичною проблемою, а й джерелом болісного духовного згіршення. Такі провідні постаті, як князь Острозький, а згодом, самі єпископи бачили в роз'єднанні християн одне з джерел всіх бід руського народу і загрозу для спасіння душ. Собори 1590-х рр. показують, що ідея унії з Римом, як засіб поборення релігійного розбрату в Речі Посполитій навіть коштом (тимчасового) відходу від Царгородського патріархату, тим більше вкорінювалася серед руських владик, чим глибше усвідомлювали вони кризу руського суспільства та потребу реформування й духовного оновлення «Церкви грецького закону».

Єпископи взялися до справи з рішучим наміром перебороти кризу в Київській митрополії та вирішити дилему християнського роз'єднання, хоча не все, чого вони прагнули, було їм ґарантовано. В історії Берестейської унії вчуваються слабкі відлуння унії Флорентійської. З того, що руські єрархи знали про собор, одним з головних учасників якого був Ісидор Київський, можна здогадуватися, що їхня власна унія мала б відродити дух Флорентійського поєднання на локальному рівні. Для них було самоочевидним, що за тогочасних обставин у православному світі універсальна унія, яку пропонував князь Острозький, була нездійсненною візією. Та й самі єпископи і їх паства надто добре відчували, з яким презирством ставиться до руської віри та культурної традиції оновлене і войовничо настроєне польсько-литовське католицтво, – про це свідчили і менторство Скарґи, і відчайдушні спроби архиєпископа Соліковського нав'язати львів'янам новий календар, і постійні утиски православного духовенства та міщан скрізь в українсько-білоруських землях. Та навряд чи усвідомлювали руські єпископи, наскільки тогочасні погляди Риму на церковне об'єднання відбігли від тих, які колись надихнули Флорентійську угоду; так само не могли вони передбачити наслідків посттридентського богослов'я і церковно-державної політики папського престолу в Східній Європі. Виглядає, що все це їх і не дуже цікавило; найбільше духовних пастирів турбувала криза, що відбувалася в них на очах у Речі Посполитій. Рим для них був не лише Апостольським престолом, якому належався примат і відділення від якого вважалося хибним і духовно збіднюючим для їхньої пастви, а й Церквою, яка розвивалася, уміючи розпізнавати знамення часу. Вони надіялися, що сопричастя з Римом приведе до рівноправності Церков Речі Посполитої в одній вірі й під одним верховним главою. Вони сподівалися, що їх підпорядкування папі, якого визнає панівна в Речі Посполитій католицька конфесія, обереже гідність, спокій, свободу, а отже й життєздатність їхньої власної утискуваної Церкви. На цьому ґрунті й постало їх доленосне рішення.

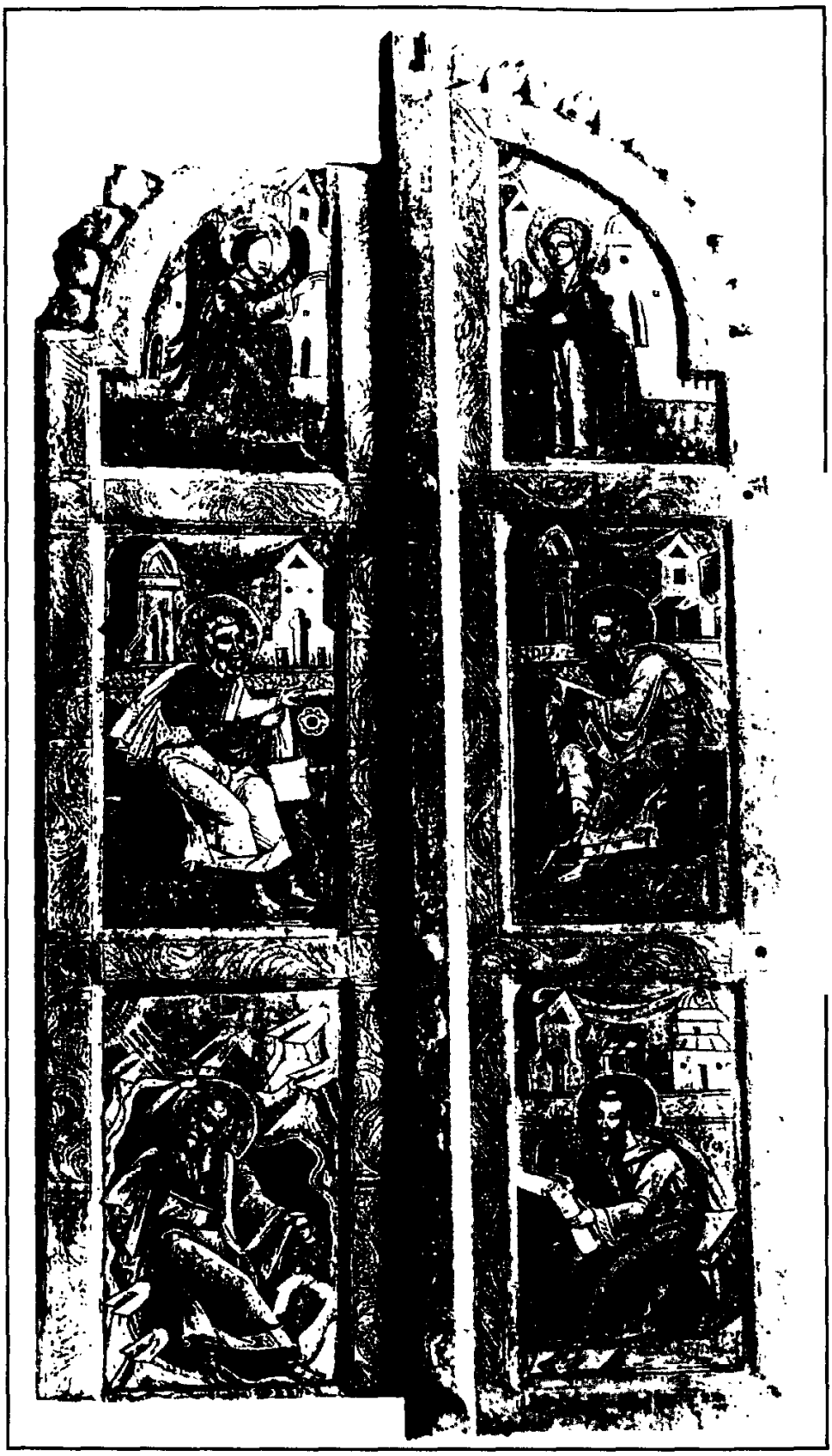
Руські владики знали, з різних погроз та засторог, що наміри їхні наштовхнуться на опір, але навіть гадки не мали, що унія обернеться тривалим розколом Київської Церкви. Двоє єпископів, котрі в 1590-х рр. належали до гурту ініціаторів унійних змагань і ще в серпні 1595 р. підписали головні унійні артикули, відійшли від більшості синоду й заперечили рішення своїх

співбратів у єпископському служінні – разом із численними представниками ченців та мирян. Особливий опір чинили такі люди, як князь Острозький та члени міських братств, які й до того виступали за тісні зв'язки із Царгородським патріархатом, оцінивши всю важливість грецької спадщини для руського релігійно-культурного життя й одержавши патріарше визнання. Прийняття Берестейської унії ще більше згуртувало цю частину руської релігійної спільноти: під час полеміки, яка розгорілася невдовзі, вони постійно зверталися до грецьких авторитетів за настановами та підтримкою. Парадоксально, але посилений інтерес до грецької спадщини привів урешті-решт до того, що в своїх інтелектуальних, педагогічних та богословських запитах противники унії почали взоруватися на Захід – подібно, як і їхні брати, що були в єдності з Римом. Однак, навіть орієнтуючись на Захід, ті, що відкинули унію, не поривали юрисдикційних зв'язків із Царгородським патріархатом.

* * *

Чи принесла унія Руській Церкві те, на що сподівалися єпископи? Аби по-новому відповісти на це питання, потрібна ще одна, а то й кілька книжок – інших, ніж ця, що писалася з метою простежити генезу Берестейської унії. Якщо б це питання поставити тим же єпископам у їхній вічній оселі, відповідь їхня, напевно, не була б однозначною. Ті з нас, кому почути їх ще не дано, мусять покладати надії на працю сумлінних, критично наставлених і духовно чутливих дослідників, здатних справитися із завданням, якого автор цієї книжки перед собою не ставив. Одну з таких відповідей могла б дати історія останніх чотирьох століть духовно-пастирського життя Київської Церкви – якщо вдасться визначити, якою мірою зріс чи, навпаки, збіднів після унії релігійний досвід віруючих. Нові перспективи дали б і різноаспектне історичне трактування не лише взаємопоборюючої, але й плідної полеміки православних з католиками в XVII ст.; процесу полонізації й латинізації Уніатської Церкви у XVIII ст.; висвітлення ролі, яку відіграло в українському національному відродженні XIX ст. освічене греко-католицьке духовенство, і того виняткового свідчення сили та стійкості християнського духу в протистоянні тоталітаризмові, що його виявила Українська Греко-Католицька Церква в XX ст. Всі ці феномени є почасти наслідком унії українців та білорусів з Римом і сопричастя з католицьким світом. Саме з перспективи цих пізніших подій написано більшість праць про Берестейське поєднання. Оскільки таких оцінок багато і вони дуже різні, а часто й неадекватні, я визнав за краще не додавати ще одну – свою, а звернутися до явної прогалини в історіографії унії, намагаючись відповісти на питання, яке є основним при розгляді з історично-богословської перспективи розмаїтої спадщини процесів єднання Східних Церков з Римом.

Ілюстрація 22. Церква Св. Миколая в Бересті (вперше згадана у джерелах під 1412 р.), де відбувався собор, який проголосив унію з Римом. Фрагмент ілюстрації з книги генеральної візитації церков м. Берестя 1759 р.: *Liber visitationum Ecclesiae Cathedralis et Ecclesiarum Brestensium.* Опублікована в: *Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края.* Санкт-Петербург 1890, с. 141.



Ілюстрація 23. Царські врата з іконостасу (Галичина, XVI ст.). Передрук репродукції із: Sviatoslav Hordynsky, *The Ukrainian Icon of the XIIth to XVIIIth Centuries* / перекл. Walter Dushnyk, Philadelphia 1973, с. 141.

ДОДАТОК 1

ІСТОРІОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛА ПРО ЦАРГОРОДСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ ПІД ОСМАНСЬКИМ ПРАВЛІННЯМ НАПРИКІНЦІ XVI СТОЛІТТЯ

Драматична історія православ'я і, зокрема Царгородського патріархату в XVI ст. може бути відтворена тільки схематично. Як вказує Стівен Рансіман (його огляд історії Царгородського патріархату під османським правлінням, попри всі невідповідності, й досі залишається зразковою науковою працею[1]), багато подій і фактів з історії патріархату доби туркократії підкріплені дуже

---

[1] Steven Runciman, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, London 1968. Перша частина цієї праці присвячена історії Православної Церкви до падіння Царгорода. На 250 сторінках дається огляд чотирьохсотлітньої історії Царгородського патріархату (його взаємини з Османською державою та іншими конфесіями, адміністративна структура, культурна роль тощо) за складних і змінних політично-соціальних обставин, у яких жили грецькі піддані турецьких султанів. У ретроспективному огляді своєї книги Рансіман визнав, що багато чого в цьому дослідженні залишилося «недоступним» для нього; див.: Steven Runciman, The Greek Church under the Turks: Problems of Research // *The Materials, Sources, and Methods of Ecclesiastical History. Papers Read at the Twelfth Summer Meeting and the Thirteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* / ред. Derek Baker, Oxford 1975, с. 235 [= Studies in Church History 11]. Аналізуючи християнський Схід, грецьке церковне життя й церковні структури, С. Рансіман пише легко та зі знанням справи. Однак цей автор використав дуже мало слов'янських і турецьких джерел. Його характеристика церковних взаємин між греками й східними слов'янами епізодична, неповна, – мабуть, тут далося взнаки недостатнє знайомство зі слов'янською історіографією. У складеній ним бібліографії наведено декілька праць слов'янських авторів, та відсутня згадка про фундаментальну монографію (обсягом 856 с.): Алексей П. Лебедев, *История греко-восточной церкви под властию турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени*: 2-е вид., Санкт-Петербург 1903, с. 91-164 [= Собрание церковно-исторических сочинений 8]. Автор подає обширні коментарі до джерел і змістовні історіографічні анотації; місцями йому бракує послідовності у викладі, та у всьому, що стосується суто фактологічного матеріалу, праця ця дуже корисна, а для дослідників православ'я в Османській імперії просто необхідна. У книзі О. Лєбєдєва вміщено також огляд грецької історичної літератури XIX ст. про Царгородський патріархат (там же, с. 189-197, прим. 1). Критичні зауваги до його трактування історії XVI ст. можна знайти в неопублікованій дисертації єромонаха Павла (Вільховського), яку він захистив 1905 р. в Київській Духовній Академії: «Патриарх Константинопольский Иеремия II. Исторический очерк его жизни и трудов на пользу Св. Церкви», ч. 1 (116 рукописних аркушів), арк. 12 зв. – 15, що зберігається в Інституті рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського в Києві (ф. 314: Дисертації Київської духовної академії, спр. 1887). Праці С. Рансімана та О. Лєбєдєва – вагоміші за праці грецьких дослідників XIX ст., з яких найбільше

незначними документальними свідченнями[2]. По суті, грецькі чи османські джерела з перших десятиліть після падіння Царгорода до нас, можна сказати,

---

заслуговує на увагу підбірка біографічних довідок про царгородських патріархів: Μανουὴλ Ἰ. Γεδεών, *Πατριαρχικοὶ πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρι Ἰωακεὶμ Γ' τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης 36-1884*, Ἰσταμπούλ 1889. Розлоге дослідження І. Малишевського про Мелетія Піґаса містить чимало цікавих деталей про православ'я в XVI ст. і видане разом з окремим томом джерельних матеріалів: Иван И. Малышевский, *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви*: у 2-х т., Киев 1872. Текст, однак, написаний у явно полемічній тональності; характеристики поверхові, а використання джерел часто некритичне, навіть коли автор сам визнає їх панегіричний характер (див. с. xiv). Удається він до джерел принагідно, нереґулярно, а в покликаннях не завжди точний, так що читачеві важко звірити авторські твердження, арґументи чи висновки. Пор. також його статтю: Иван И. Малышевский, Константинопольская патриархия и греческая Церковь в подвластных латинянам греческих землях с пол. XV до 80-х годов XVI в. // *ТКДА* 1 (1873) 57-104. На жаль, окремі аспекти історії Царгородського патріархату розроблені мало. Про його адміністративну структуру найбільш детально пише: Theodore H. Papadopoullos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Brussels 1952 [= Bibliotheca Graeca Aevi Posterioris 1]. Див. також: Nikolaos J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Thessaloniki 1967. Минуло вже понад тридцять років після появи праці Рансімана, але більшість піднятих у ній питань так і лишилися без відповіді. Перелік і оцінку найновіших досліджень про різний статус різних грецьких спільнот Середземномор'я та про роль, яку вони відігравали в культурно-релігійному житті греків у поствізантійський період, можна знайти у нарисі: Manoussos Manoussacas, Structure sociale de l'hellénisme post-byzantin // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31/2 (1981) 791-815 [= XVI. Internationaler Byzantinisten Kongress, Akten I/2]. Короткий огляд політичного та інституційного стану православ'я під Османами та дуже докладну бібліографію на цю тему див. у: Gerhard Podskalsky, *Griechische Theologie in der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München, 1988, с. 1-16; додаткову літературу, присвячену кінцю XVI ст., подано на с. 76-78. Коментарі щодо скромного обсягу та методологічних хиб грецької церковної історіографії 30-60-х рр. XX ст. про період туркократії наведено в: Peter Topping, Greek Historical Writing on the Period 1453-1914 // *The Journal of Modern History* 33 (1961) 158-161. Пор. також: С. И. Муртузалиев, Из истории болгарского народа под османским господством (Константинопольская патриархия в системе османского управления XV–XVI вв.) // *Советское славяноведение* 3 (1982) 35-42; Kemal H. Karpat, Ottoman Views and Policies toward the Orthodox Christian Church // *Greek Orthodox Theological Review* 31 (1986) 131-155; George Georgiades-Arnakis, The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire // *The Journal of Modern History* 24 (1952) 235-250; Nicolae Iorga, *Byzance après Byzance, Continuation de l'Histoire de la vie byzantine*, Bucharest 1935, с. 80-112; Karl Binswanger, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts: mit einer Neudefinition des Begriffes «Dimma»*, München 1977 [= Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 23].

[2] Див.: Runciman, The Greek Church under the Turks: Problems of Research, с. 223-235; Лебедев, *История...*, с. 36-55. Коментарі до джерел з історії Царгородського патріархату XVI ст. див. також у: Κωνσταντίνος Ν. Σάθας, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Βενετία 1872 (передрук: 1972), т. 3, с. 11-19; Otto Kresten, *Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jahrhundert. Der Bericht des Leontios Eustratios im Cod. Tyb. MB 10: Einleitung, Text,*

не дійшли[3]. Кінець XVI ст. також скупо представлений грецькими матеріалами[4]. Нищівні пожежі – в середині XVI, у XVIII, дві у XIX ст., остання в 1941 р. – та інші спустошення спричинилися до втрати багатьох патріарших рукописів та книг з другої половини XV–XVI ст.[5] Сумна історія першопрестольних соборів патріархату теж немало спричинилася до втрати джерельних матеріалів. Мегмед II, завоювавши Царгород, конфіскував церкву Св. Софії, патріарші палати й допоміжні приміщення. Якийсь час осідок патріархату містився у другому за величиною храмі міста – в церкві Св. Апостолів. Будівля ця була в поганому стані, та ще й опинилася в турецькому кварталі, тому патріарх Геннадій вирішив перенести патріаршу резиденцію в грецьку дільницю, до Всеблаженної церкви Богородиці. У 1586 р. – час, про який ідеться й у нашому дослідженні, – Мурад III сконфіскував і цей храм, обернувши його в мечеть. Патріарх Єремія II їздив до Москви, щоб роздобути кошти на будівництво нового πατριαρχεῖον, однак невідомо, де зберігалася патріарша документація до завершення будівництва церкви Св. Юрія в 1614 р.[6]

Übersetzung, Kommentar, Wien 1970, с. 52-54 [= Sitzungsberichte. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, т. 266, 5].

[3] Перший збережений *берат* (султанська грамота) – виданий Леонтієві, ларисському митрополитові, в 1604 р. – маємо лише в грецькому перекладі. Найдавніша ж патріаршa грамота датується 1662 р.; див.: Marios Philippides, The Patriarchal Chronicles of the Sixteenth Century // *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 25 (1984) 88.

[4] Номікос Вапоріс описав другий і третій за давністю кодекси з архіву Царгородського патріархату. Опис найстарішого з них, Кодексу Альфа, ще чекає публікації, але, як повідомив мене о. Вапоріс, у ньому містяться документи переважно з XVII ст., пов'язані здебільшого з Кирилом Лукарісом. Документів XVI ст. є там «п'ять або шість» – один відноситься до часів патріаршества Єремії I (1522-1546) і декілька – до часів Єремії II. Один з цих документів має відношення до Венеції, але жоден не стосується східних слов'ян. Кодекс Бета нараховує всього 107 сторінок (з яких 29 – порожні) і містить 68 документів з 1616-1664 рр.; див.: Nomikos M. Vaporis. Codex (B') Beta of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople: Aspects of the History of the Church of Constantinople // *Greek Orthodox Theological Review* 19(2) (1974) 1-69; 20(1-2) (1975) 70-126. Кодекс Гамма складається з 88 документів на 76 сторінках, виданих від березня 1691 р. до 28 березня 1719 р. (сторінки A і B датовані липнем 1761 р.): Nomikos M. Vaporis, Codex (G') Gamma of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople: Aspects of the History of the Church of Constantinople // *Greek Orthodox Theological Review* 18(1-2) (1973) 3-88; 19(1) (1974) 89-154. О. Лєбєдєв аналізує джерела до історії Грецької Церкви в XV–XVI ст.: Лебедев, *История...*, с. 36-55.

[5] Іван Соколов, який ще перед 1904 р. працював у патріарших архівах, збираючи матеріали для історії Царгородського патріархату в XIX ст., писав про їх убогість, вважаючи, що все разом – злиденні умови життя під турецьким правлінням, пожежі та боротьба за незалежність у 1821 р. – зруйнували як самі архіви, так і їх матеріали: Иван И. Соколов, *Константинопольская церковь в XIX веке. Опыт исторического исследования*, Санкт-Петербург 1904, с. XXXIV.

[6] Безпосередній доступ до матеріалів є ще однією перешкодою. З різних причин (не остання з них – недобросовісність окремих учених, які працювали в бібліотеках та рукописних

Зовнішні та внутрішні труднощі, з якими стикалися грецькі інституції та грецьке православ'я в Османській імперії, призвели до занепаду освіти серед греків, перешкоджали розвиткові друкарства і загалом культурного життя Грецької Церкви, – звідси й брак історичних творів, і недбале ставлення до рукописів та інших історичних джерел. Показовим є коментар Номікоса Вапоріса щодо одного рукопису XVII ст. з патріаршими указами: «Двадцять чотири сторінки вкриті не зовсім доречними, а то й нешанобливими візерунками та замальовками, часто поверх самого тексту. Складається враження, що писарі – мабуть, диякони, які з нетерпінням очікували майбутнього підвищення в сані, – на сторінках цього рукопису, навіть по тексті, вправлялися у виробленні складних єпископських підписів та патріарших μηνολογήματα [витіюватих написань дати, місця та індикту документа]»[7]. У XVIII–XIX ст. деякі документальні матеріали, що були під загрозою знищення й стосувалися переважно візантійського періоду, опинилися в європейських бібліотеках, куди їх привезли західні мандрівники. Джерела, в яких відображена історія Грецької Церкви в Малій Азії, пропадали й не так давно – зокрема в 1922-1923 рр., коли з Анатолії вигнали останніх греків.

Від середини XVI і до середини XVIII ст. в Царгороді мав резиденцію також патріарх александрійський; тож документальні свідчення про цей патріарший престол у період, охоплений нашим дослідженням, зазнали тієї ж долі, що й матеріали про Царгородський патріархат[8]. Бібліотека антіохійського престолу мало чим може прислужитися дослідникові ранньомодерної історії Православної Церкви. Перенісши під час хрестових походів свій осідок до Дамаску, Антіохійський патріархат упродовж усього турецького правління

відділах східних монастирів) церковні власті неохоче дають дозвіл на працю в архівах. Запит, надісланий мною до Царгородського патріархату, так і залишився без відповіді. За останнє століття небагатьом дослідникам пощастило попрацювати в царгородських архівах, а ще менше – опублікувати свої дослідження. Більшість із тих, кому поталанило, – це грецькі духовні, та й то, як можна зрозуміти, дещо з їхніх досліджень пройшло через цензуру патріархату. Під цим оглядом цікавим є письмове свідчення І. Соколова. Одержавши від царгородського патріарха Йоакима III дозвіл з ексклюзивним правом доступу до документів (завдяки рекомендації Антонія, митрополита санкт-петербурзького і ладозького), Соколов працював у патріарших архівах сім тижнів літа 1902 р. під наглядом спеціальної патріаршої комісії. Все, що він збирався опублікувати, переглядалося урядовцями патріархату. Деякі документи він цитує лише в уривках, κατὰ λέξιν, тому можна підозрювати, що тексти Соколова піддавалися цензурі, оскільки, за словами автора, книга була написана не лише з наукових причин, але й також «в интересах единства веры православных народов, их взаимной любви и общего христианского единомыслия» (там же, с. XXXIV).

[7] Vaporis, Codex (B')..., с. 8.

[8] За турецького правління патріархи александрійський, антіохійський та єрусалимський користувалися тими ж правами, що й усі єпископи, однак вони мали й деякі інші привілеї подібно до патріарха царгородського. З часом, проте, вони потрапили в залежність від цього патріарха, котрий став верховним представником Православної Церкви у Порті. Інші патріархи могли перебувати у Царгороді лише з дозволу царгородського

був найбіднішим зі східних патріархатів[9]. С. Рансіман, перед тим як почати своє дослідження про Православну Церкву під Османами, відвідав Сирійський патріархат (який згодом відмовив йому в доступі до архівів) і повідомляв, що й сама ця інституція, і її архівна колекція вразили його своєю убогістю. На відміну від книгозбірні Антіохійського патріархату, бібліотека патріархату Єрусалимського має багаті фонди. Над описом та публікацією місцевих матеріалів доволі ґрунтовно попрацювали такі грецькі, російські та українські вчені XIX ст., як Атанасій Пападопулос-Керамеус, Олексій Дмитрієвський, архимандрит Порфирій (Успенський) та Іван Малишевський, тож, за словами Рансімана, малоймовірно, щоб серед документів, які стосуються до досліджуваного нами періоду, було багато невіднайдених і невідомих.

В останні десятиліття чимало уваги історики присвятили джерелам, що їх лишила по собі велика грецька православна спільнота в Італії. Колекція рукописів Грецького інституту у Венеції в цілому відбиває діяльність тамтешніх греків. Однак, вона не багата на матеріали з XVI ст. і не проливає світла на питання царгородсько-руських взаємин. Хоч інші італійські архіви та рукописні зібрання досліджувалися доволі інтенсивно, не виключено, що у них ще можна віднайти певні джерела, так чи інакше пов'язані з предметом нашого дослідження[10]. Щоб провести вичерпний пошук джерел, які відображають грецько-руські церковні стосунки наприкінці XVI ст., треба зробити докладніший опис афонських, румунських, а також українських та російських архівів[11]. Дуже мало літератури з історії Грецької Церкви XVI ст., яка спирається на турецькі джерела[12]. Вже це єдине показує, як мало ми знаємо

архиєрея, а живучи там, мусили слухатися розпоряджень, що стосувалися усіх приналежних до цього патріархату єпископів. Під цим оглядом вони вважалися підлеглими вселенського патріарха; див.: Лебедев, *История*..., с. 123-124, пор.: Runciman, *The Great Church*... с. 176-177. О. Лєбєдєв подає схематичний огляд історії Александрійського, Антіохійського та Єрусалимського патріархатів у добу туркократії: Лебедев, *История*..., с. 759-849. Див. також: *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, т. 2: *The Arabic-Speaking Lands* / ред. Benjamin Braude та Bernard Lewis, New York–London 1982.

[9] Runciman, *The Great Church*..., с. 177.

[10] Ἑλένη Κακουλίδης, Κατάλογος τῶν Ἑλληνικῶν χειρογράφων τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βενετίας // *Θησαυρίσματα* 8 (1971) 249-273. Наступні покликання див.: Manoussas Manoussacas, La comunità greca di Venezia e gli arcivescovi di Filadelfia // *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo'. Atti del Convegno Storico Intereccleslale (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969)*, т. 1. Padova 1973, с. 47-49 [= Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica 20].

[11] С. Рансіман пише, що в архівах Царгородського патріархату знайшов небагато документів, доти неописаних чи неопублікованих. Зате виявив, що бракує там деяких раніше опублікованих матеріалів: Runciman, The Greek Church under the Turks..., с. 226. Я усно або письмово звертався до кільканадцяти вчених, що працювали в грецьких, балканських, венеційських та римських архівах, а також в архівах патріархату. Відповіді, які я одержав, підтверджують песимізм Рансімана щодо джерел, пов'язаних з історією грецько-руських взаємин кінця XVI ст.

[12] Див. покликання на літературу про XVI ст. у статті: Halil Inalcik, The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans // *Turcica: Revue d'études turques* 21-23 (1991) 407-436.

про православ'я османських часів. У турецьких архівах можуть ховатися важливі дані, але робота в цьому напрямку ще попереду[13].

Грецьких джерел, що відбивають становище Царгородського патріархату в 1580-1590-х рр., не так багато. Найсуттєвіша інформація зосереджена у трьох коротких текстах – в *Historia patriarchica* (останні сторінки), в меморандумі Леонтія Євстратія та в хроніці Псевдо-Доротея (останніх двадцять з лишком сторінок)[14]. Детальніші відомості про цей патріархат можна віднайти у листах та офіційних документах, що були написані чи видані єрархами, іншими духовними особами або світськими богословами, але й їх небагато. В основному свідчення, які дають обидва ці типи джерел, стосуються змін на патріаршому престолі (від листопада 1579 р. по квітень 1598 р. патріархи мінялися одинадцять разів). Обставини, за яких відбувалися ці зміни, викладені безсистемно. З доволі вільних переказів та вельми суб'єктивних описів подій чи причин зміщення патріархів (жадібність османців, корумпованість та мстивість окремих духовних осіб чи мирян з-посеред греків) неможливо скласти уявлення про механізми церковної політики, про тенденції, що призводили до нових виборів чи посадових зміщень, – а тим більше пояснити, чим керувалися люди, які так чи інакше брали участь у цих подіях. Коли бракує джерел, трудно вивірити викладені автором дані. Мало що відомо й про погляди самих авторів. Для дослідників історії стосунків Царгорода зі східними слов'янами грецькі джерела годі вважати вичерпними, бо в них, буває, упускаються події, що для сучасного історика мають першорядне значення. Наприклад, Леонтій Євстратій у своєму меморандумі, написаному на прохання Крузія в кінці 1589 р. у Тюбінґені, згадує про Єреміїну подорож до Московщини, але нічого не говорить про утворення нового патріархату, – хоча повідомляє, що Єремія вже встиг повернутися до Царгорода[15].

---

[13] Halil Inalcik, Ottoman Archival Materials on *Millets* // *Christians and Jews*..., т. 1, с. 437-449.

[14] Стосовно хроніки Псевдо-Доротея див.: Borys A. Gudziak, The Sixteenth-Century Muscovite Church and Patriarch Jeremiah II's Journey to Muscovy, 1588-1589: Some Comments concerning the Historiography and Sources // *HUS* 19 (1995) 200-225.

[15] Як і *Historia politica, Historia patriarchica* була опублікована з коментарями Мартіна Крузія в його *Turcograeciae libri octo*, Basileae 1584, с. 1-68, 105-201, вдруге – у вид.: *Historia politica et patriarchika Constantinopoleos* / ред. Immanuel Bekkerus, Bonnae 1849 [= Corpus scriptorum historiae Byzantinae 34]. Відповідний розділ хроніки Псевдо-Доротея передруковано в: Κωνσταντίνος Ν. Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β' (1572-1594)*, Ἀθῆναι 1870, додаток, с. 3-25 (передрук: Θεσσαλονίκη 1979); публікацію меморандума Євстратія здійснив: Kresten, *Das Patriarchat von Konstantinopel*..., Покликання на видання листів окремих грецьких богословів та духовних осіб подає: Podskalsky, *Griechische Theologie*..., Про Євстратія та його опис Єреміїної подорожі до Москви див.: Kresten, *Das Patriarchat von Konstantinopel*..., с. 84. Про сумнівний характер певних даних у Євстратія та про розбіжності між цим автором і хронікою Псевдо-Доротея говориться там же, с. 32-34, 58.

Додаток 2

ПСЕВДО-ДОРОТЕЙ ПРО ПОБУТ ЄРЕМІЇ II В МОСКОВЩИНІ ТА СТВОРЕННЯ МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ[1]

Напишу детально про Московщину. Туди, де вони [московити] тримали Єремію, не допускали нікого з місцевих людей, ані йому виходити не дозволяли. Лише ченці [з Єреміїного почту] могли, при бажанні, разом з царськими людьми піти на базар, а московити наглядали за монахами, аж поки ті не вертались до помешкання. Московити заявили, що хочуть, аби патріарх Єремія створив для них патріархат. Спочатку Єремія сказав, що це неможливо; хіба що архиєпископство, як в Охриді[2]. А наодинці митрополит монемвасійський [Єротей] сказав патріархові: «Мій владико, цього робити не можна, бо Костянтин Великий створював патріархати разом зі Вселенським собором. А Юстиніан Великий разом із П'ятим Вселенським собором зробив Охрид архиєпископством, а Єрусалим – патріархатом, задля святих страждань Христових[3]. Нас же тут тільки троє (через те що один, елассонський архиєпископ Арсеній, котрий престолу власного не має, приєднався до нас у Польщі і з патріархом приїхав до Московщини). Владико, ми ж приїхали до царя за пожертвами, через борги, в які свого часу затяглися». А він [Єремія] відповів: «І я цього не хочу. Але якщо вони захочуть, я осяду [тут] патріархом». А митрополит монемвасійський сказав йому: «Блаженніший владико, це неможливо, бо ти і не говориш по-їхньому, і до місця не звик, у них порядки, звичаї інші, та й не хочуть вони тебе. Не ганьби себе!» Але той і слухати не хотів.

За ним по п'ятах ходили злі й жорстокі люди, які все, що чули, переказували тлумачам, а ті – цареві. Тоді московити пішли на хитрість і сказали: «Владико мій, якщо ти постановиш зостатися тут, то тебе приймемо». Але сказав йому це не цар і ніхто з бояр двірських, а ті, хто їх охороняв. Єремія, не подумавши, не зваживши, що до чого, і не порадившись ні з ким, сказав: «Зостаюсь». А він мав таку звичку, що доброї ради ні від кого не приймав,

---

[1] Цит. за: Κωνσταντίνος Ν. Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β' (1572-1594)*, Ἀθῆναι 1870, додаток, с. 20-23, 24-25 (передрук: Θεσσαλονίκη 1979).

[2] Стосовно статусу Охридського архиєпископства див.: Viacheslav Zaïkyn, L'organization juridique de l'archêché d'Okhrid dès sa fondation jusque à la conquête de la péninsule des Balkans par les Turks // *Богословія* 9 (1933) 89-96.

[3] Вживання тут множини в грецькій мові відбиває східнохристиянську особливість, згідно з якою все, що перетерпів Христос, було його спасенними діяннями. Захід традиційно виокремлює розп'яття як діяльний сотеріологічний момент Христових страстей.

навіть від підданців своїх. Тому і сам він, і Церква в його часи зійшли нанівець[4].

Тоді московити, бачачи, що він не збирається висвячувати [нікого на патріарха] і що хоче залишитися, сказали йому: «Раз ти, владико, хочеш лишитися, то й ми того хочемо; а позаяк руський престол віддавна був у Владимирі, будь добрий жити там». А місце те було гірше, аніж Кукуз[5]. Тоді за порадою деяких християн[6] [правдоподібно, Єротея Монемвасійського та інших греків, Єреміїних дорадників], патріарх сказав: «Не говоріть мені такого [про те, щоб їхати до Владимира]. Не буду я цього робити». Тоді вони йому й кажуть: «Цар наказав, щоб ти створив для нас патріархат». Єремія заговорив уже інакше: «Якщо він подвійний [двоякий] єпископ, це буде супроти церковного права»[7]. Врешті-решт він неохоче висвятив патріарха [або: його патріархом] Русі. Йому принесли грамоту – великий, широчезний

---

[4] Останні два речення пропущено в російському перекладі XVII ст. Див. уривок, опублікований у: Ирина Н. Лебедева, *Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы*, Ленинград 1968, с. 93 [= Палестинский сборник 18(81)].

[5] У цей форпост на вірменському кордоні у 404 р. був засланий Отець Церкви й архиєпископ царгородський св. Йоан Золотоустий. Він так і не повернувся із заслання й помер 407 р. під час переїзду до ще відлюднішого місця. Його «житіє», мабуть, було відоме грецькомовним читачам XVI ст., вихованим насамперед на монашій літературі, – ба навіть неписьменним грекам, яким читали це «житіє» в церкві на празник св. Йоана Золотоустого.

[6] В уявленні грека, що жив і писав за турецького правління, слово «християни» часто було синонімом до слова «греки». Див., наприклад, короткий меморандум від 29 (19) березня 1590 р., написаний Леонтієм Євстратієм на прохання Мартіна Крузія, де описуються церковні події 1580-х рр. у Царгороді; опублікований у: Otto Kresten, *Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jahrhundert. Der Bericht des Leontios Eustratios im Cod. Tyb. MB 10: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Wien 1970, с. 40, 44, 46 [= Sitzungsberichte. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, т. 266, 5]. Греки з Єреміїного почту, які противилися створенню Московського патріархату, названі Арсенієм Елассонським; див.: Алексей А. Дмитриевский, *Архиепископ элассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи трапезунтского Сумелийского монастыря*, Киев 1899, с. 83.

[7] Можливий і інший варіант перекладу: «Тоді Єремія відповів: „[Я висвячу] когось іншого. Бо цей – подвійний єпископ, і то буде супроти церковного права“». Смисл оригіналу неясний: «Καὶ ὁ Ἱερεμίας εἶπεν ἄλλον. ἀμὴ αὐτὸς εἶναι δισεπίσκοπος, καὶ δὲν εἶναι νόμιμον» (Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 22). Пунктуація тут дещо інша, ніж у виданні 1631 р., с. 601: «Καὶ ὁ Ἱερεμίας εἶπεν, ἄλλον. ἀμὴ αὐτὸς εἶναι δισεπίσκοπος καὶ δὲν εἶναι νόμιμον». Цікаво завважити, що греки Арсеній та Діонісій, які в XVII ст. перекладали Псевдо-Доротея на російську мову, пропустили це клопітне речення. Упущене воно і в уривку з їхнього перекладу, що його подає: Лебедева, *Поздние греческие хроники*..., с. 93. Шарль Дю Канж, укладаючи свій словник, використав цей *Biblion istorikon*, див.: Charles Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*: у 2-х т., Lugduni 1688 (передруки: Bratislava 1891 та Graz 1958); покажчик авторів у т. 1, с. 47 гласить: «Dorothei Metropolitae Monembasiensis Synopsis Historiarum, ex editione Veneta». Слова δισεπίσκοπος, однак, тут немає. А. Карташов без пояснень виправляє його на δισεπισκοῆος –

[аркуш] пергаменту, записаний болгарськими літерами. І патріарх підписав її. Але митрополит монемвасійський спитав: «Що тут написано? [Скажете,] то я підпишу». І найперший [тобто, наглядач], Андрей Цалканос [Щелкалов][8] на ймення, відповів: «Тут написано, як ви поставили патріарха і як ви сюди приїхали». І митрополит монемвасійський сказав: «Це має бути написане по-грецькому, не по-російському». Але вони його не слухали. Єромонахи патріарші теж підписалися, як і архиєпископ елассонський. Але митрополит монемвасійський був категорично проти, щоб не розділилася Церква та щоб не творити іншого главу й схизму велику. Його грозили кинути в річку, поки патріарх не заприсягся, що митрополит монемвасійський нічого й не казав. Цар Федір був мирний чоловік, в усьому схожний на Теодосія Молодшого, простий, сумирний[9]. Але шваґер царя, Борис на ймення, був чоловік вправний, мудрий і хитрий. Він усім займався і його всі слухались. Цариця [Ірина] була добра, та все ще бездітна, – Борис їй братом доводився, – вона прикликала патріарха з митрополитом монемвасійським, і той її благословив. А вона сказала: «Моліть Бога, щоб у мене була дитина», і ще багато іншого [казала]. А цар дав патріархові тридцять тисяч срібних злитків, коли той приїхав [до Москви], і ще тридцять тисяч, коли він рушав назад до свого Міста [Царгорода][10]. І митрополитові монемвасійському він дав спершу п'ять [тисяч] і згодом іще п'ять. [Він дав] чаші, шати і хутра патріархові Русі, Йову на ймення, 26 січня року 7097 [1589], другого індикту. А владика Єремія і всі решта від'їхали і з тяжким трудом добралися до Польщі. Поляки воювали [тоді] з татарами. Ян Замойський, чоловік неабиякої мудрості й доброти,

---

«что он не уполномочен епископами» (Антон В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, т. 2, Paris 1959, с. 26).

[8] Андрій Щелкалов, «посольский дяк», відповідав за нагляд за Єремією та його почтом (*Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями) 1588-1594 гг.* / ред. В. И. Буганов, М. П. Лукичев та Н. М. Рогожин, Москва 1988, с. 26). Псевдо-Доротей не єдиний звинувачує Щелкалова в непорядному ставленні до чужоземців. Джайлз Флетчер, посол королеви Єлизавети в Москві в 1588-1589 рр., нарікав на жорстке обходження Щелкалова. Див. звіт Флетчера про його посольство, надрукований як додаток А в: *Of the Russe Commonwealth by Giles Fletcher 1591. Facsimile Edition with Variants* / передм. Richard Pipes, покажчик John V. A. Fine, Jr., Cambridge (Mass.) 1966, с. 43-53.

[9] Мабуть, ідеться про візантійського імператора Теодосія II (408-450), під час правління якого державні рішення приймалися під тиском впливових царедворців, і вони ж здебільшого й вели політику. Загальну характеристику та бібліографію див. у: *Oxford Dictionary of Byzantium*, т. 3, с. 2051-2052. Алюзія ця не цілком відповідна, оскільки імператор Теодосій, як відомо, мав нахил до наук, тоді як розумова неповносправність царя Федора достатньо задокументована.

[10] Хоча *посольская книга* підтверджує те, що Єремія і його свита отримали дарунки від царя, записані у ній суми є значно скромніші, ніж ті, що їх подає Псевдо-Доротей. Таке перебільшення, а також вживання заокруглених чисел можна розглядати як свідчення того, що інформація про побут Єремії в Московщині записувалася з чиєїсь усної подачі, а не самим Єротеєм.

виказав велику честь патріархові і дав йому [почет із] двохсот людей, і привіз його у Кам'янець, бо ясний пан Ян Замойський був законоблюстителем [великим канцлером] і захисником [великим гетьманом коронним] Польщі.

У той час, себто в році 7097 [1589][11], Єремія поїхав з Московщини до Молдови, і воєвода[12] Петро також чудово прийняв його, і знайшов чавуша[13], що стрів його, аби провадити [в Царгород], оскільки султан вирішив, що він знову повинен зайняти престол в Царгороді, бо непевний Никифор наробив стільки неладу й так багато непотрібних видатків, аж усі, великі й малі, зненавиділи його. Вони переговорили з султаном, і той віддав патріархат Єремії, який хотів мати першість, і заплатив дві тисячі флоринів[14]. А вельми передбачливий Петро дав йому пожертвування. Так воно все було, і Єремія поїхав у Царгород.

---

[11] К. Сатас помилково наводить дату 7099 [1591]. У нас вона скореґована у відповідності з виданням 1631 р. (с. 602) та з російським перекладом XVII ст., що його подає І. Лебедева (с. 94). Синтаксис у цьому місці дещо розмитий: «Καὶ ἔδωκεν ὁ βασιλεὺς... τὸν Μονεμβασίας πέντε πρῶτα, καὶ πέντε ὕστερα, ποτήρια, φορέματα, σαμούρια, εἰς τὸν Πατριάρχην Ῥωσσίας...» (Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 22). Сатас подає цей текст за виданням 1631 р., з дещо зміненою пунктуацією та з доданим прийменником εἰς. Ось версія 1631 р.: «Καὶ ἔδωκεν ὁ βασιλεύς... εἰς τὸν Μονεμβασίας πέντε πρῶτα, καὶ πέντε ὕστερα, ποτήρια φορέματα, σαμούρια εἰς τὸν Πατριάρχην Ῥωσσίας...» На те, що не тільки грецькі єрархи, а і Йов дістав дарунки від царя в день свого патріаршого призначення, вказує й Арсеній у своїй віршованій розповіді про створення Московського патріархату; див. його «Труди і подорожі» у вид.: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 51-52. Наша інтерпретація тексту співпадає з російським перекладом XVII ст. (Лебедева, *Поздние греческие хроники*..., с. 94).

[12] Мабуть, πρωτοστάτωρ треба читати як πρωτοστράτωρ; пор.: Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 23.

[13] «Службовець [султанського] Палацу, якого часто відряджували на провінцію для доставки одних наказів та виконання інших», із «Глоссарія» у: Галіль Інальджик, *Османська імперія: класична доба 1300-1600* / перекл. Олександр Галенко, наук. ред. Віктор Остапчук, Київ 1998, с. 253.

[14] Грецький текст тут невиразний: «Θέλων εἰς τὴν πρώτην τάξιν, καθὼς ἦτον εἰς δύο χιλιάδες φλουρία» (Σάθας, *Βιογραφικὸν σχηδίασμα*..., додаток, с. 25).

ДОДАТОК 3

ГОЛОВНІ ДОКУМЕНТИ БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ

1. «Артикули, що належать до з'єдинення з Римською Церквою»[1], *підготовлені єпископатом Київської митрополії для римського папи і короля Речі Посполитої*

місце не вказане, 1 (11) червня 1595 р.

Артикули, на які ми потребуємо запоруки від панів римлян перед тим, як приступимо до єдності з Римською Церквою.

1. Тому, що між римлянами і греками існує суперечка про походження С[вятого] Духа, яка неабияк перешкоджає з'єднанню, і, правдоподібно, триває не через що інше, як через те, що ми не хочемо одні одних зрозуміти, – просимо, аби нас до іншого віровизнання не примушували, а щоб ми залишалися в тому, яке знаходимо викладеним у С[вятому] Письмі, в Євангелії, а також у писаннях С[вятих] грецьких Докторів [Отців]; а саме, що С[вятий] Дух не має двох начал, ані подвійного походження, а походить з одного начала, як з джерела, – від Отця через Сина.

2. Щоби Божа хвала і всі молитви – ранні, вечірні та нічні – нам залишилися незмінними згідно зі стародавнім звичаєм Східної Церкви, а саме: С[вяті] Літургії, яких є три – Василія, Золотоустого і Епіфанія, яка буває на Великий піст з наперед освяченими Дарами, – а також усі інші церемонії та обряди нашої Церкви, які ми мали дотепер, оскільки це зберігається і в Римі під послухом Найвищого Архиєрея; і щоб усе це в нас було нашою мовою.

3. Щоб Найсвятіші Тайни Тіла і Крові Господа нашого Ісуса Христа нам були збережені цілковито такими, якими ми їх уживали дотепер під обидвома видами – хліба і вина; щоб нам це було збережено на вічні часи, цілком і непорушно.

---

[1] Українсько-білоруські єрархи підготували дві версії «Артикулів» польською і латинською мовами, між якими є деякі відмінності. Тут публікується переклад польськомовного тексту, який був первісним і безпосередньо передає настрої та прагнення єпископату, за виданням: *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань», Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1995, с. 173-179. Переклад латинськомовної версії див. у: Основні документи Берестейської унії / упор. Порфірій Підручний // *ЗЧСВВ* 15 (1996) 19-25. Публікації оригінальних текстів подано в: *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)* / ред. Athanasius G. Welykyj, (далі – *DUB*), Romae 1970, № 41-42, с. 61-75.

4. Щоб Тайна С[вятого] Хрещення та її форма була збережена цілковито, без жодних додатків, – так, як ми її уживали дотепер.

5. Про Чистилище не вдаємося в суперечку, але ми є готові до того, щоб С[вята] Церква нас навчила.

6. Новий календар, якщо не можна вживати старого, ми приймемо, однак не порушуючи Пасхалії і наших свят, тобто так, як це бувало за часів згоди, бо ми маємо деякі свої особливі свята, яких панове римляни не мають: це, наприклад, у день 6 січня, коли вшановуємо охрещення Господа Христа, і на перше об'явлення Бога, в Тройці єдиного, яке в нас зветься Богоявленням; того дня ми маємо особливу церемонію освячення води.

7. Щоб нас не примушували відбувати процесії на день свята Тіла Христового, а щоб ми могли ходити з процесіями зі своїми Святими Тайнами, бо в нас є інша [практика щодо] Святих Тайн.

8. Щоб [нас теж не примушували] перед Великоднем посвячувати вогонь, уживати калатал [замість дзвонів], а також відбувати інші церемонії, яких ми в нашій Церкві дотепер не мали, а щоб ми збереглися – згідно з порядком і уставом нашої Церкви – без змін у наших церемоніях.

9. Щоб подружжя священиків залишилися незмінними, за винятком двоєженців.

10. Щоб митрополичих, єпископських та інших високих духовних санів нашого обряду не давали нікому іншому, крім людей народу руського або грецького і нашої релігії. А оскільки в наших канонах зазначено, що такі особи, як митрополит чи владики, які спершу обираються духовенством, повинні бути людьми гідними, просимо його Корол[івську] м[илість] дати нам свободу таких виборів; з тим, аби при цьому не порушувалася воля його Корол[івської] м[илості] призначати обранця за власним бажанням. Це означає, щоб ми невдовзі після смерті достойника обрали чотирьох кандидатів, а його Корол[івська] м[илість] призначила з-посеред них того, кого їй буде завгодно. Це [необхідно] передусім тому, щоб на такі високі посади обирали людей гідних і вчених, оскільки його Корол[івська] м[илість], будучи іншої релігії, не може знати, хто саме є до того гідний. Бо раніше траплялися такі неуки, з-поміж яких декотрі заледве вміли читати. Якщо ж його Корол[івська] м[илість] з ласки своєї забажає віддати такий духовний уряд якійсь світській людині, то вона повинна буде протягом не довше як трьох місяців прийняти свячення, під загрозою (в разі зволікання) втратити цей уряд, відповідно до ухвали Ґродненського сейму й артикулів світлої пам'яті короля Жиґимонта Авґуста, що їх підтвердив нинішній король. Бо тепер є деякі, що по кільканадцять років духовні уряди обіймають, а в духовний сан не висвячуються, захищаючи себе якимись винятками, наданими корол[ем]. Просимо, щоб на майбутнє такого не було.

11. Щоб наших владик не посилали до Риму за сакрою [тобто, грамотою на свячення – *прим. ред.*], але якщо його Корол[івська] м[илість] зволить надати якесь владицтво, то архиєпископ-митрополит кожного такого [достойника] за давнім звичаєм повинен висвятити. Однак сам митрополит, перед тим як обійняти митрополичий уряд, повинен звернутися до Отця Папи за сакрою, і лише після того як така сакра надійде з Риму, щоб владики (щонайменше двоє) висвятили його за нашим звичаєм. А якщо б когось із єпископів обрали на митрополита, то він уже не мусить звертатися за сакрою, адже його вже раніше висвячували на єпископа; а лише скласти свій послух Найвищому Архиєреєві перед О[тцем] архиєпископом Ґнєзненським, але не як перед архиєпископом, а як перед примасом.

12. Щоб ми мали більшу владу і щоб наші овечки нас більше поважали та шанували, просимо надати нашим митрополитові і єпископам місця в сенаті його Корол[івської] м[илості], і це з багатьох слушних причин: адже ми маємо той самий єпископський уряд і гідність, що і їх м[илості] панове римляни. А насамперед через те, що коли б хтось із нас складав сенатську присягу, то одночасно міг би скласти присягу й на послух Найвищому Архиєреєві, щоб не трапилося якогось такого розриву, який стався після смерті київського митрополита Ісидора, коли владики, яких не зобов'язувала жодна присяга і які проживали віддалено, легко відступили від єдності, ухваленої на Флорентійському соборі. Якщо ж [єпископ] буде зв'язаний сенатською присягою, то йому буде важко й подумати про роз'єднання. Тому нехай до нас теж надсилають листи про скликання сейму і сеймиків.

13. Якщо б з часом, з Божої волі, і решта братії нашої народу і релігії грецької прилучилася до цієї ж святої єдності, то щоб вони нам не чинили закидів за те, що ми їх випередили у цій єдності. Бо ми мусили це вчинити з певних і слушних причин задля згоди в християнській Р[ечі] П[осполитій] і щоб уникнути подальшого неладу і незгод.

14. Щоб не допускати до того, аби посланці з Греції чинили якісь підбурливі дії, в'їжджали в державу з листами про відлучення від Церкви і ламали цю згоду, породжуючи заворушення в народі. Адже між людьми зосталося ще немало таких затятих, які ладні при найменшій нагоді привести людей до заворушення. І взагалі того, хто сіяв би неспокій і приїздив у державу з листами про відлучення від Церкви, належить карати, бо ті його дії могли б перерости в міжусобну війну. А передусім треба дбати про те, щоби в наших єпархіях священики нашої релігії – архимандрити, ігумени, пресвітери та інші духовні особи, які не хочуть нам підкоритися, – ніде не сміли виконувати духовних чинностей. А особливо щоб не насмілювалися виконувати духовні чинності в наших єпархіях чужинці – владики і ченці, – які приїздять з Греції. Бо якщо таке дозволити, то від нашої згоди не залишиться й сліду.

15. Якщо б у майбутньому люди нашої релігії, гордуючи своєю релігією і церемоніями, захотіли прийняти римські церемонії, – то щоб їх не приймали як таких, що нехтують церемоніями однієї Божої Церкви; адже перебуваючи в одній Церкві, будемо мати одного Папу.

16. Нехай будуть дозволені подружжя між римлянами і руссю, без примушування до релігії [одного з подругів], бо вони [перебувають] в одній Церкві.

17. Через те, що чимала кількість наших церковних маєтків виявилася протиправно заставленою з вини наших попередників, які, будучи тимчасовими господарями, могли заставляти їх лише на час власного життя, – ми уклінно просимо, щоб ці маєтки було повернено церквам; бо через зубожіння наших престолів, ми не те що не можемо задовільнити потреби Божої Церкви, а й самі не маємо необхідного забезпечення. А якщо би хтось мав право пожиттєвого володіння церковними маєтками, то нехай би з них платив церкві принаймні якусь оренду, а після його смерті ці [маєтки] нехай би поверталися церкві; і щоб ніхто не міг їх домогтися без згоди єпископів та крилоса. Ті ж усі надання, якими церква зараз володіє і які вписані до Євангелій, – навіть якщо на них не було привілеїв, але які є її маєтками віддавна, – щоб надалі належали [церкві], і щоб церква мала право повернути собі також ті, які були давно відібрані.

18. Щоб після смерті митрополита і єпископів ані старости, ані підскарбії не втручалися до справ церковних маєтків, а щоб ними, як це заведено в Римській Церкві, до часу виборів нового єпископа розпоряджався крилос. Стосовно ж приватних маєтків самого єпископа, то щоб підданим і рідним померлого не завдавали кривди, але щоби все відбувалося так, як після смерті панів духовних Римської Церкви. На це ми вже маємо привілей, але [просимо] його внести до конституції.

19. Архимандрити, ігумени, ченці та їх монастирі нехай і надалі, як давніше, перебувають під послухом у єпископів своєї єпархії, бо в нас є тільки один чернечий устав, яким керуються й владики. А провінціалів не маємо.

20. Щоб ми в трибуналі поміж панами духовними римськими могли мати двох [духовних осіб] нашого обряду, які відстоювали б права наших церков.

21. Щоб архимандритам, ігуменам, священикам, архидияконам та дияконам й іншому нашому духовенству надавалася така ж шаноба, що й панам духовним римським; і щоб вони користувалися тими давніми вольностями, які їм надав король Володислав; і щоб вони були звільнені від сплати податків з особи і з церковного обійстя, які на них досі накладалися, хіба що хтось із них мав би власні маєтки; тоді він повинен сплачувати податки так само, як і інші, але не з особи і не з церкви. А ті духовні [особи] і священики, які тримають надання в посілостях панів і шляхти, повинні визнавати своє підданство і проявляти послух своїм панам, передусім з огляду на їх ґрунти і надання, не вдаючись до іншої інстанції і не позиваючи своїх панів до суду, а цілковито зберігаючи за

своїми панами право патронату. Але з огляду на особу й духовний уряд, який вони обіймають, їх ніхто не має права карати, окрім власного єпископа на подання їх панів. Особливо це стосується тих [духовних осіб], які є власними підданими і достойними синами своїх панів. І так не будуть порушені ані духовне, ні світське право, ані шляхетські вольності з двох боків.

22. Щоб пани римляни не забороняли нам у наших церквах по містах і всюди дзвонити у Велику П'ятницю.

23. Щоб нам не забороняли публічно, при свічках і в ризах, згідно з нашим звичаєм, нести до недужих Святі Тайни.

24. Нехай нам буде дозволено у святкові дні, якщо виникне потреба, без жодних перешкод ходити з процесіями за нашим звичаєм.

25. Щоб монастирі й церкви наші руські не перетворювали на костели. А взагалі, якщо б католик у своєму маєтку завдав шкоди церквам, то він повинен їх для своїх підданих народу руського направити, або нові побудувати, або старі відновити.

26. Якщо церковні братства – новопоставлені патріархами і потверджені його Корол[івською] м[илістю], як, наприклад, у Львові, Бересті, Вільні та деінде, – з яких Божа Церква має велику користь і завдяки яким примножується Божа хвала, хочуть перебувати у цій єдності, то нехай залишаються непорушними під послухом єпископів (митрополита) тієї єпархії, в якій вони є, і до якої належать.

27. Щоб нам було дозволено засновувати школи, семінарії грецької і слов'янської мови в тих місцях, де це буде найдоречніше, а також відкривати друкарні, але під наглядом митрополита і єпископів та з їх відома; і нехай у них нічого не друкується без відома й дозволу єпископів, щоб запобігти поширенню якихось єресей.

28. А оскільки – як в королівщинах, так і в [маєтках] панів та зем'ян – мають місце великі збитки і непослух нам від священиків наших, які іноді під захистом своїх урядників і панів чинять великі збитки і розпусту, [даючи] розлучення подружжям; а деколи й самі пани старости та деякі їх урядники задля тих мізерних прибутків, що звичайно надходять за такі розлучення, своїх священиків захищають, на собори до єпископів не пускають, а нам, єпископам, карати свавільних не дозволяють, наших візитаторів оббріхують, ганьблять і б'ють, – просимо покласти цьому край, щоб ми мали право карати свавільних і наглядати за порядком. А якщо б єпископ когось за непослух чи якесь зловживання відлучив від Церкви, то щоб уряд і пани, довідавшись про це від єпископів і візитаторів, таким [священикам] не дозволяли відправляти духовні чинності, ані служити в церквах, доки вони не оправдаються перед своїм пастирем. Це стосується і архимандритів, і ігуменів, і інших духовних осіб, які підлягають єпископам і їх владі.

29. Щоб у великих містах і всюди в державі його Корол[івської] м[илості] собори та парафіяльні церкви, незалежно від їх влади і підданства – королівської, міської чи шляхетської дотації – перебували під юрисдикцією і владою своїх єпископів, а світські люди щоб ними не управляли. Бо є такі, що виявляють непослух своїм єпископам і самі на свій розсуд рядять ними [церквами], а своїм єпископам не хочуть підпорядковуватися. Отож щоб на майбутнє такого не було.

30. Якщо когось за якусь провину свої єпископи відлучили від Церкви, то того нехай не приймають у Римській Церкві; більше того: нехай його оголосять виклятим; тоді й ми чинитимемо так само з тими, кого відлучили від Римської Церкви, адже це наша спільна справа.

31. Коли б Пан Бог зі своєї С[вятої] волі й ласки зволив дочекати того, щоб і решта нашої братії Східної Церкви грецького обряду прилучилася до святої єдності із Західною Церквою, і після спільного з'єднання та дозволу всієї Церкви було впроваджено виправлення до обрядів і правопорядку Грецької Церкви, – то щоб і ми в усьому цьому брали участь, як люди однієї релігії.

32. Знаючи, що дехто поїхав до Греції, щоб виклопотати собі певні церковні повноваження та, згодом, повернувшись сюди, урядувати і підпорядкувати собі духовенство та поширити на нас свою юрисдикцію, – то аби між людьми не було великого заворушення, просимо, щоб його Корол[івська] м[илість] зволив дати панам старостам розпорядження стежити на кордонах за тим, щоби нікого з такими юрисдикціями чи екскомуніками до держави його Корол[івської] м[илості] не пропускати, бо тоді постало б немале заворушення між пастирями і овечками Божої Церкви.

33. Ми, нижче поіменовані особи, бажаючи цієї святої згоди на хвалу Божого імені та задля миру Святої Християнської Церкви, всі ці артикули, які вважаємо потрібними нашій Церкві, й умови, на які спершу потребуємо запевнень від с[вятішого] Отця Папи і від нашого милостивого пана його Корол[івської] м[илості], – задля кращої достовірності виклали в цій нашій інструкції для наших превелебних братів у Бозі отця Іпатія Потія, прототронія, єпископа володимирського і берестейського, та отця Кирила Терлецького, екзарха і єпископа луцького й острозького, щоб вони від нашого і свого імені просили найсвятішого Отця Папу і нашого милостивого пана його Корол[івську] м[илість] наперед підтвердити і запевнити ці всі артикули, що їх ми подали на письмі. Щоб отак ми, будучи впевнені в [збереженні] нашої віри, Святих Тайн і наших церемоній без порушення сумління нашого і доручених нам овечок Христових, – приступали до цієї святої згоди зі святою Римською Церквою; щоб опісля й інші, які ще вагаються, побачивши, що нам усе наше збережено непорушним, – тим швидше слідом за нами до цієї с[вятої] єдності прийшли.

Дано року Божого 1595 червня, 1 дня за старим календарем.

Михайло, митрополит київський і галицький, рукою власною.

Іпатій, єпископ володимирський і берестейський, власною рукою.

Кирило Терлецький, Божою ласкою екзарх, єпископ луцький і острозький, власною рукою.

Леонтій Пельчицький, з ласки Божої єпископ пінський і турівський, рука власна.

(Під оригінальним польським текстом вміщено 8 печаток, серед яких – єпископа львівського Гедеона (Балабана) і холмського Діонісія Збируйського; на звороті 7 аркуша є підпис Йони (Гоголя): «Іона, архимандрит кобринський церкви Святого Спаса, власною рукою підписав. Усі підписи кирилицею.)

2. Апостольська конституція папи Климента VIII «Magnus Dominus et laudabilis nimis»[2]

Рим, 23 грудня 1595 р.

Климентій, єпископ, слуга слуг Божих. На вічну пам'ять про подію.

Великий і достойний найвищої хвали Господь у Місті Бога нашого на святій горі його. Місто Боже, розташоване на горі, яке не може бути прихованим і в якому Бог звершує славні й гідні подиву діла та яке сам Всевишній заснував – є святе. Церква – єдина, католицька й апостольська, побудована Христом Господом на блаженнішій главі Апостолів – на Петрі, який є основою Церкви, що її заклав найвищий будівничий, Ісус Христос, котрий, як першооснова й обраний наріжним каменем, несе на собі й підтримує усе силою свого слова. Він бо є тим, хто кличе до буття те, чого немає, неначе те, що вже існує; і все те, що він сказав, здійснилося. Той же Христос і Симона, сина Йони, людину смертну й за своєю природою слабосилу, даром особливої ласки назвав Скелею, тобто Петром, і дав їй таку велику міць і тривкість, щоб стала непохитною скелею, на якій спорудив святе своє Місто, що ним є Церква животворящого Бога.

Так ото, через законну спадкоємність Верховних Римських Архиєреїв, яким ніколи не бракує авторитету святого Петра, Христос побудував свою Церкву, яка триватиме аж до кінця віків. Тож упродовж усіх віків і часів до цієї скелі Віри, діянням Святого Духа, стікаються народи з усіх кінців землі, і дверима спасенного хрещення входять до цього Богом улюбленого Міста, численні народи й племена. Часто й ті, що зведені людською оманою і підступом диявола, покидали це святе Місто і приєднувалися до згубних схизм, наражаючи себе на багато страждань, завдяки невичерпному Божому милосердю пізнавши правду, навернувшись і розкаявшись, наче виринали із згубних хвиль і, засудивши та відкинувши помилки схизми, знову верталися

[2] Переклад цього та наступних документів передруковано без змін із люб'язної згоди редакції *Записок Чина св. Василія Великого* за публікацією: Основні документи Берестейської унії, с. 29-46, за що висловлюю тут щиру подяку.

до цього святого Міста і через Верховного Римського Архиєрея, котрий тримає ключі від цього Міста, на радість усієї Католицької Церкви поверталися до давньої єдности.

Не згадуючи давніх прикладів, саме в наші дні з'явився яскравий зразок такого примирення і навернення руських Єпископів до Католицької Церкви, в чому Ми вбачаємо невичерпне багатство Божої доброти щодо нашої смиренности. Бог бо так розпорядився, щоб під час нашого понтифікату випали численні лиха і тяжкі часи для Християнської Республіки, але він також, рівночасно з багатьма терпіннями у нашому серці, часто звеселяє нашу душу своїми втішеннями. Оскільки раніше руські Єпископи та ввесь численний і славний руський народ не підтримували зв'язків з Римською Церквою, Матір'ю і Вчителькою всіх Церков, але користуючись власною мовою і звичаями та зберігаючи грецький обряд, пішли слідом жалюгідної грецької схизми; а з цієї схизми, про що Ми з глибоким болем спогадуємо, полились, неначе з якогось джерела, незліченні біди й злигодні на шляхетний грецький люд.

Але нещодавно преподобний брат Михаїл, Архиєпископ і Митрополит Київський і Галицький, і всієї Русі, а з ним і немало Єпископів з його провінції, а саме, преподобні брати: Іпатій, прототроній – єпископ Володимирський і Берестейський, Кирило, екзарх – єпископ Луцький і Острозький, Григорій, архиєпископ – обраний єпископом Полоцьким і Вітебським, Леонтій – єпископ Пінський і Турівський, який невдовзі упокоївся, Діонисій – єпископ Холмський і Белзький, нарешті Йона – архимандрит Кобринський, обраний єпископом Пінським і Турівським на місце вищезгаданого померлого Леонтія, – всі вони, коли їхні серця осяяло божественне світло Святого Духа, почали самі між собою роздумувати й після численних взаємних і розсудливих нарад та переговорів прийшли до важливого висновку, що вони та їхня паства не є членами Христового тіла, яким є Церква, що вони не є з'єднані з видимим главою цієї Церкви – Вселенським Римським Архиєреєм, через що не можуть зазнавати впливу духовного життя, ані зростати в любові, оскільки вони відлучені від того, з чого береться підмога для нормальної діяльности кожного члена Церкви. Більше того, вони пізнали, що є наражені на душевні небезпеки й підступи князя темряви, немов ревучого лева, бо вони не знаходяться всередині Христової вівчарні, всередині ковчегу спасіння і всередині того дому, що був споруджений на скелі і його не можуть повалити ні ріки, ні вихори, бо тільки в цьому домі для підтримання життя споживається Агнець, що бере гріхи світу. Отже, після наради і спасенних роздумів, вони постановили і твердо рішили вернутись до своєї і всіх вірних Матері – Римської Церкви, вернутись до Римського Архиєрея, Христового Заступника на землі, до спільного Отця і Пастиря всього християнського люду. По довгій, щоправда, перерві, тобто після більше як півтораста літ відтоді, коли греки знову були прийняті і поєднані з Церквою на Вселенському Флорентійському соборі блаженної пам'яті папою Євгеном IV. Ці свої міркування й ухвалу вони записали в посланні, підписаному Архиєпископом Михаїлом та всіма вищеназваними Єпископами

під датою 2-го грудня 1594 року[3]. У ньому вони всі разом твердо зобов'язалися, що будуть шукати спільности і єдности з Римською Церквою.

Тож негайно виконуючи те, що Архиєпископ Михаїл і згадані його Співєпископи спасенно постановили, вони обрали з-поміж себе двох провідних Єпископів, преподобних братів Іпатія, прототронія, єпископа Володимирського і Берестейського, та Кирила, екзарха, єпископа Луцького й Острозького – мужів високодостойних і вельми побожних. Коли ті прибули до Риму, привезли з собою послання, про яке щойно була мова, власноручно підписане Архиєпископом і Митрополитом Михаїлом та всіма вищепереліченими Єпископами. Крім того, вони принесли до нас адресованого листа з Польського Королівства і Великого Литовського князівства, від 12 червня Р. Б. 1595 за старим стилем[4], що його підписали нижчепоіменовані Єпископи: Михаїл – Архиєпископ і Митрополит Київський і Галицький та всієї Русі, Іпатій, прототроній – єпископ Володимирський і Берестейський, Кирило, екзарх – єпископ Луцький і Острозький, Григорій – іменований Архиєпископ Полоцький і Вітебський, Леонтій – єпископ Пінський і Турівський що згодом помер, Михаїл – єпископ Перемиський і Самбірський, Гедеон – єпископ Львівський, Діонисій – єпископ Холмський і, врешті, Йона – архимандрит Кобринський, відтак обраний, на місце вищезгаданого померлого єпископа Леонтія єпископом Пінським і Турівським.

Коли ж обидва вище названі Єпископи і Посланники Іпатій та Кирило були ласкаво допущені до особистого побачення й розмови з нами і вручили нам ними ж підписаного листа, то смиренно просили про нашу й Апостольської Столиці ласку, – прийняти їх до лона Католицької Римської Церкви і знову приєднати їх, немов членів, до голови, під умовою збереження їхніх обрядів і церемоній у богослужіннях й уділянні святих Тайн, та інших звичаїв, згідно з унією, укладеною на Флорентійському соборі між Західною і Східною Грецькою Церквою. Зі свого боку вони заявили про готовність засудити всі єресі і схизми, зректися всіх помилок, які засуджує та відкидає Свята Католицька Римська Церква, особливо тих, через які вони досі були відокремлені й відлучені від Римської Церкви. Вони теж виявили готовність ретельно скласти визнання католицької віри, як також обіцяли нам, як істинному Заступникові Христа, та Апостольському Престолові належний послух і підлеглість, і назавжди цього дотримуватись.

Крім того, ці Єпископи принесли нам листа нашого найдорожчого у Христі сина Жигмонта, короля Польщі і Швеції. Він, як надзвичайно побожний, що бажає поширення католицької релігії, великодушно рекомендував нам оцю спасенну справу примирення і прийняття русинів до єдности з Католицькою Церквою. Це вчинили також інші наші католицькі брати, польські Єпископи, а саме: улюблений наш син Юрій Кардинал Радзівіл – єпископ

---

[3] Див.: Основні документи Берестейської унії, № 1, с. 16-18.

[4] Див. там же, № 3, с. 26-28.

Краківський, Іван Димитрій – архиєпископ Львівський, і Бернард – єпископ Луцький[5].

Тому ми, що з Божої ласки нічого більше не бажаємо чи шукаємо, як тільки придбати для Христа душі, обдумавши та зваживши їхні просьби і запевнення, веліли старанно обміркувати їхню справу також преподобним нашим братам Кардиналам Святої Римської Церкви, поставленим у проводі Конґреґації св. Римської і Загальної Інквізиції. Коли ж усе було докладно обмірковано та зважено, і два вищезгадані Єпископи Іпатій і Кирило як від свого імені, так і від імені Архиєпископа і Митрополита Михаїла та своїх Спів-єпископів ретельно виконали те, що стосувалося засудження й відкинення єресей, помилок і схизм та виявили готовність прилюдно визнати католицьку віру згідно з приписаною формулою, а нам і Апостольському Престолові заявити справжній послух, тоді з цих причин Ми вирішили, що на славу Господа Бога треба допустити і прийняти руських Єпископів і народ до спілкування з тілом Церкви та до єдности з Римською Церквою. Щоб це сталося в більш урочистий спосіб і з більшою душевною радістю, Ми запросили у визначений, тобто сьогоднішній день, двадцять третього грудня поточного 1595 року, у святу Суботу чотирьох часів і навечір'я Різдва Господа Нашого Ісуса Христа після обопільного посту, преподобних наших братів Кардиналів святої Римської Церкви та їхню найповажанішу Колеґію заради цієї справи до нашого Апостольського палацу, до т. зв. Константинової залі. Коли ж вони засіли разом з нами, згідно зі звичаєм, у присутності багатьох єпископів, прелатів і шановних придворних людей та нашої послуги, що стояли поруч, Ми веліли ввести обох вищеназваних руських Єпископів-Посланників. Вони ж, припавши до ніг нашої смиренности, знову публічно просили прийняти їх до єдности з тілом Католицької Церкви і послуху Римській Церкві. Тоді, за нашим велінням, була прочитана постанова і вищезгадане послання Архиєпископа і Митрополита Михаїла і руських Єпископів, котрі їх підписали і яких вищеподані імена поодинці були виголошені, як таких, що прохають, аби після усунення всяких перешкод здійснилося їхнє примирення з Римською Церквою і поновне їхнє приєднання як членів – до своєї голови. Це прохання було, насамперед, прочитане руською мовою, в якій було написане, а згодом був прочитаний його дослівний латинський переклад. Відтак було прочитано листа, написаного у цій справі до нас вищеназваними Архиєпископом і Митрополитом Михаїлом і руськими Єпископами, про що була вже мова вище, і цілком у такий самий спосіб: спочатку руською мовою, а потім – у дослівному латинському перекладі. Опісля Ми веліли, аби один із наших особистих секретарів ясним голосом, по-латині, дав пізнати оцим Єпископам і Посланникам, якої великої радости зазнала душа наша і як радіє дух наш у Бозі Спасі нашому з приводу цього цілющого рішення русинів, і скільки то вони самі завдячують Богові, Творцеві всіх

[5] Ці листи опубліковано в: *DUB*, № 89, 94, 98, 101, с. 140-141, 148, 156-157, 159-161.

благ, який подихом Святого Духа підказав їм оцю думку, щоби вони, пізнавши свої давні помилки, зреклися їх та вернулися до Скелі віри, тобто – до Римської Церкви, Глави, Матері і Вчительки усіх Церков.

Тоді Іпатій і Кирило, від власного імені та як посланники й повноважені від імені Архиєпископа Михаїла і вищеназваних своїх Спів-єпископів, негайно склали визнання католицької віри згідно з формулою православного віровизнання, приписаною цим Апостольським Престолом для греків, і то без змін, слово в слово, і заявили нам й Апостольському Престолові належний та постійний послух і підлеглість, що Ми й прийняли від них разом з нашими преподобними братами Кардиналами Святої Римської Церкви. Крім того, вони обіцяли, що Архиєпископ і руські Єпископи, їхні співтовариші, як також духовенство й вірні, будуть вважати все це правосильним і прийнятним, та складуть таке саме визнання віри і заявлять свій послух. Нарешті вони клятвенно обіцяли, що затвердять і будуть сумлінно й щиросердно дотримуватись їх перед Богом, який судитиме живих і мертвих, того, що зробили й обіцяли їхні представники й повноважені. Першим склав визнання православної віри єпископ Іпатій по-латині, тому що знав латинську мову, згідно з приписаною формулою; а прочитав його чітко й повністю з написаного тексту в такий спосіб:

Святіший і Блаженніший Отче! Я, смиренний Іпатій Потій, з ласки Божої прототроній, єпископ Володимирський і Берестейський на Русі, з народу русинів чи рутенців, один із повноважених від всечесних у Христі Отців, Владик-прелатів того самого народу, тобто: Михаїла Рагози – Архиєпископа і Митрополита Київського і Галицького та всієї Русі, і Григорія – архиєпископа-номіната, обраного єпископом Полоцьким і Вітебським, і Йони Гоголя – обраного єпископом Пінським і Турівським, і Михаїла Копистенського – єпископа Перемиського і Самбірського, і Гедеона Балабана – єпископа Львівського, і Діонисія Збіруйського – єпископа Холмського, ними спеціально призначений і висланий разом із всечесним у Христі Отцем Владикою Кирилом Терлецьким, екзархом-єпископом Луцьким і Острозьким з того самого народу, другим повноваженим згаданих Владик і Прелатів, і моїм Колегою – для укладення і прийняття унії з Вашою Святістю і Святою Римського Церквою, а також для засвідчення належного послуху від імені їх усіх, і всього їхнього церковного стану і дорученої їм пастви оцьому Святому Престолові блаженного Петра і Вашій Святості, як Верховному Пастиреві Вселенської Церкви, припавши до стіп Вашої Святости, щоб учинити і скласти нижченаписане визнання святої православної віри згідно з формулою, приписаною для греків, які вертаються до єдности зі Святою Римською Церквою. Як уповноважений вищеназваних Владик, Архиєпископа й руських Єпископів – моїх наставників, так і від власного імені, разом з вищеназваним Владикою Кирилом Екзархом – єпископом Луцьким і Острозьким, теж уповноваженим і моїм співтоваришем, обіцяю і запевняю, що згадані Владики, Архиєпископ і Єпископи, будуть вважати це визнання правосильним і прийнятним та схвалять його, і впродовж належного часу ратифікують і затвердять його, та

заново згідно з вищеназваною формулою, складуть слово в слово віровизнання, і підписане їхньою власною рукою та закріплене їхньою печаткою, перешлють Вашій Святості й цьому Апостольському Престолові, як слідує[6].

Це ж визнання віри, написане руською мовою і підписане ним самим, тобто Іпатієм, було відтак прочитане улюбленим сином Євстахієм Воловичем, каноніком Віленської церкви, котрий знав цю мову.

Далі також єпископ Кирило склав визнання православної віри і то цілком за тією формулою, що й єпископ Іпатій, але написане по-руськи, бо він не володів латинською мовою. А написане віровизнання по-латині і підписане ним самим від його імені прочитав улюблений син Лука Докторій, Луцький канонік, такого змісту:

Святіший і Блаженніший Отче! Я, смиренний Кирило Терлецький, з ласки Божої екзарх – єпископ Луцький і Острозький на Русі, руського або рутенського народу, один з уповноважених від всечесніших у Христі Отців, Владик-прелатів з того самого народу, а саме: Михаїла Рагози – Архиєпископа Київського й Галицького та всієї Русі, архиєпископа Григорія – обраного єпископом Полоцьким і Вітебським, Йони Гоголя – обраного єпископом Пінським і Турівським, Михаїла Копистенського – єпископа Перемиського і Самбірського, Гедеона Балабана – єпископа Львівського, Діонисія Збіруйського – єпископа Холмського, ними спеціально призначений і висланий разом з всечеснішим у Христі Отцем Владикою Іпатієм Потієм, прототронієм, єпископом Володимирським і Берестейським, з того самого народу, другим уповноваженим вищезгаданих Владик і Прелатів і моїм колегою – для укладення і прийняття унії з Вашою Святістю і Святою Римською Церквою, і для засвідчення належного послуху від імені їх усіх, усього їхнього церковного стану і дорученої їм пастви – оцьому Святому Престолові блаженного Петра і Вашій Святості, як Верховному Пастиреві Вселенської Церкви; щоби припавши до стіп Вашої Святости, учинити і скласти нижченаписане визнання святої православної віри згідно з формулою, приписаною для греків, які вертаються до єдности із Святою Римською Церквою. Як від імені вищеназваних Владик, Архиєпископа і руських Єпископів – моїх наставників, так і від мого власного, разом з вищезгаданим Владикою Іпатієм, Прототронієм – єпископом Володимирським і Берестейським, уповноваженим і моїм колегою, обіцяю і запевняю, що згадані Владики – Архиєпископ і Єпископи, – це визнання уважатимуть правосильним і прийнятним, і приймуть і схвалять його, та впродовж належного часу ратифікують і затвердять його, та заново, згідно з вищеназваною формулою, складуть слово в слово віровизнання, і підписане їхньою власною рукою та закріплене печаткою, перешлють Вашій Святості й оцьому Апостольському Престолові, як нижче подано[7].

---

[6] У перекладі опущено текст самого визнання віри, виголошеного Іпатієм та Кирилом, який наводиться в: *DUB*, № 143-144, с. 211-216.

[7] Див. попередню примітку.

Тоді Ми довірили й доручили улюбленому нашому синові Юлієві Антонію, пресвітерові – Кардиналові Святої Марії за Тібром і Святої Северини, Верховному нашому Пенітенціярію, щоб він Іпатія і Кирила, Єпископів і Посланників, як також їхніх супутників, близьких і їхню челядь як пресвітерів і священнослужителів, так і мирян, і всіх інших осіб із згаданого руського народу, присутніх у Римі, розрішив нашою владою в обох обсягах, звичною у Церкві формулою від будь-яких церковних вироків екскомуніки, суспензи, інтердикту цензур та інших кар, на які вони будь-яким чином наразилися внаслідок вищезгаданих провин, схизми, єресі і блудів, до яких, можливо, пристали та щоб разом зі згаданими Єпископами, їхніми супутниками, знайомими і челяддю й іншими особами диспензував усіх пресвітерів і священнослужителів від заборон, накладених на них за вчинені нарушення, та щоб вони всі могли користуватися привілеями священичого стану, якого законно удостоїлись, і щоб могли виконувати службу при вівтарі, у всіх раніше законно одержаних свяченнях і ступенях священства, а хто ще не був удостоєний священного стану – могли бути допущені до свячень, а ті, які виявляться здатними, щоб могли бути підвищені до всіх свячень і ступенів тайни священства та щоб могли приймати й посідати будь-якого роду церковні бенефіції, зв'язані з душпастирством чи без нього, ставши каноніками чи набувши пребенди, сани, особові відзначення, управління чи інші уряди, які вже мають, чи якимсь іншим чином їм в майбутньому будуть канонічно надані та щоб їх могли затримати поки будуть жити. Також, щоб з цими Єпископами вони могли стояти на чолі Церков, що їх канонічно очолюють або будуть очолювати, і користуватися ступенем свячення, раніше законно одержаним, а потім, щоб могли бути перенесені до інших подібних катедральних, чи навіть більших митрополичих церков й були спроможні вільно й дозволено їх очолювати.

Самим же посланникам Іпатію і Кирилові Ми дали повноваження і власть, коли повернуться на Русь, розрішати нашою апостольською владою в такий самий спосіб від вироків екскомуніки, суспензи й інтердикту, як і від цензур і кар: Архиєпископа Михаїла та всіх вищезгаданих Єпископів, і також подібно диспензувати зі згаданим Архиєпископом і Єпископами від цього роду неправильностей, набутих через них з приводу якихсь нарушень. Надто, щоб ними так розрішені названі Архиєпископ і Єпископи, як і всі ті, як було сказано, яким буде дана диспенза, щоб кожен у власному місті чи єпархії, тобто у своїй юрисдикції, могли розрішати всіх і кожного зокрема, як пресвітерів і священнослужителів, так і будь-яких осіб, навіть мирян обох статей, які увійдуть до єдности зі Святою Римською Церквою або до неї приступлять, за вищезгаданою церковною формулою; а також, щоб вони могли диспензувати всіх пресвітерів і священнослужителів від заборон, які вони стягнули на себе з приводу вчинених якимсь чином нарушень, щоб так, на основі нашої влади, вони всі могли виконувати священнодійства й так могли затримати чи одержати будь-які церковні бенефіції, як це обширніше буде сказано в іншому листі, написаному у формі Бреве.

Отже, щоб про повернення і приєднання русинів до Римської Церкви, для пам'яті майбутніх поколінь, існувало певне і тривале свідоцтво, оцією, на всі часи даною нашою Конституцією, приймаємо, об'єднуємо, приєднуємо, з'єднуємо і втілюємо як наших членів у Христі преподобних братів: Архиєпископа і Митрополита Михаїла й усіх вищезгаданих руських Єпископів, які дали згоду на ухвалу і підписали до нас листа, як тут присутніх, так і відсутніх, разом з їхнім духовенством і народом руським чи рутенським, що в даний час належать до володінь і влади дорогого нашого сина Жигмонта, короля Польщі і Швеції, на хвалу й славу святої і неподільної Тройці, Отця, Сина і Святого Духа, для зростання і піднесення християнської віри в лоні Католицької Церкви й одности святої Римської Церкви. Для кращого вияву нашої любови до них, цим руським Єпископам і духовенству з апостольською ласкавістю дозволяємо, допускаємо і розрішаємо вживати священні обряди й церемонії, якими користуються руські Єпископи й духовенство відповідно до установлень Святих грецьких Отців у їхніх богослужіннях, св. Літургії і уділянні святих Тайн та й у всіх інших священних функціях, оскільки вони не суперечать істині й науці католицької віри та не виключають єдности з Римською Церквою, і цьому не стоятимуть на перешкоді ані Апостольські постанови чи розпорядження, ані будь-які інші противні акти.

Тож всі однозгідно єдиним серцем славімо небесного Бога й милосердного Отця, який єдиний від віків творить великі чудеса, за те, що навернув серця синів до батька, привів Христових овець до вівчарні і знову з'єднав члени з головою. Благословенний Бог, який завжди думає про мир і хоче, щоб усі люди спаслися і прийшли до розуміння істини. Хай благословенні будуть наші брати: Архиєпископ і Митрополит Михаїл та його руські Співєпископи, які не затулили своїх вух для голосу Господа, але, коли він стояв при дверях їхнього серця і стукав, то вони їх йому відкрили, через ласку того, що дає змогу хотіти і діяти за своїм уподобанням. Хай Бог дасть їм достаток небесних дарів і хай зберігає і зміцнює їх у цьому святому намірі разом з їхнім усім духовенством і вірними, щоб встоялись у любові і послусі святій Римській Церкві, своїй Матері, щоб пізнали і навічно сповідували велич Божого милосердя щодо них самих, щоб ходили Господньою дорогою, зберігаючи єдність духа зв'язком миру разом з нами, як улюблені наші сини, яких Ми прийняли з особливою нашою радістю у Господі.

Тож нехай Христос Господь відповідно до своєї безмежної ласкавости прикладом русинів вплине на всіх греків, які збочили із шляху православної віри, як і на всіх тих, що пішли їхнім слідом у помилках, бо ж вони, що вже так довго зазнають тяжке, аж подвійне ярмо душі і тіла, повинні були випередити русинів у цьому примиренні. Над їхнім нещастям Ми скорбимо дні і ночі, щоб і вони шукали єдности й миру, і відкинувши помилки і темряву, полюбили істину і світло, та вернулися до нас, що з глибини серця бажаємо прийняти їх до лона Ісуса Христа, щоб у всім прославлявся Бог і Отець Господа нашого Ісуса Христа, і було одне стадо й один Пастир. Амінь.

Бажаємо, щоб нинішньому документові записаному, а також надрукованому, підписаному рукою державного нотаря, скріпленому печаткою особи, наділеної церковним саном, надавалась цілком така сама достовірність у суді і поза ним, і взагалі всюди, яку він мав би, якби був пред'явлений або показаний. Отже, хай нікому з людей не можна буде оцю сторінку нашого прийняття, приєднання, об'єднання, прилучення, втілення, дозволу, допущення, згоди й індульту скинути і т. д.

Дано в Римі, при Святому Петрі, року Воплочення Господнього 1595, дня 23 грудня, на четвертому році нашого понтифікату.

Л. кард. Продатус А. де Алесіис

3. Апостольський лист папи Климента VIII «Decet Romanum Pontificem»

Рим, 23 лютого 1596 р.

Климент, єпископ, слуга слуг Божих. На вічну пам'ять про цю справу.

Годиться Римському Архиєреєві виявляти особливі милості до тих, котрі, покинувши облудні помилки схизми, повернули до єдности з святою Матір'ю Церквою, щоб вони тим витриваліше залишались вірними й слухняними цій Церкві, чим більше усвідомлять собі щедрість благодатей, які через те спливають на них. Так, отже, преподобні брати Іпатій, прототроній, Володимирський і Берестейський, та Кирило, екзарх, Луцький і Острозький, Єпископи рутенської або руської нації, нещодавно прибули до нас і до Апостольської Столиці в імені своєму і преподобних братів Михаїла – архиєпископа-митрополита Київського і Галицького, та всієї Русі, Григорія, архиєпископа-номіната, вибраного на архиєпископа Полоцького і Вітебського, Михаїла, єпископа Перемиського і Самбірського, Гедеона, єпископа Львівського, Діонисія, єпископа Холмського і Белзького, Леонтія, єпископа Пінського й Турівського, який згодом помер, і Йони, архимандрита церкви Святого Спаса в Кобрині, відтак обраного на єпископа Пінського і Турівського, на місце померлого єпископа Леонтія, які раніше не були в спільності з Римською Церквою, але, зберігаючи грецький обряд і свою мову жили згідно зі звичаєм свого народу. Вони обидва, так особисто, як і в імені всіх, за дорученням вищезгаданих архиєпископа Михаїла та інших Спів-єпископів, просили прийняти їх самих та інших єпископів на лоно тієї ж Церкви і поєднати як членів з їхньою главою. Вони засудили й відкинули всі свої та інших Єпископів помилки, єресі та схизматицькі вірування і склали повністю та дослівно проказали визнання Православної Віри згідно з формулою, приписаною для греків цією Апостольською Столицею, і заявили й обіцяли назавжди виявляти належну слухняність і підлеглість Нам і Апостольській Столиці. А Ми, як личить доброму батькові, прийняли їх та весь їхній клир і народ рутенської або руської нації на лоно тієї ж Церкви і, як членів у Христі, до єдности

Церкви їх привернули й приєднали. Крім того, щоб ще краще показати нашу любов до них, Ми з апостольською доброзичливістю дозволили, одобрили й погодилися на всі обряди й церемонії, які вживає той же Архиєпископ чи Митрополит та вищезгадані Єпископи і Клир, встановлені на зразок святих грецьких Отців у богослужіннях, у святій жертві Літургії, в уділюванні святих Тайн та інших священнодійствах, оскільки вони не противляться католицькій правді й вірі та не виключають єдности з Римською Церквою. Ми зробили для них також інші речі, які докладніше обговорено в нашому листі, виготовленому під олов'яною печаткою, даному десятого дня перед січневими календами цього року[8].

Тепер, бажаючи вдостоїти їх ще й іншими ласками, оскільки руська або рутенська Провінція значно віддалена від Римської Курії і єпископам, яких обирають залежно від обставин, було б дуже невигідно звертатися до Апостольської Столиці в справі затвердження їхнього вибору, як також іншим, які в їхньому імені старалися б отримати для них це затвердження, пересилати прохання до тієї ж Столиці, отже, для їхньої вигоди й заощадження, Ми готові, наскільки це можливо зробити в Господі, взяти це все до уваги і з власного нашого почину, на основі певних відомостей і з повноти влади Апостольської Столиці установляємо і наказуємо цим Нашим назавжди зобов'язуючим розпорядженням, наступне: якщо трапиться після того, що будь-яка з їхніх вищезгаданих катедральних церков або єпископських столиць, – а саме: Володимирська разом з Берестейською, Луцька теж з Острозькою, Полоцька з Вітебською, так само Пінська з Турівською, Перемиська з Самбірською, теж Холмська з Белзькою, як і Львівська з Кам'янецькою – назавжди або об'єднані, або приєднані до інших [церков чи єпископських столиць], буде позбавлена втіхи пастиря або стане опорожненою в будь-який спосіб, той, хто, згідно з їхнім звичаєм чи в дозволений їм спосіб, буде обраний або призначений до вищезгаданих церков, позбавлених утіхи пастиря або опорожнених, може і повинен бути затверджений або введений в уряд вищезгаданим Архиєпископом-Митрополитом Київським і Галицьким, теперішнім або тим, що займатиме тоді те становище, з уповноваженням і в імені Апостольської Столиці, і до нього належить обов'язок хіротонії. Той, хто так був вибраний або призначений і затверджений або введений в уряд, може отримати чин хіротонії від того ж Архиєпископа-Митрополита або, за його дозволом, від іншого католицького Єпископа тієї самої нації, який має ласку і спільність з Апостольською Столицею, при співучасті двох або трьох інших католицьких Єпископів, які мають таку саму ласку і спільність, і саме той Єпископ матиме владу рукоположити його. Щодо цього Ми признаємо і надаємо цим листом повну, достатню і вільну власть і уповноваження так Єпископові, в той час обраному або призначеному і затвердженому, як і тодішньому Архиєпископові-Митрополитові.

---

[8] Тобто 23 грудня 1595 р.; див. попередній документ.

Коли ж трапиться, що вищезгадані архиєпископські або митрополичі Церкви, тобто Київська і Галицька, так само разом навічно або іншим способом об'єднані чи прилучені, будуть позбавлені потіхи пастиря або опорожнені через смерть або в будь-який інший спосіб, так і в Римській Курії, як і денебудь поза нею, Ми бажаємо і назавжди постановляємо і наказуємо тим самим почином і владою, що той, хто тоді буде в такий самий спосіб обраний або призначений на Архиєпископа або Митрополита згідно з їхнім звичаєм, але в дозволений для них спосіб, завжди буде повинен і зобов'язаний просити й отримати затвердження свого вибору або призначення і введення в уряд або номінацію, як також дозвіл на чин хіротонії від нас або від тогочасного Римського Архиєрея.

Ми бажаємо і теж назавжди установляємо, щоб грамоти, які стосуються до такого затвердження або впровадження в уряд і номінації та вищезгаданого дозволу, були виготовлені довірочно й безкоштовно в тій же курії урядовими особами, до яких належить вирішувати ці справи, так і не інакше, при допомозі будь-яких суддів і комісарів, яка б не була їхня влада й гідність. Вони не матимуть права ні влади вирішувати чи тлумачити [ці справи] поіншому; слід також вважати неважним і недійсним, якщо б будь-хто з якоюнебудь владою, свідомо чи несвідомо, намагався робити самовільні зміни в цих справах, не зважаючи на жодні апостольські, чи проголошені вселенськими, провінційними чи синодальними Соборами загальні та особливі конституції й апостольські постанови. Крім того, бажаємо, щоб копії цього листа, також надруковані, підписані рукою публічного нотаря і засвідчені печаткою церковного достойника, мали таку саму вірогідність у суді і скрізь поза ним, яку мав би оцей лист, якщо б його було пред'явлено або показано.

Дано в Римі, при св. Петрі, року Воплочення Господнього 1595, дня 23 лютого, п'ятого року нашого понтифікату.

Л. кард. Продатус А. де Алесіис

4. Офіційне проголошення унії Руської Церкви з Апостольським Престолом, укладене на Берестейському соборі

Берестя, 8/18 жовтня 1596 р.

В ім'я Бога в Тройці єдиного. На честь і святу хвалу Його і для людського спасіння, а для святої християнської католицької віри вивищення і утвердження, – всім, кому про це відати належало б.

Року Божого 1596-го, восьмого дня місяця жовтня, за старим календарем, Ми, в Бозі зібрані на черговім соборі в Бересті, в соборній церкві Св. Миколая, Митрополит і Єпископи грецького обряду, нижче підписані, на вічну пам'ять проголошуємо:

Ми, бачачи як одновлада Божої Церкви в Євангелії й устами Господа нашого Ісуса Христа є заснована та утверджена, щоб Христова Церква на

одному Петрі, немов на камені, стояла твердо та була розпоряджувана одним і ним ведена, щоб в одному тілі була одна голова і в одному домі був один господар і розподілювач Божих ласк, поставлений над Божою челяддю і щоб дбав про лад і роздумував про благо всіх; і цей-то лад Божої Церкви, який почався від апостольських часів, тривав завжди. Тому-то всі Патріярхи зверталися завжди у справах навчання віри і в прийманні духовної влади, в єпископських судах й у відкликах, – до одного наслідника Петра святого, римського Папи, як це видно з Соборів і з Правил святих Отців та й наші слов'янські писання, перекладені в давнині з грецької мови, це задовільно показують, а давні святі Отці Східної Церкви засвідчують. Всі вони визнають цей святий престол Петра, його першенство і його владу над Єпископами всього світу. Не менше також і царгородські Патріярхи, від яких ця руська країна перейняла святу віру, немалий час визнавали цю зверхність Римського Престолу св. Петра та йому підлягали, і від нього брали благословення. Й хоча від цього Престолу вони багато разів відступали, але щоразу з ним з'єднувалися і поверталися до послуху йому. А останньо це сталося на Флорентійському соборі, року Божого тисяча чотириста тридцять осьмого [так в оригіналі, замість 1439 – *Ред.*], за патріярха Йосифа і царгородського імператора Івана Палеолога, які цілковито повернулися до цього послуху, визнаючи, що Римський Папа є батьком, учителем і завідувачем усього християнства і правним наступником святого Петра. А на тому-то Флорентійському соборі був і наш Київський архиєпископ і митрополит всієї Русі – Ісидор, який приніс це з'єдинення царгородського Патріярха і всіх Церков східного обряду, які до нього належали, у ці руські країни і у цім послусі й зверхності Римської Церкви їх утвердив. Тому-то і польські королі, і великі князі литовські, а особливо король польський і угорський Володислав та інші володарі, дали духовенству грецького й руського обряду привілеї і всі сеймові вольності, що їх уживають римські католицькі Церкви, – такі і їм були дані.

А коли царгородські патріярхи знову відступили від того церковного об'єднання, то за той свій гріх відступства й розірвання церковної єдности попали під турецьку поганську владу, з чого постало багато фальшів і лихих учинків та й занедбання правного нагляду над цими руськими країнами, а звідси – і багато закралося огидного святокупства і поширились єресі, які майже всю Русь опанували, знищуючи Божі церкви й пошкоджуючи Божу славу.

Тому ми, не бажаючи бути учасниками такого великого гріха і поганської неволі, яка за тим прийшла на царгородських патріярхів і не хотячи їм помагати в розколі й розірванні святої церковної єдности і запобігаючи спустошенню церков і спасінню людських душ, через ті єресі, що зараз постали, маючи все те на совісті, а й небезпеку власного спасіння та всього духовного стада, від Бога собі дорученого, – ми вислали минулого року послів до святішого Отця Климентія восьмого, наших братів – велебних у Христі єпископів Іпатія Потія, прототронія, володимирського і берестейського єпископа, і Кирила Терлецького, екзарха, єпископа луцького і острозького, за відомом,

згодою і понукою нашого найяснішого володаря, його милости польського короля і великого князя литовського Жигмонта Третього, володаря побожного – якому дай Боже щасливе панування – просячи, щоб – як найвищий пастир вселенської католицької Церкви – прийняв нас під свій послух та визволив від зверхности царгородських патріярхів і розрішив нас, зберігаючи за нами обряди і звичаї східних Церков, грецьких і руських, не роблячи жодних змін у наших церквах; але щоб залишив їх за переданням святих грецьких отців навіки. Що він і вчинив і дав на це свої письма і привілеї, розказуючи, щоб ми, з'їхавшись на синод, вчинили ісповідь святої віри і віддали послух Римському Престолові св. Петра, Климентові восьмому та його наступникам. Це ми сьогодні на цьому синоді вчинили, як це посвідчують наші письма і власноручні підписи і прикладені печаті, які ми передали на руки послів святішого Отця Климента Папи, які були вислані на цей синод, а то велебного Яна Димитрія Соліковського, архиєпископа львівського, його милости отця Бернарда Мацейовського, єпископа луцького і його милости Станіслава Ґомолінського, єпископа холмського, і в присутності послів його королівської милости, ясновельможного Миколая Христофора Радивила, князя на Олиці і Несвіжу, воєводи троцького, і його милости вельможного пана Льва Сапіги, канцлера великого князівства литовського і його милости пана Дмитра Халецького, земського підскарбника великого князівства литовського, старости берестейського і багатьох інших духовних і світських, які були зібрані на тому синоді.

Дано, як сказано вище, за підписом рук наших власних:

Михаїл Рагоза, Божою волею архиєпископ і митрополит Київський, Галича і всієї Русі, власною рукою.

Іпатій Потій, Божою милістю єпископ Володимирський і Берестейський, рукою власною.

Кирило Терлецький, Божою милістю екзарх, єпископ-владика Луцький і Острозький, власною рукою.

Григорій Герман, милістю Божою архиєпископ Полоцький, владика Витебський і Мстиславський, рукою власною.

Діонисій Збіруйський, Божою милістю єпископ-владика Холмський і Белзький, рукою власною.

Йона Гоголь, Божою милістю єпископ Пинський і Турівський, архимандрит Кобринський, власною рукою.

Богдан Ліщинський – архимандрит Брацлавський, власною рукою.

Гедеон Брольницький, архимандрит Лавришівський, рукою вл.

Паїсій, архимандрит Мінський, рукою власною.

Додаток 4

ХРОНОЛОГІЧНІ ТАБЛИЦІ
(приблизно 1300-1600 рр.)

Папи

Боніфатій VIII	1294-1303
Венедикт XI	1303-1304
Климент V	1305-1314
Йоан XXII	1316-1334
Венедикт XII	1334-1342
Климент VI	1342-1352
Інокентій VI	1352-1362
Урбан V	1362-1370
Григорій XI	1370-1378
Урбан VI	1378-1389
Боніфатій IX	1389-1404
Інокентій VII	1404-1406
Григорій XII	1406-1415
Мартин V	1417-1431
Євгеній IV	1431-1447
Миколай V	1447-1455
Калліст III	1455-1458
Пій II	1458-1464
Павло II	1464-1471
Сикст IV	1471-1484
Інокентій VIII	1484-1492
Олександр VI	1492-1503
Пій III	1503
Юлій II	1503-1513
Лев X	1513-1521
Адріан VI	1522-1523
Климент VII	1523-1534
Павло III	1534-1549
Юлій III	1550-1555
Маркел II	1555
Павло IV	1555-1559
Пій IV	1559-1565
Пій V	1566-1572
Григорій XIII	1572-1585
Сикст V	1585-1590
Урбан VII	1590

Григорій XIV	1590-1591
Інокентій IX	1591
Климент VIII	1592-1605

Царгородські патріархи

Йоан XII Косма	1294-1303
Атанасій I	1303-1310
Нифонт	1310-1314
Йоан XIII Ґлик	1315-1319
Герасим I	1320-1321
Ісая	1323-1334
Йоан XIV Каліка	1334-1347
Ісидор I	1347-1350
Калліст I	1350-1353
Філотей Коккін	1353-1354
Калліст I	1355-1363
Філотей Коккін	1364-1376
Макарій	1376-1379
Ніл	1379-1388
Антоній IV	1389-1390
Макарій	1390-1391
Антоній IV	1391-1397
Калліст II Ксантопул	1397
Матвій I	1397-1410
Євтимій II	1410-1416
Йосиф II	1416-1439
Митрофан II	1440-1443
Григорій III Мамма	1443-1451
Атанасій II	1450
Геннадій II Схоларій	1454-1456
Ісидор II Ксантопул	1456-1462
Йоасаф I Кокка	1462-1463
Геннадій II Схоларій	1463
Софрон I Сизопул	1463-1464
Геннадій II Схоларій	1464-1465
Симеон I Трапезундський	1465
Марко II Ксилокараб	1466-1486
Діонісій I	1466-1471
Симеон I Трапезундський	1471-1475
Рафаїл I	1475-1476
Максим III Христонім	1476-1482
Симеон I Трапезундський	1482-1486
Нифонт II	1486-1488

Діонісій I	1488-1490
Максим IV	1491-1497
Нифонт II	1497-1498
Йоаким I	1498-1502
Нифонт II	1502
Пахомій I	1503-1504
Йоаким I	1504
Пахомій I	1504-1513
Теолепт I	1513-1522
Єремія I	1522-1546
Йоаникій I	1524-1525
Діонісій II	1546-1556
Йоасаф II	1556-1565
Митрофан III	1565-1572
Єремія II Транос	1572-1579
Митрофан III	1579-1580
Єремія II Транос	1580-1584
Пахомій II	1584-1585
Теолепт II	1585-1586
Єремія II Транос	1587-1595
Матвій II	1596
Гавриїл I	1596
Теофан I Карик	1597
Мелетій Піґас	1597-1598
Матвій III	1598-1601

Александрійські православні (мелхітські) патріархи

Філотей	1435 (?)-1459 (?)
Марко VI	1459-1484
Григорій	1484-1486 (?)
Йоаким	1487-1565/67 (?)
Сильвестр (резиґнував у 1588 р., відколи управляв його наступник)	1569-1590
Мелетій I Піґас	1590-1601

Антіохійські православні (мелхітські) патріархи

Доротей I	1434/5-1451
Михаїл III	1451-1456 (?)
Марко III	1456(?)-1457/8
Йоаким II	1458-1459
Михаїл IV	бл. 1470-перед 1484
Доротей II	перед 1484-після 1500
Михаїл V	бл. 1523/4-1529

Доротей III	?-1530/31
Йоаким III	1530/31-1534
Михаїл VI	1534-1542/3
Йоаким IV	1542/3-1575
Макарій II	1543?-1550
Михаїл VII	1576-1593
Йоаким V	бл. 1581-1592
Йоаким VI	1593-1604

Єрусалимські патріархи

Йоаким	перед 1437-після 1464
Теофан II	перед 1450-?
Атанасій IV	1452-1460(?)
Авраам	?-1468
Яків II	?-1482
Григорій III	?-1493(?)
Марко III	бл. 1505
Доротей II	1506-1543
Герман	1543-1579
Софроній IV	1579-?

Київські митрополити

Максим	1283-1305
Петро	1308-1326
Теофіл (у Литві)	?-1329/30
Теогност	1328-1353
Теодорит (у Литві)	1352-?
Роман (у Литві)	1354-1362
Алексій	1354-1377
Кипріян	1375-1406
Михаїл III Митяй	1377-1379
Пимен	1382-1385
Діонісій	1384-1385
Фотій	1410-1431
Григорій (Цамблак; у Литві)	1415-1419
Герасим Смоленський	1433-1435
Ісидор	1436-1458
Григорій Болгарин	1458-1472
Мисаїл	1475-1480
Спиридон	1476-?
Симеон	1481-1488
Йона (Глезна)	1489-1494
Макарій I	1495-1497

Йосиф I (Болгаринович)	1498-1501
Йона II	1502-1507
Йосиф II (Солтан)	1507-1521
Йосиф III	1522-1534
Макарій II	1534-1556
Сильвестр (Бількевич)	1556-1567
Йона III (Протасович)	1568-1577
Ілля (Куча)	1577-1579
Онисифор (Дівочка)	1579-1589
Михайло (Рагоза)	1589-1596

Унійні київські митрополити

Михайло (Рагоза)	1596-1599
Іпатій (Потій)	1600-1613

Галицькі митрополити

Нифонт	1302-1305
Гавриїл	?-?
Теодор	?-1347
Антоній	1371-1389?

Московські митрополити

Йона	1448-1461
Феодосій	1461-1464
Филип I	1464-1473
Ґеронтій	1473-1489
Зосима	1490-1494
Симон	1495-1511
Варлаам	1511-1521
Даниїл	1521-1539
Йоасаф	1539-1542
Макарій	1542-1568
Афанасій	1564-1566
Ґерман	1566
Филип II	1566-1568
Кирило	1568-1572
Антоній	1572-1581
Діонісій	1581-1587
Йов	1586-1589

Московські патріархи

Йов	1589-1605

Папські нунції у Польщі та Литві

Берардо Бонджованні	1560-1563
Джованні Франческо Коммендоне	1563-1565
Джуліо Руджеро	1566-1567
Вінченцо Портіко	1568-1573
Вінченцо Лаврео	1573-1578
Джованні Андреа Каліґарі	1578-1581
Альберто Болоньєтті	1581-1584
Джіроламо де'Буой	1584-1586
Аннібал ді Капуа	1586-1591
Ніколло Маскарді	1591
Джерманіко Маласпіна	1592-1598
Клавдіо Ранґоне	1599-1606

Візантійські імператори

Андронік II Палеолог	1282-1328
Андронік III Палеолог	1328-1341
Йоан V Палеолог	1341-1391
Йоан VI Кантакузен	1347-1354
Андронік IV Палеолог	1376-1379
Йоан VII Палеолог	(?) 1390
Мануїл II Палеолог	1391-1425
Йоан VIII Палеолог	1425-1448
Костянтин XII Палеолог	1449-1453

Османські правителі та султани Османської імперії

Осман	-1326
Орхан	1326-1362
Мурад I	1362-1389
Баєзід I	1389-1402
Сулейман	1402-1410
Муса	1411-1413
Мегмед I	1413-1421
Мурад II	1421-1444
Мегмед II	1444-1446
Мурад II	1446-1451
Мегмед II	1451-1481
Баєзід II	1481-1512
Селім I	1512-1520
Сулейман Пишний	1520-1566
Селім II	1566-1574
Мурад III	1574-1595
Мегмед III	1595-1603

Польські королі

Володислав I Локетик	1306-1333
Казимир III Великий	1333-1370
Людовик I	1370-1382
Ядвіґа	1384-1399
Володислав II Яґайло	1386-1434
Володислав III Варненьчик	1434-1444
Казимир IV Яґеллончик	1446-1492
Ян Ольбрахт	1492-1501
Олександр	1501-1506

Великі князі литовські

Ґедимін	1316-1341
Іван	1341-1345
Ольґерд	1345-1377
Кейстут Троцький	1377-1378
Яґайло	1378-1401
Вітовт	1401-1430
Свидриґайло	1430-1432
Жиґимонт Кейстутович	1432-1440
Казимир (Яґеллончик)	1440-1492
Олександр	1492-1506

Королі польські й великі князі литовські

Жиґимонт I Старий	1506-1548
Жиґимонт II Авґуст	1548-1572
Генріх Валуа	1572-1574
Стефан Баторій	1576-1586
Жиґимонт III Ваза	1587-1632

Великі князі московські

Дмитрій Донський	1359-1389
Василій I	1389-1425
Василій II Темний	1425-1462
Іван III	1462-1505
Василій III	1505-1533
Іван IV	1533-1547

Московські царі

Іван IV Ґрозний	1547-1584
Федір I	1584-1598
Борис Ґодунов	1598-1605

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

Акты, издаваемые Виленскою коммиссиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне: у 38-и т., Вильна 1865-1915.

Акты исторические, собранные и изданные Археографическою коммиссиею: у 5-и т., Санкт-Петербург 1841-1842.

Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею: у 5-и т., Санкт-Петербург 1846-1853.

Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею: у 15-и т., Санкт-Петербург 1863-1892.

Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею Императорской Академии наук. Дополнены и изд. выс. утвержд. комисс.: у 4-х т., Санкт-Петербург 1836.

Арсений, архиепископ Элассонский, и его поэма об учреждении русского патриаршества / перекл. та вступ єпископа Питирима // *Богословские труды* 4 (1968) 251-279.

Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа: у 14-и т., Вильна 1867-1904.

Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, ч. 1-8: у 34-х т., Киев 1859-1914.

«Баркулабовская летопись» / ред. Митрофан В. Довнар-Запольский // *Университетские известия* 38(12) (Киев 1898) 1-38.

Библїя, сирѣч книги ветхаго и новаго завѣта по языку словенскому..., Остріг 1581 [примірник з фондів відділу рідкісної книги Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України, СТ – IV 212].

Буквар Івана Федорова / коментарі Василь В. Німчук, Київ 1975 [факсиміле видання: Львів 1574].

Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики / ред. Ярослав Н. Щапов: у 2-х т., Москва 1976.

Греческо-русские связи середины XVI – начала XVIII вв. Греческие документы московских хранилищ. Каталог выставки / ред. Борис Л. Фонкич, Москва 1991.

Документы, служащие материалом для истории церковных братств Юго-Западной России // *Вестник Юго-Западной и Западной России* 3 (1862) 97-121.

Древняя российская вивлиофика, или собрание древностей российских, до российския истории, географии и генеалогии касающихся / ред. Николай И. Новиков, 2-е вид.: у 20-и т., Москва 1788-1791 [передрук: The Hague 1970].

Мебде- и канун- и йеничери оджачы тарихи (История происхождения законов янычарского корпуса) / вид. тексту, переклад з турецької, вступ, коментарі й покажчики Ирина Е. Петросян, Москва 1987 [= Памятники письменности Востока 79]

Основні документи Берестейської унії / упор. Порфірій Підручний // *ЗЧСВВ* 15 (1996) 15-46 [передрук окремою брошурою: Львів 1996].

Павел [Вильховский], *Патриарх константинопольский Иеремия II. Исторический очерк его жизни и трудов на пользу Св. Церкви*, ч. 1 (рукопис дисертації 1905 р.) // Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського, ф. 304 (Дисертації Київської духовної академії), спр. 1887.

Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / ред. Кирило Студинський, т. 1, Львів 1906 [= Пам'ятки українсько-руської мови і літератури 5].

Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе: у 4-х т., Киев 1845-1859.

Памятники полемической литературы в Западной Руси / ред. Петр Гильтебрант: у 3-х кн., Санкт-Петербург 1878-1903 [= *РИБ* 4, 7, 19].

Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI – перша половина XVII ст.): Збірник документів / упор. Ярослав Д. Ісаєвич та ін., Київ 1975.

Полное собрание русских летописей, т. 1-24, Санкт-Петербург (Петроград) 1841-1921; т. 25-37, Москва–Ленинград 1949-1982.

Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями) 1588-1594 гг. / ред. В. И. Буганов, М. П. Лукичев, Н. М. Рогожин, Москва 1988.

Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссиею: у 39-и т., Санкт-Петербург–Москва–Юрьев 1872-1927.

Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века / ред. Андрей И. Плигузов та ін.: у 5-и т., Москва 1986-1992.

Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной коллегии иностранных дел: у 5-и т., Москва 1813-1894.

Сочинения преп. Максима Грека, изданные при Казанской Духовной Академии: у 3-х ч., Казань 1859-1862.

Срібний, Федір. Два епізоди з історії боротьби Гедеона Балабана з Львівським братством // *ЗНТШ* 117-118 (1913) 207-214.

Супрасльская рукопись, содержащая новгородскую и киевскую сокращенные летописи / ред. Михаил А. Оболенский, Москва 1836.

Українська поезія, кінець XVI – початок XVII ст. / ред. Вікторія П. Колосова та Володимир І. Крекотень, Київ 1978.

Центральний державний історичний архів України у Львові, ф. 129, оп. 1, спр. 86.

Фонкич, Борис Л. Греческие грамоты советских хранилищ, ч. 1 (1. Задачи изучения. 2. Из истории учреждения царского титула Ивана IV. Соборная грамота 1560 г. 3. Из истории учреждения патриаршества в России. Соборные грамоты 1590 и 1593 гг.) // *Проблемы палеографии и кодекологии в СССР*, Москва 1974, с. 242-260; ч. 2 (4. Акт Константинопольского собора 1593 г. об основании Московского патриархата) // *Cyrillomethodianum* 11 (1987) 9-31.

Σάθας, Κωνσταντίνος Ν. *Βιογραφικὸν σχηδίασμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β' (1572-1594)*, Ἀθῆναι 1870 (передрук: Θεσσαλονίκη 1979).

Ζαμπέλιος, Σπυριδών. *Καθίδρυσις Πατριαρχείου ἐν Ῥωσσίᾳ*, Ἀθῆναι 1859.

Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae: quae utrique ab Anno MDLXXVI usque ad Annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt: Graece & Latine ab ijsdem Theologis edita, Witebergae 1584.

Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCXV–MCCCCII e codicibus manu scriptis bibliothecae Palatinae Vindobonensis sumptus praebente caesarea scientiarum academia: у 2-х т. / ред. Franciscus Miklosich та Iosephus Müller, т. 1-2, Vindobonae 1860-1862 [= Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana 1].

Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia / ред. Атанасій Г. Великий: у 4-х т., Romae 1953-1955.

Adelphotēs. Die erste gedruckte griechisch-kirchenslavische Grammatik, L'viv-Lemberg 1591 / ред. Olexa Horbatsch, Frankfurt am Main 1973 [= Specimina Philologiae Slavicae 2].

Akta Aleksandra, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego i t. d. (1501-1506) / ред. Fryderyk Papée, Kraków 1927.

Albèri, Eugenio. *Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato*, сер. III[a] (*Le Relazioni degli Stati Ottomani)*: у 3-х т., Firenze 1840-1855.

Analecta Byzantino-Russica / ред. Василий Э. Регель, Petropoli 1891 [передруки: New York 1963, Athen 1988].

Archiwum Jana Zamoyskiego, kanclerza i hetmana wielkiego koronnego / ред. Kazimierz Lepszy: у 4-х т., Kraków 1904-1950.

Augsburg and Constantinople: The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession / перекл. George Mastrantonis, Brookline (Mass.) 1982 [= The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 7].

Baronius, Caesar. *Annales ecclesiastici*, т. 9, Lucae 1741.

Beckmann, Johann. *Literatur der ältern Reisebeschreibungen*: у 2-х т., Göttingen 1809.

La caduta di Costantinopoli / ред. Agostino Pertusi: у 2-х т., Milano 1976.

Censura Orientalis Ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus, Cracovia 1582.

Codices manuscripti Bibliothecae regii Taurinensis Athenaei, per linguas digesti, & binas in partes distributi, in quarum prima hebraei, & graeci, in altera latini, italici, & gallici. Recensuerunt, & animadversionibus illustrarunt Josephus Pasininus... Antonius Rivautella, & Franciscus Berta... Insertis parvis quibusdam opusculis hactenus ineditis, adjectoque in fine scriptorum, & eorum operum indice, praeter characterum specimina, & varia codicum ornamenta partim aere, partim lingo incisa; у 2-х т., Taurini 1749.

Collected Works of Meletij Smotryc'kyj / ред. та вступ David A. Frick, Cambridge (Mass.) 1987 [= HLEUL, Texts 1].

Crusius, Martinus. *Turcograeciae libri octo*, Basileae 1584 (передрук: Modena 1972).

Diplomata Statutaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianae Leopoliensi a. 1586-1592 data, cum aliis litteris coaevis et appendice, т. 2, Leopoli 1895 [= Юбилейное изданіе въ память 300-лѣтняго основанія Львовского Ставропигійского Братства 2].

Długosz, T. *Relacje arcybiskupów lwowskich 1594-1794*, Lwów 1937.

Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075-1953) / ред. Athanasius G. Welykyj: у 2-х т., Romae 1953-1954 [= ЗЧСВВ, сер. 2, сек. 3].

Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600) / ред. Athanasius G. Welykyj, Romae 1970 [= ЗЧСВВ, сер. 2, сек. 3].

Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks: An Annotated Translation of «Historia Turco-Byzantina»* / перекл. Harry J. Magoulias, Detroit 1975.

Du Cange, Charles. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*: у 2-х т., Lugduni 1688 (передруки: Bratislava 1891 та Graz 1958).

The Fall of the Byzantine Empire: A Chronicle By George Sphrantzes, 1401-1477 / перекл. Marios Philippides, Amherst (Mass.) 1980.

Galitzin, Augustin. *Document relatif au Patriarcat Moscovite 1589*, Paris 1857.

Gerlach, Stephan. *Türkisches Tagebuch aus seinen eigenhändig aufsetzten und nachlassen Schriften, herfürgegeben durch seinen Enkel M. Samuel Gerlach*, Frankfurt am Main 1674.

Gill, Joseph. Isidore's Encyclical Letter from Buda // *ЗЧСВВ* 4 (1963) 1-8.

The Greek New Testament: 3-е вид. / ред. Kurt Aland та ін., Würtemburg 1975.

Habsburgs and Zaporozhian Cossacks: The Diary of Erich Lassota von Steblau, 1594 / ред. та вступ Lubomyr R. Wynar, перекл. Orest Subtelny, Littleton (Colo.) 1975.

Halecki, Oscar. Isidore's Tradition // *ЗЧСВВ* 4 (1963) 27-43.

Halecki, Oskar. Jeszcze o nowych źródłach do dziejów Unii brzeskiej // *Sacrum Poloniae Millennium*, т. 4, Roma 1957, с. 117-140.

Halecki, Oskar. Unia brzeska w świetle współczesnych świadectw greckich // *Sacrum Poloniae Millennium*, т. 1, Roma 1954, с. 71-137.

Harasiewicz de Neustern, Michael. *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862.

Historia politica et patriarchica Constantinopoleos / ред. Immanuel Bekkerus, Bonnae 1849 [= Corpus scriptorum historiae Byzantinae 34].

Historica Russiae monumenta, ex antiquis exterarum gentium archivis et bibliothecis deprompta / ред. Alexandrus I. Turgenevio: у 2-х т., Petropoli 1841-1842.

Historiae Ruthenicae Scriptores exteri saeculi XVI / ред. Adalbertus de Starczewski: у 2-х т., Berolini–Petropoli 1841-1842.

Joannis Dlugossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera Omnia: у 15-и т., Cracoviae 1863-1887.

Konfederacja warszawska 1573 roku – wielka karta polskiej tolerancji / ред. Mirosław Korolko та Janusz Tazbir, Warszawa 1980.

Kresten, Otto. Ein Empfehlungsschreiben des Erzbischofs Gabriel von Achrida für Leontios Eustratios Philoponos an Martin Crusius (Vind. Suppl. Gr. 142) // *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 6/7 (1969-1970) 93-125.

Kresten, Otto. *Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jahrhundert. Der Bericht des Leontios Eustratios im Cod. Tyb. MB 10: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Wien 1970 [= Sitzungsberichte. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, т. 266, 5].

Krevsa, Leon. *Obrona iednosci cerkiewney, abo dowody, ktorymi się pokazuie, iż Grecka Cerkiew z Łacinską ma być ziednoczona*, Wilno 1617.

Legrand, Émile. *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs aux XVe et XVIe siècles*; у 4-х т., Paris 1885-1906 [передрук: 1962].

Legrand, Émile. *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs aux XVIIe siècle*; у 5-и т., Paris 1894-1903 [передрук: Brussels 1963].

Lev Krevza's *Obrona iednosci cerkiewnej* and Zaxarija Kopystens'kyj's *Palinodija* / передм. Omeljan Pritsak та Bohdan Struminsky, Cambridge (Mass.) 1987 [= HLEUL. Texts 3].

Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes (1550-1850) / ред. Athanasius G. Welykyj, т. 1: *1550-1593*, т. 2: *1594-1608*, Romae 1959 [= ЗЧСВВ, сер. 2, сек. 3, т. 1-2].

Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes / ред. Athanasius G. Welykyj: у 2-х т., Romae 1954-1955 [= ЗЧСВВ, сер. 2, сек. 3].

The Memoirs of Theodore Jeŭłašeŭski, Assessor of Navahrudak (1546–1604) / перекл., коментарі та вступ Alexander Nadson // *The Journal of Byelorussian Studies* 1(4) (1968) 269-348.

Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis: у 2-х т. / ред. Wladimirus Milkowicz, Leopoli 1895-1896.

Monumenta Poloniae Vaticana: у 7-и т., Kraków 1913-1948.

Monumenta Ucrainae Historica / упор. Андрей Шептицький та ін.: у 14-и т., Рим 1964-1977.

The Moscovia of Antonio Possevino S J. / перекл. та передм. High F. Graham, Pittsburg 1977 [= UCIS Series in Russian and East European Studies 1].

O iedności Kościoła Bożego pod iednym Pasterzem. Y o Greckim od tey iedności odstąpieniu. Z przestrogą y upominanim do narodow Ruskich, przy Grekach stoiących: Rzecz krotka, na trzy części rozdzielona, teraz przez k[sięda] Piotra Skargę, zebrania Pana Iezusowego, wydana, Wilno 1577.

Of the Russe Commonwealth by Giles Fletcher 1591. Facsimile Edition with Variants / передм. Richard Pipes, покажчик John V. A. Fine Jr., Cambridge (Mass.) 1966.

Pamiętniki Janczara czyli Kronika turecka Konstantego z Ostrowicy, napisana między r. 1496 a 1501 / ред. Jan Łoś, Kraków 1912 [= Biblioteka pisarzów polskich 63].

Pirri, Pietro. Lo stato della Chiesa Ortodossa di Costantinopoli e le sue tendenze verso Roma in una memoria del P. Giulio Mancelli S. I. // *Miscellanea Pietro Fumasoni-Biondi*, т. 1, Roma 1947, с. 79-103.

Pisma polityczne ks. Józefa Wereszczyńskiego, biskupa kijowskiego, opata benedyktyńskiego w Sieciechowie / ред. Kazimierz J. Turowski, Kraków 1858 [= Biblioteka polska 124-126].

Pociey, Hipacy. *Prawa i Przywileie nayiaśnieyszych Królow ich Mościów Polskich y W. Xięstwa Litews. nadane Obywatelom Korony Polskiey, i Wielkiego X. Litews. Religiey Greckiey w iedności z S. Kościołem Rzymskim będącym*, Wilno 1632.

Possevino, Antonio. *The Missio Moscovitica* / перекл. Hugh F. Graham // *Canadian American Slavic Studies* 6 (1972) 437-477.

Relacye nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690 / ред. Erazm Rykaczewski: у 2-х т., Berlin–Poznań 1864.

Rude and Barbarous Kingdom: Russia in the Accounts of Sixteenth Century English Voyagers / ред. Lloyd E. Berry та Robert O. Crummey, Madison (Wisc.) 1968.

The Siege of Constantinople, 1453: Seven Contemporary Accounts / перекл. John R. Melville Jones, Amsterdam 1972.

Sphrantzes, Georgios. *Memorii 1401-1477, în annexă Pseudo-Phrantzes: Macaire Melissenos Cronica, 1258-1481* / ред. Vasile Grecu, Bucureşti 1966 [= Scriptores Byzantini 5].

Susza, Jakub. *Saulus et Paulus Ruthenae Ecclesiae, sanguine B. Josaphat transformatus, sive Meletius Smotriscius, archiep. Hieropolitanus, archimandrita Dermanensis, Ordinis S. Basilii Magni... ex tenebris in lucem prolatus*, Romae 1666.

Tagebuch des Erich Lassota von Steblau / ред., анот. та вступ Reinhold Schottin, Halle 1866, с. 203-206; англійський переклад: *Habsburgs and Zaporozhian Cossacks: The Diary of Erich Lassota von Steblau 1594* / ред. та вступ Lubomyr R. Wynar; перекл. Orest Subtelny, Littleton (Colo.) 1975, с. 74-78; український: Ульріх фон Вердум, Щоденник подорожі, яку я здійснив у роки 1670, 1671, 1672... через королівство Польське... / перекл. і передм. Івана Сварника // *Жовтень* 9 (1983) 84-99; 10 (1983) 89-105.

Tillyrides, Andreas. A Historic Document: The Epistle of Antonios Eparchos (1491-1571) to Philip Melanchton (1497-1560) // *The Patristic and Byzantine Review* 3 (1984) 101-112.

Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia maximam partem nondum edita extabulariis Vaticanis deprompta collecta ac serie chronologica disposita / ред. Augustino Theiner: у 4-х т., Romae 1860-1864.

Wawryk, Michael. Quaedam nova de provisione metropoliae Kioviensis et Moscoviensis ann. 1458-9 // *ЗЧСВВ* 4 (1963) 9-26.

Wichmann, Burchard von. *Sammlung bisher noch ungedruckter kleiner Schriften zur älteren Geschichte und Kenntniss des Russischen Reichs*, Berlin 1820.

Література

Алексеев, Анатолий А. «Песнь песней» в Острожской Библии. Состав и источники текста // *Федоровские чтения 1981*, Москва 1985, с. 116-124.

Бантыш-Каменский, Николай Н. *Историческое известие о возникшей в Польше унии*, Вильно 1864.

Барвінський, Олександр. Ставропігійська церква Успення Пр. Богородиці у Львові і заходи коло її обнови і прикраси // *Збірник Львівської Ставропігії. Минуле і сучасне: Студії, замітки, матеріали* / ред. Кирило Студинський, Львів 1921, с. 1-54.

Барсов, Тимофей В. *Константинопольский патриарх и его власть над Русскою церковью*, Санкт-Петербург 1878.

Беднов, Василий А. *Православная церковь в Польше и Литве по «Volumina legum»*, Екатеринослав 1908.

Белякова, Е. В. К истории учреждения автокефалии русской церкви // *Россия на путях централизации. Сборник статей* / ред. Владимир Т. Пашуто, Москва 1982, с. 152–56.

Берестейська унія і українська культура XVII століття. Матеріали Третіх «Берестейських читань». Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1994 р. / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996.

Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих «Берестейських читань». Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р. / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1997.

Біляков, Г. Ф.; Білякова, О. Г. Берестейська унія в працях польських істориків XX ст. // *УІЖ* 4 (1996) 34-40.

Боянівська, Марта. *Українська рукописна книга в XV – першій половині XVII ст. Виробництво і поширення* (неопубл. дисертація; Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича Національної Академії Наук України), Львів 1994.

Бучинський, Богдан. «Грамота Місаїла» і «грамота Ніфонта» // *Записки Українського Наукового Товариства в Київі* 13 (1914) 5-44.

Бучинський, Богдан. Змагання до унії руської церкви з Римом в роках 1498-1506 // *Записки Українського Наукового Товариства в Київі* 4 (1909) 100-136; 5 (1909) 61-87; 6 (1909) 5-53.

Бучинський, Богдан. Сліди великоруських літературних творів про флорентійську унію та урядового акту московського правительства в «Історії флорентійського собору» 1598 року // *ЗНТШ* 115 (1913) 23-28.

Бучинський, Богдан. Студії з історії церковної унії // *ЗНТШ* 85 (1908) 21-42; 86 (1908) 5-30; 88 (1909) 5-22; 90 (1909) 5-24.

Ваврик, Михайло. Флорентійські унійні традиції в Київській митрополії, 1450-1460 рр. // *ЗЧСВВ* 4 (1963) 329-362.

Великий, Атаназій Г. *З літопису Християнської України. Церковно-історичні радіолекції з Ватикану*: у 9-и т., Рим 1969-1977.

Веселовский, Степан Б. *Исследования по истории опричнины*, Москва 1963.

Викторовский, П. *Западно-русские дворянские фамилии, отпавшие от православия в конце XVI и в XVII вв.*, Киев 1912.

Владимирский-Буданов, Михаил Ф. Церковные имущества в Юго-Западной России XVI века // *Архив ЮЗР*, ч. 8, т. 4, Киев 1907, с. 3-224.

Власовський, Іван. *Нарис історії Української Православної Церкви*: у 4-х т., 5-и кн., Нью-Йорк 1955-1966 (передрук: Київ 1998).

Возняк, Михайло. *Історія української літератури*: у 3-х т., Львів 1920-1924 [= Загальна бібліотека «Просвіти» 1, 4, 5] (перевид.: Львів 1992).

Воронов, А. Синайское дело // *ТКДА* 5 (1871) 330-401; 2 (1872) 273-315; 7 (1872) 594-668.

Вуйцик, Володимир. Архітектурний ансамбль Успенського братства: реставрація та обнови // *Успенське братство і його роль в українському національно-культурному відродженні. Доповіді та повідомлення наукової конференції, 4-5 квітня 1996 року*, Львів 1996, с. 23-31.

Голубинский, Евгений Е. *Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валашской*, Москва 1871.

Горская, Наталья А. Пища // *Очерки русской культуры*, ч. 1: *Материальная культура* / ред. Артемий В. Арциховский, Москва 1976, с. 218-224.

Горфункель, Александр Х. *Каталог книг кирилловской печати 16-17 веков*, Ленинград 1970.

Грушевський, Михайло. До біографії митрополита Онисифора Дівочки // *ЗНТШ* 74 (1906) 5-9.

Грушевський, Михайло. *З історії релігійної думки на Україні*, Львів 1925 (передруки: Мюнхен 1962 та Київ 1992).

Грушевський, Михайло. *Історія України-Руси*: в 11-и т., 12-и кн. Київ 1992-1998.

Грушевський, Михайло. *Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці*, 2-е вид., без місця вид., 1919.

Грушевський, Михайло. Сторінка до історії сільського духовенства (по самбірським актам XVI ст.) // *ЗНТШ* 34 (1900) 1-82.

Ґудзяк, Борис. До аналізу «неопатристичного синтезу» Георгія Флоровського // *Богословія* 61/62 (1997/1998) 103-142.

Ґудзяк, Борис. Західна історіографія і Берестейська унія // *Богословія* 54 (1990) 123-136.

Ґудзяк, Борис. Київська ієрархія, Берестейські синоди і укладення Берестейської унії // *Історичний контекст, укладення Берестейської унії*

та перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р. / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1995, с. 101-117 [дискусія на с. 117-136].

Ґудзяк, Борис. Шляхи українського богослов'я і духовості в XVII ст. // *Менталітет, ідентичність і богослов'я в Україні й Білорусі у XVII столітті. Матеріали П'ятих «Берестейських читань». Перемишль, Львів, Київ 10-16 травня 1996 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, (готується до друку).

Дашкевич, Ярослав. Унія українців та унія вірменів: порівняльні аспекти // *Берестейська Унія (1596-1996). Статті і матеріали,* Львів 1996, с. 74-86.

Демянович, А. Езуиты в Западной России (в 1569-1772 годах) // *Журнал Министерства народного просвещения* 8 (1871) 181-236; 9 (1871) 1-46; 10 (1871) 250-279; 11 (1871) 40-86; 12 (1871) 181-231.

Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других «Берестейських читань». Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р. / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996.

Дмитриев, Михаил В. Изменения в идейной и культурной жизни Речи Посполитой в эпоху Реформации и православное общество // Михаил В. Дмитриев, Борис Н. Флоря, Сергей Г. Яковенко, *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белорусии в конце XVI – начале XVII в.,* ч. 1: *Брестская уния 1596 г. Исторические причины,* Москва 1996, с. 42-60.

Дмитрієв, Михайло. Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. // *Історичний контекст, укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1995, с. 39-73 (дискусія – с. 74-100).

Дмитриев, Михаил В. *Православие и Реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в.,* Москва 1990.

Дмитриев, Михаил В. Религиозно-культурная и социальная программа греко-католической церкви в Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII в. // *Славяне и их соседи,* т. 3: *Католицизм и православие в средние века* / ред. Борис Н. Флоря та ін., Москва 1991, с. 76-95.

Дмитриев, Михаил В. Характер первых контактов православного и католического общества в эпоху Контр-реформации // Михаил В. Дмитриев, Борис Н. Флоря, Сергей Г. Яковенко, *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белорусии в конце XVI – начале XVII в.,* ч. 1: *Брестская уния 1596 г. Исторические причины,* Москва 1996, с. 61-84.

Дмитриев, Михаил В.. Центробежные и центростремительные тенденции в развитии европейского христианства в XVI–XVII ст. // Михаил В. Дмитриев, Борис Н. Флоря, Сергей Г. Яковенко, *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белорусии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1: *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996, с. 15-32.

Дмитриев, Михаил В.; Флоря, Борис Н.; Яковенко, Сергей Г. *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белорусии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1: *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996.

Дмитриевский, Алексей А. *Архиепископ элассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи трапезунтского Сумелийского монастыря*, Киев 1899.

Добрянскій, Антоній. *Исторія епископôвъ трехъ соединенныхъ епархій, Перемышльской, Самборской и Саноцкой, ôтъ найдавнѣйшихъ временъ до 1794 г.*: у 3-х т., Львôвъ 1893.

Евгений (Болховитинов), митрополит. *Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии*, Киев 1825.

Евсеев, Иван Е. Очерки по истории славянского перевода Библии XV–XVIII вв. // *Христианское чтение* 2 (1913) 192-213.

Жукович, Платон Н. Брестский собор 1591 года (по новооткрытой грамоте, содержащей деяния его) // *Известия Отделения российского языка и словесности Императорской Академии Наук* 12(2) (1907) 45-71.

Жукович, Платон Н. К вопросу о виновности экзарха Никифора, председателя Брестского православного собора, в турецком шпионстве // *Христианское чтение* 3 (1899) 573-583.

Жукович, Платон Н. *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)*, Санкт-Петербург 1901.

Забелин, Иван Ф. *Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст.*: 3-е вид., у 2-х т., Москва 1895.

Заикин, Вячеслав. *Участие светского элемента в церковном управлении, выборное начало и «соборность» в Киевской митрополии в XVI и XVII вв.*, Варшава 1930.

Запаско, Яким П. *Пам'ятки книжкового мистецтва. Українська рукописна книга*, Львів 1995.

Запаско, Яким П.; Ісаєвич, Ярослав Д. *Пам'ятки книжного мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні*: у 2-х т., 3-х кн., Львів 1981.

Зимин, Александр А. *В канун грозных потрясений. Предпосылки первой крестьянской войны в России*, Москва 1986.

Зимин, Александр А. *Опричнина Ивана Грозного*, Москва 1964.

Зимин, Александр А. *Россия на пороге нового времени. (Очерки политической истории России первой трети XVI в.)*, Москва 1972.

Зимин, Александр А. *Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV – первой трети XVI в.*, Москва 1988.

Иванов, Алексей И. *Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография*, Ленинград 1969.

Ігор (Ісіченко), єпископ. Берестейська унія і українська література XVII століття // *Берестейська унія і українська культура XVII століття. Матеріали Третіх «Берестейських читань». Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996, с. 35-48 (дискусія с. 48-62).

Иконников, Владимир С. *Максим Грек и его время*: 2-е вид., Киев 1915.

Іларіон (Огієнко), митрополит. *Князь Костянтин Острозький і його культурна праця. Історична монографія*, Вінніпеґ 1958.

Ісаєвич, Ярослав Д. *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст.*, Київ 1966.

Ісаєвич, Ярослав Д. *Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст.*, Київ 1972.

Исаевич, Ярослав Д. История издания Острожской Библии // *Острожская Библия. Сборник статей* / ред. Анатолий А. Алексеев, Москва 1990, с. 3-17.

Ісаєвич, Ярослав Д. Історія Львівського Успенського братства: проблеми періодизації // *Успенське братство і його роль в українському національно-культурному відродженні. Доповіді та повідомлення наукової конференції, 4-5 квітня 1996 року*, Львів 1996, с. 5-8.

Ісаєвич, Ярослав Д. *Літературна спадщина Івана Федорова*, Львів 1989.

Ісаєвич, Ярослав Д. Мовний код культури // *Дніпропетровський історико-археографічний збірник. На пошану професора Миколи Павловича Ковальського* 1 (1997) 290-307.

Исаевич, Ярослав Д. Острожская типография и ее роль в междуславянских культурных связях // *Федоровские чтения 1978*, Москва 1981, с. 34-46.

Ісаєвич, Ярослав Д. *Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні*, Львів 1975 (2-е вид.: Львів 1983).

Исаевич, Ярослав Д. *Преемники первопечатника*, Москва 1981.

Історичний контекст, укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р. / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1995.

Капраль, Мирон. Власники нерухомості середмістя Львова 30-40-х років XVI ст. у світлі шосових реєстрів (Соціотопографічний аспект) // *ЗНТШ* 233 (1997) 148-181.

Капраль, Мирон. Історіографія Львівського Успенського братства // *Україна в минулому* 1 (Київ–Львів 1992) 54-71.

Капраль, Мирон. Чи існувало Львівське Успенське братство перед 1596 роком? // *Успенське братство і його роль в українському національно-культурному відродженні. Доповіді та повідомлення наукової конференції, 4-5 квітня 1996 року,* Львів 1996, с. 8-11.

Каптерев, Николай Ф. *Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях*, 2-е вид., Сергиев Посад 1914 (передрук: The Hague 1968 [= Slavistic Printings and Reprintings 107]).

Карамзин, Николай М. *История государства Российского*: у 12-и т., Санкт-Петербург 1816-1829 (передруки: The Hague 1969, Тула 1990).

Карташев, Антон В. *Очерки по истории Русской Церкви*: у 2-х т., Paris 1959 (передрук: Москва 1993).

Киселев, Н. П. Греческая печать на Украине в XVI веке // *Книга. Исследования и материалы* 7 (Москва 1962) 171-198.

Ключевский, Василий О. *Боярская дума древней Руси*, 3-є вид., Москва 1902.

Ковальский, Николай П. Акт 1603 года раздела владений князей Острожских как исторический источник // *Вопросы отечественной историографии и источниковедения* 2 (Днепропетровск 1975) 113-137.

Козлова, Н. А. Труды Н. Н. Бантыш-Каменского по истории России // *Россия на путях централизации. Сборник статей* / ред. Владимир Т. Пашуто, Москва 1982, с. 287-293.

Колосова, Вікторія П. Ісайя з Кам'янця і Андрій Курбський: До полеміки з Едвардом Кінаном (США) // *Наука і культура. Україна. Щорічник*, т. 24, Київ 1990, с. 182-188.

Кочан, Наталія. Флорентійська унія і Київська митрополія: до характеристики розвитку та втілення ідеї унії церков // *УІЖ* 1 (1996) 28-44; передрук цієї ж статті опубліковано в: *Знаки часу: до проблеми порозуміння між Церквами* / упор. Зиновій Антонюк та Мирослав Маринович, Київ 1999, с. 25-44.

Коялович, Михаил И. *Литовская церковная уния*: у 2-х т., Санкт-Петербург 1859-1861.

Коялович, Михаил И. Никифор, великий протосинкелл патриаршего Константинопольского престола и экзарх Константинопольского патриарха в Западнорусской церкви // *Странник* 4 (окт. – дек. 1860) 197-228.

Крип'якевич, Іван. Львівська Русь в першій половині XVI в. // *ЗНТШ* 77(3) (1907) 77-106; 78(4) (1907) 26-50; 79(5) (1907) 5-51 (перевид.: Крип'якевич, Іван. *Львівська Русь в першій половині XVI ст.: дослідження і матеріали,* Львів 1994, с. 1-101 [= Львівські історичні праці. Джерела 2]).

Крыловский, А. С. *Львовское Ставропигиальное братство (Опыт церковно-историческаго изследования)*, Киев 1904.

Кудринский, Феодор А. Судьба экзарха Никифора в Западной России. Исторический очерк // *Киевская старина* 37 (1892) 399-419; 38 (1892) 1-19.

Купчинський, Олег. Перші датування документів за григоріанським календарем у державних установах України XVI ст. // *ЗНТШ* 222 (1991) 256-269.

Куракин, Юрий Н. Политический процесс над Константинопольским экзархом Никифором (Парасхесом-Кантакузином) в истории Брестской унии // *Славяне и их соседи,* т. 4: *Османская империя и народы Центральной, Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в XV–XVIII веках* / ред. Борис Н. Флоря та ін., Москва 1992, с. 122-144.

Лебедев, Алексей П. *История греко-восточной церкви под властию турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени*: 2-е вид., Санкт-Петербург 1903 (на обкладинці – 1904) [= Собрание церковно-исторических сочинений 8].

Лебедева, Ирина Н. *Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы,* Ленинград 1968 [= Палестинский сборник 18(81)].

Левицкий, Дмитрий. Извлечения из документов, относящихся ко времени епископов владимиро-волынских Иоанна Борзобогатого и Феодосия Лазовского (1563-1565) // *Волынские епархиальные ведомости. Неофициальная часть* 6 (1872) 195-204; 7 (1872) 232-241.

Левицький, Орест І. Внутрішній стан західно-руської церкви в Польсько-литовській державі в кінці XVI ст. та Унія // *Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси*, Львів 1900, с. 1-80 [= Руська історична бібліотека 8]; див. передрук цієї праці у вид.: Михайло Грушевський, Орест Левицький. *Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси XVI–XVIII вв.*, Львів 1991, с. 1-80.

Левицкий, Орест И. Ипатий Потей, Киевский униатский митрополит // *Памятники русской старины в западных губерниях* / ред. Помпей Н. Батюшков, т. 8, Санкт-Петербург 1885, с. 342-374.

Левицкий, Орест И. Южно-русские архиереи XVI и XVII ст. // *Киевская старина* 1(1) (1882) 49-100.

Левченко, Митрофан В. *Очерки по истории русско-византийских отношений*, Москва 1956.

Ломизе, Евгений М. К вопросу о раннеосманской религиозной политике в отношении христиан на завоеванных землях // *Славяне и их соседи,* т. 4: *Османская империя и народы Центральной, Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в XV–XVIII веках* / ред. Борис Н. Флоря та ін., Москва 1992, с. 11-20.

Ломизе, Евгений М. Становление политики Мегмеда II в отношении христиан (православных и католиков) после падения Константинополя (1453) // *Славяне и их соседи,* т. 4: *Османская империя и народы Центральной,*

Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в XV–XVIII веках / ред. Борис Н. Флоря та ін., Москва 1992, с. 20-30.

Лотоцький, Олександер. Соборні крилоси на Україні та Білій Руси в XV–XVI віках // *ЗНТШ* 9 (1896) 1-34.

Лотоцький, Олександер. Суспільне становище білого (світського) духовенства на Україні і в Росії в XVIII в. // *ЗНТШ* 21 (1898) 1-46.

Лужницький, Григор. *Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви*, Филядельфія 1954.

Лукьяненко, Вера И. Азбука Ивана Федорова, ее источники и видовые особенности // *Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы* 16 (Москва 1960) 208-229.

Лукьяненко, Вера И. *Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVII в.*, т. 1: *1523-1600*, Ленинград 1973.

Макарий (Булгаков), митрополит. *История Русской Церкви*: у 12-и т., Санкт-Петербург 1857-1883 (передрук: Düsseldorf 1968-1969; перевид.: кн. 1-7, Москва 1994-1996).

Малышевский, Иван И. *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви*: у 2-х т., Киев 1872.

Малышевский, Иван И. Заметка по поводу мнения, будто патр. Еремия посещал Киев в 1588 или 1589 гг. // *ТКДА* 12 (1885) 656-674.

Малышевский, Иван И. Константинопольская патриархия и греческая Церковь в подвластных латинянам греческих землях с пол. XV до 80-х годов XVI в. // *ТКДА* 1 (1873) 57-104.

Маркевич, Г. Выборное начало в духовенстве в древнерусской, преимущественно Юго-Западной, Церкви до реформы Петра // *ТКДА* 8 (1871) 225-273; 9 (1871) 484-550.

Махно, О. Л. Список трудов проф. А. А. Дмитриевского в порядке их публикации // *Богословские труды* 4 (1968) 95–107.

Мацюк, Орест Я. К вопросу о переезде Ивана Федорова на Украину в 1566 г. // *Федоровские чтения 1983*, Москва 1987, с. 165-168.

Мединский, Евгений Н. *Братские школы Украины и Беларуссии в XVI–XVII вв. и их роль в воссоединении Украины с Россией*, Москва 1954.

Менталітет, ідентичність і богослов'я в Україні та Білорусі у XVII столітті. Матеріали П'ятих «Берестейських читань». Перемишль, Львів, Київ, 13-19 травня 1996 р. / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій (готується до друку).

Мицько, Ігор З. *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636)*, Київ 1990.

Мицько, Ігор. Острозька слов'яно-греко-латинська академія // *Острозька давнина. Дослідження і матеріали.* Львів 1995, ч. 1, с. 13-23.

Мыцко, Игорь З. К вопросу о пребывании Ивана Федорова в Белоруссии // *Иван Федоров и восточнославянское книгопечатание*, Минск 1984, с. 73-77.

Мыцко, Игорь З. Культурно-исторические предпосылки возникновения книгопечатания на Украине // *Федоровские чтения 1983*, Москва 1987, с. 161-164.

Мончак, Ігор. Помістність Київської Церкви на Берестейських синодах // *Український історик* 27 (1990) 12-27.

[Муравьев, Андрей Н.] *Сношения России с Востоком по делам церковным*: у 2-х т., Санкт-Петербург 1858-1860.

Муртузалиев, С. И. Из истории болгарского народа под османским господством (Константинопольская патриархия в системе османского управления XV–XVI вв.) // *Советское славяноведение* 3 (1982) 35-42.

Назарко, Іриней. Галицька митрополія // *ЗЧСВВ* 3(9) (1958) 173-189.

Немировский, Евгений Л. *Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве*, Москва 1979.

Немировский, Евгений Л. Великий русский просветитель Иван Федоров // *Федоровские чтения 1983*, Москва 1987, с. 6-35.

Немировский, Евгений Л. *Начало книгопечатания в Москве и на Украине. Жизнь и деятельность первопечатника Ивана Федорова. Указатель литературы, 1574-1974*, Москва 1975.

Немировский, Евгений Л. *Начало книгопечатания на Украине. Иван Федоров*, Москва 1974.

Немировский, Евгений Л. *Начало славянского книгопечатания*, Москва 1971.

Немировский, Евгений Л. *Описание изданий типографии Швайпольта Фиоля*, Москва 1979 [= Описание старопечатных изданий кирилловского шрифта 1].

Немировский, Евгений Л. *Франциск Скорина. Жизнь и деятельность белорусского просветителя*, Минск 1990.

Николаевский, Павел. Учреждение патриаршества в России // *Христианское чтение* 2 (1879) 3-40, 369-406, 552-581; 1 (1880) 128-158.

Німчук, Василь В. Конфесійне питання і українська мова кінця XIV – початку XVII століть // *Берестейська унія і українська культура XVII століття. Матеріали Третіх «Берестейських читань». Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996, с. 1-32 (разом з дискусією).

Німчук, Василь В. *Мовознавство на Україні в XIV–XVII ст.*, Київ 1985.

Новиков, Йордан. Дионисий Рали и неговата дипломатическа дейност // *Годишник на Софийския университет «Климент Охридски». Исторически факултет. 1982*, т. 75, София 1986, с. 48-87.

Овсійчук, Володимир. *Українське малярство X–XVIII століть. Проблеми кольору*, Львів 1996.

Оглоблин, Николай Н. Арсений, архиепископ элассонский и его «Описание путешествия в Московию» // *Историческая библиотека* 8 (1879) 1-44; 9 (1879) 45-97.

Олмстед, Хью М. К изучению библеистики Максима Грека. Перевод четвертой книги Маккавеев на церковнославянский язык // *Археографический ежегодник за 1992 г.*, Москва 1994, с. 91-100.

Опарина, Татьяна А. *Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии*, Новосибирск 1998.

Опаріна, Тетяна. Сприйняття унії в Росії XVII століття // *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других «Берестейських читань». Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996, с. 131-185 (разом із дискусією).

Острожская Библия. Сборник статей / ред. Анатолий А. Алексеев, Москва 1990.

Очерки внешнеполитической истории Молдавского княжества: последняя треть XIV – начало XIX в. / ред. Демир М. Драгнев та ін., Кишинёв 1987.

Павлов, Алексей С. *Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян*, Санкт-Петербург 1878.

Папков, Александр А. *Древнерусский приход. Краткий очерк церковно-приходской жизни в Восточной России до XVIII века и в Западной России до XVII века*, Сергиев Посад 1897.

Патрило, Ісидор. Артикули Берестейської Унії // *ЗЧСВВ* 15 (1996) 47-102.

Патрило, Ісидор І. Бібліографія до Берестейської Унії // *ЗЧСВВ* 15 (1996) 521-551.

Патрило, Ісидор І. *Джерела і Бібліографія історії Української Церкви*: у 3-х т., Рим 1975, 1988, 1995 [= ЗЧСВВ, сер. 2, сек. 1, т. 33, 46, 49]; праця публікувалася також окремими частинами: Патрило, Ісидор І. Джерела і Бібліографія історії Української Церкви, ч. 1 // *ЗЧСВВ* 8 (1973) 305-434; ч. 2 – *ЗЧСВВ* 9 (1974) 325-545; ч. 3 – *ЗЧСВВ* 10 (1979) 406-487; ч. 4 – *ЗЧСВВ* 12 (1985) 419-516; ч. 5 – *ЗЧСВВ* 13 (1988) 405-538.

Пекар, Атанасій. Іпатій Потій – провісник з'єдинення // *ЗЧСВВ* 15 (1996) 145-246.

Первопечатник Иван Федоров. Описание изданий и указатель литературы о жизни и деятельности / ред. Ярослав Д. Исаевич та ін., Львов 1983.

Перетц, Владимир Н. Челобитная о благословении на Киевскую и всея Руси митрополию архиепископа Полоцкого Ионы Глезны // *Университетские известия* 44(10) (1904) 1-6.

Петрушевичъ, Антоній С. О способѣ избранія и поставленія въ дьяконскій и священическій чинъ изъ мірскихъ лицъ въ XVI столѣтіи на Южной Русі // *Богословскій Вѣстникъ* 2 (Львовъ 1900) 81-88.

Петрушевичъ, Антоній С. О способѣ избранія и поставленія епископа // *Богословскій Вѣстникъ* 3 (Львовъ 1900) 157-165.

Підручний, Порфірій. Початки Василіанського чину і Берестейська унія // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих «Берестейських читань». Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1997, с. 79-101 (дискусія – с. 101-124).

Платонов, Сергей Ф. *Борис Годунов*, Прага 1924.

Плохий, Сергей Н. *Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI–XVII вв.*, Киев 1989.

Площанский, Венедикт М. *Прошлое Холмской Руси по архивным документам XV–XVIII в. и другим источникам*: у 2-х т., Вильна 1899-1901.

Покровский, Алексей И. О соборах Юго-Западной Руси XV–XVII веков // *Богословский вестник* 3 (1906) 108-151.

Покровский, Иван М. *Русские епархии в XVI–XIX вв. Их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования*, т. 1, Казань 1897.

Попов, Андрей Н. *Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.)*, Москва 1875 (передрук: Лондон 1972).

Рудовичь, Іоаннъ. *Коротка исторія Галицко-Львовскои єпархіи. (На основѣ грецкихъ жерелъ и иншихъ новѣйшихъ подручниковъ*, Жовква 1902 [відбитка зі *Схематизму* Львівської архиєпархії на 1902 р.].

Русина, Олена. *Україна під татарами і Литвою*, Київ 1998.

Рыбинский, Владимир П. *Киевская митрополичья кафедра с половины XIII до конца XVI века*, Киев 1891 [праця початково публікувалася в: *TKDA* 1 (1891) 104–155; 4 (1891) 697–709; 5 (1891) 11–40].

Савва, Владимир И. *К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей*, Харьков 1901.

Савич, А. *Нариси з історії культурних рухів на Вкраїні та Білорусі в XVI–XVIII в.*, Київ 1929 [= Збірник Історично-філологічного відділу Всеукраїнської Академії Наук 90].

Семенова, Л. Е. Дунайские княжества в контексте международных отношений в Юго-Восточной Европе в конце XVI – начале XVII в. // *Славяне и их соседи*, т. 4: *Османская империя и народы Центральной, Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в XV–XVIII веках* / ред. Борис Н. Флоря та ін., Москва 1992, с. 78-92.

Семенченко, Геннадий В. Неопубликованные грамоты сборника СОКМ 9907 // *Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века* / ред. Андрей И. Плигузов та ін., т. 3, Москва 1987, с. 626-630.

Сеник, Софія. Берестейська унія: спроба оцінки // *Унійні процеси XVI–XVII ст. і їх еклезіологічна оцінка. Матеріали Шостих «Берестейських*

читань». Львів, Київ, Ужгород, 14-20 травня 1996 р. / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій (готується до друку).

Сеник, Софія. Два митрополити – Потій і Рутський // *Історичний контекст, укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1995, с. 137-172 (разом з дискусією).

Синицина, Нина В. *Максим Грек в России*, Москва 1977.

Скарына і яго епоха / ред. Вячеслаў А. Чамярыцкій, Менск 1990.

Скрынников, Руслан Г. *Борис Годунов*, Москва 1978; англійський переклад: Ruslan Skrynnikov, *Boris Godunov* / перекл. та передм. Hugh F. Graham, Gulf Breeze (Fl.) 1982.

Скрынников, Руслан Г. *Иван Грозный*, Москва 1981.

Сліпий, Йосиф, митрополит. *Берестейська унія*, Рим 1993 (окрема відбитка із: *Богословія* 57 (1993) 3-87.

Сліпий, Йосиф, митрополит. Творче обличчя і гріб київського митрополита і царгородського патріярха кард. Ісидора // *Богословія* 25-28 (1964) 1-23.

Словарь русского языка XI–XVII вв., 23 + т. / ред. Степан Г. Бархударов та ін., Москва 1975-[1996+].

Сове, В. И. Русский Гоар и его школа // *Богословские труды* 4 (1968) 39-84.

Соколов, Иван И. Избрание патриархов в Византии с половины IX до половины XV века (843-1453 г.) // *Христианское чтение* 1(3) (1907) 265-299; 1(4) (1907) 419-454; 1(5) (1907) 630-663; 1(6) (1907) 757-786; 2(7) (1907) 52-82.

Соколов, Иван И. *Константинопольская церковь в XIX веке. Опыт исторического исследования*, Санкт-Петербург 1904.

Соколов, Іван І. Про відносини Української церкви до грецького Сходу наприкінці XVI та на початку XVII ст. за нововиданими матеріалами. Історичний нарис // *Записки Історично-Філологічного Відділу Всеукраїнської Академії Наук* 1 (1919) 53–84.

Сольский, С. Острожская Библия в связи с целями и видами ее издателя // *ТКДА* 7 (1884) 293-320.

Соневицький, Леонід. *Український єпископат Перемиської і Холмської єпархії в XV–XVI ст.*, Рим 1955 [= ЗЧСВВ, сер. 2, сек. 1, т. 6].

Срібний, Федір. Студії над організацією львівської Ставропігії від кінця XVI до полов. XVII ст. // *ЗНТШ* 106 (1911) 25-40; 108 (1912) 5-38; 111 (1912) 5-24; 112 (1912) 59-73; 114 (1913) 25-56; 115 (1913) 29-76.

Струмлин, Станислав Г. *Очерки экономической истории России*, Москва 1960.

Студинський, Кирило. «Адельфотес», граматика видана у Львові в р. 1591 // *ЗНТШ* 7 (1895) 1-42.

Сумцов, Николай Ф. Исторический очерк попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календарь // *Киевская старина* 21(5) (1888) 235-272.

Сушко, Олександер. Єзуїти в заведеню Унії на Руси в доберестейській добі // *Альманах руско-українських богословів* / ред. Олександер Сушко, Львів 1902, с. 117-195 (також видана окремою відбиткою).

Сушко, Олександер. Предтеча церковної унії 1596 р. Бенедикт Гербест // *ЗНТШ* 53 (1903) 1-71; 55 (1903) 72-125; 61 (1904) 126-177.

Терновский, Филипп А. *Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси*: у 2-х т., Киев 1875-1876.

Титов, Федор И. Поставление во диакона и священника и избрание епископа в древней Западнорусской Церкви, или Киевской митрополии // *ТКДА 5* (1902) 134-145.

Томашівський, Стефан. Вступ до історії Церкви на Україні // *ЗЧСВВ* 4 (1931) 1-160.

Томашівський, Стефан. Предтеча Ісидора: Петро Акерович, незнаний митрополит Руський // *ЗЧСВВ* 2 (1927) 221-313.

Трипольский, Н. *Униатский митрополит Ипатий Поцей*, Киев 1878.

Український середньовічний живопис / упор. Григорій Н. Логвин та ін., Київ 1976.

Українські письменники. Біо-бібліографічний словник / упор. Леонід Є. Махновець, т. 1: *Давня українська література (XI–XVIII ст.)*, Київ 1960.

Ульяновський, Василь І. Відоме і невідоме з біографії та діяльності князя К. І. Острозького // *Острозька давнина. Дослідження і матеріали*, ч. 1, Львів 1995, с. 24-31.

Ульяновський, Василь І. *Історія церкви та релігійної думки в Україні*, кн. 2: *Середина XV – кінець XVI століття*, Київ 1994.

Ульяновський, Василій. Київський митрополит Спиридон та його догматичний твір «Изложеніе о Православней істиннѣ нашей вѣрѣ» // *Просемінарій: Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури*, вип. 2, Київ 1998, с. 64-179.

Унійні процеси XVI–XVII ст. і їх еклезіологічна оцінка. Матеріали Шостих «Берестейських читань». Львів, Київ, Ужгород, 14-20 травня 1996 р. / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій (готується до друку).

Успенский, Борис. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление) [машинопис неопубл. праці, 144 с.].

Успенский, Порфирий. *Путушествие в Метеорские и Осоолимпийские монастыри в Фессалии* / ред. Полихроний А. Сырку, Санкт-Петербург 1896.

Федотов, Георгий П. *Св. Филипп: Митрополит московский*, Париж 1928.

Флоровский, Георгий. *Пути русского богословия*, Париж 1937; англійський переклад: Ways of Russian Theology; у 2-х т. / перекл. Robert L. Nichols, ред. Richard F. Haugh., Belmont (Mass.) 1979 [= Collected Works of Georges Florovsky 5-6].

Флоря, Борис Н. Брестские синоды и Брестская уния // *Славяне и их соседи*, т. 3: *Католицизм и православие в средние века* / ред. Борис Н. Флоря та ін., Москва 1991, с. 59-75.

Флоря, Борис Н. Восточные патриархи и западнорусская церковь // Михаил В. Дмитриев, Борис Н. Флоря, Сергей Г. Яковенко, *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белорусии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1: *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996, с. 116-130 [ця ж стаття опубл. в українському перекладі: Східні патріархи і західноруська церква // *УІЖ* 1 (1996) 45-51].

Флоря, Борис Н. Положение православной и католической церквей в Речи Посполитой. Развитие национально-конфессионального сознания западнорусского православного общества во второй половине XVI в. // Михаил В. Дмитриев, Борис Н. Флоря, Сергей Г. Яковенко, *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белорусии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1: *Брестская уния 1596 г. Исторические причины*, Москва 1996, с. 85-94.

Флоря, Борис Н. *Отношения государства и церкви у восточных и западных славян (эпоха средневековья)*, Москва 1992.

Флоря, Борис Н. *Русско-польские отношения и балтийский вопрос в конце XVI – начале XVII в.*, Москва 1973.

Флоря, Борис Н. *Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII в.*, Москва 1978.

Фонкич, Борис Л. Греческие тексты Острожской Библии // *Федоровские чтения 1981*, Москва 1985, с. 110-116.

Фонкич, Борис Л. *Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России)*, Москва 1977.

Францыск Скарына, Жыцце і дзейнасць: Паказальнік літаратуры / ред. Я. Л. Неміроўскій та Л. А. Осіпчык, Менск 1990.

Харлампович, Константин В. *Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и Церкви*, Казань 1898.

Харлампович, Константин В. Острожская православная школа (историко-критический очерк) // *Киевская старина* 57(5) (1897) 117-207; 57(6) (1897) 363-388.

Харчишин, М. В. Українська церква між двома уніями (1569-1596) // *УІЖ* 4 (1996) 24-34.

Хинчевська-Геннель, Тереза. Берестейська унія в XVII ст. з польської точки зору // *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII ст. Матеріали Других «Берестейських читань». Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996, с. 87-108 (дискусія – с. 108-130).

Хома, Іван. Київська митрополія напередодні Берестя // *Богословія* 40 (1976) 5-75; та передрук у його ж книзі: *Київська митрополія в Берестейському періоді*, Рим 1979.

Чижевський, Дмитро. Історія української літератури. Від початків до доби реалізму, Нью-Йорк 1956; англійський переклад: Dmytro Čyževs'kyj, *A History of Ukrainian Literature (From the 11th to the End of the 19th Century)* / перекл. Dolly Ferguson, Doreen Gorsline, Ulana Petyk; ред. George S. Luckyj, Littleton (Colo.) 1975.

Чубатий, Микола. *Історія християнства на Руси-Україні*: у 2-х т., Рим–Нью Йорк 1965, 1976.

Шараневич, Ісидор. *Черты зъ исторіи церковныхъ бенефицій и мірского духовеньства въ Галицкой Руси*, Львовъ 1897.

Шпаков, Алексей Я. *Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве от Флорентийской унии до учреждения патриаршества*, т. 1: *Княжение Василия Васильевича Темного*, Киев 1904; т. 2: *Царствование Феодора Ивановича. Учреждение патриаршества в России. Приложения*: в 2-х ч., Одесса 1912.

Шпаковский, Евгений. Мелетий Хребтович-Литаворович Богуринский, архимандрит Киево-Печерской лавры, Владимирский и Брестский епископ (XVI века) // *ТКДА* 8 (1875) 169-206; 9 (1875) 436-462; 10 (1875) 108-123.

Яковенко, Наталя М. *Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст.*, Київ 1997.

Яковенко, Наталя М. *Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна)*, Київ 1993.

Яковенко, Сергей Г. Православная иерархия Речи Посполитой и планы церковной унии в 1590-1594 гг. // *Славяне и их соседи*, т. 3: *Католицизм и православие в средние века* / ред. Борис Н. Флоря та ін., Москва 1991, с. 41-57.

Γεδεών, Μανουὴλ Ἰ. *Πατριαρχικοὶ πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαὶ βιογραφικαὶ περὶ τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρι Ἰωακεὶμ Γ' τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης 36-1884*, Ἰσταμπούλ 1889

Δημητρακόπουλος, Ἀρ. Φώτιος. *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος (1550-1626). Βίος καὶ ἔργο. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῶν μεταβυζαντίνων λογίων τῆς Ἀνατολῆς*, Ἀθῆναι 1984

Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία: у 12-и т., Ἀθῆναι 1962-1968.

Κακουλίδης, Ἑλένη. Κατάλογος τῶν Ἑλληνικῶν χειρογράφων τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βενετίας // *Θησαυρίσματα* 8 (1971) 249-273.

Κωνσταντινίδης, Ἰωάννης Χ. Ἰωακείμ, ὁ Πατριάρχης Ἀντιοχείας // *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, τ. 6, кол. 1095-1096.

Μυστακίδης, Βασιλείος. *Μάξιμος Μαργούνιος*, Ἀθῆναι 1892.

Οἰκονομίδου, Δ. Β. Χρονογράφου τοῦ Δωροθέου τὰ Λαογραφικά // *Λαογραφία* 18 (1959) 133-139.

Παπαδόπουλος, Χρυσόστομος. Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρονογραφίας τοῦ ΙΣΤ' αἰῶνος // *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 9 (Ἀλεξανδρία 1912) 410-454.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀθανάσιος. Ἑλληνικοὶ κώδικες ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς μονῆς Σουμέλα // *Византийский временник* 19 (1921) 309-312.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀθανάσιος. *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ Θρόνου τῶν ἱεροσολυμῶν καὶ πάσης Παλαστίνης ἀποκειμένων Ἑλληνικῶν κωδικῶν συνταχθεῖσα μὲν καὶ φωτοτυπικοῖς κοσμηθεῖσα πίναξιν*: у 5-и т., Санкт-Петербург 1891-1915.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀθανάσιος. Ἡ ἐν τῷ νησίῳ Σωζοπόλεως μονὴ Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου καὶ ἡ τύχη τῆς βιβλιοθήκης αὐτῆς // *Византийский временник* 7 (1900) 661-695.

Σάθας, Κωνσταντίνος Ν. *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη* Βενετία: у 7-и т., Venezia–Paris 1872-1894 (передрук: 1972).

Τσιρπανλής, Ζαχαρίας Ν. *Τὸ Ἑλληνικὸ κολλέγιο τῆς Ῥώμης καὶ οἱ μαθητὲς τοῦ (1576-1700). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ*, Θεσσαλονίκη 1980 [= Ἀνάλεκτα Βλατάδων 32].

Alef, Gustave. Muscovy and the Council of Florence // *Slavic Review* 20 (1962) 389-401.

Alzati, Cesare. *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, Milano 1981 [= Di fronte e attraverso 82. Storia]

Ammann, Albert M. *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950 [італійський переклад опубліковано раніше: Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi, Torino 1948].

Ammann, Albert M. Der Aufenthalt der ruthenischen Bischöfe Hypathius Pociej und Cyrillus Terlecki in Rom im Dezember und Januar 1595-1596 // *OCP* 11 (1945) 103-140.

Ammann, Albert M. Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Lithauen. Der Streit über die Gültigkeit der «Griechentaufe» // *OCP* 8 (1942) 289-316.

Antonopoulos, Nicolas. La condition internationale du Mont Athos // *Le millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et mélanges*, т. 1, Chevetogne 1963, с. 381-405.

Auner, A. La Moldavie au Concile de Florence // *Échos d'Orient* 7 (1904) 321-328; 8 (1905) 5-137.

Backus, Oswald P. *Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow, 1377-1514*, Lawrence (Kansas) 1957.

Bardach, Juliusz. L'Union de Lublin. Ses origines et son rôle historique // *Acta Poloniae Historica* 21 (1970) 69-92.

Barker, John W. *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship,* New Brunswick (New Jersey) 1969.

Bartel, Oskar. Reformacja w Polsce 1518-1556 // *Rocznik Teologiczny* 8 (1966) 13-45.

Barycz, Henryk. Jan z Oświęcimia // *Polski słownik biograficzny*, т. 10, Wrocław–Warszawa–Kraków, с. 467-468.

Benz, Ernst. Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana aus dem Jahre 1559 // *Kyrios* 5(1/2) (1940/41) 25-65.

Benz, Ernst. *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart,* Freiburg–München 1952.

Benz, Ernst. *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung zwischen der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche,* Marburg 1949.

Berga, August. *Un prédicateur de la cour de la Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612). Étude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonais*, Paris 1916.

Bieńkowski, Ludomir. Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce // *Kościół w Polsce,* т. 2: *Wieki XVI–XVIII,* Kraków 1969, с. 779-1049.

Bilaniuk, Petro B. T. *The Fifth Lateran Council (1512-1517) and the Eastern Churches*, Toronto 1975.

Bilaniuk, Petro B. T. The Five-Hundredth Anniversary of the Letter of Misael, Metropolitan-Elect of Kiev, to Pope Sixtus IV (1476-1976) // *Studies in Eastern Christianity*, т. 2, Munich–Toronto 1982, с. 129-141 [= Ukrainian Free University: Monographs 25].

Bilaniuk, Petro B. T. A Theological Analysis of the Letter of Misael, Metropolitan-Elect of Kiev, to Pope Sixtus IV on Its Five-Hundredth Anniversary (1476-1976) // *Studies in Eastern Christianity*, т. 2, Munich–Toronto 1982, с. 145-156 [= Ukrainian Free University: Monographs 25].

Binswanger, Karl. *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts: mit einer Neudefinition des Begriffes «Dimma»*, München 1977 [= Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 23].

Black, Christopher. *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge 1989.

Blažejowskyj, Dmytro. *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576-1983),* Rome 1984 [= *ЗЧСВВ,* сер. 2, сек. 1, т. 43].

Blažejowskyj, Dmytro. *Hierarchy of the Kyivan Church (861-1990)*, Rome 1990 [= Sacrum Ucrainae Millennium 3].

Boratyński, Ludwik. Stefan Batory i plan ligi przeciw Turkom (1576-1584) // *Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filologiczny* 44 (Kraków 1903) 197-347.

Boratyński, Ludwik. Studya nad nuncyaturą polską Bolognettego (1581-1585) // *Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filologiczny* 49 (Kraków 1907) 53-106.

Bošnjak, Mladen. *A Study of Slavic Incunabula* / перекл. Ferdinand Dobrowolsky, Zagreb 1968.

Braude, Benjamin. Foundation Myths of the *Millet* System // *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, т. 1 / ред. Benjamin Braude та Bernard Lewis, New York–London 1982, с. 74-79.

Bréhier, Louis. *Le monde byzantin*, т. 2: *Institutions de l'Empire byzantin*, Paris 1949 [= L'Évolution de l'Humanité 32].

Brückner, Aleksander. Spory o unię w dawnej literaturze // *Kwartalnik Historyczny* 10 (1896) 578-644.

Caccamo, Domenico. La diplomazia della Controriforma e la crociata: dai piani del Possevino alla «lunga guerra» di Clemente VIII // *Archivio Storico Italiano* 128 (1970) 255-281.

Cantemir, Demitrie. *Historian of South East European and Oriental Civilizations. Extracts from the «History of the Ottoman Empire»* / ред. Alexandru Dutu та Paul Cernovodeaunu, Bucharest 1973.

Cantemir, Demitrie. *The History of the Growth and Decay of the Othoman Empire* [2 т. в 1 кн.] / перекл. Nicolas Tindal, London 1734-1735.

Catholicism in Early Modern History: A Guidebook to Research / ред. John W. O'Malley, St. Louis 1988 [= Reformation Guides to Research 2].

IV Centenario dell'instituzione del patriarcato in Russia / 400-летие учреждения патриаршества в России, Roma 1989.

Cherniavsky, Michael. The Reception of the Council of Florence in Muscovy // *Church History* 25 (1955) 347-359.

Chodynicki, Kazimierz. Geneza równouprawnienia schyzmatyków w W. Ks. Litewskim. Stosunek Zygmunta Augusta do wyznania grecko-wschodniego // *Przegląd Historyczny* 22 (1919-1920) 54-135.

Chodynicki, Kazimierz. *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370-1632,* Warszawa 1934.

Chodynicki, Kazimierz. T. z. prawo «podawania» w Cerkwi prawosławnej na ziemiach Rzeczypospolitej w XV i XVI w. // *Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk* 5 (1931) 44-49.

Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989 / ред. Giuseppe Alberigo, Louvain 1991 [= Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 97].

Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society / ред. Benjamin Braude та Bernard Lewis: у 2-х т., New York–London 1982.

Chynczewska-Hennel, Teresa. Ostrogski, Konstanty Wasyl, książe (ok. 1526-1608) // *Polski słownik biograficzny*, т. 24, ч. 3, с. 489-495.

Chrześcijaństwo w Polsce / ред. Jerzy Kłoczowski, Lublin 1980; поширене італійське видання: *Storia del Cristianesimo in Polonia*, Bologna 1980; переглянуте й доповнене французьке видання: *Histoire religieuse de la Pologne*, Paris 1987.

Cichowski, Henryk. *Ks. Stanisław Sokołowski a Kościół Wschodni. Studjum z dziejów teologji w Polsce w w. XVI*, Lwów 1929.

Clercq, Charles de. Le patriarche de Constantinople, Métrophane III († 1580), et ses sympathies unionistes // *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse 1979, с. 193-206.

Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica / ред. Luigi Fiorani, Roma 1984.

The Council of 1503: Source Studies and Questions of Ecclesiastical Landowning in Sixteenth-Century Muscovy. A Collection of Seminar Papers / ред. Edward L. Keenan та Donald G. Ostrowski, Cambridge (Mass.) 1977.

Cohen, Amnon. On the Realities of the *Millet* System: Jerusalem in the Sixteenth Century // *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* / ред. Benjamin Braude та Bernard Lewis, т. 2, New York–London 1982, с. 7-18.

Constantinople. Église catholique // *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, т. 13, Paris 1912, с. 746.

Crossing the Boundaries: Christian Piety and the Arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities / ред. Konrad Eisenbichler, Kalamazoo (Mich.) 1991.

Crummey, Robert O. Crown and Boiars Under Fedor Ivanovich and Michael Romanov // *Canadian-American Slavic Studies* 6 (1972) 549–74.

Crummey, Robert O. Ivan the Terrible // *Windows on the Russian Past. Essays on Soviet Historiography since Stalin* / ред. Samuel H. Baron та Nancy W. Heer, Columbus (Ohio) 1977, с. 57-74.

Crummey, Robert O. The Silence of Muscovy // *Russian Review* 46(2) (1987) 157-164.

Czermak, Wiktor. Sprawa równouprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie (1432-1563) // *Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności w Krakowie* 44 (1903) 348-405.

Darrouzès, Jean. Liste des prôtes de l'Athos // *Le millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et mélanges*, т. 1, Chevetogne 1963, с. 407-447.

Davies, Norman. *God's Playground. A History of Poland*: у 2-х т., New York 1982.

De Maio, Romeo; Gulia, Luigi та Mazzacane, Aldo. *Baronio storico e la Controriforma. Atti del Convegno Internazionale di studi. Sora 6-10 Ottobre, 1979*, Sora 1982 [= Fonti e Studi Baroniani 1].

Delius, Walter. *Antonio Possevino SJ und Ivan Groznyj. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union und der Gegenreformation des 16. Jahrhunderts*, Stuttgart 1962 [= Beiheft zum Jahrbuch *Kirche im Osten* 3].

Delumeau, Jean. *Rome au XVIe siècle*, Paris 1975.

Delumeau, Jean. *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié de XVIe siècle*: в 2-х т., Paris 1957-1959.

Dembowski, Harry E. *The Union of Lublin: Polish Federalism in the Golden Age*, Boulder (Colo.) 1982 [= East European Monographs 116].

Dēmētrakopoulos, Photios Ar. On Arsenios, Archbishop of Elasson // *Byzantinoslavica* 42 (1981) 145-153.

Denisoff, Élie. *Maxime le Grec et l'occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Paris 1943 [Bibliothèque de l'Université de Louvain].

Deroo, André. *Saint Charles Borromée, cardinal réformateur de la pastorale (1536-1584)*, Paris 1963.

Dictionnaire de théologie catholique: у 15-и т., Paris 1923-1972.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques: 25 т. + / ред. Alfred Baudrillart та ін., Paris 1912– + .

Dieten, Jan-Louis van. Der Streit in Byzanz um die Rezeption der Unio Florentina // *Ostkirchliche Studien* 39 (1990) 160-180.

Diniś, Mihailo J. The Balkans, 1018-1499 // *Cambridge Medieval History*: 2-е вид., т. 4, ч. 1 / ред. Joan M. Hussey, Cambridge 1967, с. 519-566.

Dörrie, Heinrich. Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen: Die Missionsreisen des fr. Julianus O. P. ins Uralgebiet (1234/5) und nach Rußland (1237) und Bericht des Erzbischofs Peter über die Tartaren // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. philologisch-historische Klasse* 6 (1956) 182-194.

Dörrie, Heinrich. Die Stellung der vier Makkabäerbücher im Kanon der griechischen Bibel // *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Fachgruppe V. Religionswissenschaft. N. S.* 1(2) (1937) 45-54.

Dujčev, Ivan. Byzance après Byzance et les Slaves // його ж, *Medioevo Bizantino-Slavo*, т. 2, Roma 1968, с. 287-311 [= Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 113].

Dzięgielewski, Jan. Pociej Adam, później Hipacy // *Polski słownik biograficzny*, т. 27/I, ч. 112, с. 28-34.

Ecclesiastica Historia, integram Ecclesiae Christi ideam...secundum singulas centurias, perspicuo ordine complectens... ex vetustissimus & optimis historicis, patribus, & aliis scriptoribus congesta: per aliquot studiosos & pios viros in urbe Magdeburgica [i.e. Matthias Flacius Illyricus, Ioannes Wigandus, Mattheus Iudes...], Basileae 1559-1574.

Encyclopaedia of Islam. New Edition. Prepared by a Number of Leading Orientalists / ред. Clifford E. Bosworth, Emeri J. van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs та Charles A. Pellat. Leiden–London, 1960–.

Engen, John H. van. The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem // *The American Historical Review* 91 (1986) 521-552.

Fedalto, Giorgio. *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI,* Firenze 1967 [= Civiltà Veneziana. Saggi 17].

Fijałek, Jan. Los unii florenckiej w Wielkim Księstwie Litewskim za Kazimierza Jagiellończyka // *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności* 33 (1934) 21-25.

Florovsky, Georges. The Greek Version of the Augsburg Confession // *Lutheran World* 6(2) (1959) 153-155; передрук у: його ж, *Christianity and Culture,* Belmont (Mass.) 1974, с. 157-160 [= Collected Works of Georges Florovsky 2].

Florovsky, Georges. Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines // його ж, *Christianity and Culture,* Belmont (Mass.) 1974, с. 143-155 [= Collected Works of Georges Florovsky 2].

Florovsky, Georges. The Problem of Old Russian Culture // *The Development of the USSR: An Exchange of Views* / ред. Donald Treadgold, Seattle 1964, с. 125-139.

Flynn, Maureen. *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700,* Ithaca (New York) 1989.

Fouqueray, Henri. *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*: у 5-и т., Paris 1910-1925.

Franko, Iwan. Z dziejów synodu brzeskiego 1596 r. // *Kwartalnik Historyczny* 9 (1895) 1-22.

Freidhof, Gerd. *Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius Bibel (1499) und Ostroger Bibel (1580/81) (Die Bücher Paralipomenon, Esra, Tobias, Judith, Sapientia und Makkabäer),* Frankfurt am Main 1972 [= Frankfurter Abhandlung zur Slavistik 21].

Frick, David A. *Meletij Smotryc'kyj,* Cambridge (Mass.) 1995.

Frick, David A. Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question // *HUS* 9 (1/2) (1985) 25-52.

Frick, David A. Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question in the Early Seventeenth Century // *HUS* 8 (3/4) (1984) 351-375.

Frick, David A. *Polish Sacred Philology in the Reformation,* Berkeley 1989 [= University of California Publications in Modern Philology 123].

Fyrigos, Antonis. *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività,* Roma 1983 [= Analecta Collegii Graecorum 1].

Geanakoplos, Deno J. *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in the Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History,* Oxford 1966 (перевид.: Hamden (Conn.) 1976).

Geanakoplos, Deno J. *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe,* Cambridge (Mass.) 1962.

Gębarowicz, Mieczysław. Iwan Fedorow i jego działalność na tle epoki // *Roczniki Biblioteczne* 13 (1969) 5-95, 393-481.

Georgiades-Arnakis, George. The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire // *The Journal of Modern History* 24 (1952) 235-250.

Giannelli, Ciro. À propos de la confirmation du métropolite de Kiev Joseph Bolharynovyč par le patriarche oecuménique Joachim I // *OCP* 9 (1943) 450-459.

Gill, Joseph. *The Council of Florence,* Cambridge 1959 (виправлене перевид.: 1982).

Gill, Joseph. *Personalities of the Council of Florence and Other Essays,* Oxford 1964.

Goar, Jacques. *Euchologion,* Paris 1847.

Goldblatt, Harvey. On the Language Beliefs of Ivan Vyšens'kyj and the Counter-Reformation // *HUS* 15 (1/2) (1991) 7-34.

Goldfrank, David M. Who Put the Snake on the Icon and the Tollbooths on the Snake? – A Problem of Last Judgment Iconography // *HUS* 19 (1995) 180-199.

Goyau, Georges. Les jésuites sur le Bosphore (1583-1640) // *En terre d'Islam* 9 (Paris 1934) 7-19, 86-103.

Gregorian Reform of the Calendar. Proceedings of the Vatican Conference to Commemorate Its 400th Anniversary 1582-1982 / ред. Catherine V. Coyne, Michael A. Hoskin та Olaf Pederson, Vatican City 1983.

Grendler, Paul F. The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605 // *The Journal of Modern History* 47 (1975) 48-65.

Grendler, Paul F. *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605,* Princeton 1975.

Grumel, Venance. *La Chronologie,* Paris 1958 [= Bibliothèque byzantine. Traité d'études byzantines 1].

Gudziak, Borys A. Four Publications Commemorating the Millennium of Rus-Ukraine // *HUS* 15(1/2) (1991) 177-191.

Gudziak, Borys A. How Long Did the Union of Florence Survive in the Kievan Metropolitanate? Reflections on a Recent Argument // *HUS* 17(1/2) (1993) 138-148.

Gudziak, Borys A. The Sixteenth-Century Muscovite Church and Patriarch Jeremiah II's Journey to Muscovy, 1588-1589: Some Comments concerning the Historiography and Sources // *HUS* 19 (1995) 200-225.

Halecki, Oskar. *Dzieje unii jagiellońskiej*: у 2-х т., Kraków 1919-1920.

Halecki, Oscar. The Ecclesiastical Separation of Kiev from Moscow in 1458 // *Studien zur älteren Geschichte Osteuropas* 1 (1956) 19-32.

Halecki, Oscar. *From Florence to Brest (1439-1596)* // *Sacrum Poloniae Millennium,* т. 5, Rome 1958, с. 1-144; також видана окремо: Hamden (Conn.) 1968; переклад польською мовою: Halecki, Oskar. *Od unii florenckiej do*

unii brzeskiej / перекл. Anna Niklewicz, Lublin 1997: у 2-х т. [= Biblioteka Europy Środkowo-Wschodniej 4].

Halecki, Oskar. *Przyłączenie Podlasia, Wołynia i Kijowszczyzny do Korony w roku 1569*, Kraków 1915.

Halecki, Oscar. Rome, Constantinople et Moscou au temps de l'Union de Brest // *1054–1954. L'Église et les Églises–Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, т. 1, Chevetogne 1954, с. 441-474.

Haney, Jack V. *From Italy to Muscovy: The Life and Works of Maxim the Greek*, Munich 1973.

Headly, John M.; Tomoro, John B. *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, Cranbury–London 1988.

Hering, Gunnar. Die Anfänge des Buchdrucks im Osmanischen Reich // *Bericht über den sechsten österreichischen Historikertag in Salzburg, veranstaltet vom Verband Österreichischer Geschichtsvereine in der Zeit vom 20. bis 23. September 1960,* Wien 1961, c.140-145 (резюме) [= Veröffentlichungen des Verbandes Österreichischer Geschichtsvereine 14].

Hering, Gunnar. Das islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios (1454) // *Balkan Studies* 2 (Thessaloniki 1961), 231-256.

Hering, Gunnar. *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620-1638,* Wiesbaden 1968 [= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte in Mainz 45].

Historia Polski, т. 1: *Do roku 1764,* ч. II: *Od połowy XV w.* / ред. Henryk Łowmiański, Warszawa 1957.

Hofmann, Georg. *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte,* ч. 2, т. 4: *Patriarch Ieremias II*, Roma 1932 [= Orientalia Christiana 25/2, № 76].

Hryniewicz, Wacław. *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995; український переклад: Вацлав Гринєвич, *Минуле залишити Богові. Унія та уніатизм в екуменічній перспективі* / перекл. Олег Дудич, Львів 1998.

Hsia, Ronnie Po-chia. *Society and Religion in Münster, 1535-1618*, New Haven 1984.

Hussey, Joan M. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986 [= Oxford History of the Christian Church].

Imber, Colin. *The Ottoman Empire*, 1300-1481, Istanbul 1990.

Inalcik, Halil. Istanbul: An Islamic City // *Journal of Islamic Studies* 1 (1990) 1-23.

Inalcik, Halil. The Origin of the Ottoman-Russian Rivalry and the Don-Volga Canal // *Annales de l'Université d'Ankara* 1 (1947) 47-110.

Inalcik, Halil. Ottoman Archival Materials on *Millets* // *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* / ред. Benjamin Braude та Bernard Lewis, т. 1, New York–London 1982, с. 437-449.

Inalcik, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600* / перекл. Norman Itzkowitz, Colin Imber, London 1973 (перевид. 1975 р.; український переклад: Галіль Інальджик, *Османська імперія: класична доба 1300-1600* / перекл. Олександр Галенко, наук. ред. Віктор Остапчук, Київ 1998).

Inalcik, Halil. Ottoman Methods of Conquest // *Studia Islamica* 2 (1954) 112-129.

Inalcik, Halil. The Policy of Mehmed II towards the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City // *Dumbarton Oaks Papers* 23-24 (1969-1970) 231-249.

Inalcik, Halil. The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans // *Turcica: Revue d'études turques* 21-23 (1991) 407-436.

Iorga [Jorga], Nicolae. *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie byzantine,* Bucureşti 1935.

Isaievych, Iaroslav D. Between Eastern Tradition and Influences from the West: Confraternities in Early Modern Ukraine and Byelorussia // *Ricerche slavistiche* 37 (1990) 269-293.

Isaievych, Iaroslav D. Greek Culture in the Ukraine: 1550-1650 // *Modern Greek Studies Yearbook* 6 (1990) 97-122.

Ivan the Terrible: A Quarcentenary Celebration of His Death / ред. Richard Hellie, Irvine (Calif.) 1987 [= Russian History 14 (1987) № 1/4].

Ivinskis, Zenonas. Die Entwicklung der Reformation in Litauen bis zum Erscheinen der Jesuiten (1569) // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 12 (1967) 7-45.

Jablonowski, Horst. *Westrussland zwischen Wilna und Moskau*, Leiden 1961.

Jakobson, Roman. Ivan Fedorov's Primer of 1574 // *Harvard Library Bulletin* 9 (1955) 5-45.

Jarra, Eugeniusz. Twórczość prawna duchowieństwa polskiego (966-1800) // *Sacrum Poloniae Millennium*, т. 1, Rome 1954, с. 253-390.

Jedin, Hubert. *Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert*, Münster 1978 [= Katholische Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubenspaltung 38].

Jobert, Ambroise. *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648,* Paris 1974 [= Collection Historique de l'Institut d'Études Slaves 21]; польський переклад: Ambroise Jobert, *Od Lutra do Mohyły*, Warszawa 1994.

Jobert, Ambroise. La tolerance religieuse en Pologne au XVIe siècle // *Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*, Firenze 1962, с. 337-343 [= Collana «Ricerche slavistiche» 1].

Jorga, Nicolae. *Geschichte des osmanischen Reiches*: у 5-и т. Gotha 1908-1913 (перевид.: 1962).

Jorga, Nicolae. Nichifor Dascălul, exarh patriarchal, şi legăturile lui cu tările noastre (1580-1599) // *Analele Academiei Române, Memorilie sectõiunii istorice*, cep. 2, 27 (1904-1905) 183-200.

Kabrda, Josef. *Le système fiscal de l'Église orthodoxe dans l'Empire ottoman. (D'après les documents Turcs)*, Brno 1969 [= Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas Philosophica 135].

Kakridis, Ioannis. Barlaams Traktat *De primatu papae* in der Ostroger *Knižica v šesti otdelax* // *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Materiały z sesji. Kraków 7-10. XI. 1991* / ред. Jerzy Rusek, Wiesław Witkowski, Aleksander Naumow, Kraków 1993, c. 147-165.

Kakridis, Ioannis. Byzantinische Unionspolemik in den Ostroger Drucken des ausgehenden 16. Jahrhunderts // *Zeitschrift für slavische Philologie* 52 (1992) 128-149.

Karpat, Kemal H. Ottoman Views and Policies toward the Orthodox Christian Church // *Greek Orthodox Theological Review* 31 (1986) 131-155.

Keenan, Edward L. Isaiah of Kamjanec'-Podol'sk: Learned Exile, Champion of Orthodoxy // *The Religious World of Russian Culture. Russia and Orthodoxy: Essays in Honor of Georges Florovsky* / ред. Andrew Blane, т. 2, The Hague–Paris 1975, c. 159-172.

Keenan, Edward L. *The Kurbskii-Groznyi Apocrypha: The Seventeenth-Century Genesis of the «Correspondence» Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV*, Cambridge (Mass.) 1971.

Keenan, Edward L. Muscovite Political Folkways // *Russian Review* 45 (1986) 115-181.

Keenan, Edward L. Royal Russian Behavior, Style, and Self-Image // *Ethnic Russia in the USSR* / ред. Edward Allworth, New York 1980, c. 3-16.

Keenan, Edward L. Vita. Ivan Vasil'evich, Terrible Tsar: 1530-1584 // *Harvard Magazine* 89(3) (1978) 48-49.

Kempa, Tomasz. Konstanty Wasyl Ostrogski wobec katolicyzmu i wyznań protestanckich // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 40 (1996) 17-36.

Kempa, Tomasz. *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525-1608): wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997.

Kempa, Tomasz. Mykołaj Krysztof Radziwiłł 'Sierotka' a unia brzeska // *Czasy Nowożytne* 2 (1997) 47-63.

Kempa, Tomasz. Prawosławni a synod protestancki w Toruniu w 1595 roku: U początków współpracy dyzunitów z dysydentami // *Zapiski Historyczne* 42 (1997) 39-52.

Kłoczowski, Jerzy. Catholic Reform in the Polish-Lithuanian Commonwealth (Poland, Lithuania, the Ukraine, Belarus) // *Catholicism in Early Modern History: A Guidebook to Research* / ред. John W. O'Malley, St. Louis 1988, c. 83-111 [= Reformation Guides to Research 2].

Kłoczowski, Jerzy. *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*: у 2-х т., Paris 1987.

Kollman Jr., Jack E. The Moscow *Stoglav* («Hundred Chapters») Church Council of 1551. Ph.D. Dissertation, University of Michigan 1978.

Kollman, Nancy Shields. *Kinship and Politics: The Making of the Muscovite Political System, 1345-1547*, Stanford (Calif.) 1987.

Korolevskij, Cirillo [J. F. J. Charon]. Les premiers temps de l'histoire du Collège Grec de Rome (1576-1622) // *Stoudion. Bollettino delle Chiese di Rito Byzantino* 3 (1926) 33-39, 80-89; 4 (1927) 81-97, 137-151; 6 (1929/1930) 40-64.

Korolko, Mirosław. *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573-1658*, Warszawa 1974.

Korowicki, Iwan. Stan kaznodziejstwa prawosławnego na przełomie ww. XVI–XVII w państwie litewsko-polskim // *Elpis* 9 (1935) 241-280.

Kosman, Marceli. *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław 1973.

Kot, Stanisław. La réforme dans le Grand Duché de Lithuanie. Facteur d'occidentalization culturelle // *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 12 (1952) 201-261 [= *Pagkarpeia. Mélanges Henri Grégoire*].

Kot, Stanisław. *Socinianism in Poland: The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* / перекл. Earl Morse Wilbur, Boston 1957.

Krajcar, Jan. *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East: Santoro's Audiences and Consistorial Acts,* Rome 1966 [= Orientalia Christiana Analecta 177].

Krajcar, Jan. The Greek College under the Jesuits for the First Time (1591-1604) // *OCP* 31 (1965) 85-118.

Krajcar, Jan. Jesuits and the Genesis of the Union of Brest // *OCP* 44 (1978) 131-153.

Krajcar, Jan. Konstantine Basil Ostrožskij and Rome in 1582-1584 // *OCP* 35 (1969) 193-214.

Krajcar, Jan. A Report on the Ruthenians and Their Errors, Prepared for the Fifth Lateran Council // *OCP* 29 (1963) 79-94.

Krajcar, Jan. Simeon of Suzdal's Account of the Council of Florence // *OCP* 39 (1979) 103-130.

Kumor, Bolesław. Episkopat łacinski wobec Unii Brzeskiej (1590-1637) // *Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze* / ред. Stefan Kozak, т. 4-5, Warszawa 1997, с. 76-91

Kumor, Bolesław. Geneza i zawarcie unii brzeskiej // *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* / ред. Ryszard Łużny, Franciszek Ziejka та Andrzej Kępiński, Kraków 1994, с. 26-44; виправлений і доповнений варіант статті (під тією ж назвою) опубл. також у збірнику: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci* / ред. Jan Sergiusz Gajek та Stanisław Nabywaniec, Lublin 1998, с. 27-55 [= Teologia w Dialogu 8].

Kurat, Akdes N. The Turkish Expedition to Astrakhan' in 1569 and the Problem of the Don-Volga Canal // *SEER* 40 (1960) 7-23.

Labrot, Girard. *L'image de Rome. Une arme pour la Contre-Réforme, 1534-1677*, Paris 1987.

Lau, Franz. *Marcin Luther*, Warszawa 1966.

Legrand, Émile. Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas // *Publications de l'École des langues orientales vivantes*, cep. 3, т. 4, Paris 1889.

Lepszy, Kazimierz. *Walka stronnictw w pierwszych latach panowania Zygmunta III*, Kraków 1929 [= Prace Krakowskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Historycznego 5].

Levi Della Vida, Giorgio. *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII*, Città del Vaticano 1948 [= Studi e Testi 143].

Lewicki, Anatol. Unia florencka w Polsce // *Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny* 38 [cep. 2, 13] (Kraków 1899) 205-274.

Lewicki, Kazimierz. *Książę Konstanty Ostrogski a unja brzeska 1596 r.*, Lwów 1933 [= Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, сек. 2, т. 11, кн. 1].

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*: 2-е вид., London–New York 1961.

Lewis, Bernard. Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire // *Studia Islamica* 9 (1958) 111-127.

Likowski, Edward. *Unia Brzeska (r. 1596)*, Poznań 1896; німецький переклад: *Die Ruthenisch-Römische Kirchenvereinigung gennant Union zu Brest*, Freiburg im Breisgau 1904; український переклад: *Берестейська унія (1596)*, Жовква 1916.

Litwin, Henryk. Catholicization among the Ruthenian Nobility and Assimilation Processes in the Ukraine during the Years 1569-1648 // *Acta Poloniae Historica* 55 (1987) 57-83.

Litwin, Henryk. Napływ szlachty polskiej na Ukrainę w latach 1569-1648 (докторська дисертація, Інститут історії Польської Академії Наук), Warszawa 1987.

Lozovei, Passivus P. *De Metropolitarum Kioviensium potestate (988-1596)*, Romae 1962 [= ЗЧСВВ, cep. 2, сек. 1, т. 15].

Łapiński, Aleksander. *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937 [= Rozprawy Historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego 19/1].

Łasicki, Jan. *De Russorum, Moscovitarum, et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu. E diversis scriptoribus*, Spirae Nemetum 1582.

Łowmiański, Henryk. Agresja zakonu krzyżackiego na Litwę w wiekach XII–XV // *Przegląd Historyczny* 45 (1954) 338-371.

Łowmiański, Henryk. Początki i rola polityczna zakonów rycerskich nad Bałtykiem w wieku XIII i XIV // *Polska w okresie rozdrobienia feudalnego*, Wrocław 1973, c. 233-295.

Łowmiański, Henryk. *Prusy–Litwa–Krzyżacy* / ред. Marceli Kosman, Warszawa 1989.

Łowmiański, Henryk. *Studia nad dziejami Słowiańszczyzny, Polski i Rusi w wiekach średnich*, Poznań 1986 [= Seria Historia. Uniwersytet A. Mickiewicza w Poznaniu 113].

Łowmiański, Henryk. *Studia nad początkami społeczeństwa i państwa litewskiego*: у 2-х т., Wilno 1931-1932.

Macha, Josef. *Ecclesiastical Unification: A Theoretical Framework together with Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations*, Rome 1974 [= Orientalia Christiana Analecta 198].

Majeska, George P. *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington (D.C.) 1984 [= Dumbarton Oaks Studies 19].

Manoussacas, Manoussas. La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia // *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo'. Atti del Convegno Storico Interecclesiale (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969)*, т. 1, Padova 1973, с. 45-87 [= Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica 20].

Manoussacas, Manoussas. The History of the Greek Confraternity (1498-1953) and the Activity of the Greek Institute of Venice (1966-1982) // *Modern Greek Studies Yearbook* 5 (1989) 321-394.

Manoussacas, Manoussas. Structure sociale de l'hellénisme post-byzantin // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31/2 (1981) 791-815 [= XVI. Internationaler Byzantinisten Kongress, Akten I/2].

Mantran, Robert. Foreign Merchants and the Minorities in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries // *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, т. 1 / ред. Benjamin Braude та Bernard Lewis, New York–London 1982, с. 127-137.

Martel, Antoine. *La langue polonaise dans les pays ruthènes – Ukraine et Russie Blanche, 1569-1667*, Lille 1938 [= Travaux et mémoires de l'Université de Lille. Nouvelle serie: Droit et lettres 20].

Mathiesen, Robert. Handlist of Manuscripts Containing Church Slavonic Translations from the Old Testament // *Полата книгописная: An Information Bulletin Devoted to the Study of Early Slavic Books, Texts, and Literatures* 7 (1983) 3-48.

Mathiesen, Robert. The Making of the Ostrih Bible // *Harvard Library Bulletin* 29 (1981) 71-110.

Mathiesen, Robert. *The Ostrih Bible 1580/81 – 1980/81: A Quadricentennial Exhibition*, Cambridge (Mass.) 1980.

Maxime [митрополит сардський]. *Le Patriarchat oecuménique dans l'Église orthodoxe. Étude historique et canonique* / перекл. Jacques Toraille, Paris 1975 [= Théologie historique 32]

Mazurkiewicz, Kazimierz. *Benedykt Herbest, pedagog-organizator szkoły polskiej XVI w., kaznodzieja-misjonarz doby reformacji*, Poznań 1925.

McMillin, Arnold. Belorussian // *The Slavic Literary Languages: Formation and Development* / ред. Alexander M. Schenker та Edward Stankiewicz, New Haven 1980, с. 105-117.

Medlin, William K. Cultural Crisis in Orthodox Rus' in the Late 16th and Early 17th Centuries as a Problem of Socio-Cultural Change // *The Religious World of Russian Culture. Russia and Orthodoxy: Essays in Honor of Georges Florovsky* / ред. Andrew Blane, т. 2, The Hague 1975, с. 173-188.

Medlin, William K.; Patrinelis, Christos G. *Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia: Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th – 17th Centuries)*, Geneva 1971 [= Études de philosophie et d'histoire 18].

Meersseman, Gilles-Gérard. *Ordo Fraternitatis: Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*: у 3-х т., Roma 1977 [= Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica 24-26].

Ménage, Victor L. Devshirme // *Encyclopaedia of Islam. New Edition. Prepared by a Number of Leading Orientalists* / ред. Clifford E. Bosworth, Emeri J. van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs та Charles A. Pellat, т. 2, Leiden–London 1960, с. 210-213.

Meyendorff, John. *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Cambridge 1981.

Miller, David B. The Coronation of Ivan IV of Moscow // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 15 (1967) 559-574.

Miller, David B. The *Velikie Minei Chetii* and the *Stepennaia Kniga* of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian Nationalism // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 26 (1976) 262-382.

Mironowicz, Antoni. *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991.

Mončak, Ihor. *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church*, Rome 1987 [= Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae 53-54].

Mončak, Ihor. The Kievan Church during the Councils of Florence and Brest // *Milennium of Christianity in Ukraine: A Symposium* / ред. Joseph Andrijisyn, Ottawa 1987, с. 225-251.

Moravcsik, Gyula. *Byzantinoturcica*: у 2-х т., 2-е вид., Budapest 1958.

Moroziuk, Russel P. *Father of Ukrainian Catholicism: Ipatey Potey*, Montreal 1978 (машинопис, неопубл. праця).

Moroziuk, Russel P. The Role of Patriarch Jeremiah II Tranos in the Reformation of the Kievan Metropolia // *The Patristic and Byzantine Review* 5(2) (1986) 104-127.

Musteikis, Antanas. *The Reformation in Lithuania: Religious Fluctuations in the Sixteenth Century*, New York 1988.

Mylanyk, G. *Constantini Senioris Ducis de Ostrog pro Unione Ecclesiastica activitas. Dissertatio historico-dogmatica supra Tabullarii Secreti Vaticani potissimum instituta, Pontificia Università Urbaniana*, Romae 1940 (неопубл. докторська дисертація).

Necipoglu, Gülru. *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, New York 1991.

Nicol, Donald M. *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, London 1972.

Obirek, Stanisław. Teologiczne podstawe pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi *O jedności Kościoła Bożego // Unia brzeska – geneza,' dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* / ред. Ryszard Lużny, Franciszek Ziejka та Andrej Kępinski, Kraków 1994, с. 183-199.

Obolensky, Dimitri. The Empire and its Northern Neighbours // *Cambridge Medieval History*: 2-е вид., т. 4, ч. 1 / ред. Joan M. Hussey, Cambridge 1967, с. 473-518.

Okinshevich, Lev. *The Law of the Grand Duchy of Lithuania: Background and Bibliography*, New York 1953.

Der Ökumenische Patriarch Jeremias II von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates. Referate und Beiträge auf dem Internationalen Wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexandersbad, 10.-15. Juni 1989 / ред. Martin Batisweiler, Karl Christian Felmy, Norbert Kotowski, Erlangen 1991 [= Oikonomia. Qellen und Studien zur orthodoxen Theologie 27].

Olmsted, Hugh M. *Studies in the Early Manuscript Tradition of Maksim Grek's Collected Works*. Ph. D. Diss., Harvard University 1977 (неопубл. докторська дисертація).

O'Malley, John W. Catholic Reform // *Reformation Europe: A Guide to Research* / ред. Steven Ozment, St. Louis 1982, с. 297-319 [= Reformation Guides to Research 1].

O'Malley, John W. Developments, Reforms, and Two Great Reformations: Towards a Historical Assessment of Vatican II // *Theological Studies* 44 (1983) 373-406.

O'Malley, John W. *The First Jesuits*, Cambridge (Mass.) 1993; польський переклад: *Pierwsi jezuici*, Kraków 1999.

O'Malley, John W. Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento // *Theological Studies* 32 (1971) 573-601.

O'Malley, John W. Was Ignatius of Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism // *Catholic Historical Review* 77 (1991) 177-193.

Ostrowski, Donald. Church Polemics and Monastic Land Acquisition in Sixteenth-Century Muscovy // *SEER* 64 (1986) 355-379.

Ostrowski, Donald. Why Did the Metropolitan Move from Kiev to Vladimir in the Thirteenth Century? // *California Slavic Studies* 16 (1993) 83-101.

Oxford Dictionary of Byzantium / ред. Alexander Kazhdan: у 3-х т., New York–Oxford 1991.

Paglia, Vincenzo. *«La pietà dei carcerati». Confraternite e società a Roma nei secoli XVI–XVIII*, Roma 1980 [= Biblioteca di storia sociale 11].

Panaitescu, Petre P. Despre Nichifor Dascălul şi legăturile lui cu noi // *Revista istorică* 12 (1926) 83.

Pantazopoulos, Nikolaos J. *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Thessaloniki 1967.

Papadakis, Aristeides. Gennadius II and Mehmet the Conqueror // *Byzantion* 42 (1972) 88-106.

Papadopoullos, Cono G'. *Les privilèges du patriarcat oecuménique (communauté grecque orthodoxe) dans l'Empire Ottoman*, Paris 1924.

Papadopoullos, Theodore H. *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Brussels 1952 [= Bibliotheca Graeca Aevi Posterioris 1].

Papierzyńska-Turek, Mirosława. Prawosławie i grekokatolicyzm w polskiej historiorafii i publicystyce historycznej // *Spotkania polsko-ukraińskie* / ред. Zygmunt Mańkowski, Lublin 1992, c. 45-57.

Patrylo, Isidorus I. *Archiepiscopi-Metropolitani Kievo-Halicienses (attentis praescriptis Motu Proprio «Cleri sanctitati»)*, Romae 1962 [= ЗЧСВВ, сер. 2, сек. 1, т. 16].

Pelenski, Jaroslaw. The Emergence of the Muscovite Claims to the Byzantine-Kievan «Imperial Inheritance» // *HUS* 7(3/4) (1983) 520-531.

Pelenski, Jaroslaw. The Incorporation of the Ukrainian Lands of Old Rus' into Crown Poland (1569). (Socio-Material Interest and Ideology – A Reexamination) // *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists, Warsaw, August 21-27, 1973*, т. 3: *History* / ред. Anna Cienciala, Paris 1973, c. 19-52.

Pelenski, Jaroslaw. The Origins of the Official Muscovite Claims to the «Kievan Inheritance» // *HUS* 1(1) (1977) 29-52.

Pelenski, Jaroslaw. The Sack of Kiev of 1482 in Contemporary Muscovite Chronicle Writing // *HUS* 3/4 (1979-1980) 638-649.

Peri, Vittorio. Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia postridentina (1564-1596) // *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Interecclesiale (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969)*, т. 1, Padova 1973, c. 271-469 [= Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica 20].

Peri, Vittorio. *Chiesa Romana e «rito» greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia 1975 [= Testi e Ricerche di Scienze Religiose 9].

Peri, Vittorio. La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti // *Studia Gratiana* 13 (1967) 129-256 [= Collectanea Stephan Kuttner 3].

Peri, Vittorio. *Due date, un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-1584)*, Milano 1967.

Peri, Vittorio. Inizi e finalità ecumeniche del Collegio Greco in Roma // *Aevum* 44 (1970) 1-71.

Peri, Vittorio. I metropoliti orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel *XVI secolo // Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano 1982, c. 274-321.

Peri, Vittorio. I precedenti storici ed ecclesiologici dell'unione di Brest // *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio* / ред. Sante Graciotti, Firenze 1991, c. 323-33 [= Civiltà Veneziana. Studi 43]; передрук у: його ж. *Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della comunione,* Città del Vaticano 1993, c. 395-404 [= Storia e attualità 13]. Повніший україномовний варіант цієї статті: Вітторіо Пері, Берестейська унія в римському баченні // *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1995, с. 7-38 (разом з дискусією).

Peri, Vittorio. L'«incredibile risguardo» e l'«incredibile destrezza»: la resistenza di Venezia alle iniziative postridentine della Santa Sede per i Greci dei suoi Domini // *Venezia centro di mediazione tra Oriente ed Occidente (secoli XV–XVI). Aspetti e problemi. Atti del II Convegno internazionale di Studi della Civiltà Veneziana (Venezia, 3-6 ottobre 1973)* / ред. Hans-Georg Beck, Manoussos Manoussacas та Agostino Pertusi, Firenze 1977, т. 2, с. 599-625 [= Civiltà Veneziana. Studi 52].

Peri, Vittorio. L'unione della Chiesa Orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico // *Aevum* 58 (1984) 439-498 [передрук: його ж. *Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente – Storia e Diritto canonico,* Roma 1994, c. 51-141 [= Kanonika 4]].

Peri, Vittorio. Le vocabulaire des relations entre les Églises d'Occident et d'Orient jusqu'au XVIe siècle // *Irenikon* 65 (1992) 194-199.

Peri, Vittorio. *Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente – Storia e Diritto canonico,* Roma 1994 [= Kanonika 4]).

Peri, Vittorio. *Ricerche sull' «editio princeps» degli atti greci del concilio di Firenze,* Città del Vaticano 1975 [= Studi e Testi 275].

Petit, Louis. Composition et consécration du Saint Chrême // *Échos d'Orient* 3(3) (1900) 129-142.

Petit, Louis. Du pouvoir de consacrer le Saint Chrême // *Échos d'Orient* 3(1) (1899) 1-7.

Petit, Louis. Jérémie II Tranos // *Dictionnaire de théologie catholique*, т. 8, ч. 1, Paris 1947, кол. 886-894.

Petrà, Basilio. Kata to phronêma tôn paterôn: La coerenza teologica di Marco d'Efeso al Concilio di Firenze // *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di Studi. Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989* / ред. Paolo Viti, Firenze 1994, c. 873-900.

Philippides, Marios. The Patriarchal Chronicles of the Sixteenth Century // *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 25 (1984) 87-94.

Picchio, Riccardo. The Impact of Ecclesiastical Culture on Old Russian Literary Techniques // *Medieval Russian Culture* / ред. Henrik Birnbaum та Michael S. Flier, Berkeley 1984, с. 247-279.

Pickthall, Marmaduke W. *The Meaning of the Glorious Koran: an explanatory translation*, New York 1992.

Pirożyński, Jan. Dzieje jednego zajazdu. Wojna o dobra tarnowskie między ks. Konstantym Ostrogskim a Stanisławem Tarnowskim w 1570 r. // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 7 (1962) 99-130.

Pliguzov, Andrei I. On the Title «Metropolitan of Kiev and All Rus'» // *HUS* 15(3/4) (1991) 340-353.

Podskalsky, Gerhard. Der Beitrag der Griechen zur geistigen Kultur Rußlands nach dem Fall Konstantinopels (1453-1821) // Kathēgētria. Essays Presented to Joan Hussey for Her 80th Birthday, Camberly 1988, с. 527-543.

Podskalsky, Gerhard. *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982; російський переклад цієї праці доповнений новішою бібліографією та примітками від перекладача й редактора: Герхард Подскальский, *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.)*, Санкт-Петербург 1996 [= Subsidia Byzantino-rossica 1].

Podskalsky, Gerhard. Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchen (Jeremias II.) zur Erhebung des Moskauer Patriarchats (1589) // *OCP* 55 (1989) 421-437.

Podskalsky, Gerhard. Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. // *Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates. Referate und Beiträge auf dem Internationalen Wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexandersbad, 10.-15. Juni 1989* / ред. Martin Batisweiler, Karl Christian Felmy, Norbert Kotowski, Erlangen 1991, с. 75-86 [= Oikonomia. Qellen und Studien zur orthodoxen Theologie 27].

Podskalsky, Gerhard. *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens,* München 1988.

Polčin, Stanislas. *Une tentative d'Union au XVIe siècle. La Mission religieuse du père Antoine Possevin S.J. en Moscovie (1581-1582)*, Roma 1957 [= Orientalia Christiana Analecta 150].

Ponnelle, Louis; Borolet, Louis. *Saint Philippe Neri et la société romaine de sons temps (1515-1595)*, Paris 1928.

Poppe, Andrzej. Die Metropoliten und Fürsten der Kiever Rus' // Gerhard Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, с. 282-301.

Preger, Theodor. Die Chronik vom Jahre 1570. («Dorotheos» von Monembasia und Manuel Malaxos.) // *Byzantinische Zeitschrift* 11 (1902) 4-15.

Pritsak, Omeljan. A Historical Perspective on the Ukrainian Language Question // *Aspects of the Slavic Language Question*, т. 2: *East Slavic* / ред. Riccardo Picchio та Harvey Goldblatt, New Haven 1984, с. 1-8.

Pritsak, Omeljan. Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea // *HUS* 10(3/4) (1986) 279-300.

Pritsak, Omeljan. Kievan Rus' and Sixteenth-Century Ukraine // *Rethinking Ukrainian History* / ред. Ivan L. Rudnytsky, Edmonton 1981, с. 1-28.

Pritsak, Omeljan. Orientierung und Farbsymbolik. Zu den Farbezeichnungen in den altaischen Völkernamen // *Saeculum* 5 (München 1954) 376-383.

Ptaśnik, Jan. *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce*: 2-е вид., Warszawa 1949.

Ptaśnik, Jan. Walka o demokratyzację Lwowa od XVI w. do XVIII w. // *Kwartalnik Historyczny* 39(2) (1925) 228-257.

Pullan, Brian. *Rich and Poor in Venice: The Social Institutions of a Catholic State to 1620*, Cambridge (Mass.) 1971.

Pylypiuk, Natalia. *The Humanistic School and Ukrainian Literature of the Seventeenth and Eighteenth Century*, Ph.D. Dissertation, Harvard University 1989 (неопубл. докторська дисертація).

Raeff, Marc. Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Historian of the Life of the Mind and the Life of the Church // *Modern Greek Studies Yearbook* 6 (1990) 187-244.

Reformation Europe: A Guide to Research / ред. Steven E. Ozment, St. Louis 1982 [= Reformation Guides to Research 1].

Religious Orders of the Catholic Reformation / ред. Richard L. DeMolen, New York 1994.

Runciman, Steven. *Byzantine Theocracy*, Cambridge 1977.

Runciman, Steven. *The Fall of Constantinople, 1453*, Cambridge 1965.

Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, London 1968.

Runciman, Steven. The Greek Church under the Turks: Problems of Research // *The Materials, Sources, and Methods of Ecclesiastical History. Papers Read at the Twelfth Summer Meeting and the Thirteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* / ред. Derek Baker, Oxford 1975, с. 223-235 [= Studies in Church History 11].

Runciman, Steven. Patriarch Jeremias II and the Patriarchate of Moscow // *Aksum-Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain* / ред. George D. Dragas, London 1985, с. 235-240.

Russo, Demostene. *Studii istorice greco-române. Opere postume*: у 2-х т., București 1939.

Rychcicki, M. J. A. [псевдонім Маврицiя Дзєдушицького]. *Piotr Skarga i jego wiek*: у 2-х т., 2-е вид., Kraków 1868-1869.

San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984): у 2-х т., Roma 1986.

Semkowicz, Władysław. Po wcieleniu Wołynia. (Nielegalny zjazd w Łucku 1569 i sprawa językowa na Wołyniu) // *Ateneum Wileńskie* 2(5-6) (1924) 183-190.

Senyk, Sophia. The Background of the Union of Brest // *ЗЧСВВ* 15 (1996) 103-144 [український переклад цієї статті опублікувано як передмову до видання: *Основні документи Берестейської унії*, Львів 1996, с. 5-47, а також у зб.: *Знаки часу: до проблеми порозуміння між Церквами* / упор. Зиновій Антонюк, Мирослав Маринович, Київ 1999, с. 44-72].

Senyk, Sophia. *A History of the Church in Ukraine*, т. 1: *To the End of the Thirteenth Century*, Rome 1993 [= Orientalia Christiana Analecta 243].

Shevelov, George Y. Ukrainian // *The Slavic Literary Languages: Formation and Development* / ред. Alexander M. Schenker, Edward Stankiewicz і Micaela S. Iovine, New Haven 1980, с. 143-160; передрук у вид.: *Rethinking Ukrainian History*, с. 216-231, первісно опублікована французькою мовою: L'ukrainien littéraire // *Revue des études slaves* 33 (1956) 68-93; передрукована також у вид.: George Y. Shevelov, *Teasers and Appeasers: Essays and Studies on Themes of Slavic Philology*, München 1971, с. 245-260.

Słownik polskich teologów katolickich: у 7-и т. / ред. Hieronim E. Wyczawski та Ludwik Grzebień, Warszawa 1981-1983.

Smolitsch, Igor. Le Mont Athos et la Russie // *Le millénaire du Mont Athos, 963-1963. Études et mélanges*, т. 1, Chevetogne 1963, с. 279-318.

Stasiw, Myron. *Metropolia Haliciensis (Eius historia et iuridica forma)*: 2-е вид., Romae 1960 [= *AOSBM*, сер. 2, сек. 1, т. 12].

The Structure of Russian History / ред. Michael Cherniavsky, New York 1970.

Struminsky, Bohdan. The Language Question in the Ukrainian Lands before the Nineteenth Century // *Aspects of the Slavic Language Question*, т. 2: *East Slavic* / ред. Riccardo Picchio та Harvey Goldblatt, New Haven 1984, с. 9-47.

Stupperich, Robert W. Der griechische Einfluss auf die Russische Orthodoxe Kirche vom 15. bis 17. Jahrhundert // *Kirche im Osten* 10 (1967) 34-47.

Sugar, Peter F. *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804*, Seattle–London 1977 [= A History of East Central Europe 5].

Swift, Emerson Howland. *Hagia Sophia*, New York 1940.

Sysyn, Frank E. *Between Poland and the Ukraine: The Dillemma of Adam Kysil, 1600-1653*, Cambridge (Mass.) 1985.

Sysyn, Frank E. The Formation of Modern Ukrainian Religious Culture: The Sixteenth and Seventeenth Centuries // *Church, Nation, and State in Russia and Ukraine* / ред. Geoffrey A. Hosking, Edmonton 1990, с. 1-22.

Sysyn, Frank E. Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture // *HUS* 8(1/2) (1984) 155-187 [= *Special Issue. The Kiev Mohyla Academy: Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*].

Sysyn, Frank E. The Problem of Nobilities in the Ukrainian Past: The Polish Period, 1569-1648 // *Rethinking Ukrainian History* / ред. Ivan L. Rudnytsky, Edmonton 1981, с. 29-102.

Sysyn, Frank E. Regionalism and Political Thought in Seventeenth-Century Ukraine: The Nobility's Grievances at the Diet of 1641 // *HUS* 6(2) (1982) 167-190.

Szaraniewicz, Izydor. Patryjarchat wschodni wobec Kościoła Ruskiego i Rzeczypospolitej Polskiej z źródeł współczesnych // *Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności* 8 (Kraków 1879) 255-344; (10) 1-80 [український переклад: *Рускій Сіон* (1879) 599-606, 625-630, 662-666, 694-700, 727-730; (1880) 5-7, 35-37, 69-71, 97-100, 148-151, 169-171, 201-204, 233-236, 265-268, 331-335].

Szaraniewicz, Izydor. *Rzut oka na beneficja Kościoła Ruskiego za czasów Rzeczypospolitej Polskiej pod względem historii, a przede wszystkim o stosunku świeckiego duchowieństwa w Galicji do ziemi w tym okresie*, Lwów 1875.

Szeftel, Marc. The Title of the Muscovite Monarch up to the End of the Seventeenth Century // *Canadian-American Slavic Studies* 13 (1979) 59-81.

Ševčenko, Ihor. Agapetus East and West: Fate of a Byzantine «Mirror of Princes» // *Revue des études sud-est européennes* 16 (1978) 1-44.

Ševčenko, Ihor. Byzantium and the Eastern Slavs after 1453 // *HUS* 1(1) (1978) 5-25; також опубл. як 10-й розділ у: його ж. *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, London 1982.

Ševčenko, Ihor. Byzantium and the Slavs // *HUS* 8(3/4) (1984) 289-303; передрук у: його ж. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge (Mass.) 1991, с. 3-15 [= Renovatio 1].

Ševčenko, Ihor. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge 1991.

Ševčenko, Ihor. The Intellectual Repercussions of the Council of Florence // *Church History* 25(4) (1955) 291-323; також опубл. як 9-й розділ у: його ж. *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, London 1982.

Ševčenko, Ihor. The Many Worlds of Peter Mohyla // *HUS. Special Issue. The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)* 8(1/2) (1984) 9-40; перевид. у: його ж. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge (Mass.) 1991, с. 651-687 [= Renovatio 1].

Ševčenko, Ihor. A Neglected Byzantine Source for Muscovite Political Ideology // *Harvard Slavic Studies* 2 (1954) 141-179; перевид. у: його ж. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge (Mass.) 1991, с. 49-87 [= Renovatio 1], та у: *The Structure of Russian History* / ред. Michael Cherniavsky, New York 1970, с. 80-107.

Ševčenko, Ihor. Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slavs // *SEER* 59 (1981) 321-345; перевид.: його ж. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge (Mass.) 1991, с. 585-615.

Ševčenko, Ihor. Russo-Byzantine Relations after the Eleventh Century // *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Oxford, 5-10 September 1966* / ред. Joan M. Hussey, Dimitri Obolensky, Steven Runciman, London 1967, с. 93-104.

Ševčenko, Ihor. *Ukraine Between East and West: Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Centuty*, Edmonton 1996.

Taube, Moshe; Olmsted, Hugh M. «Povest' o Esfiri»: The Ostroh Bible and Maksim Grek's Translation of the Book of Esther // *HUS* 11(1/2) (1987) 100-117.

Tazbir, Janusz. *Historia kościoła katolickiego w Polsce – 1460-1795,* Warszawa 1966.

Tazbir, Janusz. *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI–XVII wieku*, Warszawa 1967.

Tazbir, Janusz. *Piotr Skarga – szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983.

Tazbir, Janusz. *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1991.

Tazbir, Janusz. Społeczeństwo wobec Reformacji // *Polska w epoce Odrodzenia – państwo, społeczeństwo, kultura* / ред. Andrzej Wyczański, Warszawa 1970, с. 197-223.

Thomson, Francis J. «Made in Russia»: A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia // *Millennium Russiae Christianae: Tausend Jahre Christliches Russlands, 988-1988* / ред. Gerhard Birkfeller, Köln–Weimar–Wien 1993, с. 295-354.

Thomson, Francis J. The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and Its Implications for Russian Culture // *Slavica Gandensia* 5 (1978) 107-139.

Thomson, Francis J. Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the «Pseudomorphosis of Orthodoxy» // *Slavica Gandensia* 20 (1993) 67-119.

Topping, Peter. Greek Historical Writing on the Period 1453-1914 // *The Journal of Modern History* 33 (1961) 157-173.

Tretiak, Józef. *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*, Kraków 1912.

Trunte, Hartmut. Die zweisprachigen Teile des «ΠΡΟΣΦΩΝΗΜΑ». Zu Autorschaft und Entstehung des lemberger Panegyrikos vom 1. Februar 1591 // *Studien zu Literatur und Kultur in Osteuropa. Bonner Beiträge zum 9. Internationalen Slawistenkongreß in Kiew* / ред. Hans-Bernd Harder, Hans Rothe, Köln–Wien 1983, с. 325-351 [= Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven 18].

Tsirpanlis, Constantine N. *The Historical and Ecumenical Significance of Jeremias II's Correspondence with the Lutherans (1573-1581)*, т. 1, Kingston–New York 1982.

Tsirpanlis, Constantine N. *Mark Eugenicus and the Council of Florence: A Historical Re-Evaluation of His Personality*: 2-е вид., New York 1979.

Tsirpanlis, Constantine N. A Prosopography of Jeremias Tranos (1536-1595) and His Place in the History of the Eastern Church // *The Patristic and Byzantine Review* 4 (1985) 155-173.

Tumash, Vitaŭt. *Five Centuries of Skoriniana, XVI–XX*, New York 1989 [= Byelorussian Academy of Arts and Sciences; Bibliographic Series 3].

Vaporis, Nomikos M. Codex (B') Beta of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople: Aspects of the History of the Church of Constantinople // *Greek Orthodox Theological Review* 19(2) (1974) 1-69; 20(1-2) (1975) 70-126.

Vaporis, Nomikos M. Codex (G') Gamma of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople: Aspects of the History of the Church of Constantinople // *Greek Orthodox Theological Review* 18(1-2) (1973) 3-88; 19(1) (1974) 89-154.

Vaughan, Dorothy M. *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances, 1350-1700*, Liverpool 1954 (перевид.: New York 1976).

Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts / ред. Irmgard Bezzel, ч. 1, т. 1, Stuttgart 1983.

Voguë, Eugene-Melchior de. De Byzance à Moscou. Les voyages d'un patriarche // *Revue des deux mondes* 32(3) (1879) 5-35; російський переклад: От Византии до Москвы (Путешествие константинопольского патриарха Еремии II-го в Москву в 1588 г.) // *ТКДА* 1 (1880) 56-99.

Völker, Karl. *Kirchengeschichte Polens*, Berlin 1930 [= Grundriß der slawischen Philologie und Kulturgeschichte 7].

Vryonis, Speros, Jr. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley 1971 (перевид.: 1986).

Waczyński, B. Nachklänge der Florentiner Union in der polemischer Literatur zur Zeit der Wiedervereinigung der Ruthenen im 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts // *OCP* 4 (1938) 441-472.

Weintraub, Wiktor. Tolerancja i nietolerancja w dawnej Polsce // *Twórczość* 28(12) (1972) 72-88.

Weissman, Ronald F. E. *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982.

Wendebourg, Dorothea. *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Würtembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*, Göttingen 1986 [= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 37].

Wendel, Hermann. *Der Kampf der Südslaven um Freiheit und Einheit*, Frankfurt am Main 1925.

Williams, George Huntston. Protestants in the Ukraine // *HUS* 2(1) (1978) 41-72; 2(2) (1978) 184-210.

Williams, George Huntston. *The Radical Reformation*, Kirksville (Mo.) 1992 [= Sixteenth Century Essays and Studies 15].

Wortman, Richard. «Muscovite Political Folkways» and the Problem of Russian Political Culture // *Russian Review* 46(2) (1987) 191-198.

Wyczawski, Hieronim Eugeniusz. Jan z Oświęcimia (1443-1527) // *Słownik polskich teologów katolickich*, Warszawa 1982, т. 2, с. 142-145.

Zaïkyn, Viacheslav. L'organization juridique de l'archêché d'Okhrid dès sa fondation jusque à la conquête de la péninsule des Balkans par les Turks // *Богословія* 9 (1933) 89-96.

Zajkin, Wacław. Ustrój wewnętrzny Kościoła ruskiego w Wielkiem Księstwie Litewskim w XV–XVI w., do unii Lubelskiej // *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie* 10(3) (1930) 132-137.

Zajkin, Wacław. *Zarys dziejów ustroju Kościoła wschodnio-słowiańskiego*, ч. 1: *Podział na okresy*, Lwów 1939 [= Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, сек. 2, т. 24, кн. 1].

Załęski, Stanisław. *Jezuici w Polsce*: у 5-х т., Lwów 1900-1906.

Zardin, Danilo. Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo // *Società e Storia* 10 (1987) 81-137.

Ziegler, Adolf. *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche*, Würzburg 1938.

Zimmer, Szczepan K. *The Beginnings of Cyrillic Printing, Cracow 1491: From the Orthodox Past in Poland* / ред. Ludwik Krzyżanowski та Irene Nagurski, за доп. Krystyna M. Olszer, Boulder (Colo.) 1983 [= East European Monographs 136].

ПОКАЖЧИК

НАД ВИДАННЯМ ПРАЦЮВАЛИ

Перекладач

Марія Габлевич народилася 1950 р. в місті Вольську Саратовської області (Росія), вчилася на факультеті іноземних мов Львівського державного університету ім. І. Франка. Працювала вчителем та викладачем англійської мови й літератури, перекладачем, редактором. Член Спілки письменників України, дійсний член Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові. Переклала і відредаґувала цілий ряд творів світової класики, серед них твори Вільяма Шекспіра, Чарльза Діккенса, Джека Лондона, Джона Апдайка, Томаса Еліота, Емілі Дікенсон, Льюїса Керрола та інших авторів. Займається дослідженнями в галузі шекспірознавства, зокрема текстологічними (коментарі до видання: Вільям Шекспір, *Сонети* / переклад Дмитра Павличка, Львів 1998). Інститут Історії Церкви у співпраці з Центром досліджень історії України ім. П. Яцика Канадського Інституту Українських Студій готує до друку ще одну книгу в перекладі Марії Габлевич – нариси *Україна між Сходом і Заходом* відомого візантиніста Ігоря Шевченка.

Науковий редактор

Олег Турій, кандидат історичних наук, заступник директора Інституту Історії Церкви Львівської Богословської Академії. Народився 1964 р. в селі Цвітова Калуського району Івано-Франківської області. Навчався на історичному факультеті Львівського державного університету ім. І. Франка. У 1994 р. захистив дисертацію на тему: «Греко-Католицька Церква в суспільно-політичному житті Галичини, 1848-1867». Займається дослідженням і викладає курси з історії християнства, етно-релігійних, церковно-державних та міжконфесійних стосунків в Україні, зокрема в XIX і XX ст. Опублікував близько 30 статей українською, польською та німецькою мовами, упорядник річника з церковної історії *Ковчег* співредактор шести збірників матеріалів «Берестейських читань» – циклу конференцій, приурочених до 400-ліття Берестейської унії.

ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ
Львівської Богословської Академії

Інститут Історії Церкви (ІІЦ) є першим недержавним науковим закладом в Україні, що був створений 1992 р. з метою дослідження становища Церкви в умовах тоталітарного комуністичного режиму. В основу наукової діяльності Інституту покладено методику «живої історії», тобто збору усних свідчень та їх аналізу за допомогою сучасної комп'ютерної техніки. Катастрофічний стан пострадянської історичної науки, особливо повна відсутність праць з церковної історії, диктували необхідність розширення сфери діяльності ІІЦ, який розпочав роботу над перекладами і публікацією наукової й навчально-методичної літератури, пошуком і систематизацією джерел. Інститут видає збірник статей і матеріалів *Ковчег*, організував ряд наукових конференцій, зокрема цикл «Берестейських читань», приурочених до 400-ліття Берестейської унії, бере участь у кількох міжнародних наукових проектах, вивчаючи давню та новітню історію церковно-державних і міжконфесійних відносин в Україні. ІІЦ є структурним підрозділом відновленої 1994 р. Львівської Богословської Академії, яка у перспективі повинна стати Українським Католицьким Університетом.

Інститут опублікував:

1. *Ковчег. Збірник статей з церковної історії* / ред. Ярослав Грицак та Борис Ґудзяк, Львів 1993, ч. 1, 189 с.
2. *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань», Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1995, x + 188 с.
3. *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других «Берестейських читань», Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996, x + 197 с.
4. *Берестейська унія і українська культура XVII століття. Матеріали Третіх «Берестейських читань», Львів, Київ, Харків 20-23 червня 1995 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1996, x + 185 с.
5. *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII століття. Матеріали Четвертих «Берестейських читань», Львів, Луцьк, Київ 2-6 жовтня 1995 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій, Львів 1997, x + 159 с.
6. Борис Ґудзяк, *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії* / перекл. Марії Габлевич, під ред. Олега Турія, Львів 2000, xv + 426 с.

Інститут готує до друку:

1. *Ковчег. Науковий збірник з церковної історії.*
2. *Менталітет, ідентичність і богослов'я в Україні та Білорусі у XVII столітті. Матеріали П'ятих «Берестейських читань». Перемишль, Львів, Київ, 13-19 травня 1996 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій.
3. *Унійні процеси XVI–XVIIст. і їх еклезіологічна оцінка. Матеріали Шостих «Берестейських читань», Львів, Київ, Ужгород, 14-20 травня 1996 р.* / ред. Борис Ґудзяк, співред. Олег Турій.
4. Богдан Боцюрків, *Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939-1950)* / перекл. Наталії Кочан.
5. *Головна Руська Рада (1848-1851): протоколи засідань і книга кореспонденції* / упор. Олег Турій, Іван Сварник, Уляна Кришталович.

Замовлення на видання та пропозиції щодо співпраці просимо надсилати на адресу:

Інститут Історії Церкви
Львівської Богословської Академії
вул. І. Свєнціцького, 17
79011 Львів, УКРАЇНА
Тел.: (+320-322) 762777
Факс: (+320-322) 798596
Електр. пошта: ich@lta.link.lviv.ua

Institute of Church History
of the Lviv Theological Academy
vul. I. Svientsitskoho, 17
79011 Lviv, UKRAINE
Tel.: (+320-322) 762777
Fax: (+320-322) 798596
E-mail: ich@lta.link.lviv.ua

Наукове видання

Борис Ґудзяк

КРИЗА І РЕФОРМА
Київська митрополія, Царгородський патріархат
і генеза Берестейської унії

Переклад з англійської: *Марія Габлевич*
Науковий редактор: *Олег Турій*
Літературний редактор: *Микола Янів*
Коректура: *Світлана Турій*
Комп'ютерна верстка: *Юрій Пелех* та *Ростислав Рибчанський*
Художнє оформлення: *Богдан Турецький*
Комп'ютерний дизайн обкладинки: *Мирослав Рис*

Підписано до друку 28.02.2000 р.
Формат 70 х 100 /16. Папір офс. № 1. Гарн. Таймс.
Офс. друк. Ум. друк. арк. 28. Ум. фарбовідб. 28, 2.
Обл.-вид. арк. 28, 5. Зам. 349

Інститут Історії Церкви
Львівської Богословської Академії
79011 Львів, вул. І. Свєнціцького 17

Надруковано з готових діапозитивів
у Жовківській друкарні
видавництва Отців Василіян «Місіонер»
80300 Жовква Львівської обл.
вул. Василіянська 8